

INTRODUÇÃO

Falar de linguagem é como apresentar um quadro a partir de seu material. Um painel, a moldura e suas tintas não são efetivamente uma pintura, ou um quadro, até que o engenho do artista misture todos esses pedaços espalhados de matéria para formar algo que realmente exalte emoções e transponha os limites do corriqueiro dentro de duas dimensões.

A linguagem é um jogo de tintas diante de uma tela. Só que, ao contrário do material com o qual o artista elabora suas obras, a linguagem não pode ser retirada de tubos e sair daquele fundo branco, formando gradualmente a imagem na superfície vazia. A linguagem é o material na galeria de exposições, quer dizer, é toda a soma de tintas e telas depois de um quadro pronto.

Todo artista sabe, de antemão, que há limites para o que pode fazer com seu material. Da mesma forma, a linguagem impõe limites ao conteúdo a que serve. Contudo, se na arte os limites do material empregado podem ser testados por pesquisas sucessivas, e se os limites são bem conhecidos, no caso da linguagem esses limites permanecem obscurecidos pela representação constante que ela oferece.

Em outros termos, o mistério de uma pintura está naquilo que ela representa. Depois de pronta, cabe a quem a observa tentar descobrir o que ela quer dizer, que emoções pretende evocar. Que importa o material que se usou para criar o mistério da representação, desde que a representação em si seja fascinante e permita que mergulhemos em seus segredos com avidez?

A linguagem é o oposto. O quadro pronto nós o vemos todos os dias, não nos é efetivamente um mistério. O que realmente captura a atenção é que não sabemos que maravilhosa alquimia compõe as “tintas” da linguagem.

Essa volubilidade da linguagem, escondida sob diversos véus de pretensa verdade, é a grande premissa do presente trabalho. Nosso ponto de partida reside em tentar compreender como a linguagem funciona.

Devemos é claro ter em mente que a própria linguagem foi compreendida de diversas maneiras através dos tempos. Ainda hoje, a linguagem não há uma conclusão plena a respeito de sua natureza e de seus limites, ainda que alguns pontos essenciais tenham sido estabelecidos.

Dentre as diversas formas de compreender a linguagem, optamos por uma que se inclina, ao menos num primeiro momento, para uma postura mais instrumental. Partimos, com isso, das observações de Ludwig Wittgenstein que autorizam uma concepção da linguagem enquanto forma apta a receber toda sorte de conteúdos, e portanto disposta a servir como repositório de uma ampla variedade de posicionamentos.

Em linhas gerais, essa compreensão permite dar um passo para trás e observar o Direito de uma maneira mais ampla. A idéia de uma linguagem que serve de instrumento para muitos universos diferentes aceita melhor a tentativa de compreender os seus limites em relação à diversidade de objetos significados. Quer dizer, a nossa opção pretende olhar para a linguagem despida de preconceitos e mecanismos específicos. A esperança é que a concepção de Wittgenstein permita emancipar a linguagem de imposições de conteúdo que por vezes nublam a nossa percepção dos limites e problemas inerentes ao estágio de comunicação em si.

Essa divisão que estabelecemos entre linguagem e idéia poderia ser imaginada como o movimento que ocasionalmente encontramos em galerias de arte, quando estudantes ou curiosos se curvam sobre as pequenas placas que acompanham as obras – ou sobre as obras mesmas – para desvendar o material de que são feitas. O encantamento passa a estar inteiramente então nos limites do material utilizado e nos artifícios empregados para encontrar resultados especialmente curiosos, tais como a ilusão de luz e sombra obtida a partir dos riscos de um bico de pena. Afinal, quando se sabe como o nanquim corre sobre o papel, e como reage ao bico, pode-se pensar em como cada traço foi feito num desenho, para que terminasse naquela forma que o apreciador tem diante de si.

Esse é o raciocínio essencial. Pretendemos tomar a linguagem como a pena e a tinta de nossos estudos, passando a compreender como ela reage com o Direito, para que então entendamos a imagem que temos atualmente do universo jurídico.

Se compreendermos que a linguagem é o material que constitui o Direito, e se quisermos entender como o Direito e a linguagem reagem em conjunção, então deveremos considerar que ambos são na verdade uma coisa só. Assim como a pintura pronta se torna indissociável do material que se empregou em sua criação, o Direito precisa ser entendido como linguagem. Isso não significa, é certo, que o Direito seja apenas linguagem. Mas, para efeitos do presente trabalho, pretendemos considerar o Direito em sua perspectiva lingüística. Nossas explicações não são

finais, e tampouco excludentes de outras; são apenas determinações do que acreditamos ser mais apropriado ao se considerar o Direito segundo uma perspectiva lingüística.

Nosso retrato final deve ser, então, o do Direito como linguagem, a partir de uma perspectiva wittgensteiniana. Por isso iniciamos nosso trabalho tentando construir, ao longo do primeiro capítulo, a filosofia da linguagem de Wittgenstein, passando por seus diversos estágios até alcançar a produção específica das suas *Investigações Filosóficas*.

A seguir, pretendemos demonstrar como essa filosofia da linguagem pode contribuir para a produção de mecanismos de linguagem, explorando suas riquezas e os seus limites.

Uma das grandes limitações obtidas a partir da filosofia da linguagem de Wittgenstein reside na incapacidade de traduzir plenamente o pensamento ético em palavras. Wittgenstein assume nominalmente sua incapacidade em desvendar as verdades que residem mais além, sobretudo no sentido ético. Pretendemos explorar essa limitação, compreendendo assim em que medida a linguagem pode traduzir o ético, e em que medida mantém a experiência ética como um conjunto de elementos privados.

Daí por diante, pretendemos mostrar a relação da linguagem em duas vias distintas, dentro do Direito. Num primeiro momento, estamos interessados em explorar os mecanismos lingüísticos havidos da filosofia da linguagem de Wittgenstein no Direito, para que possamos compreender em que medida esses mecanismos colaboram para uma elucidação dos problemas jurídicos. Por outro lado, também pretendemos observar os limites dessa linguagem em relação ao Direito, sobretudo porque a ética, que permanece além de sua extensão, é essencial ao Direito.

Mais adiante, pretendemos confrontar o que podemos e o que não podemos definir pela linguagem no Direito. Assim, de um lado teremos os mecanismos lingüísticos da norma e da regra, e do outro encontraremos as noções éticas fundamentais que informam o universo jurídico. Pretendemos estudar, ao longo do segundo capítulo, como exatamente se dão os processos de conhecimento no Direito, e como se dá a assimilação da ética pelo universo jurídico, partindo-se das noções de apreensão individual do conhecimento e dos substratos emotivos em geral.

Munidos de tais informações, pretendemos demonstrar como esses conceitos se relacionam uns aos outros, enquanto jogos de linguagem, e como participantes do jogo de linguagem do Direito. Diante disso, pretendemos identificar dentro dessas engrenagens, os pontos de inserção da ética no Direito, determinando assim em que medida regras, princípios, normas e direitos permitem conceber o Direito sob uma perspectiva ética.

Por fim, no terceiro capítulo, pretendemos explorar as condições éticas diante dos princípios de Direito, portadores de jogos de linguagem próprios, de maneira a compreender como os princípios podem ser participantes de uma progressiva evolução das relações jurídicas estabelecidas, segundo ditames morais de renovação dos espaços de intelecção e prática jurídicos.

CAPÍTULO I – APRECIÇÕES SOBRE A FILOSOFIA DA LINGUAGEM EM WITTGENSTEIN

Temos, portanto, como preocupação presente da medida em que os princípios de Direito podem ou não ser ditos. Devemos desde já ressaltar que, mesmo em torno de duas simples categorias, a do dito e a do não dito, estamos num campo ainda muito aberto. Mesmo que tenhamos optado pela observação dos limites do Direito como relação lingüística, ainda assim devemos entender que a linguagem tem ela própria muitas possibilidades, que pode ser encarada sob muitos pontos de vista.

Quando ligamos o Direito à linguagem, colocando-o dentro desse universo de relações de maneira consciente, abrimos espaço para uma nova possibilidade de compreendê-lo. Nela, a própria linguagem poderá apresentar diversas perspectivas que envolverão, como no caso do Direito, todo um universo diferente de relações e cortes conceituais. Podemos, por exemplo, enfrentar uma visão marcadamente analítica da linguagem, como no caso de Saussure; podemos por outro lado enfrentar uma visão social-ideológica, como em Bahktin. Nossa convergência, portanto, merece esclarecimentos, para que saibamos com que tipo de perspectiva lingüística estamos atacando o Direito e seus princípios.

Interessa-nos em especial a visão analítica que se estabeleceu a partir do fim do século XIX, e sobretudo o seu legado no século XX, para a produção da obra de Ludwig Wittgenstein. Para que alcancemos o ponto exato que procuramos, nas contribuições de Wittgenstein, tanto, cabe a nós localizar sua obra no tempo, mostrando quais as tendências que ela segue, e o que a coloca como uma saída única e especial para nós.

1.1 O *Tractatus Logico-Philosophicus* e a Abordagem Lingüística da Filosofia

Antes de tratarmos especificamente da obra de Wittgenstein, é importante localizar seus trabalhos dentro do contexto das diversas “filosofias da linguagem”¹

¹ Segundo Cabrera, a filosofia da linguagem não pode ser encarada segundo um ponto de vista unilateral. Nesse sentido, cada tendência parte de certos pressupostos, maneiras diferentes de considerar a linguagem. Conclui, com isso, que não se pode falar de uma filosofia da linguagem, mas

possíveis. Em linhas gerais, a linguagem foi uma preocupação filosófica desde a Antiguidade, tendo sido abordada como tema em diversas obras, desde o *Crátilo* até o *Sofista*, dentre outras. Esses primeiros debates em torno do tema da linguagem operaram, contudo, no intuito de compreender o papel da linguagem como parte da universalidade das coisas.

Posteriormente, pode-se observar o debate da linguagem florescer outra vez na Idade Média. As referências de Santo Agostinho em *De Magistro*², suscitadas por Wittgenstein ao longo da construção de seus jogos de linguagem, oferecem uma contribuição generosa no que diz respeito ao aprendizado da linguagem. Contribuições posteriores surgem com o nominalismo, que suscita a divisão entre palavra e objeto significado. Ockam é um bom exemplo das contribuições lingüísticas do nominalismo, e também é resgatado na obra de Wittgenstein.

A modernidade apresenta um novo vigor para o estudo da linguagem enquanto ferramenta de compreensão. Exponentes do estudo da linguagem podem ser encontrados nas figuras de Raimundo Lúlio e Dante Alighieri. O período permitiu o resgate da linguagem como ferramenta de constituição do real. Dentro do contexto da racionalidade, a idéia tradicional de línguas constituídas a partir de um idioma sagrado e ancestral foi substituído pela possibilidade de construir um idioma perfeito. Dessa maneira, o estudo da linguagem, antes ligado a um processo de localização cosmogônica do real e de determinação da verdade pela expressão significativa passou a ser substituído pela possibilidade racional de construir significações apropriadas. Esse período fica evidenciado nas tabulas lingüísticas, familiares a Lúlio, e ganham expressão literária em Alighieri, com a solene frase extraída do Inferno.³

O processo sofre, na modernidade, uma transformação de grande monta, que prepara o terreno para a reconstituição da linguagem como foco de estudos no decorrer do século XVIII. A modernidade permitiu que a idéia de linguagem universal passasse de causa dos estudos lingüísticos para resultado, ou seja, a linguagem universal passou a ser pesquisada, construída. Gradativamente, a tentativa de

sim de várias “filosofias da linguagem”. Vide CABRERA, Júlio. *Margens das Filosofias da Linguagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

² SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: paulus, 1997.

³ A referência lembra a sentença proferida por um demônio na presença dos viajantes: “*Pape Satan, Pape Satan aleppe*”. A frase não significa nada. O poeta explica, pela voz de Virgílio, que as palavras dos demônios não significam nada. O exemplo demonstra a preocupação com a significação enquanto dom humano. A esse respeito, ver ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia – Inferno*. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 61.

construção de um idioma “perfeito” que pudesse ser igualmente compreendido por todos os povos, determinou a independência da linguagem em relação às idéias representadas. Passou-se, então, de uma constituição dupla – significante e significado – para uma divisão tripla da estrutura lingüística. Daí por diante, significante e significado ganhariam uma reflexão consciente, a qual fundamentaria o pensamento lingüístico a partir do século XVIII.⁴

Já no século XIX, o progresso desse conjunto de idéias floresce na obra de Saussure, que sugere a divisão tríplice da linguagem, como veremos adiante. Devemos lembrar que Saussure abordou a linguagem por seu interesse na lingüística, o que reflete a linha geral de pesquisa a respeito da linguagem que foi levada a cabo até então (ou seja, um estudo antes de tudo lingüístico).

No fim do século XIX, contudo, floresce um novo movimento. Ao contrário da linha proposta por Saussure, os pensadores que integraram essa nova linha de pensamento partiram sobretudo da lógica e da matemática, alcançando o terreno da linguagem por meio do canal da lógica proposicional. Frege e Russell são dois grandes exemplos desse que pode ser entendido como um primeiro efetivo modelo de filosofia da linguagem. Esse processo acabaria se desenvolvendo a partir daí sob a tutela de diversos pensadores, tais como Moore, Wittgenstein, Ogden, Hart e tantos outros. Essa linha de pensamento trabalha com a concepção de empirismo lógico, uma forma de empirismo na qual as constatações obtidas do real provêm sobretudo de uma função lógica de verdade.⁵

Essa não foi a única postura lingüística a emergir na aurora do século XX. Segundo Cabrera, outras linhas da filosofia da linguagem também podem ser observadas desde então. Entre elas, temos a vertente psicanalítica, que parte das concepções de Freud e Lacan, apresentando a linguagem como meio de compreensão do real; o pensamento sociológico, que desenvolve, a partir de autores como Bahktin e Vigotsky a linguagem como espaço de movimentos superestruturais da sociedade; a corrente existencialista, com especial ênfase para os trabalhos de

⁴ Essa progressão histórica é desenvolvida apenas com a finalidade de localizar historicamente a filosofia da linguagem de Wittgenstein. Para um maior aprofundamento com relação a esse ponto de vista da linguagem, ver ECO, Umberto. *A Busca da Língua Perfeita*. Bauru: EDUSC, 2001.

⁵ O professor Ladrière, em seu curso de história da filosofia, define uma função de verdade como sendo uma “*expressão na qual o valor de verdade (verdadeiro ou falso) depende unicamente dos valores de verdade de seus constituintes, e não depende portanto em nada dos sentidos dos seus constituintes*”. Ou, no original “*expression dont la valeur de vérité (vrai ou faux) dépend uniquement des valeurs de vérité de ses constituants, et ne dépend donc nullement du sens de ses constituants*”. LADRIÈRE, Jean. *Histoire de la Philosophie de L'époque Contemporaine – 1ère partie*. Curso ministrado entre 1972 e 1973 no Institut Supérieur de Philosophie. P. 14.

Heidegger, na qual a linguagem passa a ser entendida como uma tradução da verdade universal das coisas; e a hermenêutica⁶, que floresce com Gadamer e ganha uma concepção de inclinações existencialistas.

Nesse contexto, Cabrera localiza a obra de Wittgenstein num movimento de filosofia analítica da linguagem, que para ele englobaria as tendências que vêm desde autores como Saussure até a linha de pensamento de Cambridge.

Em primeiro lugar, a obra de Wittgenstein dificilmente pode ser considerada como um todo uniforme. Como pretendemos demonstrar no primeiro capítulo de nosso trabalho, há sem dúvida uma perenidade no que diz respeito a certos temas e certos conceitos. Contudo, ela cessa no momento exato da revisão de idéias apresentada pelo autor. E o que reitera tal ponto de vista não é a leitura de filósofos posteriores a respeito de suas teorias, mas sim suas próprias palavras, logo no início de suas *Investigações Filosóficas*:

*“Mas há quatro anos, tive ocasião de ler novamente o meu primeiro livro (o “Tratado Lógico-Filosófico”) e de esclarecer os meus pensamentos. Pareceu-me, de repente, que eu deveria publicar aqueles antigos pensamentos junto com os novos: estes poderiam receber sua reta iluminação somente pelo confronto com os meus pensamentos mais antigos e tendo-os como pano de fundo.”*⁷

E logo a seguir, afirma: *“Desde que comecei, pois, há dezesseis anos, a me ocupar novamente com a filosofia, tive que reconhecer graves erros naquilo que eu expusera naquele primeiro livro”*.⁸ Não parece de alguma forma curioso que o próprio autor mencione a possibilidade de publicar seus escritos anteriores em conjunto com os novos, mas que ao mesmo tempo estabeleça a necessidade de corrigir muitas de suas idéias?

Precisamos de certa maneira colocar as coisas em perspectiva. A história da produção teórica de Wittgenstein fica implícita em seu prefácio às *Investigações*. Suas explorações filosóficas, desde o período de produção do *Tractatus* (1921) até a constituição de suas *Investigações* (1945 e 1948-49), o autor promoveu uma lenta

⁶ Processo de concepção da linguagem que é antigo, mas que floresce através dos estudos gadamerianos, que resgatam a um tempo a hermenêutica do século XIX e parte das idéias de Heidegger. A esse respeito, ver GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método*. Petrópolis: vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 1997. 2. v.

⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas (prefácio)*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 12.

⁸ Idem, *ibidem*, p. 12.

e gradativa revisão de seu pensamento, que julgara acabado tão logo encerrara o *Tractatus*.

Fortemente influenciado pelos escritos de Frege e Russell, cujas idéias são constantemente resgatadas ao longo do *Tractatus*, Wittgenstein inicia suas explorações a partir de uma tendência forte para a lógica e a análise, com um caráter dúbio que mais tarde há de se transformar em ponto de reconstituição – ou desconstituição – de qualquer teoria positivista da linguagem. A transformação gradativa de seus escritos vem com a sucessiva admissão de novos espaços conceituais em torno de suas anteriores propostas.

Eis, então, uma nota distintiva de grande força entre o Wittgenstein do *Tractatus* e o Wittgenstein das *Investigações*. Ele começa suas explorações filosóficas munido de um espírito de certeza que chega mesmo a contaminá-las. Isso não pode ser dito em toda a extensão de suas *Investigações*, que como veremos operam sempre sob o princípio de uma constante incerteza, de uma margem de possibilidades dentro daquilo que se define e conceitua.

E ainda assim o autor afirma ser possível – e mesmo saudável – a comunhão das obras para a compreensão de suas idéias. Como?

Estruturalmente, as obras são marcadamente diferentes. Em certa medida, isso permite liberdade de conceitos. Pode, portanto, entre estruturas diferentes de pensamento, alcançar-se construções semelhantes, constantes, as quais se sustentam em relações com outros conceitos de forma rudimentarmente similar. Nesse sentido, conceitos como a idéia de proposição e a indivisibilidade do real já estão presentes no *Tractatus*. As noções essencialmente necessárias para a produção de uma filosofia da linguagem são de certa maneira legadas às *Investigações*. Ressurgem no espírito de continuidade de significados presentes na obra, como veremos.

Mas sob outro ponto de vista também é possível observar como esses elementos se diferenciam em um determinado grau. Tomemos, por exemplo, as explicações gerais do *Tractatus* a respeito da constituição das proposições. São marcadamente matemáticas as asserções, e como veremos adiante, estão muito mais ligadas a processos de previsibilidade e probabilidade que propriamente a relações abertas e perenemente renovadas, como é o caso da teoria dos jogos de linguagem. Assim, é suficiente dizermos, no momento, que muitos elementos se sustentam, mas que eles assumem, no correr das *Investigações*, um caráter menos

matemático e lógico, e mais propriamente lingüístico, emancipado das restrições lógicas que pretendiam na primeira fase uma explicação universal para a linguagem como reflexão da realidade.

Retornaremos a isso no fim da primeira parte, quando estabelecermos uma comparação entre os principais conceitos de ambas as obras. No momento, interessa-nos em especial traçar um panorama geral do desenvolvimento da filosofia da linguagem do *Tractatus*. Mais que isso, é impossível que povoemos cada espaço elaborado por Wittgenstein em sua obra. Afinal, ela dá origem, por sua riqueza, a uma série sucessiva de observações que podem levar a campos muito diversos da filosofia, sobretudo se tomarmos os autores que o sucederam. Passaremos, portanto, pelos pontos mais relevantes para a compreensão geral de sua obra, e daí por diante tomaremos elementos específicos de interesse para a nossa pesquisa, qual seja, a da natureza e mecânica lingüística dos princípios de Direito.

Assim, se pudermos tomar inicialmente as bases de formação da primeira filosofia da linguagem de Wittgenstein, veremos as imagens de Frege e Russell em seus trabalhos. Mas o que exatamente isso significa? Um resgate passageiro do trabalho de tais autores permitirá compreender qual a estrutura do pensamento usada nesse primeiro momento de elaboração.

1.1.1 Raízes do Atomismo Lógico e a Formação do Pensamento de Wittgenstein

A influência direta de Frege e Russell nos trabalhos de Wittgenstein pode ser aduzida tanto das menções contínuas de tais autores em suas obras quanto da história de Wittgenstein com a filosofia. Diz-se que o primeiro envolvimento de Wittgenstein com o campo da filosofia começou em verdade como uma coincidência. O austríaco, um engenheiro por formação, resolveu em certa ocasião construir um motor. Intrigado com certos elementos matemáticos que não conseguia compreender, ele procurou então por Russell, autor que construiu seu pensamento com base em sólidos estudos matemáticos. Diz-se que Russell era, a esse tempo, considerado o maior filósofo da Europa. Com os primeiros contatos, Wittgenstein cultivou um grande entusiasmo pela filosofia, que seria alimentado com diversos anos de pesquisa e dedicação.

Wittgenstein manteve, ao longo dos anos, uma amizade com Russell, que se desdobrava pelas correspondências trocadas entre os dois, tratando de temas de

filosofia. Em muitas ocasiões, portanto, os trabalhos do autor foram marcados pelos princípios que lhe foram antes ensinados por Russell, e daí estiveram marcadamente influenciados por sua corrente.

Indiretamente, esse relacionamento permitiu o ingresso de uma série de idéias de Moore (mentor de Russell) no pensamento primordial de Wittgenstein. Anos mais tarde, no fim de sua vida, o autor acabaria refazendo muitas de suas observações, publicadas postumamente no texto denominado *Da Certeza*⁹, em uma compilação organizada a partir de notas relativamente esparsas pelas mãos de Anscombe e de Von Wright¹⁰.

Isso demonstra as bases fundamentais do pensamento desse primeiro Wittgenstein. Nosso autor esteve ativamente envolvido com a filosofia até a elaboração de seu *Tractatus Logico-Philosophicus*. Ao termo de sua redação, abandonou a filosofia, afirmando ter solucionado todos os problemas que esteve disposto a enfrentar, e que nada lhe restara para dizer. Mais adiante, contudo, retornaria aos seus estudos, por meio de diálogos com filósofos e pela apresentação de palestras, até rever sua obra em diversos escritos, que resultariam na produção das *Investigações Filosóficas*, nosso principal suporte teórico para a presente peça.

De toda forma, em sua primeira fase nosso autor esteve marcadamente influenciado por Russell e por Frege, e indiretamente, com isso, por uma série de outros autores. Mapeando-os, podemos observar que o histórico das elaborações em questão construiu os fortes pilares teóricos da filosofia analítica da linguagem de Oxford e Cambridge. Eis, portanto, nossa primeira constatação sobre o universo teórico de Wittgenstein.

Pois bem, se esteve marcadamente influenciado por Russell e por Frege, o que exatamente esteve presente das idéias de tais teóricos para representar uma vitalidade tão poderosa nas primeiras produções filosóficas de Wittgenstein? Mais que isso, quais conceitos desse primeiro movimento interessam mais à questão central da nossa peça, qual seja, a da constituição lingüística dos princípios no Direito?

Se pensarmos por um segundo, perceberemos que, na verdade, grande parte da produção lingüística constituída a partir do século XIX foi marcada pela

⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Trad. de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

¹⁰ Esses dois autores trabalharam a linha de pensamento chefiada por Wittgenstein, e foram legatários de seus manuscritos, tendo reunido muitos deles para publicações póstumas. A composição de *Da Certeza* foi, por exemplo, levada a cabo a partir de notas diversas a respeito do tema, reunidas por Anscombe e Von Wright para publicação.

concepção analítica do pensamento. O que, então, fez do que convencionamos chamar concepção inglesa da filosofia analítica da linguagem diferente das demais abordagens analíticas?

Vamos pensar, então, na constituição teórica de Ferdinand de Saussure, central para a elaboração do pensamento lingüístico, e notadamente analítico. Saussure promoveu seus estudos a partir da segunda metade do século XIX, tendo alcançado a aurora do século XX. A composição de sua teoria, contudo, teve um caráter marcadamente positivista, graças à concepção de uma teoria originária do campo da lingüística¹¹. Em resumo, Saussure foi antes de tudo um cientista que, ao contrário do paradigma positivista, ousou fazer filosofia.

Suas elaborações determinaram diversos marcos para os estudos da linguagem, que inclusive viriam a ser reproduzidos no seio da filosofia da linguagem do mesmo período, na concepção inglesa. Elementos muito similares às apresentações originais de Saussure alcançaram a primeira metade do século XX para serem posteriormente revolucionadas pela transformação do campo, nas mãos de Wittgenstein.

Dentre as conquistas de Saussure, podemos elencar algumas que nos são especialmente importantes, no momento. Antes de tudo, Saussure elabora uma grande divisão da linguagem em dois campos: o da Língua e o da Fala¹². A Fala é um âmbito dinâmico da linguagem, o espaço no qual suas estruturas se tornam algo informal, em eterna transformação. A Língua, por outro lado, é um espaço mais estático da linguagem, no qual suas estruturas se apresentam como são, podendo por conseguinte ser considerado como seu momento ontológico. Em ambos os casos, contudo, Saussure considera a linguagem como um movimento social, uma constituição existente na pluralidade de homens e na fundação comunicacional.

Devemos, portanto, considerar que as formações de Saussure, e dos teóricos que o seguem, se constituem a partir de bases esparsas, que não necessariamente consideram o próprio progresso filosófico, mas que formam uma relação científica transmitida de campo a campo do espaço humanístico.

Além dessa centralização positivista inicial, uma segunda característica nos permite observar as diferenças entre esse movimento “de raiz” e a produção inglesa do fim do século XIX. O processo analítico estabelecido desde Saussure guarda em

¹¹ SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1973.

¹² Idem, *ibidem*, p. 25.

si a divisão entre o significado e o significante, o que é de certa forma mantido ao longo dos anos, e alcança as relações estabelecidas dentro do renovado contexto dos círculos ingleses. Contudo, há uma diferença fundamental entre as maneiras de se conceber tal divisão.

Se retomarmos, em contraste a Saussure, os textos de Ogden e de Richards em *The Meaning of Meaning*¹³, poderemos observar a transformação geral que sofre essa divisão. A proposta saussureana constitui uma divisão que afasta, em primeiro lugar, o objeto significado de seu signo (símbolo) significante. Essa divisão fica estabelecida por diversas dimensões. Tais dimensões são concebidas a partir de uma visão científica da compreensão das coisas. Como assim?

Tomemos, para uma melhor compreensão, as alegações de Saussure em seu *Cours de Linguistique Générale* a respeito da constituição geral da linguagem:

“Nós não tivemos conta que não dos elementos julgados essenciais; mas nossa figura permite distinguir na hora as partes físicas (ondas sonoras) das fisiológicas (fonação e audição) e psíquicas (imagens verbais e conceitos)”.¹⁴

Como podemos observar, Saussure observa a linguagem em diversas dimensões. Há, portanto, aspectos físicos, fisiológicos, psicológicos e sociais na linguagem. O que ele quer, no final das contas, com essa divisão é precisamente descobrir a dimensão lingüística da linguagem (por mais redundante que pareça). Isso é, aliás, uma característica geral do momento positivista de compreensão do real. Trata-se antes de conceber no cerne da ciência uma ontologia própria ao objeto estudado. Essa perspectiva é, contudo, bastante subjetiva, ao contrário da tendência geral de apresentação das relações científicas do positivismo. A esse respeito, podemos inclusive resgatar trechos do *Catecismo Positivista*, de Comte. Logo em suas linhas iniciais, o autor coloca, nas sentenças de seu sacerdote, que

“o valor que sempre se atribuiu a este estado sintético (de unidade das coisas) levou a concentrar a atenção sobre a maneira de o instituir. Assim se foi levado, por tomar o meio como fim, a transportar o nome de religião para qualquer sistema de opiniões correspondentes. Mas, por inconciliáveis

¹³ OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. *The Menaning of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1923.

¹⁴ *“Nous n'avons tenu compte que des éléments jugés essentiels; mais notre figure permet de distinguer d'emblée les parties physiques (ondes sonores) des physiologiques (phonation et audition) et psychiques (images verbales et concepts)”*. SAUSSURE, Ferdinand de. *Op. cit.*, p. 228-29.

que inicialmente pareçam estas numerosas crenças, o positivismo combina-as essencialmente, referindo cada uma ao seu destino temporário e loca. No fundo, só existe uma religião, simultaneamente universal e definitiva, para a qual iam tendendo cada vez mais as sínteses parciais e provisórias, tanto quanto o comportavam as situações correspondentes.” (Parênteses nossos.)¹⁵

Como podemos observar no exemplo prévio, a preocupação é com a descoberta ontológica da religião, ou seja, com uma unidade que existe além do conhecimento do homem, e que através de sucessivas depurações ele vai descobrindo. É, em resumo, a tarefa de colocar cada coisa em seu lugar, por meio de uma tendência a sintetizar cada atividade em torno de seu objeto de avaliação (ou seja, no espírito de encontrar o núcleo de definição do objeto) cada vez maior.

Isso pode ser dito igualmente das relações estabelecidas em Saussure. Ele procura desvendar, passo a passo, e pela progressiva depuração daquilo que considera “intrusivo” no meio da linguagem, o que efetivamente deve caber ao método e ao tema da lingüística. No processo, cria inclusive um novo braço de estudos, que chama semiologia (ou seja, o estudo do signo).

Essa procura pela natureza não revelada das coisas (a verdade que reside em cada objeto) é elemento típico das relações positivistas. Mais que isso, contudo, temos diante de nós uma noção muito própria de verdade e certeza. Encontramos, ao longo desse processo, a determinação da certeza a partir de um núcleo não-desvendado, presente no objeto em si. Há, por conseguinte, o processo tradicional de descoberta da verdade, pela reflexão do mundo na consciência humana.

Aliás, reflexão é, aqui, a palavra-chave. Retornemos a Saussure, por um instante:

“Suponhamos que um conceito dado põe em marcha no cérebro uma imagem acústica correspondente:isso é um fenómeno inteiramente psíquico, seguido por sua vez de um processo fisiológico: o cérebro transmite aos órgãos da fonação um impulso correlativo à imagem ”¹⁶

¹⁵ COMTE, Augusto. *Catecismo Positivista ou Exposição Sumária da Religião Universal em Onze Colóquios Sistemáticos entre uma Mulher e um Sacerdote da Humanidade*. Mira-Sintra: Europa-américa, [s.d.], p. 38.

¹⁶ “Supposons qu’un concept donné déclanche dans le cerveau une image acoustique correspondante: c’est un phénomène entièrement psychique, suivi à son tour d’un procès physiologique: le cerveau transmet aux organes de la phonation une impulsion corrélatrice à l’image.” SAUSSURE, Ferdinand de. Op. cit., p. 28.

Como podemos observar, o acesso lingüístico ao objeto não se dá por ele próprio, mas antes por uma versão ideal sua. Saussure deslinda o liame inicial, propenso a se encontrar preso nas teias da psicologia, por meio de uma virada de perspectiva, na qual a imagem, ou o objeto ideal, transforma-se num acessório para a emissão e recepção de idéias. Ele é um suporte da verdade do objeto – a qual não interessa à lingüística – na consciência humana.

Percebamos, agora, em Ogden, representante momentâneo das novas relações da filosofia da linguagem, como exatamente essa transformação se faz:

“Isso pode ser simplesmente ilustrado através de um diagrama, no qual os três fatores envolvidos sempre que uma afirmação é feita, ou entendida, são colocados nos cantos do triângulo, as relações que se mantêm entre elas sendo representadas pelos lados. O ponto que se acaba de fazer pode ser reiniciado dizendo-se que nesse respeito a base do triângulo é bastante diferente em composição de qualquer um dos outros lados. Entre um pensamento e um símbolo causal a relação se mantém. Quando nós falamos, o simbolismo que nós empregamos é causado em parte pela referência que nós fazemos e em parte pelos fatores sociais e psicológicos – o propósito para o qual nós fazemos a referência, o efeito proposto dos nossos símbolos em outras pessoas, e a nossa própria atitude. Quando ouvimos o que é dito, os símbolos tanto nos levam a realizar um ato de referência quanto a assumir uma atitude a qual será, de acordo com as circunstâncias, mais ou menos similar ao ato e à atitude do emissor. Entre o Pensamento e o Referente há também uma relação: mais ou menos direta (como quando pensamento sobre ou atentamos para uma superfície colorida para ver), ou indireta (como quando nós ‘pensamos em’ ou nos ‘referimos a’ Napoleão), situação na qual pode haver uma cadeia muito longa de situações-sinal intervindo entre o ato e seu referente: palavra – historiador – registro contemporâneo – testemunha ocular – referente (Napoleão). Entre o símbolo e o referente não há relação relevante a não ser a indireta, que consiste em sua utilização por alguém para que faça o papel de referente. Símbolo e referente, por assim dizer, não são conectados diretamente (e quando, por razões gramaticais, nós implicamos uma relação tal, ela será simplesmente uma relação imputada, como que oposta a uma real), mas apenas indiretamente ao redor dos dois lados do triângulo”.¹⁷

¹⁷ This may be simply illustrated by a diagram, in which the three factors involved whenever any statement is made, or understood, are placed at the corners of the triangle, the relations which hold between them being represented by the sides. The point just made can be restarted by saying that in this respect the base of the triangle is quite different in composition from either of the other sides. Between a thought and a symbol causal relations hold. When we speak, the symbolism we employ is caused partly by the reference we are making and partly by social and psychological factors – the purpose for which we are making the reference, the proposed effect of our symbols on other persons,

Como podemos perceber, ele reconstitui a relação lingüística em uma concepção tripla. Contudo, não podemos dizer o mesmo de Saussure? Não em tais termos. Ainda que a relação em Saussure tenha sido composta de três pilares, quais sejam, o objeto, o objeto ideal significado e o significante, não se pode dizer que mantenha a estrutura triangular das relações de Ogden e Richards.¹⁸

Esse movimento angular, ligado pela base de maneira etérea, permite-nos, por uma linguagem não propriamente característica da primeira fase de Wittgenstein, compreender mais claramente o que se estruturou pela via inglesa. As idéias de um significado, um signo e um referente são o conjunto catalisador da destruição da certeza e da verdade como elementos constantes de um núcleo obscuro do objeto. Como assim?

Ponderemos por um segundo a possibilidade e o conceito de referência, em contraste com o conceito de significação. A significação é, segundo nos informa o próprio Ogden, uma ferramenta que não aceita duplicidades, ou seja, cada signo corresponde a apenas um objeto (ainda que um objeto não precise em si ser exclusivo, podendo ser significado por diferentes signos). A referência é múltipla para objetos e signos, e apenas em raras ocasiões uma referência e uma significação vão coincidir.

Podemos, nesse sentido, colocar a significação como o acesso da realidade ao espaço da comunicação, e a referência como a formação de seu sentido, ou melhor, como a sua inserção em uma situação real, que lhe dará um tom preciso, uma articulação apropriada. Nesse sentido, Ogden assemelha-se muito aos seus

and our own attitude. When we hear what is said, the symbols both cause us to perform an act of reference and to assume an attitude which will, according to circumstances, be more or less similar to the act and the attitude of the speaker.

Between the Thought and the Referent there is also a relation: more or less direct (as when we think about or attend to a coloured surface to see), or indirect (as when we 'think of' or 'refer to' Napoleon), in which case there may be a very long chain of sign-situations intervening between the act and its referent: word – historian – contemporary record – eye-witness – referent (Napoleon).

Between the symbol and the referent there is no relevant relation other than the indirect one, which consists in its being used by someone to stand for a referent. Symbol and Referent, that is to say, are not connected directly (and when, for grammatical reasons, we imply such a relation, it will merely be an imputed, as opposed to a real, relation) but only indirectly round the two sides of the triangle".

OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. Op. cit., p. 10-12.

¹⁸ Por que escolhemos Ogden e Richards, considerando que nosso foco é o dos estudos de Frege, Russell e, é claro, Wittgenstein? Mais que isso, por que escolhemos uma obra tardia, já do século XX, quando as publicações de nossas vedetes (os mentores de Wittgenstein) anteciparam-se em alguns casos por décadas? É que Ogden e Richards colocam, em *The Meaning of Meaning*, as relações estabelecidas pela via inglesa de compreensão da filosofia da linguagem, sem contudo carregar a característica do atomismo lógico com conclusões matemáticas. Como chegaremos a isso logo adiante, tomamos por bem usar Ogden como uma transição suave de um extremo a outro.

“parentes intelectuais” que deságuam em Wittgenstein.

O que temos, então, é a oferta de uma dinamicidade, e a compreensão, em Ogden e Richards, de um movimento necessário aos espaços da linguagem. Em Saussure, a estrutura que se estabelece é marcadamente estática, não chega a considerar que um mesmo significado pode ser transformado dependendo da situação em que se empregue. Parte disso está na reclusão do emprego da idéia de um objeto ideal como algo diretamente significado.

Mas onde exatamente queremos chegar com essas elaborações? Como vimos, não se pode falar, ao longo do século XIX, de apenas uma maneira de se conceber a linguagem. As diferenças se tornam mais arraigadas, à medida que se desenvolvem novas gerações de pensadores, no século XX. Mais que isso, os métodos empregados sofrem eles próprios transformações ferozes, que levam a visões bastante distintas da linguagem.

Como observamos, a distinção de Ogden e Richards para Saussure sopra uma nova vida à estrutura da linguagem. Essa mesma transformação acontece quando tomamos os textos de Frege e de Russell. Contudo, elas acontecem por motivos diferentes.

Enquanto Ogden e Richards operam o seu *The Meaning of Meaning* num sentido lingüístico, mas consideravelmente relativizador da verdade, Frege e Russell operam dentro de um campo específico da Análise, qual seja, o da lógica. A intenção desses autores não está tanto em definir como a linguagem traduz o objeto, mas antes em compreender como a linguagem opera, e quais as possibilidades que propõe. Para que compreendamos essas referências, comecemos então por uma olhada na obra de Frege, partindo de sua *Lógica e Filosofia da Linguagem*¹⁹.

Antes de tudo, devemos lembrar que Frege foi um matemático. Isso significa que suas asserções estão profundamente estabelecidas no terreno da matemática. De forma bastante interessante, portanto, pode-se dizer que tanto Frege quanto Russell ainda foram, ao menos pelo contexto, produtos de uma realidade logicista, dada a sua preocupação inicial com uma revisão dos fundamentos da própria matemática, e das formações intelectuais de seu âmbito.

Se observarmos a mencionada obra de Frege, em verdade uma compilação de diversos textos, perceberemos que seu ponto de partida reside precisamente na

¹⁹FREGE, Gottlob. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix-USP, 1978.

matemática. Não se trata, num primeiro momento, portanto, de um texto puro sobre linguagem. O grande movimento de perspectiva que Frege promove está precisamente no fato de que toma a linguagem e passa a observar seus mecanismos para antes promover uma revisão das propostas da matemática, no campo da formação de equações e funções. Tomemos, por exemplo, sua proposta inicial, que parte da aritmética, e observemos como realoca a compreensão das operações não tanto por sua expressão de conteúdos, mas antes pela sua qualidade representativa:

“A tendência, atualmente muito difundida, a não reconhecer como objeto a não ser o que possa ser percebido pelos sentidos leva a considerar os próprios numerais como números, a considerá-los como o próprio objeto da reflexão; e, assim sendo 7 e $2 + 5$ seriam certamente distintos. Mas uma tal concepção é insustentável, pois não podemos falar de quaisquer propriedades aritméticas dos números sem recorrer à referência dos numerais. A propriedade do 1, por exemplo, de que, multiplicado por si mesmo, resulta novamente nele próprio, seria um puro devaneio; pois nenhuma investigação microscópica ou química, por mais aprofundada que fosse, jamais poderia descobrir esta propriedade na inocente imagem que chamamos o numeral um.”²⁰

Que queremos mostrar com isso? Em primeiro lugar, que as páginas iniciais do texto de Frege são voltadas antes de tudo para uma observação da matemática em meio à postura científica e filosófica predominante em fins do século XIX. E em segundo lugar, que Frege já concebe, dentro de suas informações matemáticas a respeito do tema da linguagem, uma cisão entre o que é significado e o que significa.

Como pudemos observar, para Frege há uma conformação dentro da representação numérica da matemática segundo a qual reside, numa região abstrata, a existência do número em si. As informações ditadas por numerais são reflexos possíveis na demonstração comunicacional de tais números. Em resumo, $2 + 5$ e 7 representam o mesmo número, mas de maneiras diferentes. E é precisamente esse modelo que Frege vai utilizar para constituir sua filosofia da linguagem.

Mais que isso, cabe-nos ainda ressaltar a forma através da qual Frege destaca as propriedades do número 1. Podemos observar que ele destaca a propriedade de ser

²⁰ Idem, ibidem, p. 36.

multiplicado por si mesmo e resultar novamente em si mesmo. Chama essa propriedade precisamente para demonstrar que as diversas possibilidades de significar um número por movimentos de numerais estão antes condicionadas a uma sucessão de propriedades, características da existência de números para além de suas significações.

Contudo, Frege admite a multiplicidade de significações. A sua verdade é um fato, ainda gravita em torno de uma realidade apenas concebida em partes pela produção intelectual humana, ou seja, o conhecimento final da verdade reside num espaço que, de certa maneira, transcende os sentidos e a consciência. A isso se opõe, de certa forma, a observação que o autor suscita, quando se trata de procurar na qualidade sensorial a existência do objeto. Dessa forma, a confusão que se apresenta, diante de Frege, é precisamente a brecha que seu pensamento vai começar a erodir. O sinal de uma futura deterioração da própria concepção da verdade como elemento componente de um objeto externo ao homem se vê, então, declarada.

Cabe-nos, contudo, tentar compreender essa divisão que se forma gradativamente na cabeça de Frege. Em um primeiro momento, ele concebe a multiplicidade de representações para um mesmo significado, e ao fazer isso permite observar a existência autônoma do universo lingüístico. Num segundo momento, ele revê o processo de significação, e a partir da divisão que cria, e com isso começa a oferecer uma dimensão rica e própria para a constituição da representação.

Vamos tentar entender isso melhor. Quando Frege exerce seu primeiro movimento em relação à matemática, ele concebe antes de tudo a figura do numeral como um elemento de representação do número. Na consideração acima mencionada, ele também re-significa o número através de uma construção de dois numerais, que estão ligados entre si por um sinal de adição. Ele falou claramente dos numerais como símbolos do número. Mas onde entra esse sinal de operação?

A chave da compreensão dos estudos de Frege reside precisamente nessa dimensão somada de significações de números e símbolos de operações. O número é o objeto. O numeral é grosso modo seu nome, e a operação é uma forma de conceber o número (na forma do numeral) em um espaço de relações.

Dessa forma, existe, para ligar aquilo que é, através de suas representações, uma espécie de relação constituída. Não é a relação natural entre as coisas mesmas. É, contudo, uma relação entre os significantes. E que é uma frase, ou uma sentença,

senão uma soma de relações entre significantes?

Isso conjuga, em Frege, as sentenças formadas pelos diversos sistemas de linguagem com a mecânica da própria matemática. Mais que isso, oferece a cada elemento desenvolvido em sua extensão uma fórmula, ou estrutura, ampla, que pode contudo ser reduzida a uma outra, mais simples, que signifique o mesmo, mas de forma mais sintética.

Que temos, então? Quando Frege nos coloca que, dentro da constituição matemática em si, existe uma dimensão de denominação e outra, de estruturação e relação, ele não faz mais que cingir a operação de seus significantes pretensamente compositores. Em resumo, ele transforma a sua constituição de operações numa *forma*, a qual pode receber, em todas as medidas, toda forma de numerais, representando números, em seu âmago. Ele nos apresenta, portanto, a função matemática como instrumento da formação estrutural de espaços de comunicação.

Vamos a um excerto da obra de Frege, para que compreendamos melhor o que queremos dizer com isso:

*“As duas partes em que a expressão do cálculo está decomposta, o sinal do argumento e a expressão da função, são heterogêneas: o argumento é um número, um todo completo em si mesmo, o que a função não é.”*²¹

Pode-se dizer que, de uma certa maneira, aquela velha divisão que Saussure defendia em seu *Cours* alcançou também as conclusões diversas de Frege. Saussure dizia que a lingüística não poderia ser uma só para o nome e para a sentença (ou o discurso) pois cada qual tinha sua própria natureza, e portanto seus próprios mecanismos. Quando Frege propõe tal divisão, está demonstrando que o núcleo de suas observações, entendido a partir do número, pode vir a constituir a função segundo posições diversas, sem contudo ser necessariamente parte dela. Ela não é, por conseguinte, um elemento necessário, mas apenas tem sua posição na função preservada, através da significação pela incógnita.

Esse é um momento especialmente delicado, pois é a partir dele que se pode compreender como se integra a verdade dentro da construção de Frege. Quando ele coloca a possibilidade de um número dentro de uma forma que só lhe preserva a posição, ele ao mesmo tempo abre a possibilidade de incerteza no conteúdo das

²¹ Idem, *ibidem*, p. 39.

relações estabelecidas, ou seja, coloca o conteúdo como algo secundário para o seu processo de concepção estrutural. Inclusive, mais adiante, nessa mesma obra, Frege vai afirmar uma certa distinção entre lógicos “formais” e lógicos “de conteúdo”, ao debater as críticas de Benno Kerry a seus trabalhos.²²

A colocação de uma fórmula como receptora de elementos pretensamente reais é a curvatura que permite verificar o quão verdadeira é uma afirmação. Como veremos adiante, Russell afirma que só é possível uma linguagem na medida que se tenha antes a verdade expressada por ela, e que nesse sentido a mentira é apenas uma consequência.²³ É o que acontece, de forma não declarada, em Frege. A estrutura de uma função, quando a calculamos, tem como intenção oferecer um número ou conjunto de números possíveis para a substituição do argumento. Isso significa que temos, então, dois grupos diferentes de números, a cada função que propomos: um grupo é o dos números que fazem da função uma fórmula funcional, e portanto verdadeira; o outro é o dos números que determinam a função como uma fórmula falsa, ou seja, números que não se aplicam a ela.

E aí vem a comparação-chave. Que fazemos nós, quando damos um conceito? Constituímos uma fórmula por meio de palavras. Essa fórmula é um elemento determinante da verdade, por conseguinte. Se conceituamos por exemplo um cavalo, podemos facilmente tomar esse conceito e com isso observar os animais. Se eles se encaixam no conceito, então são cavalos; se não, não são.

Em resumo, como a função, o conceito tem uma medida de verdade, e estabelece dois grupos distintos para os elementos que o compõem: ou se encaixam no nome incógnito, ou não.

Essa comparação, portanto, permite entender o conceito, estruturalmente, como uma função, na qual o argumento é o nome em torno do qual essa função gira. O que nos interessa, então, dessa intersecção de pensamentos é precisamente o posicionamento da verdade dentro de todo o contexto lingüístico instituído em oposição à corrente saussureana. Se compararmos as duas possibilidades de verdade, então obteremos resultados bastante afastados. Para Saussure e seus sucessores, o limite da verdade está muito além da linguagem, no próprio objeto evocado por ela. Por outro lado, na concepção gerida por Frege, o que temos é antes a proposição de um juízo de verdade, estabelecido na função, ou seja, na

²² Idem, *ibidem*.

²³ RUSSELL, Edmund. *Signification et Vérité*. Trad. Philippe Devaux. Paris: Flammarion, 1969, p. 38.

fórmula da sentença, da frase ou mesmo da expressão. Um segundo grau estabelece assim a relação entre verdade e correção. Algo estará certo ou errado (ou será verdadeiro ou falso) na medida que a alocação de um determinado nome no espaço incógnito seja condizente com a fórmula final. A verificação, nesse primeiro estágio, ainda permanece diante do confronto do espaço lingüístico com o real. É por conseguinte qualificado como verdadeiro aquilo que é verificável a partir da fórmula composta, com resultados nominais verificados segundo a estrutura lógica, mas num sentido que antes de tudo tem a realidade como substrato essencial.

Há, no entanto, um fundamento em Frege que re-localiza o centro em torno do qual o sistema de constituição da linguagem deve gravitar. Em Saussure, o que temos é a constituição clássica da verdade à maneira positivista. Não se chega, nesse sentido, a falar explicitamente em uma relação verdade-certeza. A certeza está implícita no âmbito do método estabelecido.

Em Frege, contudo, a certeza sai sorrateiramente do método declaradamente científico, em termos nominais, sem contudo abandonar suas características estruturais. Quer dizer, Saussure falava em uma lingüística própria e independente. Frege e os que partilharam de sua linha de pensamento restabeleceram as relações entre verdade e certeza pela mescla e reconstituição de métodos científicos. Em resumo, não abandonaram a cientificidade como elemento propositor da certeza. Contudo, flexibilizaram o movimento rigoroso de qualificação da certeza em searas particulares para permitirem a sua instituição através de um super-método, qual seja, o da lógica.

Se revirmos as ponderações dos mencionados autores, perceberemos que terminam por conceber a própria matemática como um braço da lógica, ela própria um espaço específico (e portanto não dissociado das relações gerais) da Análise (entendido aqui como um ramo da matemática, e não como o processo filosófico de análise).

Com isso, podemos compreender uma nova necessidade instituída: não se trata apenas de conceber a própria composição de um objeto por métodos específicos, mas antes de relacionar a forma de conceber do homem segundo um jogo de princípios igualmente válidos para todos os campos do pensamento. Esse é, por assim dizer, o primeiro passo para a visão de Wittgenstein a respeito de uma filosofia concebida a partir da linguagem, e no nosso tema específico, de uma

concepção de princípios de Direito concebidos a partir da linguagem.

Mas ainda além dos véus da certeza e da sua expressão evidente, reside uma consequência direta dessa transferência. Algo fica incrustado no átomo, na raiz do pensamento de cada uma dessas versões da mecânica da linguagem. E nesse substrato há a formação diferenciada, cá e lá, do que convencionamos chamar elementos nucleares ou atômicos da relação lingüística. Quer dizer, trata-se antes de falar (se houver, é claro, numa dada filosofia) de um átomo utilizado para compor toda a cadeia de elementos complexos de uma dada conformação filosófica.

Em Saussure, podemos dizer que esse átomo esteve localizado no signo, a peça fundamental de uma constituição lingüística posterior. Não falamos aqui, contudo, do signo individual, do nome de alguma coisa. Se lembrarmos o que falamos logo acima, teremos em mãos uma duplicidade apenas relativamente comunicável da linguagem através de seu espaço prático vivo. Quer dizer, Saussure colocou, como pudemos observar, que a lingüística do signo individual e a da sentença e do discurso diferem entre si. Dessa forma, ainda que toda sentença seja formada a partir de signos individuais, a sua mecânica difere expressamente da mecânica do signo individual. Queremos, portanto, reforçar a relação significante-significado, obtida a partir do signo em suas diversas manifestações (palavras, sentenças, etc) como a nuclearidade do posicionamento saussureano.

Em nosso foco de interesse, temos uma realidade bastante diversa. Quando avaliamos o pensamento de Frege, bem como o de Russell e o do primeiro Wittgenstein, podemos observar que não se trata tanto da relação de significante-significado, mas antes de como pode haver múltiplos significantes que levam a um mesmo significado, usando contudo elementos significantes individuais completamente distintos. Há, portanto, uma segunda relação, que em verdade se sobrepõe àquela anterior, de um objeto de significação em ligação a um objeto significado. Trata-se das flexões possíveis e recomposições notáveis de significantes (ou signos) e das possibilidades infinitas de significar a partir disso. Trata-se, portanto, da lógica presente no processo de significação. O átomo, portanto, está na lógica, e daí provém o nome do movimento em questão, qual seja, o de atomismo lógico.

Além disso, podemos batizar de atomismo lógico toda essa conduta de construção de relações de signos em sua própria mecânica porque não se trata apenas de encontrar as relações possíveis entre esses entes lógicos, mas também de definir o

ente lógico mínimo (ou os entes lógicos mínimos) a partir do qual se deve trabalhar. Se pensarmos bem, a incógnita que se transforma em argumento de uma função, e que passa a ser o espaço aberto de uma estrutura proposicional, é em verdade um desses átomos. E ao redor deles os sinais de operação demonstram como as partes de uma dada proposição se relacionam, e ao mesmo tempo formam as relações entre uma e outra proposição. Eis aí, portanto, a formação de um núcleo que, em geral, não tem conteúdo, mas encontra linhas gerais para a composição dos movimentos e formas da linguagem ativa.

Se os trabalhos de Frege já nos dão um entendimento maior do que foi o atomismo lógico, com Russell podemos completar essa compreensão, e compreender em que medida e sob que parâmetros tal pensamento chegou a Wittgenstein. Pode-se dizer que uma das peças-chave para a composição do pensamento de Russell esteve em sua produção conjunta com Whitehead, intitulada *Principia Mathematica*²⁴. Nessa obra, os autores expõem não simplesmente uma compensação lógico-matemática dos exercícios da linguagem, mas antes de tudo resgatam o posicionamento da matemática como uma manifestação da lógica, tencionando assim seus limites para além do apego aos numerais como verdades (algo já proposto em Frege) e reforçando a idéia do pensamento matemático como o humor de objetos subjacentes a seus signos.

Russell, contudo, passa a inclinações marcadamente filosóficas, e em sua composição posterior, *Signification e Vérité*²⁵, já apresenta uma tendência mais contínua para a apresentação de um pensamento estruturado em torno da lógica e a partir de seu veio matemático. Assim, ao observarmos as páginas de seu texto podemos perceber a necessidade dissertativa de suas explicitações, que não perdem contudo o caráter operacional oferecido antes por uma análise matemática.

Interessa-nos, em especial, a observação que citamos logo acima, a respeito da maneira de composição da linguagem. Se, antes de tudo, desejamos significar algo, é certo que devemos partir do pressuposto de que nossas palavras servem a nós como depositárias de verdades. Como vimos, não se pode nesse sentido dizer algo que não seja sem que se parta do pressuposto de que é possível e comum dizer das coisas aquilo que de fato são. Duas questões afloram aqui, e são de fundamental importância para a compreensão do primeiro Wittgenstein e para uma melhor

²⁴ Whitehead, A. N. and Russell, B. *Principia Mathematica*, 2nd ed. London: Cambridge University Press, 1925.

²⁵ RUSSELL, Bertrand. *Signification et Vérité*. Paris, Flammarion, 1969.

avaliação do princípio de Direito em sua dimensão lingüística. Uma delas diz respeito à formação lógica da verdade; a outra trata da condição pela qual o sistema de linguagem relaciona, nessa lógica, as diversas formas de significação, e que peso cada uma delas tem.

Quando Russell faz sua afirmação a esse respeito, ele a encontra entre uma miríade de outras possibilidades lingüísticas. Se retomarmos sua obra, poderemos perceber que esse movimento de certeza só vem em afirmações e negações, ou seja, em sentenças diretas. Ao lado delas, contudo, resta-nos ainda observar interrogações e ordens, por exemplo, que não são descritivas, mas antes pretendem propor uma dúvida ou determinar uma transformação. A relação da verdade é evidenciada por conseguinte através de uma forma lógica que lhe diga respeito.

Mas que é essa verdade? Lingüisticamente falando, ela se localiza no interior de uma sentença direta, descritiva, que afirma ou que nega. Sua ligação com a verdade está precisamente na formação de um juízo de correção ou de erro sobre determinada sentença, o que só poderia ser obtido por meio de uma avaliação das dimensões e do conteúdo de sua significação, num primeiro momento. Há, contudo, além dessa relação significante-significado, que se presta à determinação da verdade, a possibilidade de uma composição relacionada por meio de processos lógicos, que se torna ainda mais acentuada no primeiro Wittgenstein, e que diz respeito à apresentação de operações incoerentes entre si dentro das proposições apresentadas. Isso demonstraria através de um processo lógico a presença de uma incoerência.

O retrato da verdade de Russell é, portanto, diferente do conceito de certeza. Não se pode com isso dizer, contudo, que tais conceitos estejam desligados um do outro. A formação da certeza provém de um mecanismo de constatação da verdade. Ela é um mecanismo lingüístico presente a partir de uma constatação verdadeira, e que portanto pode ser tomada como fórmula certa, e não precisa ser composta com o restante da realidade lingüística em sua posição de maneira tão relativa quanto deveria se não fosse constatada a partir de um estado prático de observação.

Nessa medida, a própria relação está aberta, antes de tudo, a uma série de movimentos relativos, que só se prestam um em favor dos outros, mas que dependem do constatável para constituir uma certeza dentro de um discurso. Esse elemento ficará ainda mais evidente dentro de Wittgenstein, que se concentra nas relações lógicas estabelecidas para a formação do discurso e que, através de sua

posição relativa, entende poder compreender o que há de verdadeiro ou de falso dentro dessas relações constituintes.

1.1.2. A Intensificação do Pensamento Lógico na Primeira Filosofia da Linguagem de Wittgenstein

Assim sendo, tanto para Frege quanto para Russell a proposta de um contexto lingüístico sempre esteve marcada por uma sucessão de constituições lógicas. Mas em que termos? Ambos os autores tiveram desde logo a sensibilidade de perceber que a lógica fundante dos processos constitutivos da linguagem não estava relacionada em termos clássicos, ou antes pura e simplesmente composta de silogismos. Na verdade, falar de uma linguagem nos termos das premissas e conclusões representa um desapego muito grande por sua natureza, e uma ligação forçosa com o conteúdo do que se pode expressar através da linguagem.

O que se deve ter em mente é que tais autores conquistaram uma perspectiva para a linguagem, uma perspectiva sua – ou quase sua. Aqui, a linguagem deixa de ser tratada como uma pura e simples conexão de relações, e passa a ser constituída antes de tudo como um campo de possibilidades. Essas possibilidades não vêm simplesmente da composição aleatória de signos. O processo de significação apresenta, a partir de um conjunto de unidades compositoras, a possibilidade de uma sucessão de combinações de tais elementos. Cada combinação dessas pode resultar num conjunto de operações, e as operações, por sua vez, podem demonstrar um padrão (nem sempre perceptível em um primeiro momento) que dará a sucessão plausível de argumentos. Quer dizer, uma sentença é formada das unidades que a compõem. Essas unidades podem ser re-combinadas infinitamente, de forma a alterarem a significação do todo. Cada sentença seguinte terá em relação à anterior um valor próprio, e daí resulta a operação (nega, afirma, re-afirma, e assim por diante). A sucessão de várias sentenças pode oferecer uma fórmula geral da discussão em questão. Dessa forma, o raciocínio fundante da constituição da linguagem deixa de ser o tradicional movimento do silogismo, e passa a compor, em torno dele, toda uma série de possibilidades que, em verdade, mais se assemelham a uma abordagem matemática.

Quando falamos, portanto, na existência de um atomismo lógico, estivemos

em verdade preparando o terreno para essa conclusão. O atomismo lógico concentra seus esforços em torno de células unitárias de pensamento, que se concatenam uns aos outros através da lógica. Seu fundamento é inteiramente lógico. E, com isso, a linguagem se expande para permitir a sua unificação progressiva com a dinâmica da lógica ou, em outras palavras, deixa de ser um jogo de conclusões atado a constatações retas e amplia seus espaços para um universo de várias dimensões.

Essa é, por assim dizer, a base mecânica que vai informar o *Tractatus*. Mas e a sua concepção de mundo? Quer dizer, faz sentido que as sentenças se conectem umas às outras dessa maneira, mas onde entra o significado delas? Eis aqui o grande movimento do *Tractatus*, aquilo que o torna uma peça única na proposta da linguagem.

Wittgenstein entende a constituição da linguagem em uma dimensão tríplice. Num primeiro momento, há o espaço real. Com reflexo dele, vem um momento lógico, que é onde a linguagem atua, e portanto onde se constituem as relações especulares que vão preencher o momento da linguagem. Num terceiro momento, há a própria linguagem, que se constitui a partir do lógico, simbolizando-o. Bem, aqui precisaremos tomar um passo mais lento, para explicar como isso funciona. Como é esse momento que dá o tom característico ao *Tractatus*, é ele também que vai diferenciá-lo das *Investigações*.

Resgatemos nossas observações anteriores. Quando falamos da divisão de significante e significado na linguagem, também tivemos a oportunidade de observar, em linhas gerais, com se faz a transposição do real para o consciente, e do consciente para o lingüístico. Vimos que, com Saussure, a observação da linguagem recaiu sobretudo em um objeto ideal, ou seja, na formação de um objeto em sua forma, resgatado na consciência quando se ouve o nome a ele relacionado, ou quando se pretende dizê-lo.

Em linhas gerais, há uma certa semelhança desse primeiro pensamento com o de Wittgenstein. Seus três âmbitos de constituição da linguagem fazem papéis razoavelmente similares aos observados inicialmente em Saussure. Quer dizer, há um espaço de imagens ideais lá, que aqui se transforma no processo de reconstituição lógica dos “feitos” do mundo, como Wittgenstein os coloca. Há, por outro lado, um mundo de objetos a serem transpostos para o universo lógico, é claro. E há por fim uma esfera de reprodução para a comunicação de tais

elementos lógicos, que é a linguagem.

Ainda que mantenha esse movimento inicial de divisão, a maneira de entender as coisas vista em Wittgenstein tem um caráter mais completo, mais universalizante, e certamente não tão estático e uniformizador. Por quê? Em primeiro lugar, enquanto Saussure está preocupado em encontrar um núcleo de significação atômica da linguagem, Wittgenstein tem um interesse maior em descobrir os mecanismos de funcionamento da linguagem como um todo, e em que medida são efetivamente capazes de comunicar alguma substância ou, em outros termos, de significar. Isso quer dizer que, para cada movimento descoberto dentro do primeiro Wittgenstein, há uma sombra que recai sobre o átomo lógico dos elementos lingüísticos (eles são, nesse sentido, uma questão secundária dentro do *Tractatus*, que permanece contudo presente). Num segundo momento, devemos entender que essa mesma despreocupação com o átomo do pensamento leva Wittgenstein a dismantelar o movimento real-consciência-linguagem de Saussure. Como vimos, mantém-se a estrutura. Contudo, não se fala em momento algum sobre um processo mental no qual o objeto ideal anteceda o que será dito. Isso ficará mais claro e acirrado nas *Investigações*. Quer dizer, para Wittgenstein não interessa se a consciência absorve ou não um objeto ideal. A relação é similar, mas é muito mais livre, tanto pela relativização dos limites dos objetos no espaço lógico (em relação ao mundo dos acontecimentos), quanto por ignorar a idéia de uma consciência conformadora do universo lógico, entendido antes de tudo em si.²⁶

Há, apesar das semelhanças, portanto, uma diferença essencial entre as categorias dos dois. Em contraste com Wittgenstein, Saussure é extremamente estático. Ele é para a linguagem o que a figura hoje caricatural do cientista de jaleco foi para nós na infância. Saussure foi o homem que tomou a linguagem como se fosse um sapo, abriu-a e arrancou seus membros, e preservou tudo em jarros. Entendeu o que cada parte deveria fazer no todo, mas matou o todo para entender as partes. Wittgenstein, por sua vez, faz parte de um movimento que procura compreender as nuances e humores da linguagem, dando-lhes uma feição lógica.

Saussure deixou bem claro que há dois enfoques da lingüística: um para o texto constituído, e outro para a formação de seus significantes atômicos. Em

²⁶ Certo, podemos dizer que a consciência fica subentendida, pois a lógica existe como expressão da razão humana. Contudo, não podemos deixar de notar que um autor declarou a questão da consciência e outro, não. Isso significa que Wittgenstein nunca pretendeu buscar o purismo que Saussure desejou, ansiando antes por colocar a lógica como o universo possível de todas as possibilidades.

Wittgenstein, esses campos se misturam. Eis, aqui, mais um exemplo de como a visão de Saussure pode ser entendida como uma “exposição de jarros” da finada linguagem.

Tomemos então a maneira de se compor os objetos lógicos em Wittgenstein:

“2.1 Figuramos os atos.

2.11 A figuração representa a situação no espaço lógico, a existência e inexistência de estados de coisas.

2.12 A figuração é um modelo de realidade.

2.13 Aos objetos correspondem, na figuração, os elementos da figuração.”

As camadas lógicas de Wittgenstein não são simplesmente a possibilidade de reaver categorias, como em Saussure. Sua disposição lógica, contudo, também não está simplesmente preocupada em como o real transpõe seus próprios limites para alcançar o lingüístico. Antes, quer entender o lógico como mundo, um mundo reflexivo, certamente, do universo dos acontecimentos, mas nem por isso passível de uma representação em esquemas de um cartaz. Não se trata apenas de realizar um objeto num âmbito lógico, mas sim de criar uma correspondência de posições entre o espaço lógico e o espaço real.

Duas grandes conclusões podem ser extraídas daí, e ambas podem ser debatidas em suas dimensões e conseqüências, por serem valiosas para nossos estudos. Em primeiro lugar, o próprio Wittgenstein conclui, em seu parágrafo 3.01 (*“A totalidade dos pensamentos verdadeiros são uma figuração do mundo”*)²⁷, que a soma de todos os objetos ideais representa a reflexão do mundo. É interessante confrontar essa postura com a anterior, que tiramos de Saussure. Lá, uma soma dessas seria inconcebível. Afinal de contas, cada imagem tem seu próprio âmbito, e não teria cabimento relacionar todas elas logicamente. Quer dizer, relacionar significados é tarefa de outras ciências, outros momentos intelectuais. A linguagem estaria limitada a uma reprodução de imagens, ao acionar tais imagens na mente humana, ao evocar. Ela cria relações sem dúvida, mas que são meramente instrumentais para a evocação, apenas isso.

Em Wittgenstein, a relação é bem diferente. Ele concebe a possibilidade de estabelecer o mundo em sua dimensão plena, numa versão lógica. A metáfora do espelho, havida diretamente da obra de Lewis Carroll, é curiosamente apropriada

²⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. p. 47.

aqui. Mais adiante ofereceremos uma outra interpretação possível, resgatada de Deleuze, e que se encaixa melhor à questão dos jogos de linguagem. Aqui, contudo, basta-nos observar a criação do enredo em que Alice se envolve em seu mundo fantástico, e em tudo o que sucede após isso. Ela não trafega em um universo material, em posições definidas na nossa dimensão do concreto. Ela vai além, ao transpor o espelho. A menina passa a integrar o universo da imagem, e por isso mesmo está submetida à reflexão do mundo, e não a ele próprio.

“No momento seguinte Alice estava além do espelho, e havia pulado levemente para dentro do quarto do espelho. A primeira coisa que ela fez foi olhar se havia fogo na lareira, e ela ficou muito satisfeita em descobrir que havia fogo real, crepitando tão brilhantemente quanto o que ela deixara para trás”.²⁸

Mas não se resume a isso a questão do espelho. Há mais. Colocar o mundo diante de uma superfície reflexiva traz toda uma nova forma de interação. Pensemos por um segundo em nós mesmos diante de um espelho. Quando juntamos as coisas e pensamos além da imagem que vemos, quando dizemos a um filho “aquilo é o vaso que fica debaixo da janela, e isso é uma poltrona, e aquele ali é você, e eu estou te segurando” estamos identificando imagens com elementos que vivenciamos cá, deste lado do espelho. Estamos, por conseguinte, soprando a vida à relação de significação. Mas e se pensarmos, por um segundo, que todas aquelas imagens não são na verdade coisas, mas apenas cores e luzes jogadas numa superfície, que nos dão a ilusão de três dimensões? Um quadro, por exemplo. Com que prazer os renascentistas criaram imagens do real que reproduziam pessoas, cores e paisagens como se fossem janelas para um pedaço do mundo. E ainda assim não passavam de cores e tons colocados nos lugares certos para oferecer a ilusão de três dimensões.

Pensemos no seguinte, então: se falamos em espelhos, cores e universos bidimensionais, então estamos em verdade falando de relações estabelecidas para emular situações que a rigor não pertencem àquela dimensão. Contudo, se pensarmos por exemplo numa pintura abstrata, veremos que há outras possibilidades, que não reproduzem nenhuma realidade tri-dimensional, mas que

²⁸ *“In another moment Alice was through the glass, and had jumped lightly down into the Looking-glass room. The very first thing she did was to look whether there was a fire in the fireplace, and she was quite pleased to find there was a real one, blazing away as brightly as the one she had left behind.”* CARROLL, Lewis. *Through the looking-glass*. Berkshire: Penguin Books, 1994, p. 21.

têm lá suas próprias significações e razões de ser.

Voltemos a Carroll, mas não a Alice, e antes a um poema seu, resgatado por Deleuze:

*“Ele pensava ver um elefante
que se exercitava com uma flauta
olhou por uma segunda vez e se deu conta de que era
uma carta de sua mulher.
No final compreendo, disse ele,
O amargor da vida...”*

*Ele pensava ver um albatroz
Que batia em torno da lâmpada,
olhou uma segunda vez e se deu conta de que era
um selo postal no valor de um penny.
Farias melhor se voltasses para casa, disse ele.
as noites são muito úmidas...*

*Ele pensava ver um argumento
que provava que ele era o Papa,
olhou uma segunda vez e se deu conta de que era
uma barra de sabão pintada.
Um acontecimento tão terrível, disse com uma voz fraca,
extingue toda esperança.”²⁹*

Que sentido têm seus versos? Eles procuram o sem-sentido, ou um novo sentido que não o puramente reflexivo. Eis aí a abstração, o projeto de uma realidade em si.

Essa é a abordagem que Wittgenstein faz da linguagem. Obviamente, ele se vale de uma realidade lógica, mas a questão persiste. Não se trata tanto de uma sucessão de reflexões do real, mas antes da possibilidade de se refletir o real em um infinito de outras circunstâncias de significação – que podem não significar nada, para nós. Carroll nos coloca diante dessa precisa situação, em que a realidade em que existimos se defronta com outra, maior e completamente desligada de nossas relações, diante da qual nada que enxerguemos pode ser concebido.³⁰

²⁹ CARROLL, Lewis. *Sylvia and Bruno*. In.: *Lógica do Sentido*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 28-29.

³⁰ No momento, contudo, vamos deixar algo para reflexão, algo que pretendemos retomar mais adiante. Ainda que não encontremos sentido em todas as nossas construções lingüísticas, não podemos deixar de relacionar todo o sem sentido segundo o sentido costumeiro que encontramos em determinados símbolos. Pensemos, por exemplo, novamente no texto de Carroll. Não fazemos, desinformados das bases constitutivas e dos motivos do autor, um esforço sincero em entender o que ele quer dizer? E para tanto procuramos, entre os significados que conhecemos, algum que se encaixe com todos os outros. Essa é a medida da verdade lógica no primeiro Wittgenstein, e essa é a motivação de uma constituição repetidamente lógica. Mas aí, como veremos, numa virada

Vamos, agora, fazer as pazes com Alice. Ela atravessou o espelho, e além as peças de xadrez falavam com ela. E cada qual, dentro de seu universo, começou a falar porque cada uma guardava em si, além do fato de ser uma peça de xadrez, o de também ser a representação geral de uma posição humana. Transposto o espelho, Alice caiu num universo onde tudo seria possível. A posição das peças mudou. Não eram mais peças; antes, essas incógnitas eram tudo o que poderiam ser, e por isso falavam entre si, e sentiam, e se espantavam com os movimentos invisíveis de Alice.

O que queremos, então, afirmar com tudo isso? Para que compreendamos o momento lingüístico do princípio, precisamos antes ter em mente que a sua nuclearidade avança para muito além dos campos inicialmente propostos. Em resumo, não se trata antes tanto de uma significação específica de termos, mas sim do ingresso do que se deseja significar num espaço regido por princípios completamente diferentes.

A ligação inicial que Frege propôs entre a concepção filosófica livre e a definição específica da lógica consiste numa ampliação do possível, ampliação essa que é recebida no cerne do pensamento de Wittgenstein, e que só tende a ser ampliada nos momentos posteriores (através da progressiva superação de fundamentos para a sua concepção de mundo). Nesse primeiro estágio de Wittgenstein, a possibilidade de um cálculo de proposições abre espaço para esse trânsito para além do espelho, momento no qual a linguagem deixa de ser apenas o elemento que faz sentido, e passa a ser antes de tudo o espaço de todo o lingüisticamente possível.

Centralmente, a concepção de Wittgenstein nos confronta portanto com uma fórmula de dupla incidência, num sentido semelhante ao de Saussure, mas que guarda particularidades atinentes ao processo do atomismo lógico. Por um lado, Wittgenstein permite a apresentação da linguagem apenas a partir da realidade, ao colocar que uma proposição só faz sentido em seu contexto. Por outro, é precisamente essa cisão que permite observar uma segunda dimensão, a lógica,

lovecraftiana, um dia um sinal que se faz para Wittgenstein aparece pleno de sentido, e não está no mundo. Isso permite o nascimento das *Investigações*, mas retornaremos ao tema mais adiante. Usamos aqui o termo lovecraftiano para evocar o sentimento comum aos textos literários de H. P. Lovecraft, escritor do início do século XX que se dedicou a elaborar obras de horror transcendental. Em geral, seus trabalhos versavam sobre os perigos da linguagem como catalisadores de evocações ancestrais, representadas por um panteão de divindades negras, comuns a todos os seus textos. Sua literatura representa o conjunto de significados do real que a linguagem pode evocar, transformando o ser comunicante numa vítima inconsequente de sua própria ignorância.

que não explora o sentido unicamente a partir de sua concepção realmente verificável, mas antes de tudo de uma possibilidade de composição harmônica, calculável, que aceite essas verificações, mas que ao mesmo tempo guarde seus próprios termos a esse respeito.

Nesse sentido, retomemos a função como valor de verdade, havida das teorias de Frege. Se pensarmos por um segundo, o que Frege faz, num primeiro momento, é oferecer diversas formas de símbolos, compostas de elementos concretos diferentes (numerais diversos para números diversos) mas que podem globalmente ter o mesmo valor (por exemplo $5+2$ é o mesmo que 7, mas as significações são diversas, e os significados, também). Essa dimensão pós-operação, ou seja, o impacto da fórmula, é a harmonia estrutural que a lógica oferece à linguagem. Dessa forma, muitas fórmulas diferentes, ou muitas estruturas proposicionais diferentes, podem acabar tendo um efeito concreto similar. Contudo, cada uma delas utiliza elementos próprios, e portanto significa coisas diversas unitariamente.

Disso podemos tirar duas conclusões: em primeiro lugar, todo o trabalho de Wittgenstein (e de Frege, nesse mesmo sentido) com funções e com elementos numéricos é essencialmente analítico. Resgatemos, como Frege o fez, por um segundo os juízos kantianos. Se lembrarmos bem, Kant dividiu seus juízos em analíticos e sintéticos. Na visão kantiana, o analítico é o juízo que opera dentro dos parâmetros dados pelo elemento observado inicialmente (o objeto); a exemplo do processo analítico cartesiano, que falava no desmantelamento do objeto para sua compreensão e na sua posterior reconstrução, o juízo analítico de Kant serve exatamente como um elemento capaz de extrair conclusões, na observação de um objeto, que estão contidas nele próprio. O juízo sintético, contudo, seria aquele que é, ao contrário do anterior, capaz de re-elaborar afirmações e agrupar considerações de objeto a objeto.³¹

Se considerarmos cuidadosamente, veremos que todas as funções elaboradas umas sobre as outras servem precisamente para um resultado comum, o qual contudo tem um caráter de análise que lhe é intrínseco, desfazendo e refazendo, estendendo determinada idéia para, em outro momento, reduzi-la a seu

³¹ Quando Kant elabora sua definição de juízos sintéticos, ele se refere àquele conjunto de juízos que ligam a um elemento proposto um outro, que não poderia ser obtido do primeiro através de sua análise. É nesse sentido que colocamos o termo “sintético” aqui. A esse respeito, ver KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Coleção Os Pensadores. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000. p. 58-59.

espaço mínimo. Se pensarmos, por exemplo, nas observações gerais de Frege, perceberemos que a sua transposição de uma proposição falada para o cálculo proposicional envolve, como base de raciocínio, essa necessidade analítico-sintética (entendendo este sintético especificamente como re-agrupamento, como resumo do analisado, e não na possibilidade kantiana de elaborar ligações através do juízo).

Se num primeiro momento podemos concluir que os trabalhos do primeiro Wittgenstein operam sobretudo diante de uma constituição analítica, numa segunda observação podemos afirmar que – nessa mesma fase - sua propensão lógica gera ao mesmo tempo uma composição. Nela, a função - estabelecida como elemento da verdade - permite a *relativização do verdadeiro*.³²

Pensemos por um instante nessa segunda observação. Se voltamos a Kant, teremos em mãos a tentativa criticista de superar o confronto sujeito-objeto, como classicamente concebido. Pensemos, contudo, em como se dá esse processo. Ao longo de suas “críticas”, o autor expõe as bases do pensamento do século XIX. Há, é claro, variações, distanciamentos, mas em essência o pensamento parte da divisão sujeito-objeto, e de uma conexão que está englobada de todo pela racionalidade. Cada movimento subsequente é na verdade a ligação de categorias universais – havidas da razão universal – que se ligam ao real através da formação de juízos sobre objetos (e assim fechamos prematuramente o círculo, retornando aos juízos sintéticos e analíticos). Não vamos entrar, nesse momento, em grandes detalhes, pois interessa-nos apenas essa estrutura inicial, na qual o objeto é confrontado com o homem.

A proposta de Kant coloca o universo compreendido sob a racionalidade, e permite com isso certa dose de flexibilização na posição da verdade dentro do fenômeno. Ela passa a estar em parte no sujeito – diante de todo o estabelecimento apriorístico da razão pura, esboçado em seus processos transcendentais – e em parte no objeto – a partir do elemento que é efetivamente observado e, portanto,

³² Aqui temos um ponto central que nos servirá para a distinção entre as relações do positivismo jurídico clássico e do neopositivismo manifestado no Direito. Enquanto o positivismo assumiu a verdade como elemento fixo ao objeto, o neopositivismo, a partir de seu elemento lingüístico, permite uma migração do fulcro inicial da verdade. Como veremos logo a seguir, a verdade trata-se antes de uma composição real-lógica, e não tanto de uma verificação dos princípios havidos a partir da observação do objeto. Para a constituição de um princípio de Direito, isso é fundamental. Afinal, se consideramos o Direito e um direito como objetos independentes e existentes, devemos logo em seguida definir qual o papel deles na constituição da verdade. E essa fórmula, que se torna ainda mais abrangente – uma vez liberada do peso da reflexão lógica necessária – no segundo Wittgenstein vai nos permitir atacar o princípio não como verdade, mas sobretudo com o uma composição estrutural e consensual a respeito do real.

com o qual se interage. E após esse momento lingüístico, o que encontramos?

Se compararmos um ao outro, perceberemos que aqui não se fala mais em um elemento especificamente universal, ainda que se possa subentender, na tendência de arraigado logicismo de Wittgenstein, a totalização das relações intelectivas através dos processos lógico-matemáticos. Mas o que mais nos importa é que a verdade se apresenta, por assim dizer, da maneira que Kant a colocou, mas numa opção já um pouco distante de seu objeto original, já meio desapegada de todas as concepções metafísicas, tão fundamentais ao pensamento kantiano. Há um tráfego pelos aspectos práticos da formação da verdade (ainda que interpretações em ambas as direções sejam possíveis, tanto para o âmbito metafísico quanto para o físico, sobretudo a partir do segundo Wittgenstein) e nesse âmbito direto, de uma razão instrumental e prática, forma-se a soma de uma estrutura de compreensão consensual e de uma observação do verídico. Que queremos dizer com isso?

Antes de tudo, esse momento de Wittgenstein desconsidera, como fica relativamente óbvio, o papel do sujeito nesse processo. Não se trata de dizer que ele não exista. Ao contrário, ele existe. Só que não é citado como peça central e fixa do processo de concepção da filosofia do *Tractatus*.

O caso é que não se trata mais do sujeito, mas antes de um debate em torno da linguagem como realidade. Aqui, nesse primeiro momento, a realidade da linguagem ainda está submetida a duas outras, que assumem por assim dizer o papel do sujeito e do objeto nas relações anteriores, havidas de Kant. A lógica, como mencionado, integra a noção da subjetividade como uma espécie de “inocente útil”, não havendo consciência declarada do papel da lógica nesse sentido. Ainda há, portanto, muito do sujeito transcendental nesse primeiro momento, o qual contudo, por se concentrar no dinamismo dos elementos que debate, termina por conquistar um novo espaço filosófico.

Se a lógica, portanto, assume de maneira silenciosa o papel que pertenceu outrora à razão, então pode-se dizer que representa ao menos em parte a inserção do sujeito no universo de concepção da linguagem. Há, por outro lado, uma constituição do objeto, que não pode ser ignorada, mas que deixa de ser central. O objeto observado serve como padrão de verificação da realidade que se constitui primeiro logicamente, e depois lingüisticamente.

O que nos interessa dessa relação transformada é ver como a verdade fica cingida de uma maneira que o idealismo germânico não chegou a determinar

plenamente, talvez por não desejar debater tão especificamente a relação de vértice que se corporifica na linguagem.

O afastamento metafísico dessa teoria inicial de Wittgenstein encontra-se precisamente no abandono geral dos juízos de valor em relação a essa cadeia de constituição que podemos chamar, para fins didáticos, “em cruz” (tendo como ordenada a reflexão do real no lógico e como abscissa a construção lógica em uma auto-verificação). Como assim? Juízos de valor continuam todos eles sendo lingüísticos. Mas se, por exemplo, digo que algo é bonito, ou que algo é bom, minha afirmação é verificável acima de tudo por sua constituição lógica. Ela não tem todavia uma verificação certa oriunda dos espaços materiais. Como então eu poderia confirmar, por meio de minha ordenada, a veracidade de minha afirmação? Posso desdobrá-la analiticamente em tantas outras formas, argumentando, portanto, em seu favor. Mas não posso com certeza afirmar que o valor que impus ao objeto colocado no espaço variável da questão esteja absolutamente relacionado a este objeto.

Dessa forma, minha “verdade” não chega tanto a ser verdade propriamente dita; é, antes, certeza. E mesmo com o termo certeza, que englobaria a segurança de uma afirmação, não posso chegar a conclusões absolutas, não ao menos se considerar os pontos lógicos da questão por suas próprias estruturas. Ganhou certa notoriedade a discussão entre Russell e Wittgenstein, a qual girou em torno de um rinoceronte. Os dois conversavam em uma sala, quando a questão da presença de um rinoceronte nela foi proposta. Russell defendeu sua certeza de que não havia nenhum rinoceronte na sala, enquanto Wittgenstein, num sentido oposto, afirmava a impossibilidade de tal certeza. Diante do raciocínio apreciado no *Tractatus*, é perfeitamente possível afirmar-se que não há certeza sobre nada, enquanto tudo seja possível, de alguma forma, e sempre nos possa escapar aos sentidos.

Podemos, portanto, compreender uma transposição de espaços no tocante ao tema da verdade, com sua conseqüente degradação. Como afirmamos, há um certo abandono dos espaços metafísicos, e portanto não se trata mais da concepção da verdade absoluta, mas antes de uma verdade constatável. Há contudo um segundo sentido para essa verdade no primeiro Wittgenstein. Enquanto essa visão geral atende às expectativas de uma constituição lingüística a partir do real, ela se aproxima muito mais de uma relação de certeza. Mais adiante compreenderemos como após as *Investigações* Wittgenstein passou a encarar a certeza. No momento,

basta-nos saber que, em seu *Tractatus*, ele permitiu uma reformulação do conceito, destacando o processo lógico da sua relação de busca do veraz e migrando-o para o campo do certo.

Isso nos leva a uma necessidade inicial de definir, ainda que num esboço, o que seja a verdade. De certa forma, tornamo-nos vítimas do próprio processo que tentamos compreender, mas ao mesmo tempo permitimo-nos resgatar de Wittgenstein, para uma clarificação geral de nossas idéias, como podemos então distinguir a linguagem da metalinguagem, e qual a função de uma e de outra.

Nesse sentido, Warat nos informa, em *O Direito e sua Linguagem*, que “Wittgenstein em lugar de falar de linguagem-objeto e metalinguagem, usa as expressões ‘dizer’ (uso) e ‘mostrar’ (menção)”.³³

Como podemos então observar, há desde logo uma marcada diferença entre o puro dizer e o mostrar. Essa distinção começa a ser esboçada no processo de construção do *Tractatus*, mas ganha efetivo espaço no pensamento de Wittgenstein a partir de suas *Investigações*, como muitos outros conceitos que nos interessam em especial. Nesse sentido, toda a constituição filosófica de Wittgenstein no *Tractatus* é ela própria uma tentativa de “mostrar”, ou seja, ela é uma metalinguagem.

Essa metalinguagem é, no dizeres introdutórios do autor, uma tentativa de redefinir os termos empregados pela filosofia. A base de seu pensamento está fundamentada na necessidade da purificação da linguagem empregada pelos filósofos, que a seu ver não constroem definições próprias porque não compreendem a lógica própria da linguagem, o que os leva a uma vitimização em suas diversas armadilhas.

Dessa forma, o modelo instaurado para a metalinguagem em Wittgenstein é o da definição e da certeza. Mas e a verdade?

Enquanto se fala que todas as determinações lógicas desse primeiro trabalho de Wittgenstein levam antes de tudo a uma tendência que se alija da metafísica, por outro lado podemos dizer que a verdade trafega para um plano eminentemente metafísico. Pode-se dizer que desponta, portanto, a partir de um grande pilar, que Wittgenstein constrói ao demonstrar a totalidade de seu pensamento (e que mais tarde resgatará por uma outra perspectiva em suas apreciações morais).

Esse pilar é a concepção da totalidade da figuração (ou da figuração do

³³ WARAT, Luis Alberto. *O Direito e sua Linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995, p. 49 (nota de rodapé).

mundo), havida da soma de todas as possibilidades na lógica das proposições (ou na soma de todas as proposições possíveis). Ela é reflexo da totalidade do mundo dos acontecimentos, e é sua figuração. Essa verdade que se encontra em Wittgenstein pode ser compreendida pelo ser mesmo das coisas, que é de toda forma isento de juízos de valor enquanto não se os aborde segundo uma cadeia de relatividades, compostas sobretudo a partir dessa lógica proposicional (pode-se mesmo dizer que isso esteja na base de seu pensamento, ao permitir compor a noção de proposições em princípio equivalentes e que somente pela ligação com o real ganham sentido, e que dependem de outras observações para que sejam logicamente eliminadas como contradições).

Vamos tentar compreender melhor essa observação: entendemos como uma interpretação possível sobre essa relação de totalidades de Wittgenstein a apresentação, de um lado, de uma série de possibilidades através do campo lógico. Essas possibilidades são ilimitadas, porque podem ser inauguradas mesmo no espaço do sem-sentido (devemos recordar que o puramente lógico é só forma, e que a proposição expressada a partir de meras bases lógico-formais não é portadora de sentido enquanto não mantiver contato com o real). Por outro lado, devemos ter em mente que a estrutura lógica é formada a partir do real, e com isso reflete as suas relações numa esfera que simplesmente as emula, oferecendo-se assim um limite às proposições com base no existente. De um lado e de outro, há de certa forma uma universalidade: na proposição e na lógica, temos graus diferentes de uma universalidade infinita. Na realidade – ou no mundo dos acontecimentos – temos uma universalidade limitada pela própria materialidade. A lógica toma essa totalidade em suas diversas partes e permite combinações faticamente não vistas, mas idealmente possíveis. Essa ampla possibilidade se traduz pela apresentação da proposição, e o sentido só aparece quando essas universalidades se somam, e o infinito se desfaz na parte concreta, e o concreto se desfaz em possibilidades de transformação posterior. E assim temos, então, um plano de verdade aberto, não captável plenamente, mas simplesmente o campo de uma verdade que não há de dar importância para os juízos de valor, mas simplesmente compor a partir desse confronto de universos uma concepção do possível e da possibilitação.

E as funções como fatores de verdade? Ora, as funções são justamente a medida a partir da qual podemos determinar, no campo lógico, o que é concebível ou não. É, por assim dizer, a estrutura que reflete o real, em um termo. Lembremos

agora que, em seu *Tractatus*, Wittgenstein fala de uma maneira subalterna do nome. O nome não é o reflexivo do real para ele, não é a unidade atômica do real, como em Saussure. Eis o motivo. A função é o reflexo lógico do real. Ela é a resposta no universo intelectual em sua amplitude máxima a uma representação formal de algo que já existe. Novamente, pode-se mesmo dizer que o nome seja antes de tudo uma forma subalterna da forma da função. Lembremos o que já citamos de Frege, sobre números e numerais. Os numerais são para números o que nomes são para objetos reais. Assim sendo, o nome nada mais é que uma reflexão lógico-intelectiva daquilo que existe na realidade, ele é antes de tudo o resultado lingüístico de uma forma lógica, só que mais limitado em sua capacidade definidora que a função, que determina antes acontecimentos. O nome é uma forma móvel, e se modifica por fazer parte de outras formas mais complexas (porque estruturadas e dinâmicas, e não porque compostas de outras formas). É como se imaginássemos a figura final de um cômodo, e dispuséssemos dos objetos à medida que o compomos. Para cada posição há de existir uma perspectiva do objeto e a projeção destacada de uma característica sua. Igualmente, a sua função muda, e nesse sentido uma forma lógica que resulta, lingüisticamente, na definição do nome pela composição lógica da proposição.

“3.202 Os sinais simples empregados na proposição chamam-se nomes.

3.203 O nome significa o objeto. O objeto é seu significado.”³⁴

Eis portanto um quesito de verdade, que se dirige apenas no sentido de um conceito concebido como a soma e convergência de todas as possibilidades, e que está antes de tudo preocupado com o dinamismo e a forma, e apenas num segundo momento com o conteúdo fixo das relações.

Por outro lado, temos ainda observações mais explícitas sobre o fechamento dessas relações, um fechamento que se tornará, quando tratarmos da questão ética do princípio, ponto essencial para a compreensão das circunstâncias de constituição de tais relações proposicionais. Já adiantado em sua exposição no *Tractatus*, nosso autor elabora afirmações abrangentes, igualmente totalizantes, explicitamente contidas em seus parágrafos. Em 6.372, Wittgenstein compara a figura de Deus àquela das ciências naturais, nos seguintes termos:

³⁴ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. p. 151.

“6.372 Assim, detêm-se diante das leis naturais como diante de algo intocável, como os antigos diante de Deus e do Destino. E uns e outros estão certos e estão errados. Os antigos, porém, são mais claros, na medida em que reconhecem um termo final claro, enquanto, no caso do novo sistema, é preciso aparentar que está tudo explicado.”³⁵

Como podemos observar, trata-se então de uma nova referência ao posicionamento da verdade. De fato, compreendemos que as constatações que se fazem certas são de fato compositoras do que se poderia entender em outros sistemas como a Verdade (em seu sentido absoluto) e a partir disso compreendemos que, na visão do primeiro Wittgenstein, há uma transposição entre os campos da verdade e da certeza, colocados intelectivamente numa mesma direção, mas incomunicáveis.

Mais adiante, Wittgenstein reafirma as relações já anteriormente aduzidas a respeito da composição dos valores perante a sua concepção de mundo.

“6.4 O sentido do mundo deve estar fora dele. No mundo, tudo é como é e tudo acontece como acontece; não há nele nenhum valor- e se houvesse, não teria nenhum valor.”³⁶

Quando observamos a expressão direta da impossibilidade de composição intrínseca do valor com relação aos acontecimentos, temos em mente que não se pode de fato incluir juízos de valor senão como exemplos estruturais das relações lógicas expostas. Isso nos dá aliás uma segunda versão da composição da certeza. Quando antes tivemos uma relação estabelecida a partir das ciências naturais, agora teremos em oposição uma relação estabelecida com base em termos que não podem trafegar pelo que estabelecemos como o braço ordenado de nossa “cruz”. Há, contudo, a necessidade de um confronto com o real, sobretudo porque, ainda que inconstatáveis, os juízos de valor (um termo não utilizado em sua extensão completa por Wittgenstein) só ganham sentido diante da realidade, uma vez que são comunicados na forma de proposições. Daí temos, então, que o confronto com o real há de ser duplo: por um lado permite definir pela relação especular entre real e lógico o posicionamento exato de um dado elemento, para que sua significação se torne clara, e com isso a proposição ganhe sentido, e por outro lado também temos

³⁵ Idem, *ibidem*, p. 273.

³⁶ Idem, *ibidem*, p. 275.

uma proposição formada de elementos agregados a algo real, e portanto compositores de uma realidade que, a despeito de ser especular, não nos oferece nenhum grau de certeza.

Em resumo, o que podemos aduzir disso é que há um vértice, retirado das funções como fatores de verdade de Frege, e que se transforma em elemento portador da certeza. Por outro lado, há uma verdade subjacente, que considera a totalidade das coisas e das possibilidades lógicas, bem como das formas lingüísticas, e que com isso representa a constituição de uma verdade que só o é por ser a única opção numa visão universal.

Depois de todas essas colocações, cabe-nos ainda um último esforço, que pretende agregar nossa interpretação a respeito do método, da nuclearidade e da abrangência do *Tractatus*. Cabe-nos observar quais conceitos permanecem dentro desse todo vivo, dentro desse tom que, a despeito de sua raiz lógica, pretende uma universalidade que em certos casos chega a lembrar alguns dos vãos do existencialismo vindouro. Com isso, desejamos compreender quais os marcos que permanecerão para a obra posterior de Wittgenstein, e como serão aproveitados nas suas *Investigações*, e por fim pretendemos entender no que essa ampla visão sobre valor, verdade e certeza se transforma, para que então cheguemos a uma conclusão clara a respeito do que seriam os princípios dentro da filosofia da linguagem de Wittgenstein.

1.1.3 Proposição, Sentido e Significação no *Tractatus*

Temos em mãos, então, o tom geral do *Tractatus*. Ele é um texto que compõe, a partir do atomismo lógico, uma relação ampla entre a constatação e a verdade, mas que ao mesmo tempo as desvincula ao apresentar evidências sobre o quão extrínsecos ao real são os juízos de valor. Igualmente, podemos compreender que o *Tractatus*, com toda a sua transformação de perspectivas, sustentou ao mesmo tempo uma ligação com a estrutura kantiana do fenômeno, elucidando-a pela abordagem de uma de suas possíveis manifestações.

Devemos, agora, avançar um passo na direção de nossas conclusões. Como colocamos acima, a lógica como reflexo do mundo em Wittgenstein assume o papel que pertenceu à racionalidade dentro do criticismo kantiano. O próprio Wittgenstein deixa para nós um indício disso, afirmando o transcendentalismo de sua lógica:

"6.13 A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo.

*A lógica é transcendental."*³⁷

Aí temos, então, a confirmação de nossas suspeitas. Novamente, Wittgenstein não fala em termos de subjetividade – ponto que dá o tom de virada de sua perspectiva, numa obra que a um tempo dá um tom definitivo ao confronto entre uma postura lógica e outra, filosófica, e que abre as portas de uma filosofia da linguagem emancipada³⁸ – mas antes em termos de linguagem. A questão, contudo, permanece: mesmo dentro de seu universo lingüístico – aqui no *Tractatus*, é claro – as efígies do passado ainda assombram o pensamento e permitem constatar uma influência de um sujeito transcendental, manifestado em sua universalidade pela lógica transcendental e universal (que só pode ter a ele como fonte, ou antes sua intelecção como espaço de mecanização).

Dentro desse universo, o que temos, então, de fundamental e marcante? Afinal, até o momento nossas interpretações falaram antes de tudo das tendências de tal obra, que entendemos como sínteses dos efeitos que as idéias expostas podem em verdade causar, uma vez reunidas. Para que compreendamos melhor, então, quais questões vão permanecer como constantes das considerações de Wittgenstein, e para que adiante compreendamos o que em verdade podemos considerar como um rompimento com esse primeiro movimento atomista lógico da filosofia da linguagem, devemos explorar um trio de conceitos fundamentais, que dão asas a outros tantos.

Falamos anteriormente que não chega a haver efetivamente uma nuclearidade lingüística no pensamento do primeiro Wittgenstein. Mencionamos que o seu problema de unidade é o de uma unidade antes de tudo lógica, resultado direto de seu trabalho dentro dos espaços do atomismo lógico. Daí chegamos à conclusão geral de que o mecanismo lógico é efetivamente a unidade mínima, é a imagem primordial a partir da qual o pensamento do primeiro Wittgenstein se constrói.

Pensem antes de tudo na idéia de atomismo. Atomismo remete a átomo. Tradicionalmente, o atomismo se caracteriza pela tentativa de encontrar uma

³⁷ Idem, *ibidem*, p. 261.

³⁸ Diz-se "emancipada" porque essa forma de compreender a linguagem a faz independente do sujeito, estudando-a por seus próprios mecanismos, sem entendê-la como característica da subjetividade.

unidade mínima e indivizível que, combinadas a outras, pares suas, configurará toda uma realidade complexa. É esse o papel da unidade lógica em Wittgenstein? Pode-se dizer que sim. Mas com ressalvas.

Ainda acima, mencionamos de passagem, a partir de Luiz Henrique Lopes dos Santos, que a constituição da complexidade no primeiro Wittgenstein não é a mera soma de pedaços, ainda que não se converta por isso em um sistema. É, antes de tudo, um todo pulsante e dinâmico. Voltemos à nossa observação anterior: o que colocamos como realidade lógica mínima é efetivamente um espaço atômico? Não seria antes composto?

Como unidade mínima funcional e uniforme, sem dúvida alguma. Se pensarmos nas possíveis subdivisões desse momento reflexivo, veremos que por conta própria não tem inserção lógica dinâmica, não se prestando portanto ao processo de formação da linguagem, e portanto estando fora da convergência visada no momento da comunicação.

Essa unidade, portanto, depende das outras esferas em questão para ser o que é. Assim ela se transforma na pedra fundamental dessa condição comunicativa tríplice.

Se temos então uma base lógica, temos também correspondências em outras dimensões. Como mencionamos, o âmbito lógico é uma reflexão do mundo dos acontecimentos, e a lógica passa à comunicação e compõe sentido a partir da convergência em questão.

Essa soma passa a ter, então, uma dupla dimensão: por um lado, acarreta a formação da verdade no seu sentido amplo; por outro, é o centro nervoso da formação da certeza.

A parte interessante é que, em toda essa estrutura, verdade e certeza estão ligadas por uma sucessão de estruturas indistintas de todos os conceitos aproveitados por Wittgenstein. Como logo adiante veremos, temos em mãos toda uma estrutura de proposições que, somadas, afiam-se como lâminas, e se redefinem segundo critérios de correção e incorreção.

Não podemos nos dar ao luxo da incoerência aqui. Quando mencionamos acima a cisão dos conceitos do primeiro Wittgenstein num universo de verdade e em outro, de certeza, deixamos propositalmente de lado a possibilidade de uma revisão dos usos gerais de tais termos. Aqui, contudo, precisamos retomá-los, tanto porque esse foi, em geral o plano da obra de Wittgenstein (algo que afloraria em sua

plenitude nas *Investigações*, mas que já planta suas sementes no *Tractatus*, como podemos aduzir de suas observações sobre a verdade³⁹) quanto porque suas definições dependem desse método para que ganhem consistência em seu dinamismo relacional.

Nesse sentido, não nos basta dizer que a verdade e a certeza se viram cingidas, de forma a beneficiar um processo de conquista do certo em relações que de certa maneira dão as costas à metafísica⁴⁰, mas que de toda forma utilizam espaços intelectivos de absolutização (o conceito de verdade usado nas ciências naturais, por exemplo). É ainda preciso observar as conexões internas dessa certeza, ou seja, a maneira como essa certeza se mecaniza.

O que queremos dizer com isso é que a certeza é mais que o conceito da relação somada entre lógica e acontecimento, expressada com sentido na linguagem. A certeza do primeiro Wittgenstein supera o campo puramente lógico, e ingressa no ponto de convergência dos três universos. Pode-se dizer que há nesse sentido uma lógica própria da proposição (o que Wittgenstein afirma claramente no início de sua obra) e que há um processo lingüístico que faz sentido, e outro que não faz, e sobretudo que há uma realidade exprimível, e outra que não pode ser expressa por palavras. Sobre essa última observação, o aforismo final “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”⁴¹ determina que há todo um universo de elementos do real que não podem ser expressos efetivamente (o que nos interessará em especial, logo adiante, sobretudo pela sua ligação com as fundações dos juízos de valor morais, ou seja, com o espaço do moral e do ético).

Eis, portanto, um novo ângulo de ataque para a nossa prévia observação a respeito de Saussure. A visão saussureana sempre há de demandar que se a imagine em blocos, enquanto essa de Wittgenstein vem, desde o que podemos chamar sua “primeira versão”, atrelada ao movimento e à vitalidade da linguagem. Isso se reflete na constituição de conceitos necessariamente considerados, elaborados como reflexo pleno dessa dinamicidade.

³⁹ Citação sobre a verdade: expor como ele reconstrói o conceito de verdade pelo uso, segundo a comparação ciências naturais/Deus.

⁴⁰ Logicamente, quando se fala em lógica transcendental, não se pode deixar de afirmar uma possibilidade de metafísica, sobretudo diante da comparação que estabelecemos entre o pensamento de Wittgenstein e o de Kant. Contudo, devemos ressaltar que o método de concepção e produção da retidão proposicional é, além de seus pressupostos (a lógica transcendental por exemplo) completamente voltado para os refúgios da constatação lógica e fática, e portanto desvia-se internamente das relações metafísicas.

⁴¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad e apresentação de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2001, p. 281.

Mas que conceitos são esses, afinal? Sabemos, até o momento, que servem para refletir todo o processo de dinamicidade e que compõem, como exposto acima, o vértice que permitiu a virada de perspectiva de uma subjetividade transcendental central para uma subjetividade pressuposta mas não declarada.

Temos, com isso, a formação de três grandes conceitos, que já citamos mesmo anteriormente como meio de apresentar nossa interpretação do espírito da presente obra nessa primeira parte de nosso trabalho. São eles o conceito de proposição, o de sentido e o de acontecimento.

Sobre a proposição, diz-nos o autor:

“2.0201 Todo enunciado sobre complexos pode-se decompor em um enunciado sobre as partes constituintes desses complexos e nas proposições que os descrevem completamente.”⁴²

A proposição é, portanto, o momento de expressão lingüística da construção lógica subjacente, a forma na qual se pretende soprar o conteúdo a partir do contato com o real e da figuração lógica do elemento real. Ali, temos então um possível nível de certeza e verdade.

Isso acaba abrindo um segundo conceito necessário, para nós, qual seja, o de figuração. Wittgenstein define a figuração como sendo aquilo que *“afigura a realidade ao representar uma possibilidade de existência ou inexistência de estados de coisas”*⁴³. Em resumo, a figuração é a imagem intelectual que a lógica faz de alguma coisa.

Aí temos, então, a vitalidade daquilo que mencionamos acima a respeito da verdade e da certeza. Notemos, em primeiro lugar, qual a definição que se faz na questão da figuração. Wittgenstein afirma, três parágrafos depois, que *“a figuração concorda ou não com a realidade; é correta ou incorreta, verdadeira ou falsa”*⁴⁴

Notemos, então, a confluência de verdadeiro e correto (e de falso e incorreto). Sobretudo, notemos que trafegamos aqui no que colocamos como o braço ordenado de nossa cruz, no que diz respeito à relação entre o real e o intelectual. Em primeiro lugar, temos uma conjunção dos conceitos. Como vimos antes, verdade e certeza são usadas com a mesma finalidade, e portanto têm um significado aproximado. E

⁴² Idem, ibidem, p. 139.

⁴³ Idem, ibidem, p. 145.

⁴⁴ Idem, ibidem, p. 147.

dessa forma, ainda que possamos pensar na verdade em seu sentido absoluto, esse mito mais amplo se desfaz. Novamente, não é que não se possa falar de seu caráter absoluto, mas antes que ele não tem relevância para a constituição da linguagem. Ele é parte desse esquema tríptico que constitui a linguagem, mas não é seu pressuposto. Então, no fundo, não importa o que seja, mas como é usado.⁴⁵

Se por um prisma esse viés de verdade se constitui na dicotomia unificada da Verdade em seu sentido absoluto com a certeza, por outro sua significação perdida fica demonstrada pelo corte de um juízo de sua transição. De toda forma, esse juízo de transição liga essa oposição dicotômica àquela que levantamos quando falamos da lógica como elemento transcendental. Se a verdade é algo que não pode ser dito, e se tem um corpo que jaz dentro do universo lógico, então ela tem uma dupla significação. E essa dupla significação é precisamente a soma de um estrato lógico que pressupõe o transcendental (assim como a verdade em que acreditam religiosos e cientistas naturais é transcendental) a uma dimensão de acontecimentos e lógica reflexiva.

Por outro lado, temos também em mãos um novo conceito, que irá logo nos levar a uma segunda concepção dessa verdade/certeza, como veremos. Trata-se do conceito de significação. Sobre ele, o primeiro Wittgenstein diz:

“3.3 Só a proposição tem sentido; é só no contexto da proposição que um nome tem significado”⁴⁶

*“3.328 Se um sinal não tem serventia, não tem significado. Este é o sentido do lema de Occam. (sic)
(Se tudo se passa como se um sinal tivesse significado, então ele realmente tem significado.)”⁴⁷*

Obviamente, significar e ter sentido são coisas diferentes. O significar determina a posição capaz de conter algo. É, em outras palavras, a função de um dado objeto dentro de uma frase. Se não cumpre papel nenhum, e se não tem conexão nenhuma com o resto da “fórmula”, então não significa nada. Não é, portanto, a significação a peça de conexão entre real e lingüístico, como podemos aduzir de Saussure. É, antes, a posição de uma dada forma, a sua composição possível na reflexão com o mundo lógico.

⁴⁵ O posicionamento retorna ao aforismo, nesse sentido. Representa de certa forma um exemplo do que pode e do que não pode ser dito.

⁴⁶ Idem, ibidem, p. 153.

⁴⁷ Idem, ibidem, p. 159.

Se somarmos, com isso, nossas prévias observações, perceberemos então que uma dada proposição pode significar sem ter sentido. Qualquer proposição solta, por exemplo, pode ter uma forma impecável, e por isso pode ter em si o potencial de seu sentido. Ela significará algo na medida em que ganhe consistência diante do que é dito. Pode ter essa mesma consistência, ainda que não tenha sentido.

E, a esse respeito, o que seria de forma propriamente dita o sentido? Novamente, visitemos a obra de Wittgenstein: *“2.221 O que a figuração representa é seu sentido.”*⁴⁸

Como podemos observar, portanto, o sentido é a peça que efetivamente insere o conteúdo na forma colocada pela proposição a partir de um universo lógico. Podemos a partir disso observar mais uma vez do que tratam a unidade universal e o dinamismo na obra de Wittgenstein (em oposição à visão laboratorial de Saussure). Não pode haver uma forma proposicional que não esteja inserida em um contexto. Não há frase solta. E, se houvesse, ela não teria sentido.

Temos portanto em nosso quadro de conceitos a proposição, a figuração, a significação e o sentido. Ainda assim, falta-nos um substrato essencial para a composição final do quadro. A figuração, o sentido e até mesmo a proposição giram em torno do chamado mundo dos acontecimentos, ou dos fatos. Assim sendo, o que é o acontecimento, ou o que é o fato?

“1.2 O mundo resolve-se em fatos.

2 O que é o caso, o fato, é a existência de estados de coisas.

*2.01 O estado de coisas é uma ligação de objetos (coisas)”*⁴⁹

Como podemos observar, o mundo dos acontecimentos ingressa, nas considerações de Wittgenstein, de uma maneira relativamente independente. Há, para ele, uma nuclearidade, que contudo não se integra à nuclearidade de sua filosofia. Na verdade não se pode nem mesmo dizer que o atomismo lógico que segue seja resultado anterior de um atomismo concreto. Aqui o concreto, a exemplo da subjetividade, é um conceito subalterno (expresso, dada a sua centralidade mecânica com relação ao sentido, mas subalterno) pois serve como instrumento para a formação de uma perspectiva lingüística.

⁴⁸ Idem, ibidem, p. 147.

⁴⁹ Idem, ibidem, p. 135.

Temos, então, diante de nós uma realidade de conceitos dinâmicos, que permitem não o posicionamento relativo fixo de conceitos, mas antes o fluxo de idéias e uma relativização em perene transformação.

No que nos interessa especificamente, com esse primeiro retrato de Wittgenstein, somos capazes de constituir a visão inaugural de uma formação lingüística e valorativa do princípio. Obtemos, desse primeiro exposto, que o princípio deve se encaixar igualmente como uma proposição, e que precisamente por isso tem um significado, mas é antes uma forma, e por isso mesmo só pode estar munido de sentido quando em contato com o real. Contudo, se observarmos com mais cuidado a estrutura que desejamos estudar, percebemos desde logo que ela também guarda muito em si da verdade que Wittgenstein refuta, e que os mecanismos esboçados de concepção do real não são por assim dizer suficientes para conceber toda a constituição de um princípio de Direito.

Mais que isso, temos igualmente um problema estrutural. Não se trata apenas da existência de um juízo de valor dentro das estruturas de Wittgenstein. Há um problema no que diz respeito à concepção do sentido da norma. Lembremos antes de tudo que o princípio é também norma, e como norma tem uma necessidade de abstração. Em resumo, seus termos são eles próprios incógnitos em demasia. Como resolver, então, a oferta de sentido ao termo, quando por natureza a proposição está despegada de uma realidade de acontecimentos ou, antes, pretende estar despegada dela?

Esses são fatores que, a nosso ver, são em parte operacionalizados dentro da teoria dos jogos de linguagem, e de uma maneira geral na filosofia da linguagem do segundo Wittgenstein, a partir de suas *Investigações Filosóficas*. Por isso, o coração de nossa análise pretende efetivamente partir dessa segunda obra, e não da primeira, que trabalhamos até o momento desde suas bases. Assim sendo, em nossa próxima parte vamos explorar mais a fundo o papel das *Investigações* na reconstituição da filosofia da linguagem de Wittgenstein, bem como o seu papel numa possível abordagem dos princípios de Direito.

1.2 O Segundo Wittgenstein

Se queríamos chegar aqui desde o começo, então por que não viemos direto a esta obra? Já mencionamos acima o posicionamento de Wittgenstein a respeito da composição de suas obras. Ele mesmo afirmou uma certa intimidade e uma certa repulsão de uma obra para a outra. O caso é que muito do perfil presente na primeira obra explode na segunda, libertando-se de muitos dos conceitos previamente elaborados por Wittgenstein.

Na verdade, a relação entre o *Tractatus* e as *Investigações* fica nebulosa, mas é impossível negar que as duas têm um liame comum muito forte. Enquanto o segundo Wittgenstein promove a libertação da sua filosofia da linguagem, eliminando uma instância intelectual que considera somente a lógica como verdade, ao mesmo tempo ele promove a migração de muitos de seus velhos conceitos para esse novo universo. Assim sendo, ao se ler as passagens das *Investigações*, fica-se com aquela impressão de *dejá vu*, uma recorrência que não se sabe bem o que é.

Conceitos como a proposição e o sentido, como veremos, ainda estão presentes, em formas muito similares às da primeira obra. O que acaba é justamente a idéia de uma figuração.

É, numa comparação bruta, mas apropriada, o retorno continuado de um fantasma: o corpo que ele habitou anteriormente, repleto de métodos e processos, foi abandonado, deixado para trás. A efígie, contudo, continua, e ainda impulsiona na mesma direção.

Eis o dilema hamletiano em uma nova veste. A decisão do príncipe pertencia ao porvir, mas estava fundada em todos os humores refreados, que só vieram a ser desencadeados pelo assassinato do rei. Da mesma forma, nossa pesquisa opera agora com o espírito liberto daquilo que conhecemos em seus mecanismos, e tão liberto é que, como a loucura que se insinuou na mente do príncipe, ele se insinua e nos faz mesmo rejeitar a materialidade do que conhecíamos. Assim como a religiosidade e a sanidade do protagonista são gradativamente erodidas pelo anseio de vingança do espírito, nossas certezas anteriores se misturam com as sensações que conhecemos e experimentamos, e acrescentam a si novos movimentos, em nome de uma decisão que ao mesmo tempo rejeita e evoca o passado. Esse é o motivo de nossa persistência na história formadora de nosso estudo: ela é a efígie triunfante de todo o seu passado.

1.2.1 A Transformação de Wittgenstein e seu Retorno à Filosofia

Ao terminar seu *Tractatus*, Wittgenstein afirmou que tinha resolvido todos os problemas da filosofia, e que com isso não lhe restava nada para dizer. Diz-se de Wittgenstein que tinha um temperamento difícil, e era muito orgulhoso. Nesse sentido, o que teria feito com que reconhecesse ainda imprecisões em sua “*Pietá*” da filosofia?

Seu afastamento não deixou, em princípio, nenhuma dúvida. Ele estava determinado. Mas, com o tempo, os debates filosóficos o interessaram uma vez mais. Gradativamente, envolveu-se outra vez com esse universo, e ao fim da década de vinte já dava suas palestras novamente, ainda com uma perspectiva marcadamente “tratadista”. Em resumo, seu “rei” não pereceu tão simplesmente em virtude desse retorno, mas de algo mais.

Glock fala em quatro estágios de “decomposição” do pensamento contido no *Tractatus*. Na verdade, tratou-se de uma soma de elementos que, após o retorno de Wittgenstein a Cambridge, foram lentamente obrigando a revisão do pensamento em nome de conceitos fundamentais mais abrangentes (talvez um belo modelo de uma nova epistemologia).⁵⁰

Num primeiro momento, Wittgenstein teria confrontado a noção de cor dentro da figuração lógica do real, observando que, como seu mundo lógico sempre foi constituído essencialmente de formas, não poderia incorporar as cores, na realidade conteúdos agregados. Ainda mais, a cor terá, como veremos logo adiante, papel determinante no processo de pensamento do segundo Wittgenstein, servindo como ponto de observação de certas qualidades subjetivas e de destaque especial à relatividade de elementos sem uma referência propriamente lógica. Essa primeira erosão da universalidade lógica (contida sobretudo na bipolaridade de julgamento das proposições) abriria espaço para um posterior questionamento de outras relações, tais como a metafísica do atomismo lógico, a teoria pictórica da proposição e a metafísica do simbolismo.⁵¹

⁵⁰ A esse respeito, ver GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998, p. 30-33.

⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 30-31.

Ainda segundo Glock, Wittgenstein teria abandonado o processo da “ontologia do atomismo lógico” graças à deterioração da concepção de verdade nele contida. Glock fala na concepção de verdade segundo a correspondência do real em relação ao proposicional. Podemos dizer que nossa citação anterior a respeito da constituição de ratificação da verdade pela ordenada segue os passos da presente menção a Glock. Com a queda dessa noção de verdade, Wittgenstein é levado a constituir “complexidades particulares” (novamente, termos de Glock). Quer dizer, a relação de complexidade antes estabelecida pelo fator de verdade (função) não poderia mais ser aceita. Não poderia haver uma unicidade funcional para diferentes ponderações proposicionais, de forma tal que cada coisa, cada acontecimento, e cada proposição refletida deveria ter uma forma de complexidade particular (mais tarde, na teoria dos jogos de linguagem, veremos que isso pode ser traduzido na constante referência à linguagem como um jogo no qual cada movimento contém sua própria regra).⁵²

Com relação à teoria pictórica, perdeu-se a noção de um acontecimento nuclear que pudesse ser nuclearmente refletido. Diz-se que foi durante uma discussão com o antropólogo italiano Sraffa que a semente dessa revolução foi plantada. Durante o diálogo, o antropólogo napolitano teria feito um sinal ofensivo típico de sua terra natal, apenas para em seguida perguntar a Wittgenstein qual seria a imagem lógica daquele gesto. Com isso, Wittgenstein se deu conta que nem todo acontecimento teria em si mesmo um reflexo lógico, uma imagem nos espaços lógicos. Contudo, mesmo sem uma figuração própria no espaço lógico, seria ainda assim possível utilizar tal sinal como elemento de comunicação, e portanto como linguagem.

Ainda, no que diz respeito a uma metafísica do simbolismo, Wittgenstein se permite uma completa revisão de conceitos, reordenando o que outrora fora sua divisão tríplice (lógica, proposição e fato) dos espaços lingüísticos. Quando antes a linguagem esteve marcadamente dependente de um conjunto de figurações, e portanto tanto de um espaço lógico quanto de outro, de acontecimentos, agora aparece como um universo mais pleno, contido em si mesmo. Isso não quer dizer que não se deva mais falar em um processo lógico fundante das proposições, ou

⁵² Idem, *ibidem*, p. 31.

talvez de uma possível reflexão de acontecimentos em espaços lingüísticos. Quer antes dizer que a linguagem supera em parte essa relação tríplice. Ela ainda é analisada e opera-se dentro da lógica, contudo não mais nos termos de fatores de verdade e de figurações em um sentido universalizante. Se antes a lógica foi o universo-vértice das observações do autor, agora é a linguagem que finalmente atinge tal espaço. Nesse sentido, pode-se mesmo falar que a metodologia empregada para o estudo da linguagem permanece razoavelmente o mesmo. Contudo, a relação entre os universos vislumbrados perde seu velho equilíbrio, substituindo-o por um novo, no qual a linguagem se torna a vedete do pensamento, de uma vez por todas. Veremos mais adiante como se processa então essa superação de uma prisão lógica, com a transformação de tal forma de inteligência num efetivo instrumento de composição de um universo que contém a cada movimento seu uma espécie diferente de diretrizes gerais.⁵³

Esse retorno de Wittgenstein, portanto, permitiu a emancipação de seu pensamento. A concepção lingüística aflora, e dá um passo adiante. Distancia-se em um grau maior nas *Investigações* do processo de constituição do sujeito transcendental kantiano, graças à superação da centralidade da lógica no seu pensamento anterior. A linguagem não é mais domada por uma relação comum atinente a tantos outros movimentos intelectivos. Lá, o estudo da linguagem serviu como instrumento de correção das diversas concepções filosóficas. Nas *Investigações* por outro lado o estudo da linguagem se transforma ele mesmo em um fazer filosófico.

Essa reconstituição do pensamento, que a nosso ver serviu para aproximá-lo de um dinamismo mais autêntico, não foi contudo plenamente aceita. O retorno à filosofia esboçado por Wittgenstein foi, por exemplo, rejeitado pelo mentor e amigo Russell, que o acusou de abandonar o “fazer filosófico sério”. A falta de parâmetros lógicos se opôs veementemente ao processo intelectual anterior, e por isso mesmo fala-se de uma dicotomia tão feroz entre uma e outra obra.

Mais que isso, há filósofos da contemporaneidade que esboçam sentimentos negativos pela obra tardia de Wittgenstein. Strathern afirma por exemplo que as *Investigações* são exercícios de filosofar, e não discussões efetivas sobre temas

⁵³ Idem, *ibidem*, p. 31.

filosóficos. Diz ele que toda a inovação e a criatividade da obra de Wittgenstein estão contidas em sua primeira obra, o que faz da segunda uma mera aplicação de princípios elaborados muito antes.⁵⁴

Há outros autores, como o próprio Glock, que entendem uma diferenciação mais profunda no segundo Wittgenstein, e que não dispensam tão rapidamente o valor criativo de tal obra. Preferimos a segunda postura, por tudo o que já aduzimos até o momento a respeito das transformações entre um e outro universo. Há efetivamente um florescimento da filosofia wittgesinteiniana no seu segundo (e último) livro publicado em vida, e dessa forma, ainda que possamos observar muitos exercícios de “filosofar” nas *Investigações*, entendemos igualmente que eles são parte importante e necessária da metamorfose instituída durante o retorno de Wittgenstein a Cambridge, e que ao invés de rejeitarem inovações, na verdade completam com a vitalidade necessária as propostas complexas e diretas de nosso autor.⁵⁵

Além dessa quádrupla evolução, pode-se observar a resolução de diversos princípios norteadores do conceito de verdade em novas formas. Cada nível de verificação sucumbe à sua própria calcificação, para dar lugar a um novo. Assim sendo, a questão do fator lógico de verdade é deixada para trás após a primeira fase de Wittgenstein, e além dela permanece o princípio de verificabilidade⁵⁶. Ainda além da descrença a respeito desse princípio, permanece a idéia da verdade instituída pelo uso lingüístico. E assim o atingimento de uma estrutura constituída nas *Investigações* constitui uma relação capaz de captar diversas realidades em uma multiplicidade de sentidos, em detrimento da restrição lógica das fases anteriores.

Especificamente no que nos interessa, a segunda proposta de Wittgenstein guarda perspectivas muito mais interessantes para a composição de um retrato geral dos mecanismos que podem ajudar a explicar a formação dos princípios. Já

⁵⁴ STRATHERN, Paul. *Wittgenstein em 90 Minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

⁵⁵ Se o *Tractatus* foi um sopro de vida diante das velhas considerações do humanismo positivista do século XIX – em comparação à corrente saussureana – as *Investigações* foram a consequência natural, para que as construções anteriores de Wittgenstein se desprendessem de suas formas e ganhassem espaço intelectivamente livre.

⁵⁶ O fator lógico de verdade consiste na possibilidade de constatar através da lógica a existência de contradições que evidenciem a impossibilidade de existência simultânea de duas afirmações como verdadeiras. O princípio de verificabilidade, que substitui em parte o fator lógico de verdade, é a possibilidade de se verificar nos fatos qualquer afirmação elaborada, inclusive uma afirmação lógica.

em estágio adiantado da primeira parte de suas *Investigações*, como veremos mais adiante, o autor passa a trabalhar com a capacidade de formação das noções e conceitos na consciência humana. A primeira observação que se pode elaborar então é que ele não mais opera no sentido de uma intelecção em sua constituição kantiana. Na verdade, parece que sua metamorfose lingüística se completa à medida que ele relaciona as formas legadas de seus movimentos anteriores de maneira a comporem um todo essencialmente comunicativo.

Essa primeira conclusão nos permite ir um passo mais longe. Não há, nesse sentido, uma definição correta para dado elemento, mas apenas aquelas concepções obtidas a partir do uso comum da palavra. A construção do pensamento explora com isso essa nova forma de verdade, que de fato provém mais de um consenso e de uma habitualidade que propriamente de uma definição ontológica de um elemento que esteja além da palavra.

O consenso permite a agregação contínua de realidades díspares, constituindo com isso para um mesmo termo uma gama ampla de usos. Intensifica-se com isso a idéia de que não há como definir um termo sob condições absolutas, mas que seu significado e sobretudo seu sentido estão relativizados segundo a posição que assume perante outros termos e diante da realidade que lhe é subjacente. Em resumo, a cadeia constitutiva de significados é ela própria a mera oferta de um produto posicionado de maneira a ter determinada função, o que muda desde que se considere rompido qualquer parte do equilíbrio presente na construção ampla da proposição.

De toda forma, pode-se entender que a compreensão da relação do homem com os princípios seja melhor constituída a partir do segundo Wittgenstein. Diante de sua primeira visão, como tivemos a oportunidade de observar anteriormente, o que poderíamos antes vir a ter seria a constituição de uma proposição a partir de um fator de verdade (a função, matemática e lógica, nesse sentido). Não poderíamos, com isso, refletir plenamente a multiplicidade obtida de um processo hermenêutico de exploração do significado.

É claro, Wittgenstein não tem uma preocupação lingüística essencial voltada para a hermenêutica. Mas isso não significa que não se possa observar a sua

formação de conceitos de maneira a obter, pela via hermenêutica, uma sucessão de respostas apropriadas . Falaremos desse tema mais adiante, quando adentrarmos mais profundamente a discussão jurídica a partir de Wittgenstein.

O caso é que, quando falamos de princípios, falamos igualmente de um contexto relacionado a diversas configurações possíveis de fixação de relações. Cada ponto de vista a respeito do princípio é, com isso, considerado como um espaço de certezas, e cada certeza dessas precisa ou bem conviver ou bem excluir a sua opositora.

A abertura de considerações apreciada a partir das *Investigações* é portanto uma possibilidade a mais no cenário de inclusão de direitos no interior de cada princípio. O princípio deixa de ser apenas uma construção para se tornar uma abstração cada vez mais geral, e a partir daí servir como um ponto polivalente de significação e sentido. Dessa maneira, permite-se que sob uma mesma forma geral ligue-se livremente uma sucessão de sentidos segundo a apreciação do processo lingüístico em aproximação ao estado do mundo dos acontecimentos.

É claro que não podemos falar, nas *Investigações*, de um processo lógico fixo, ou mesmo predominante. Ainda assim, é possível que possamos constituir a partir de uma diversidade de sentidos uma tentativa de uniformização que, a rigor, não passa de uma construção intelectual.

Eis com isso a transformação das relações anteriores de constituição da verdade. A não verificação proposição-realidade, mas antes a fundamentação da proposição com o consenso que se recobre de tantas e tantas outras proposições, termina por possibilitar a constituição de um real lingüístico, o qual se manifesta de maneira ainda mais forte diante da possibilidade do imperativo, do regulatório e do principiológico.

A isso retornaremos logo adiante. No momento, devemos tentar entender como exatamente as *Investigações* assumem o papel de edificadoras de uma realidade lingüística autônoma ou, em outras palavras, de uma universalidade lingüística, e quais as conseqüências gerais de tal movimento.

1.2.2 A Perspectiva das Investigações Filosóficas e sua Centralidade na Produção da Perspectiva da Filosofia da Linguagem

Como vimos, as investigações são portanto um ponto de transformação ao mesmo tempo consciente e firme. Para a reconstituição de seu pensamento, Wittgenstein tomou pressupostos bastante diversos daqueles utilizados em seu primeiro momento, partindo assim de um quadro de transformações necessárias para proteger o seu pensamento lingüístico de um desgaste que cada vez mais se tornava natural.

Dessa forma, como tivemos a oportunidade de mencionar logo acima, elementos como a divagação sobre as cores, ou mesmo a relação comunicacional e lógica havida de sinais, permitia observar fendas na totalidade do pensamento anteriormente agregada.

Tomemos agora tempo para observar os processos a partir dos quais esses elementos fundamentais puderam dar origem às *Investigações*, e em que medida permitiram o reaproveitamento do pensamento anterior de Wittgenstein, e em que medida o transformaram.

Um dos primeiros impactos estranhos aos processos intelectivos anteriores, obtidos de Wittgenstein, residem precisamente sobre a maneira pela qual se constituiu a figuração lógica de determinados fatos. Como vimos no *Tractatus*, a idéia seria a de um mundo de acontecimentos especularmente refletido dentro do universo lógico. A estrutura é bastante próxima da relação de objetividade científica do positivismo, ainda que, como mencionamos, chegue a ter algumas diferenças no que diz respeito àquela relação mais arcaica e estática, havida em Saussure.

A idéia da reflexão funcionou muito bem enquanto se falou de coisas e de seus movimentos e integrações. Mas e no que diz respeito àquilo que se agrega a elas? Se pensarmos bem, e novamente devemos resgatar as características gerais do positivismo, chegaremos à conclusão de que não se valia, em tal estrutura, de juízos de valor como reflexivos do real por causa da própria constituição de tal sistema. Havia, portanto, uma exclusão intrínseca de toda afirmação que agregasse algo a um objeto, sem contudo poder demonstrar um fenômeno autonomamente real em relação ao que se pretendia descrito.

Essa forma rigorosa da estrutura, contudo, não tinha apenas a exclusão de juízos de valor como seqüela principal. Afinal, se pensarmos bem, a

desconsideração do conteúdo nos permitiria, na primeira concepção, considerar a característica agregada como um espaço de todo o possível, e com isso poderia ser aceito em termos de fator de verdade, ou de constituição estrutural da proposição (ainda que o fundo constitutivo do sistema tivesse como intenção declarada a exclusão de tais observações em nome da busca de uma linguagem específica, precisa e pura, que não envolvesse constatações não reais e reflexos enganosos da verdade por trás de cada termo).

Mas, mais que isso, o velho contexto foi feito com formas. Isso significa que foi excelente para traduzir todas as interações possíveis considerando-se a forma e a possibilidade material em cada acontecimento nuclear. Contudo, excluiu com isso uma ou outra categoria de relações que escapariam de certa maneira ao contexto da forma.

Pensemos da seguinte maneira: temos três ternos no armário. Uma proposição qualquer a respeito deles seria a portadora de todas as possibilidades, e portanto não faria, no contexto antigo, sentido algum. Mas se estamos diante do armário e dos ternos, então sabemos a qual possibilidade ele se refere. E só podemos, aliás, sabê-lo assim, através dessa compreensão.

Se temos todos esses elementos diante de nós, é perfeitamente plausível que conheçamos de toda forma as maneiras cabíveis de constituição da realidade, e possamos então retirar proposições outras que mantenham o sentido segundo aquela realidade em questão.

Agora, vamos pensar numa conversa a respeito do armário e de seus ternos, levado a cabo entre duas pessoas. Uma poderia dizer à outra para organizar os ternos de modo que não amassem, lembrando que, como os três são pretos, podem desemparecear facilmente. O outro dá de ombros – para ele os três são pretos.

Podemos, de certa forma, observar reflexos lógicos para todas as relações constituídas dentro e a partir de uma tal conversa. O espaço nos armários, a possibilidade ou não de um terno se extraviar ou amassar, a ordem e a desordem, e assim por diante. Mesmo o fato de todos os ternos serem pretos pode ser refletido – ou não?

Em nossa hipótese, um dos contendores falou em desemparecear os ternos. Imaginemos que o outro ignorou esse comentário por considerar tudo como sendo igualmente preto. Se pegarmos em qualquer situação, um tecido preto e o confrontarmos com outro, perceberemos que os pretos são de fato diferentes. Na

verdade, podemos mesmo cogitar se há na face da terra duas variedades perfeitamente iguais de preto. Mas, logicamente, preto não é preto, e ponto final?

Eis um dos primeiros grandes transtornos. Se logicamente a coisa é uma só, mas na prática não se pode ver o que essa coisa seja, então somos levados a crer que a lógica é antes de tudo um conjunto de processos que não reflete a realidade, mas que antes de tudo é uma sombra sua, que permite a inserção de campos abertos em suas incógnitas, dependendo do que se trate.

E com relação a acontecimentos em geral, podemos pensar o mesmo? Se ponderarmos por exemplo que há a infinidade diferente de armários e de ternos com muitos possíveis cortes, então teremos em mãos uma abertura da proposição. Bem, não podemos confundir: aqui a apresentação do sentido é capaz de resolver as coisas, ou seja, uma vez confrontado com a realidade, há a certeza. Mas com relação a uma cor, não. Por mais que se olhe para a cor preta, não há como determinar a sua semelhança com todas as demais cores pretas havidas no mundo. Obviamente, por mais que se olhe um terno de corte tradicional, não há como se determinar se o seu corte há de ser precisamente o mesmo que se expôs para qualquer outro terno. Mas pode-se dizer que o corte é razoavelmente o mesmo, talvez não precisamente o mesmo, mas suficientemente semelhante para produzir um terno com os mesmos efeitos que outro, do outro lado do mundo, com o mesmo corte.

O caso é que, quando se fala de algo que não tem um padrão estabelecido (e algo que pode aparecer dentro de qualquer acontecimento atômico) não se pode falar de certeza, mas antes de uma aproximação de percepções. Isso significa que não se pode mais, em pleno sentido, determinar como as convenções são determinadas pelo real. Elas não são, como no velho contexto de Wittgenstein, tidas como portas para a certeza absoluta a respeito de algo. Elas são, em algum momento, relativas. E o momento de sua relativização é precisamente o momento no qual elas não podem ser refletidas logicamente.

Insistamos ainda mais um pouco. O corte de um terno tem um reflexo lógico definido. Ele vem na forma das peças de tecido empregadas para a costura, no aspecto geral do terno sobre o corpo, na posição dos botões sobre o paletó, nas pregas da calça e assim por diante. E a cor, ela tem uma forma lógica? Você diz “vermelho”. Mas há como pensar o vermelho além de si mesmo? Certamente que não. O vermelho se manifesta na consciência como tal, sem forma. Daí o fato de

não se poder falar em um reflexo lógico do vermelho, e o fato de se ter que conviver com uma diversidade de manifestações do vermelho, sem considerar qualquer uma como sendo a verdadeira manifestação do vermelho.

Vejamos, então, que os detalhes passíveis de destoar que propõem uma abertura do espaço lógico não estão em formas ou processos, mas antes naquilo que só pode ser concebido intelectivamente pela sua própria reprodução sensorial. Aí é que está o momento logicamente não previsto, e aí reside, portanto, a possibilidade de uma abertura do processo lógico.

Wittgenstein explica essa primeira explosão no começo de suas *Investigações* da seguinte maneira:

“Pense em alguém apontando para um vaso e dizendo: ‘Veja que azul esplêndido!’ –a forma não é importante.- (...) Dirigir a atenção para a cor: isto se faz afastando com a mão os contornos da forma; ou não dirigindo o olhar para o contorno da coisa; ou fixando-se no objeto e tentando lembrar-se onde já viu essa cor.”⁵⁷

Dessa maneira, ao separar cor e forma, a observação inicial contém uma quebra de parâmetros, que demanda o movimento de extravasar a relação de figuração lógica pura e simples (contida sobretudo na forma das coisas). A noção do uso de uma “tabela” demonstra como algo em si pode ser diferenciado apenas em relação a si mesmo, e como portanto a significação por vezes pode ter de se re-elaborar para conseguir fazer notar tal distinção.

Se retomarmos por exemplo a questão do vermelho, munidos que estamos dessas novas informações, podemos então compreender como exatamente se desfaz a certeza dentro de um mesmo processo de significação. Dois tipos de vermelho continuam sendo “vermelhos”, ou melhor, tipos de vermelho.⁵⁸ E ainda assim utilizam uma relação verbal semelhante, os dois. Agora, poderíamos aqui suscitar a relação de elementos, acontecimentos ou fatos homônimos, ou antes o

⁵⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p.33.

⁵⁸ Devemos aqui ressaltar a tautologia mais evidente. Podemos com isso perceber a incapacidade de saltar para qualquer observação analítica mais elaborada (que ainda assim deveria ser considerada uma tautologia). Há, nesse sentido, coisas que são o que são, e sobre as quais nem por isso nos calamos. Agora, falamos de algo que só se manifesta como é diante de nós, e que não podemos aprofundar mais por mais que tentemos. Mas falamos. Isso será de suma relevância quando explorarmos os termos referentes à constituição dos princípios, como veremos adiante. Já podemos contudo deixar ao leitor a possibilidade de somar as peças iniciais do problema, se tomar as observações que já fizemos sobre os princípios, pouco acima, com essas a respeito das cores, que agora debatemos.

estabelecimento de um termo para várias funções, dependendo de sua posição. Vamos observar isso, então.

Tomemos por exemplo o termo “cara”. Ele pode representar a fronte do animal (como representa originalmente), mas pode também representar a fronte do homem (como o uso consagra) e pode ainda assumir o papel da gíria. Tudo isso descobrimos pela composição e posição de tal termo em relação a todos os outros dentro de uma dada proposição, e pela ênfase que se dá ao termo. Há, é claro, uma infinidade de outros usos, mas os três bastam para exemplificar o que desejamos.

Há o uso de um mesmo termo (que novamente não é uma coincidência) para a designação de elementos diversos. Há, portanto, um consenso de que “cara” pode ser todas essas coisas. Mas e com relação ao vermelho?

Tome-se lá aquele vermelho vivo, em contraposição a um vermelho mais escuro. Se duas pessoas vêem um desses “vermelhos”, podem concordar em que seja vermelho. Mas se digo por exemplo ao telefone que quero uma parede pintada de vermelho, sabe-se lá qual cor há de ser utilizada. Podemos então perceber uma diferença imensa de um a outro exemplo. O consenso de “cara” permite a verificação lógica de sua função. No caso das cores, isso é vago demais, subjetivo demais.

Esse é, então, o primeiro novo pilar que vai fundamentar as *Investigações*. Mas não basta que falemos disso para compreender todo o texto das *Investigações*. É preciso ir além.

Voltemos ao exemplo de Sraffa, o seu gesto. Qual a alquimia que isso gerou em Wittgenstein? Acima, mencionamos a possibilidade de algo que não tem figuração lógica definida. Mas como assim?

Vamos visitar o próprio texto do segundo Wittgenstein. Logo no início de seu trabalho, ele coloca as coisas da seguinte forma:

“27. ‘Nós damos nomes às coisas e por isso podemos discursar sobre elas, e no discurso fazer referência a elas.’ -Como se com o ato de dar nomes fosse dado o que fazemos em seguida. Como se houvesse apenas uma coisa que se chamasse: ‘Falar das coisas’. Enquanto que com nossas frases fazemos as coisas mais diversas. Pensemos apenas nas exclamações, com suas formas tão diferentes.

*Água!
Fora!
Ai!*

*Socorro!
Lindo!
Não!*

*Você ainda está inclinado a chamar essas palavras de 'denominações de objetos'?*⁵⁹

Como podemos observar pelo excerto, Wittgenstein reiterou o caráter secundário do nome em sua perspectiva. A isso, contudo, logo voltaremos. O que nos interessa agora é precisamente o jogo de expressões que ele usou como exemplo.

São todas exclamações. Qual é, então, a figuração lógica delas? A observação final de seu excerto demonstra que não há, num primeiro momento, uma ligação direta entre significante e significado, ou seja, a linguagem nem sempre representa alguma coisa, nem sempre é o nome de algo. Se nem sempre é o nome de algo, então o termo não precisa representar nem um objeto do mundo dos fatos, nem tampouco uma reflexão sua no espaço lógico. Onde fica, então, essa correspondência?

A correspondência simplesmente deixa de existir. Veja, não quer dizer que ela não possa mais ser feita. Ela pode. Mas apenas em alguns casos. Em tantos outros, ela não pode ser encontrada, não ao menos como algo autônomo, consistente em sua própria existência. Contudo, pode-se localizar, caso a caso, relações próprias e únicas, que não valem mais para o restante.

O caso é que tem certos termos que não têm correspondentes reais ou lógicos, mas que ainda assim significam e podem ser compostos a partir disso. Se tomarmos um outro excerto da obra de Wittgenstein poderemos entender essa afirmação melhor.

*"7. na prática o uso da linguagem (2), uma parte grita as palavras, a outra age de acordo com elas; mas na instrução da linguagem vamos encontrar este processo: o aprendiz dá nome aos objetos. Isto é, ele diz a palavra quando o professor aponta para a pedra. – De fato, vai-se encontrar aqui um exercício ainda mais fácil: o aluno repete as palavras que o professor pronuncia – ambos, processos lingüísticos semelhantes. Podemos imaginar também que todo o processo de uso de palavras em (2) seja um dos jogos por meio dos quais as crianças aprendem sua língua materna."*⁶⁰

⁵⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 28-29.

⁶⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 18-19.

Como podemos imaginar, não se trata tanto da formação de conexões lógicas, mas antes de uma reação desencadeada pela mera captação de determinada frase. Assim funcionariam, também, as exclamações. Ninguém precisa de uma imagem de “socorro” para ir acudir a alguém que clama por socorro.

Temos, então, dois pressupostos que norteiam a renovação do pensamento, de antemão. Por um lado, podemos observar que não podemos obter plena certeza quando elaboramos uma proposição, a não ser em condições muito peculiares, como nas quais em que ativamos convenções prévias a respeito da própria constituição das coisas (o que faz da certeza um movimento essencialmente lingüístico, e portanto sem excelência constatatória ou antes verificativa). Por outro, podemos dizer que não há uma figuração lógica para todo elemento do real, e que portanto nem toda proposição será exatamente fundada no que anteriormente posicionamos como uma relação ordenada entre elementos. Em resumo, abrimos espaço para duas propostas puramente lingüísticas, as quais trafegam dentro do campo da linguagem em específico, clamando independência tanto dos rigores lógicos como das confrontações com os acontecimentos, em sentido absoluto e fixo.

Utilizamo-nos de forma ampla da noção de movimento, anteriormente. Falamos que o *Tractatus* tem caracteristicamente um dinamismo maior que a corrente de Saussure. Igualmente, podemos dizer que as *Investigações* integram novos movimentos em relação ao que foi exposto no *Tractatus*. Melhor ainda, podemos dizer que ela oferece mais um traçado de movimentos àqueles do *Tractatus*.

Novamente, vamos parar e ponderar um pouco a esse respeito. Temos em mãos a emancipação lingüística das idéias e de suas conexões. Se antes tivemos o estabelecimento da linguagem sob diversas fórmulas, agora temos a linguagem sem padrões de fórmulas, mas antes atingindo esses movimentos lógicos como instrumentos individuais. Cada estrutura lingüística ganha uma dimensão ontológica, quer dizer, deixa de ser uma canoa ancorada ao trapiche da lógica, e inverte a situação, tornando-se o porto seguro de recursos que lhe servem, como a lógica, por exemplo.

Dessa maneira, não se pode mais entender a linguagem de uma forma geral como a soma de todos os conceitos e conteúdos desenvolvidos sob uma forma lógica. A linguagem tem uma vitalidade própria a ser compreendida, e não

constituída pela compreensão. Ela se move tanto, por assim dizer, que destrói as amarras intelectivas impostas a ela no *Tractatus*.

Definimos, então, que não mais podemos querer entender a linguagem segundo as velhas maneiras proposicionais. Mas como, então, entenderíamos essa linguagem? Se quisermos entender a saída de Wittgenstein, devemos sempre lembrar que sua emancipação não representou o abandono completo do processo lógico em seu pensamento. Muitos poderiam dizer que ele vulgarizou o pensamento lógico, ao retirar dele aquela espécie de sacralidade ofertada no atomismo lógico (talvez por isso Russell tenha acusado o segundo Wittgenstein de não mais trabalhar seriamente a filosofia)⁶¹. Preferimos pensar, contudo, que compreendeu tão bem o seu pensamento a ponto de defrontar-se com seu *tao*, seu “canal zero”, e por isso mesmo dominou seus artifícios a ponto de tomá-los erráticos como sistema auto-suficiente, mas sob um novo princípio, autenticamente formulado.

Em resumo, cada “pedaço” de linguagem passa a funcionar do seu jeito, e não depende de mais nada, ainda que possa ter um substrato qualquer que o informe (e que pode ser lógico). Se cada pedaço funciona por si mesmo, é natural entender que não haja nada de comum entre um e outro. Ou, de outra forma, ou por outra *perspectiva*, é igualmente natural que se entenda que a única coisa que todos têm em comum é sua particularidade.

Vamos tentar compreender melhor essas observações iniciais sobre as *Investigações*. Basicamente, colocamos que a figuração lógica perde de todo a sua exatidão, num primeiro momento, e que isso representa de certa maneira uma emancipação do pensamento em relação ao espaço intelectual lógico. Como funciona, então, o processo de constituição da comunicação pela linguagem?

Acima, enfatizamos a relação da certeza em termos da verificação da veracidade do dito. Isso quer dizer, então, que nada do que efetivamente definimos representa uma concepção absolutamente certa? Sim. Nas *Investigações*, o tema da certeza é desenvolvido até que se atinja essa conclusão, a de que toda definição que elaboramos é menos um esforço de composição e mais o depósito de implicações intelectivas sobre as nossas observações.

Wittgenstein suscita o tema a partir de um trecho do *Teeto*, e elabora o tema da seguinte forma:

⁶¹ STRATHERN, Paul. Op. cit.

“46. Como acontece então que nomes designem, propriamente, o simples?–

Sócrates (em Teeto): ‘Se não me engano, ouvi de algumas pessoas: para os elementos originários – para me expressar assim- de que nós e as outras coisas somos compostos, não há explicação; pois, tudo que é em si, só se pode designar com nomes; não é possível uma outra determinação, nem do que é nem do que não é... Mas o que é em si, temos que... denominá-lo sem todas as outras determinações. Deste modo, é impossível falar explicativamente de qualquer elemento originário; pois para este não há nada além da mera denominação; há somente seu nome. Mas, assim como aquilo que se compõe desses elementos originários é, ele mesmo, uma criação entrelaçada, da mesma forma as suas denominações se converteram em discurso explicativo desse entrelaçamento; pois a sua essência é o entrelaçamento dos nomes.’

Esses elementos originários eram também os ‘individuals’ de Russel (sic) e também os meus ‘objetos’ (Trat Lóg. Filos).⁶²

Em resumo, a proposta do autor, no que diz respeito a essa constituição, é a de que o nome, resgatado das linhas anteriores, tem um caráter essencialmente convencional, ou antes é uma possibilidade entre tantas outras possibilidades de reconstituição intelectual do objeto. Como podemos, portanto, observar, não se trata apenas da libertação em relação às formas lógicas mencionadas à exaustão no *Tractatus*, mas sim uma reformulação da maneira como se concebem as projeções intelectivas dos objetos. É certo, por um lado, que permanecem governadas por uma sucessão de processos, que podem muito bem ser lógicos, mas é igualmente correto dizer que a produção intelectual de tais objetos não mais é considerada como unânime em relação à sua paridade concreta.

Quando Wittgenstein suscita tal tema, ele reproduz um problema que abordamos, quando tentamos esclarecer o fundamento essencial da relação atômica no *Tractatus*. Aqui, contudo, ele elabora formulações que evidenciam sua preocupação. Novamente, o tema nos assalta como elemento central, porque cedo ou tarde teremos que debater a composição proposicional do princípio, observando então a natureza de seus componentes, e a capacidade de assumirem uma posição nuclear no discurso.

Anteriormente, defendemos a idéia de que Wittgenstein posicionara, em sua obra anterior, a nuclearidade funcional de suas construções em uma estrutura lógico-matemática, uma fórmula que uniria partes diversas. Na melhor das hipóteses, com isso, a pedra fundamental de seu pensamento estaria em elementos

⁶² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 47.

como a incógnita e a operação, que não poderiam nem mesmo ser comparadas como grandezas. Por isso, colocamos que a definição mínima do processo lingüístico anterior seria antes a fórmula mais essencial, construída a partir da lógica e composta do número mais simples possível de “peças”.

Agora, contudo, parece-nos mudar um pouco de figura essa relação. Anteriormente, essa peça essencial era a possibilidade de uma certeza no que definimos como uma relação de constatação ordenada. Como tínhamos a certeza material como subjacente a uma figuração lógica, era-nos muito fácil perceber que a multiplicidade lógica só poderia ser limitada com a constituição de uma cadeia lógica, e posteriormente lingüística, fazendo assim da cadeia lógica formada a base de todo o pensamento consistente superveniente. Agora, contudo, a coisa muda de figura. Não há sequer essa certeza de materialidade (que a rigor não era lingüística, num momento anterior, mas que se materializava na linguagem pela composição de certezas). Tudo o que se expressa na linguagem é em sua confrontação material incerto. O próprio sistema que se sobrepõe a essas figurações, portanto, perde até mesmo o primeiro momento, a partir do qual o confronto de todas elas representava a formação de uma relação certa (graças à precisão material obtida). Que fazer agora, então?

Veja, a mudança trás também seus benefícios. Antes dessa destruição absoluta do pensamento sobre a nuclearidade da filosofia havia o que pode ser entendido como uma dubiedade. Não seria por exemplo iminente uma consideração do núcleo como sendo a fórmula lógico-lingüística. Poder-se-ia pensar, ao contrário, que era o objeto em sua figuração o núcleo da filosofia, levando com isso a uma conclusão (desaprovada por Wittgenstein, segundo nosso entendimento) de que o nome está igualmente no centro da linguagem. Aqui, a coisa se relativiza tanto que a única certeza é a particularidade errática, e portanto a incerteza. E é portanto em torno dela que se deve constituir o pensamento posterior.

Isso significa, de toda forma, que não se pode falar mais numa fórmula como centro de formação da filosofia wittgensteiniana da linguagem. Melhor será dobrar a lógica sobre si mesma, usar seus princípios de possibilidade infinita uma vez mais, e arrebentar com as fórmulas, mostrando que se é possível combinar infinitamente é igualmente possível formular – ou compor sem formular – infinitamente. Aí reside, então, o princípio da nova filosofia da linguagem. Ele é a um tempo a emancipação da intelecção em relação à lógica (e com isso explicamos nossa afirmação reiterada

anterior) mas ao mesmo tempo é uma revisão da lógica segundo seus próprios padrões gerais. Ela age, num primeiro plano, sobre linguagem e realidade, e num segundo plano, sobre si mesma.

Para que o leitor julgue nosso posicionamento desde nossas fontes, vamos ver o que Wittgenstein diz a respeito dos jogos de linguagem:

*“Podemos imaginar também que todo o processo de uso de palavras em (2) seja um dos jogos por meio dos quais as crianças aprendem a sua língua materna. Quero chamar esses jogos de ‘jogos de linguagem’, e falar de uma linguagem primitiva às vezes como de um jogo de linguagem. E poder-se-ia chamar também de jogos de linguagem os processos de denominação das pedras e de repetição da palavra pronunciada. Pense em certo uso que se faz das palavras em brincadeiras de roda. Chamarei de ‘jogo de linguagem’ também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada.”*⁶³

Note assim a diferença essencial de tal definição. Não se trata mais de uma constituição de fórmulas compositoras de uma linguagem, de um universo lógico descoberto de antemão para a formação de uma espécie de construção lingüística posterior. Trata-se sim da possibilidade de compor a linguagem segundo níveis de regras próprios. O termo “jogo” não é usado em vão. A linguagem é efetivamente um jogo, ou antes a soma de muitos jogos possíveis. Há sem dúvida uma série de regras, mas elas não atuam todas ao mesmo tempo. Ao contrário, cada uma encontra um momento de expressão, ou como diria Deleuze em comparação muito semelhante, “cada movimento guarda sua própria regra”.

*“Não basta opor um jogo ‘maior’ ao jogo menor do homem, nem um jogo divino a um jogo humano: é preciso imaginar outros princípios, aparentemente inaplicáveis, mas graças aos quais o jogo se torna puro. 1º) Não há regras pré-existentes, cada lance inventa suas regras, carrega consigo sua própria regra’(...)”*⁶⁴

Em resumo, a cada proposição pode se esperar uma resposta diferente, um mecanismo diferente que a venha reger, e uma reação com constituições diversas. Em resumo, deixa de haver qualquer padrão que poderia vir a oferecer uma ponta

⁶³ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 18-19.

⁶⁴ DELEUZE, Gilles. *Op. cit.*, p. 62.

de certeza para nossa avaliação da linguagem, a não ser pela certeza de que a certeza sobre a forma lingüística só pode nascer depois de elaborada a proposição.

Como falar, então, na unidade que anteriormente defendemos? A nuclearidade da fórmula acaba, por assim dizer. Quer dizer, claramente ainda se pode falar que há por trás das proposições uma composição lógica. Contudo, nós vimos logo acima que nem tudo pode ser expresso em figurações. Então, como podemos dizer que há uma fórmula para todo acontecimento nuclear, ou um nome para toda coisa? Simplesmente não há.

E, como não há uma reflexão perfeita do mundo na sua reconstituição lógica, torna-se certamente dissimulado prosseguir defendendo que a fórmula é o núcleo de tal pensamento. A projeção lógica, ou a figuração, certamente acaba sendo excluída de vez da possibilidade de assumir o papel de unidade nuclear do pensamento. Então já serve esse avanço para dirimir uma possível dubiedade anterior, que só pôde ser afastada por uma análise do contexto.

Wittgenstein nos diz, em seu parágrafo 107, que *“a pureza cristalina da lógica não se deu a mim como resultado; ela era, sim, uma exigência”*.⁶⁵ A lógica não foi por isso mesmo a conclusão de suas explanações, mas foi antes uma condição que ele impôs a elas. Certamente, não se trata mais de falar em figurações. Mas a lógica persiste como elemento essencial de seu pensamento. Esse mesmo parágrafo é iniciado por ele com a seguinte afirmação: *“quanto mais precisamente considerarmos a linguagem real, tanto mais forte se torna o conflito entre ela e a nossa exigência.”*⁶⁶ Em resumo, a um tempo ele coloca duas urgências que povoam constantemente o espírito, quando se fala de uma filosofia da linguagem: a demanda lógica e a formação de uma prática lingüística livre.

E o autor capta essa angústia com propriedade. Ele mostra precisamente o conflito entre a condição lógica da edificação da linguagem e a sua prática. E quem de nós pode dizer que não o compreende? Afinal, todos enfrentamos em algum momento a possibilidade de linguagem despida de congruência lógica. E não se trata do seu sentido, ou da presença ou ausência de significado. Trata-se sim de fazer a linguagem em um momento seu, compreensível por todos os que ouvem a sentença, mas que não pode ser considerada logicamente válida.

Vamos lembrar, por exemplo, as brincadeiras a que fomos todos submetidos

⁶⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Op. Cit., p. 70.

⁶⁶ Idem, *ibidem*, p. 70.

ao longo de nossas vidas escolares, quando os professores de língua portuguesa se empenhavam em explicar a possibilidade de um duplo negativo na linguagem. “Não fiz nada.” Significa acaso que “fiz alguma coisa”? Certamente que não, ou pelo menos não o compreendemos assim. Logicamente, contudo, é possível afirmar que uma atitude foi tomada, especialmente se regressarmos à relação de operações, que lá atrás nosso autor resgatou de Frege. Lembremos que a negação da negação, num momento lógico, representa a afirmação. E aqui, contudo, uma negação seguida de outra negação (“não” e “nada” negam, mas não atua sobre “fazer” que remete ao que se fez, ou seja, “nada”; em outros termos, logicamente “fazer nada” já seria em si a negação de que algo se fez, e poderia ser logicamente concebível, descontado o conteúdo de “nada”; mas do momento em que se coloca diante de si o “não”, o “conteúdo”, ou antes o significado de “nada” ganha volume, e atinge o seu âmbito de rejeição de tudo o que poderia ser e não é).

Podemos então observar que há contradições, dependendo de como se considere a linguagem em sua dimensão lógica. O problema da dupla negação pode talvez ser solucionado pela apresentação dessa mesma frase, “não fiz nada”, meramente como forma, juntando-se a negação, o verbo e um objeto qualquer. Contudo, se procedermos de tal maneira, deixaremos automaticamente de fora certos elementos que são apenas conteúdo, ou em outros termos, apenas significado, como o exemplo de Sraffa. Atamos uma ponta e desatamos a outra.

Por isso Wittgenstein não pôde mais conceber a lógica como resultado. Ele não poderia mais alcançar a lógica a partir de toda a realidade comunicacional. Ele poderia sim utilizá-la como condição, mas sem a pretensão de uma uniformização universal de todas as suas conclusões. Ou seja, a dupla negação tem lá a sua lógica, que é contudo distinta, em seus próprios termos, de todos os outros processos lógicos. A dupla negação é uma figura em si, e por isso a lógica tem uma maneira própria de traduzi-la, e se serve de mecanismos próprios para isso. É mais ou menos como o artista que trabalha sobre uma folha de papel. Cada instrumento causará um efeito diferente. É certo que o efeito da casca de árvore pode ser reproduzido por muitos materiais e por muitas técnicas. Mas esse artista, consciente de que certos materiais e certas técnicas são melhores para recriar a textura da árvore no papel, vai deixar de lado a uniformidade técnica da obra, em nome de uma maior precisão na ilusão que deseja criar. Daí surge uma mescla de técnicas.

A linguagem é isso. Ela é uma soma de muitas possíveis técnicas. Ela não

está submetida a uma universalidade que precise atá-la, que precise oferecer-lhe uma realidade que a anteceda. Ela é essa realidade, assim como a obra é o universo do artista que a elabora.

Em resumo, apesar de não haver uma reflexão plena para todas as coisas, há contudo uma reflexão intelectual de todas elas. Veja, não é tanto a questão de uma figuração lógica, não mais. Também não se trata de uma necessidade de conformar uma imagem *a mais* para aquilo que encaramos como significante e com sentido. Também não é o ter idéia daquilo de que se fala. É estar consciente do que se fala.

Faço, por exemplo, o gesto italiano para “louco” (juntar os dedos e como que chacoalhá-los ao lado da cabeça). Que ligação há entre o gesto e a loucura? Nenhuma! Há, sim, uma soma de pequenas e sutis peças que constituem, no contexto, o sentido do gesto. E se eu faço isso para qualquer outra pessoa, que não um italiano, então posso muito bem fazer algo que não tem *sentido*. Suponha que ele não tenha se habituado ao gesto, por exemplo, por nunca tê-lo visto. Para ele é só um gesto sem sentido. Ou o tapa no rosto que os turcos dão quando uma desgraça acontece. É a mesma coisa.

Isso é estar consciente do que se diz. Não é tanto o conteúdo, mas o que aquela peça faz dentro de determinada conversa. É estar consciente do seu *significado*, do seu papel dentro da linguagem e enquanto linguagem. Eis aí a projeção intelectual de que queremos falar, *uma consciência sem conceito*, ou segundo outra visão, uma *pré-compreensão*.

Dentro disso, as *Investigações* são, numa dimensão mais abrangente, explanações a respeito de todas as projeções intelectivas. Já falaremos disso. Então, se há uma contrapartida intelectual, ainda que ela não seja um reflexo pleno, pode-se dizer que há uma constituição mental do que dizemos.

A questão, contudo, é que essa contrapartida mental pode ser algo completamente deslocado, meio errático, até. Do meio para o fim de suas *Investigações*, o segundo Wittgenstein fala do “ter-em-mente”.⁶⁷ Quando chegarmos a isso, veremos que essa compreensão específica desse “ter em mente” diz respeito ao que se entende ao ver cada coisa, e não tanto ao que a coisa é. Há, portanto,

⁶⁷ Especificamente, na segunda parte das *Investigações*. Para uma confrontação prévia, ver WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005. p.233-297.

claramente a idéia de uma transposição necessária para o espaço intelectual, com a qual se convive.

Certo. Temos então explicada a mudança em si. Agora vamos pensar um pouco mais em como usamos os termos dentro desse “novo mundo”, concebido pelo nosso autor. Não temos mais para nos guiar um rumo lógico que serve de fórmula para todas as nossas proposições. Que temos, então? Temos antes uma soma de diversas peças. E o termo “peça” é usado de propósito, para acompanhar o consagrado termo “jogo”.

Quando Wittgenstein oferece a definição de “jogo de linguagem”, ele tem uma intenção fundamental: ele quer demonstrar que a linguagem não é formada por constituições fixas, por um *codex* lógico que tem todas as formas possíveis de linguagem. Você não tem fôrmas diversas para proposições diversas. O que você tem é um monte de peças jogadas ao léu. Você as toma e vai encaixando umas nas outras.

Isso significa, portanto, que você pode encaixar absolutamente tudo em absolutamente tudo? Sim. Mas pense por um segundo: se fizer isso, nem tudo o que encaixar terá uma forma apropriada, ou antes nem tudo encaixará de forma apropriada, ritmada, suave. Mas o que nos dá esse ritmo? Se eu digo “o pneu se afogou numa tuba de terças-feiras sujas”. Cada parte tem em si um significado, ou seja, uma função que lhe é própria, um papel, como já mencionamos. Mas é o significado que é um problema para nós? O que diríamos desse “monstrinho”? Cada coisa dita nele, uma vez que recebeu a devida atenção, é significante... Mas *não faz sentido!*

Então, para que entendamos esse primeiro fundamento, vamos visitar algumas outras definições dadas a nós pelo nosso autor. Primeiro, o significado. Quando Wittgenstein alude ao termo, ele o define através de asserções repetidas e contínuas, montando sua definição gradativamente. Observemos como ele processa, em linhas gerais, essa construção de definição:

“43. Para uma grande classe de casos – mesmo que não para todos – de utilização da palavra ‘significado’, pode-se explicar esta palavra do seguinte modo: O significado de uma palavra é seu uso na linguagem. E o significado de um nome se explica, muitas vezes, ao se apontar para o seu portador.” (grifo sublinhado nosso)⁶⁸

⁶⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 38.

Gradativamente, portanto, ele compõe por proposições a análise da palavra “significado”. E, quando completa a idéia toda, ele mostra que o significado é algo que vem antes de tudo ligado ao potencial que reside em cada termo. Veja, cada termo tem, dependendo de sua posição, uma linha através da qual pode ser compreendido. Se estou falando de alguém e digo “seu pé vai mal”, apontando para baixo, estou claramente dando um sentido diferente ao termo “pé” do que daria em uma mesa de truco, se apontasse para um terceiro enquanto falo com quem está à minha direita e digo “seu pé vai mal”. Isolemos os “pés”. Se abstrairmos as frases – e portanto os sentidos – não temos significados completamente diferentes? Ou outra, ainda, digo a alguém que conte a altitude de um balão em pés, e erre absurdamente o número esperado, e daí digo como quem brinca “seu pé vai mal”. Cada sentido evoca algo diferente, mas todos esses sentidos se encontram, abstratamente, na palavra “pé”, e em todas as outras que constituem a frase, e se vêem re-significadas a cada nova hipótese. Posso então dizer que essas palavras *signifiquem* tudo isso. Ela significa uma unidade de medida, e significa uma parte do corpo, e uma posição em um jogo de cartas. Ela serve, em resumo, para refletir isso dentro de uma proposição.

O exemplo de Nothung é especialmente elucidativo. Vamos espiar:

“A espada Nothung constitui-se de várias partes, numa determinada composição. Caso sejam compostas de forma diferente, então não existe Nothung. Mas a frase ‘Nothung tem um corte afiado’, evidentemente, tem sentido, quer Nothung esteja ainda inteira, quer já esteja destruída. Mas, se ‘Nothung’ é o nome de um objeto, então este objeto não existe mais, caso Nothung esteja destruída; e, uma vez que nenhum objeto corresponderia ao nome, por conseguinte, ele não teria nenhum significado. Mas então haveria na frase ‘Nothung tem um corte afiado’ uma palavra sem significado, e a frase seria por isso um absurdo. Mas agora ela tem sentido; portanto, algo tem sempre que corresponder às palavras de que a frase é composta. Portanto, a palavra ‘Nothung’ tem que desaparecer na análise do sentido e, em seu lugar, têm que entrar palavras que denominem algo simples. Com razão, chamaremos essas palavras de nomes genuínos.”⁶⁹

Notemos então como sentido e significado são diferentes. Se eu digo uma frase qualquer que não guarda relação com um dado momento, como no nosso

⁶⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 36-37.

exemplo anterior, ela pode não fazer *sentido*. Se eu tiro a função de um dado elemento na minha proposição, ele perde seu *significado*. Não se trata tanto da concepção de ligar aquilo que significa ao termo. Nothung destruída não desmantela o termo “nothung”. É *significante* no sentido de relevante, e nada perde sua relevância a menos que o próprio termo perca a sua relevância diante do real. “Nothung” representa algo, e por isso é relevante como termo. Uma soma aleatória de letras pode não querer dizer nada, se mencionado em uma conversa, e por isso não significa nada, não acresce nem liga nem subtrai, ou em termos brutos não faz falta.

Vejamos então como uma coisa vem ligada à outra. Se falamos de uma abertura de elementos, e da impossibilidade de definir, ao mesmo tempo dizemos que um termo tem “vida” independente daquilo que expressa. O significado é por assim dizer o resultado de tal existência autônoma, e permite-nos fechar a cadeia das reflexões. Exclamações tais quais as que revelamos acima (“Fora!”, “Ai!”, etc) não correspondem em princípio a nada real. Mas pedem reações, tem significado e podem ter sentido! Expressões que, portanto, permitem observar de um golpe só como a emancipação da inteligência exclusivamente lógica é feita pela não definição plena do que se esboça a partir do real.⁷⁰

E do sentido, que podemos dizer? Já mencionamos à exaustão aquela sua dimensão a partir da qual a frase precisa, grosso modo, de um *contexto* para ter sentido. Mas a questão não se resume a isso.

Retomemos nossa frase “sem pé nem cabeça”: “o pneu se afogou numa tuba de terças-feiras sujas”. Para começo de conversa, não fica estranho usar “tuba” como algo que pode ser preenchido? Ele não lembra, se transformarmos cada vez mais as palavras em gemidos que as lembrem distantemente, a idéia de uma cesta, ou talvez de um balaio, ou coisa assim? “Tuba” não se usa assim. Não a coisa “tuba”, mas a palavra “tuba”: ela não aparece com o termo “cheio” referindo-se a ela, não usualmente. Da mesma forma, isso acontece com as demais palavras que forçosamente tiramos de contexto.

Notemos, então, que há um limite duplo. Antes tínhamos falado em um advento transcendental por parte da lógica, somado ao espaço do “mundo dos acontecimentos”. Essa duplicidade não se perde, e vimos isso já na dimensão

⁷⁰ Ao tratarmos mais a fundo do “ter-em-mente”, pretendemos falar melhor dessa maneira de “entender as coisas de um soco só”, colocada ela própria por Wittgenstein como relação natural do uso da linguagem.

conflitual entre a lógica como condição e a linguagem como um movimento de libertinagem perante o rigor desse momento intelectual. Mas tem mais. Pensemos por um segundo em significado. Como vimos, há um potencial, uma soma de possíveis maneiras de significar, ou seja, certas funções, certa relevância, para a palavra dentro de uma dada proposição. Mas não é tudo. Vimos também que é isso que determina, por assim dizer, a familiaridade de um termo em relação a tantos outros (Wittgenstein fala que a conjunção de certos significados “não é uma coincidência”, e eis aí o motivo disso).

Além desse potencial, tem alguma coisa que determina o que é que se pretende dizer. Se voltarmos por um minuto ao exemplo das lajes, poderemos compreender o que se quer dizer. “Laje” assim como termo solto tem lá sua função, seu conjunto de termos afins, mas ao mesmo tempo não quer dizer nada. Por quê?

Vamos pensar por um segundo. Sabemos o que é uma laje, e sabemos que é estranho falar em ornitorrincos quando falamos em lajes (aliás, falar em ornitorrincos é esquisito em quase todos os momentos)⁷¹. Mas ao mesmo tempo, se dizemos laje, o que nos vem à mente? Nada de concreto, podemos dizer. É como o exemplo dos ternos que demos acima. Falamos em ternos. Mas que corte eles têm? Qual o tecido deles, a textura? Como são os botões, qual a costura deles, e nesse mesmo sentido qual a costura que juntou seus pedaços, e o forro, e assim por diante? Com isso, regressamos então à velha questão: não dizemos coisa alguma de nada, se apenas dizemos. Para que as coisas tenham efetivamente um conteúdo, elas precisam desses detalhes que só podem ser obtidos do que antes foi chamado “mundo dos acontecimentos”, ou dos “fatos”.

Mas tem mais. Não se trata apenas disso. Se digo “a laje está sob a mesa” eu posso querer refletir uma infinidade de coisas com isso. Não se trata apenas da forma da laje, do aspecto da mesa, e assim por diante. Mas dizer que a laje está sob a mesa, mesmo a partir de suas projeções intelectivas, não quer dizer nada. A laje pode estar escorando um pé da mesa. A laje pode estar guardada sob a mesa. A laje pode fazer parte do piso que está sob a mesa. E não se trata tanto de um “detalhe não captado” pelo ideal. Trata-se de um detalhe que idealmente poderia ser

⁷¹ A esse respeito, há uma obra de Umberto Eco, não coincidentemente intitulada “Kant e o Ornitorrinco”, que trata precisamente do tema da inadequação do animal às classificações que pretendem demonstrar a compreensão do reino animal. Isso mostra que nossas tentativas de compreender a realidade são, na melhor das hipóteses, construções de processos intelectivos que nos aproximam de uma possível organização das coisas, que em nada pode ser considerada definitiva.

captado, mas que na mencionada sentença não foi dito.

Havemos de convir, contudo, que se estamos diante da dita mesa e da mencionada laje, nada mais há que se dizer. Afinal, se vejo os objetos em questão, conheço perfeitamente a maneira pela qual interagem, e dizer que um está sob o outro basta para que lhes dirija minha atenção e, com isso, tenha comigo o teor absoluto da relação entre ambos.

Em resumo, apenas pela presença do dito no real é que posso saber exatamente o que quero dizer, em pelo menos duas dimensões diagnosticadas: uma, a do detalhe, e a outra, a da composição entre linguagem e realidade sensível.

Isso é o sentido: é essa necessidade dupla de compor, a partir do real, o que se diz. Aí temos uma outra questão, algo aliás que fica muito claro ao longo da obra de Wittgenstein. Não vamos mergulhar no tema mais que o necessário, mas devemos contudo abordá-lo na medida que fundamenta nossas explanações sobre os princípios. Wittgenstein propõe em suas *Investigações* uma relação marcadamente concreta com o real.

Retomemos ainda uma vez nossos exemplos: quando falamos que a linguagem não é capaz de traduzir em todos os aspectos alguma coisa, negamos imediatamente a dimensão absoluta de um dado objeto no interior da linguagem. Contudo, nós mantemos a sua possibilidade totalizante, então não podemos dizer que a linguagem não tenha tons absolutos. Apenas devemos dizer que, quando portadora de sentido, ela automaticamente não nos permite o atingimento de um universo absoluto daquilo que se exprime. Essa visão permeia muitas das definições que compõem os princípios. Conhecemos todas elas por natureza como captadoras de posições absolutas, mas a interpretação em questão fica relativizada, sobretudo diante do método de composição de definições filosóficas de Wittgenstein, no qual a absolutização de definições é na verdade uma soma de usos concretos de uma dada palavra. Adiante, deveremos necessariamente passar por esse estágio de análise, tentando compreender como essa rejeição do absoluto total é a um tempo exaltada no espaço de possibilidades intelectivas, mas por outro lado se vê desfeita de sua grandeza e universalidade na apresentação de um viés prático.

Sabemos, com isso, que a linguagem tem uma dupla formação, e a partir dela uma dupla possibilidade. Por um lado, é formada por um todo absoluto, mas por outro só pode se realizar através da concretização desse todo em particularidades. Se virmos a coisa toda por esse prisma, somos obrigados a resgatar as categorias

aristotélicas, ou de forma um pouco mais contemporânea, poderíamos evocar Kant. Lembremos por exemplo de sua universalidade, em oposição às diversas particularidades, que dão corpo a um elemento absoluto da razão pura. Não é um pouco esse o movimento estrutural das idéias de Wittgenstein? Sem dúvida.⁷²

Mas a linguagem não gera reações reais à toa. Se ela reflete, em certas ocasiões (que despontam na posição descritiva) algum acontecimento, devemos ter em mente que em todas as ocasiões ela é também um acontecimento. Pensar lingüisticamente é agir. Falar é agir. Esse pressuposto fundamental demonstra, portanto, que não se trata simplesmente da composição de um elemento à parte dos acontecimentos, mas antes de tudo de uma variedade de acontecimentos próprios que, por sua multidimensionalidade, são capazes de constituir uma realidade própria.⁷³

Se voltarmos, diante dessas novas observações, à questão dos jogos de linguagem, poderemos então compreender em que medida eles funcionam como ferramentas de emancipação lingüística. Quando falamos em uma laje ou em um terno certamente temos em mente uma conjunção razoável de elementos que os possam definir como tal configurados da formação de um objeto ideal. Mas esse movimento está necessariamente ligado a um certo contexto e a um conjunto específico de palavras. Não há fora da linguagem um espaço que seja composto absolutamente, senão na possibilidade de expressão máxima que a própria

⁷² “A proposição – Caio é mortal – poderia também ser extraída por mim da experiência simplesmente mediante o entendimento. Todavia, procuro um conceito que contém a condição sob a qual é dado o predicado (asserção em geral) deste juízo (isto é, aqui o conceito de homem); e depois de ter subsumido o predicado sob essa condição, tomada em toda a sua extensão (todos os homens são mortais), determino a seguir o conhecimento de meu objeto (Caio é mortal). Por isso na conclusão de um silogismo restringimos um predicado a um certo objeto, depois de o termos pensado na premissa maior em toda a sua extensão sob uma certa condição. Esta magnitude inteira da extensão em relação com uma tal condição denomina-se universalidade (universitas). A esta corresponde na síntese das intuições a totalidade (universitas) das condições”. Essas observação de Kant apresenta a relação entre o universo do absoluto e as particularidades. Por um lado, temos um gênero amplo que corresponde a todas as possibilidades materiais em torno de um determinado elemento. Por outro lado, uma vez que esse elemento ingresse no tempo e no espaço, só pode ser considerado segundo sua própria particularização. Por exemplo, eu posso falar, além do tempo e do espaço, sobre o homem em geral, mas uma vez que apreenda as coisas pelas minhas sensações e que as compreenda em relação ao tempo e ao espaço, só posso conceber homens individualizados. É o processo de transição de uma razão pura para outra, prática. A esse respeito, ver KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 244-245.

⁷³ Semama retorna a esse tema, para promover um estudo analítico da relação do termo poder. O autor elabora o uso ostensivo da pesquisa do uso comum de termos, que Wittgenstein concretiza em suas *Investigações*. Para ler mais a respeito, ver SEMAMA, Paolo. *Linguagem e Poder*. Trad. de Wam berto Hudson Ferreira. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

linguagem tem. Mais que isso, a linguagem é ela mesma um conjunto de relações complexas, capazes de influenciar a realidade – por serem parte do “mundo dos acontecimentos”, numa visão não lingüística – e de constituir uma releitura particular do real ao mesmo tempo.

Na verdade, as premissas da linguagem que se desdobra sobre si mesma passam a ser completamente diferentes daquelas a partir das quais poderíamos vê-la na imagem de um objeto, em seu sentido oitocentista. Vamos tentar entender isso melhor, dada a centralidade do tema para a compreensão da natureza dos princípios.

Pensem no seguinte. Em determinado momento, resolvemos falar de linguagem. Se resgatarmos ainda uma vez as apreciações de Warat, veremos que ele extrai de Saussure a conclusão de uma possível metalinguagem.⁷⁴ Mas o que é a tal metalinguagem? É, no seu sentido clássico, uma linguagem que fala da linguagem, um discurso sobre os diversos aspectos de como se faz o discurso, por assim dizer. Além do problema óbvio – nada do que se fale estará sendo verdadeiramente apresentado por uma visão externa, pois só se pode falar através da linguagem – temos ainda uma segunda ordem de questionamentos. Quando colocamos a linguagem sendo analisada e refeita em uma “linguagem de segunda ordem”, o que estamos na verdade fazendo? Estamos re-significando aquilo que já significamos segundo um aspecto objetivo, ou estamos simplesmente tentando compreender os mecanismos de funcionamento da linguagem?

Podemos fazer os dois, dependendo da maneira como venhamos a agir. O próprio Wittgenstein parece evitar ao máximo essa transferência para uma “metalinguagem”, tentando explicar as coisas pela sua própria prática. Vamos colocar dessa forma: assim como um filósofo poderia tentar enxergar um objeto pelo que ele é delimitando-o, um outro poderia admitir que esse mesmo objeto é o que é e só pode ser enquanto se manifesta, enquanto interage com outros objetos. A idéia é mais ou menos essa: no caso da produção de uma metalinguagem, o que se está fazendo é tentar explicar a linguagem por ela mesma; no caso da constatação da linguagem como é, tenta-se compreender quais os seus limites, sem contudo pretender-se defini-la.

⁷⁴ Segundo Warat isso se acentua mesmo na divisão do estudo da linguagem. Quando fala das partes do positivismo lógico, apresenta a linguagem como uma soma de esforços no aprofundamento semiótico, sintático, semântico, pragmático e metalingüístico. Para uma remissão direta ao autor, vide WARAT, Luis Alberto. *Op. cit.*, p. 38-52.

Novamente, Wittgenstein parece evitar ao máximo essa prática de explicar e definir. Basta olhar o método que ele emprega em suas *Investigações*. Ele abusa da observação sistemática dos usos de um dado termo, sem contudo avançar demais para as definições restritivas. Isso é, de certa forma, uma saída para o problema da reflexividade das conclusões a respeito da linguagem em uma metalinguagem. Mas não é tudo.

Se entendemos que podemos compreender certos limites e certas qualidades da linguagem, mas ao mesmo tempo tentamos expressar esses limites em uma definição, então estamos em verdade dentro do ciclo daquilo que tentamos separar e observar. A linguagem não pode definir certas coisas, é um fato. Mas ao constatar isso, estamos então admitindo que não podemos definir certas coisas, e ao mesmo tempo apontando essas “certas coisas”, seja pelo que for, e portanto significando-as! Lógico, significar não é o mesmo que definir, mas nisso a linguagem engole o que lhe foge, inventa um símbolo para algo que ela não alcança. Insere, portanto, aquele elemento desconhecido num ciclo de argumentação, e daí por diante, o processo mesmo de comunicar, argumentar e sistematizar passa a demandar uma definição. Veremos mais adiante que essa é uma possibilidade muito grande, quando se fala de princípios.

Enfim, tomando-se em consideração essas duas posturas possíveis perante o estudo da linguagem, podemos tentar observar como se mecanizaram essas maneiras de entender a linguagem enquanto objeto. Num processo metalingüístico, podemos entender que a maneira pela qual o pensamento se condensa reside na determinação de definições sistematizadas, em geral, umas em relação às outras. Aí poderemos encontrar de tudo, desde opções logicizantes, como a de Deleuze, até relações menos lógicas e mais orgânicas, como a de Saussure, por exemplo.

Interessa-nos em especial, contudo, a solução exposta por Wittgenstein. Dissemos que ele tentou escapar a essa metalinguagem. E realmente apenas tentou. Também mencionamos a compreensão de Warat a respeito da possibilidade de uma metalinguagem em Wittgenstein. Entendemos que, em certos momentos, a metalinguagem foi uma espécie de “mal necessário” para estabelecer e dar consistência ao método geral de Wittgenstein, apenas no sentido de oferecer definições aos mecanismos rústicos de compreensão do contexto lingüístico e das sensações que lhe são subjacentes. Assemelha-se nesse sentido já a uma

possibilidade posterior, com a exaltação da hermenêutica em Gadamer, que poderá falar (no seu resgate a Schleiermacher) de gradativos espaços de compreensão e pré-compreensão, numa metalinguagem que dispensa ao máximo as definições cristalizadas, mas que ainda assim depende delas para traduzir rusticamente aquilo “a respeito de que não se pode falar”.

Mas não vamos ser ousados a ponto de dizer que Wittgenstein teria se antecipado a tais correntes. Queremos apenas aproximar as idéias para mostrar a possível maneira de compreendê-las.

Dentro das devidas proporções, devemos entender que o processo todo de Wittgenstein, para a sua segunda compreensão da linguagem, chegou mesmo a aproximá-lo de um raciocínio de universalidade do real, ao melhor estilo do existencialismo. Não que ele tenha sido um existencialista, longe disso. Sua paixão pela lógica e a maneira como concebeu a compreensão das coisas – como logo mais veremos – pode mostrar diferenças sensíveis entre a sua postura a essa postura, meio contemporânea, meio superveniente. O caso é que, com essa persistência na infinidade de possibilidades da linguagem, ele de certa forma estabeleceu uma relação de totalidade universal, que poderia ser considerada em termos concretos, mas que no caso dele teve um caráter muito mais intelectual, ainda que com reflexões severas sobre o concreto.

Mais que isso, como vimos há uma insubstancialidade muito grande quando se trata de observar o “mundo dos acontecimentos” à procura de certezas. Ele reitera isso em diversas passagens de sua obra. A certeza se desfaz, se desmantela. Há, pode-se mesmo dizer, uma progressiva radicalização de tal ponto de vista que, somado ao aforismo da primeira obra (*“sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”*)⁷⁵ termina por mostrar a mais completa incongruência no campo das definições.

Ele mesmo mencionou, em diversas de suas passagens, que o grande problema que desejava resolver residia na incapacidade de encontrar definições capazes de efetivamente refletirem a realidade dos “feitos” apresentados na

⁷⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*, p.281.

linguagem. E se lança a tal tarefa com tanta paixão e com tal empenho que só pode mesmo acabar eliminando duramente o que não lhe pareça com algo próximo à certeza.

Nesse processo, os juízos de valor são alguns dos primeiros a capitular. Não que não existam. Mas não mais existem autonomamente. Passam àquela existência aborrecida, em que só aparecem diante das ações e dos usos dos homens no que diz respeito aos termos. E, não raras vezes, diante do risco de descambar para a perda do algo que sustenta a existência de tais termos, o autor se empenha em demonstrar que não se trata tanto da inexistência de algo mais, mas antes da impossibilidade de se lhe traduzir em palavras. Daí, melhor calar-se.

No que há de mais concreto, contudo, sua proposta fulgura. Aí chegamos ao ponto no qual a inconsistência das coisas traduzidas para a linguagem não chega a um acordo, a um ponto efetivamente comprovável. Mas ainda precisamos falar de todas elas, e ainda falamos de todas elas como se efetivamente não tivéssemos que enfrentar todas essas peculiaridades.

O leitor notou, agora, como essa questão nos foi recorrente durante a avaliação das *Investigações*. Isso tem um motivo. Ela é, de certa forma, a base para o elemento fundamental do que entendemos como uma possível compreensão ética a partir da filosofia da linguagem. A inconsistência das coisas leva apenas a um caminho possível, no que diz respeito à conjunção de definições: a das aproximações. Assim como criamos certas hipóteses, conscientemente, para que argumentemos mais facilmente, ou mesmo para tornar as coisas mais funcionais, igualmente estabelecemos toda a nossa linguagem a partir de momentos de generalização necessária. Essa generalização passa por processos muito diversos, dependendo dos casos particulares, mas resulta naquilo que convencionalmente chamamos “consenso”. E é a partir do consenso que poderemos tratar mais a fundo todos os temas que permeiam a constituição de um princípio.

1.2.3 Sobre a Possibilidade de uma Concepção Ética do Mundo a Partir das Investigações

O que temos, até o momento? Em primeiro lugar, constatamos que a proposição, ou seja, aquilo que expressamos ou falamos (frases, expressões de uma só palavra, e mesmo gestos) está construído sobre uma base real, que lhe concede sentido, e sobre uma utilização geral dos elementos que o compõem. Em resumo, nós falamos algo, e esse algo que falamos é uma soma de elementos significados, ou antes significativos, cada qual com um papel dentro da frase que permite ligá-lo a todos os demais termos.

Também pudemos perceber que o sentido e a significação são condições para que a frase mesma signifique algo, ou seja, para que ela sirva para alguma coisa. O que é dito deve vir necessariamente atrelado a uma realidade (daí dizer-se que o que se fala é também uma ação). Isso elimina todas as outras realidades possíveis ou antes “cabíveis” dentro de uma tal frase. Por outro lado, a sua composição de termos também é uma condição, pois dentro desse limite de realidade estabelecido, podemos encaixar um termo ao outro segundo certos padrões, que sirvam para constituir uma frase adequada à realidade e ao contexto material em questão.

Daí por diante, pudemos tirar duas grandes conclusões. A primeira, a de que a expressão da lógica como condição é na verdade fruto do sentido e do significado como condições de compreensão e expressão da sentença. Quer dizer, a lógica é um mecanismo necessário à construção de uma frase que, em termos bem simples, sirva para alguma coisa. A lógica liga os termos em seu aspecto significativo e liga a frase ao real em sua dimensão de ação.

Por outro lado, podemos também chegar à conclusão de que a frase em si não quer dizer coisa nenhuma. Antes disso, desfeita de sua condição de sentido, e portanto de sua condição de lógica, ela pode querer dizer qualquer coisa. Se tirarmos a necessidade de significação, então, ela perde a sua integridade lógica interna, e daí passa a poder significar absolutamente qualquer coisa. E como falamos absolutamente, isso quer dizer a frase que pode inclusive não significar nada.

Então atingimos necessariamente a idéia de que não é tanto a natureza da palavra ou antes a própria natureza do real que determinam o que se quer dizer

quando se fala alguma coisa. Na verdade, nós só conseguimos significar e dar sentido, ou mesmo nomear, quando determinamos, por uso continuado e hábito, que determinada palavra, em uma dada situação e em determinada frase quer dizer tal coisa.

Vamos a um exemplo. Falamos lá em cima do “pé”. Vimos várias dimensões possíveis, todas elas incluídas numa realidade lógica, que se adapta para explicar cada um de tais espaços. Vamos retomar. Se digo “parece mais um pé” olhando para um mapa, então temos o sentido da frase conformado no universo do mapa. E o significado? A palavra “pé” lembra a forma de um pé, e vem portanto concatenada às demais palavras como uma metáfora, ou antes como uma comparação formal. É para isso que ela serve na frase, é isso que significa no que dizemos. E o nome? O nome é precisamente a ligação palavra-coisa. O que chamamos de pé? Para descomplicar, imaginemos que apontamos a Itália ao dizer “parece mais um pé”. Então, pé é o nome que damos à Itália. Outro exemplo, mais claro, é o de nossa infância. Quantos de nós já não perguntaram aos pais “e esse pé, por que é assim?” Ou outras coisas similares: chamar as entradas da tomada de buracos... Nomeamos. E re-nomeamos com o costume. “Não é um pé, tem a forma de um pé.” Enfim, essa é a linha geral dos conceitos que temos até agora.

Mas vamos agora nos debruçar sobre outras duas questões centrais. Primeiramente, vamos visitar de novo esse conceito de consenso. Conhecemos uma maneira de chegar a ele, qual seja, a nossa construção somada de conceitos, que claramente não estão ligados ontologicamente à realidade.⁷⁶ Apontamos para fora da nossa certeza de unidade palavra-objeto. Estamos num limbo de conceitos. E agora, precisamos tentar compreender como o consenso consegue constituir relações entre a realidade intelectual e lingüística e o “mundo dos acontecimentos”. Precisamos de provas, e não indícios, do consenso como formador da linguagem em suas dimensões de ligação com o mundo dos acontecimentos.

⁷⁶ Dissemos aqui “ontologicamente”. Quando dissemos isso, quisemos afirmar que, em si, esses objetos não guardam relação direta. Ontologicamente, contudo, podemos dizer que linguagem é realidade, que é ação. Isso não é ligação? Não. Liga-se a linguagem à realidade como um todo, como conceito universal. E isso não é o que queremos no momento. O caso é que a linguagem, entendida dessa forma, não liga uma palavra àquilo que ela representa, ou um nome àquilo que nomeia. Então, se não há ligação natural, ou seja, uma ligação pela ontologia da coisa nomeada e pela do nome em si, não podemos dizer que a ligação seja natural, que os objetos em questão tenham algo em comum independentemente de nossa consciência. Ela é forjada. Daí a idéia de consenso. É claro, estamos aqui simplesmente dizendo “não há ligação natural entre palavra e fato expresso na comunicação”. É um indício de que há consenso. Mas poderia haver qualquer outra coisa similar ao consenso. Como, então, chegamos ao consenso em seu papel de definidor da ligação em questão? É isso que queremos responder a seguir.

Para começar, pensemos naquilo que dizemos, e também em como dizemos o que dizemos. Sempre que falamos determinada coisa, estamos partindo antes de tudo de um consenso. Mas por quê? Como vislumbramos acima, não se trata tanto de uma certeza a respeito das coisas, mas antes de um processo de convergência. Como assim?

Quando Wittgenstein retoma, em linhas gerais, a possibilidade de formação da linguagem, ele dá alguns bons exemplos sobre como ela se constitui para nós. Para começar, coloca a idéia geral do aprendizado, tanto direta quanto indiretamente. Alguns de seus exemplos podem ilustrar melhor que qualquer explicação:

“9. Quando a criança aprende esta linguagem, deve aprender a série de –‘numerais’ a, b, c, ... de cor. E ela tem que aprender o seu uso. – Dar-se-á nesta instrução um ensino ostensivo das palavras? – Ora, vai-se mostrar lajes e contar: ‘laje a, laje b, laje c’.- Uma maior semelhança com o ensino ostensivo das palavras ‘bloco’, ‘coluna’ etc. teria o ensino ostensivo dos números que não servem para contar mas para designar grupos de coisas que se podem captar com os olhos. É assim que as crianças aprendem o uso dos cinco ou seis primeiros numerais. Ensina-se ‘para lá’ e ‘isso’ também ostensivamente? – Imagine como se poderia ensinar seu uso! Aponta-se para lugares e coisas – mas aqui este apontar acontece também no uso das palavras e não só no aprendizado do uso.”⁷⁷

Ou seja, em outras palavras o autor mostra que constituímos em nossa mente o que entendemos a partir de um hábito. Ou seja, chamamos “mesa” um objeto com determinado formato porque aprendemos que aquilo é uma mesa, porque antes nos foi dito que aquilo é uma mesa. Pensemos por exemplo nessas misturas de objetos, fabricadas em nome da praticidade e da falta de espaço, hoje em dia, como uma daquelas mesas que se recolhe para baixo de um balcão, nas cozinhas. É uma gaveta ou uma mesa? Não seria uma terceira coisa? Funciona como mesa, tem forma de gaveta, mas não funciona como gaveta e sua forma de mesa é a mínima necessária para que funcione como mesa. Aí entramos numa outra questão: em que medida uma coisa é ela mesma? Ou antes, em que medida podemos somar e remodelar as coisas sem transformá-las em outras coisas totalmente diferentes?

Se pensássemos de tal forma, seria uma experiência escabrosa dar nomes

⁷⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 19-20.

aos objetos. Se paramos para pensar, por um segundo, não precisamos reinventar a mesa para alcançar tal problema. Olhe pela janela: você chama o que vê de cidade? Os prédios, você os chama como tal? A rua, que você chama rua, é feita de quê? Asfalto, prédios? E como você chamaria uma trilha, que tem a mesma função de rua, mas nenhum prédio ao redor? Chama-a trilha porque está cercada de mato. Mas que tem a ver o que circunda a passagem em questão para com o seu nome?

Aí temos: nossas relações de batismo das coisas não guardam qualquer relação com o que as coisas são. Mas nós as nomeamos e nós as diferenciamos umas das outras assim mesmo.

Vamos pegar um exemplo das aulas de português. Comemos um tubérculo frito, cozido, assado, ou de tantas outras formas. Em cada canto do país, aprendemos a usar o tubérculo, e mesmo a planta, de diversas maneiras. Mas há um mesmo objeto, que é o tubérculo. Chamam-na mandioca aqui, e lá é tapioca, e assim por diante. Como chegamos a conclusões tão diversas a respeito do nome do dito objeto?

É perfeitamente natural imaginar que lá no norte o tubérculo possa ter um nome diverso daquele que tem aqui no sul, sem que com isso deixe de ser tratado de forma relativamente semelhante. O que faz com que lá e cá os nomes sejam diferentes? O costume, a convenção, o hábito. Senta-se a criança à mesa e o avô lhe diz “isso é macaxeira frita”. A criança aprende, como ele próprio aprendera em outra ocasião.

Esse é um exemplo mais evidente. Mas há outros, mais sutis, e que tornam a questão mais delineada. Podemos compreender o caráter convencional do consenso a partir do resgate de certos exemplos de interação puramente lingüística entre termos, respostas e ações. Se retomarmos o exemplo das charadas de Wittgenstein, teremos um modelo excelente de tal observação. Não respondemos a charada porque toda vez que nos perguntam a mesma pergunta pensamos e descobrimos a lógica por trás da resposta. Respondemos porque condicionamos nosso pensamento a dar uma tal resposta. Pensemos rapidamente, “o que é que cai em pé e corre deitado?”. A resposta é óbvia, e faz sentido. Mas francamente merece explicação. Quem poderia imaginar que chuva corre?

Parecia, entre crianças, aliás, uma sensação muito comum, a de não saber a resposta logo no primeiro confronto com a pergunta. Mas, depois que se explicou, ou depois que o inquisidor deu a resposta e explicou os por quês, tudo parece ter

passado a ser muito natural. Repito a pergunta: desde quando chuva corre, ou deita, ou fica em pé? Todas essas pequenas sutilezas voltam aos conceitos de Wittgenstein. Correr, “cair em pé”, deitar-se. São coisas que não se associam à chuva. Associa-se, sim, a homens, animais. Esses termos têm significado em outras sentenças, mas que aqui são refeitos. Como poderia uma pessoa descobrir a resposta, se sempre ouviu tais termos em realidades – ou com sentidos completamente diferentes, e com usos – significados – totalmente diversos?

Resgatamos agora a observação de Wittgenstein sobre as questões óbvias:

“144. A criança aprende a acreditar num grande número de coisas. Isto é, aprende a actuar de acordo com essas convicções. Pouco a pouco foma-se um sistema daquilo em que acredito e, nesse sistema, algumas coisas permanecem inabalavelmente firmes, enquanto algumas outras são mais ou menos susceptíveis de alteração. Aquilo que permanece firme não o é assim por ser intrinsecamente óbvio ou convincente; antes aquilo que o rodeia é que lhe dá consistência.”⁷⁸

Hoje, temos para nós que chuva corre, e se deita e cai de pé. Mas somente dentro do contexto – ou no significado e no sentido – da charada. E isso quem criou em nossa consciência foi o labor progressivo do consenso.

Agora, tendo definida essa questão do consenso por um argumento positivo (e não mais um indício) devemos ponderar o que o consenso faz para nós. Ele nos permite lançar bases para uma possível comunicação. Tentar conversar sem as mesmas significações, os mesmos sentidos e os mesmos nomes é uma tarefa praticamente impossível. Então esse consenso é aquilo que nos possibilita comunicar.

Perfeito. Mas ao mesmo tempo não podemos esquecer aquela velha ilusão de unidade que temos. Pensamos que o que dizemos é o que vemos, ou antes compreendemos as coisas assim. Mas como assim, “compreendemos”? A nossa compreensão é, nos termos de Wittgenstein, um movimento na direção da lógica que condiciona o que dizemos. É mais ou menos como uma pessoa pescando: ele joga num oceano de coisas ditas o seu anzol, e recolhe. Se compreendeu, ele conseguiu puxar do oceano de coisas ditas uma substância estrutural que soma o significado e o sentido.

⁷⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Lisboa: edições 70, 1969, p. 53.

Falamos em *tao*. É o atingimento desse espaço livre de tudo. Aquele que compreende algo tira todos os apetrechos que a comunicação envolve e fica só com o seu tutano, o mecanismo lógico que envolve uma determinada afirmação. Então, por exemplo, eu falo “parece mais um pé”. A outra pessoa, olhando o mapa, pode compreender ou não. Ele tira do que eu disse o significado de cada palavra, entendendo umas em relação às outras, e o seu sentido, quer dizer, o pretenso pé desenhado no papel.

Mas vamos fingir que ele não compreendeu. Vamos fingir que é meu filho, e nunca passou pelo consenso disso. E vamos fingir também que ao dizer “parece mais um pé” eu olhei o mapa, mas não apontei nada. Ele olha para mim, em dúvida, e então eu aponto a bota, e desenho com o dedo o seu contorno, repetindo a frase “parece mais um pé”. Incluí algo em minha frase: o gesto. Ele também tem um significado, mostra o objeto referido e a forma. Ele é mais um elemento a ser concatenado com os outros.

Se ele compreendeu da segunda vez, ele alcançou a lógica constituinte da frase. Em resumo, entendeu que seu sentido está ligado ao mapa, que cada palavra dita significa algo dentro dessa fórmula para expressar um tal sentido (e com isso entendeu meu apontar como um ato de desenhar, significado entre tantos outros significados possíveis e obtido a partir da relação estabelecida com o mapa). Entendeu, mais que isso, a conexão lógica (que o desenho do mapa é igual a um pé em sua forma).

Wittgenstein é mais claro a esse respeito, e certamente oferece uma comparação interessante entre a mente da criança e a do adulto. Ele fala em termos matemáticos, em somas e fórmulas. Retomemos o seu exemplo:

“Imaginemos o seguinte exemplo: A anota séries de números; B fica observando-o com o intuito de achar uma lei na seqüência dos números. Tendo conseguido, grita: ‘Agora eu sou capaz de continuar!’- Esta capacidade, esta compreensão é, portanto, algo que se dá num instante. Verifiquemos então: O que é que se dá aqui? – A escreveu os números 1, 5, 11, 19, 29; B diz que sabe continuar. O que aconteceu? Pode ter acontecido diversas coisas; p. ex.: enquanto A coloca lentamente um número após o outro, B está atarefado em experimentar diversas fórmulas algébricas nos números anotados. A escreveu o número 19, B experimentou a fórmula $a_n = n^2 + n - 1$; e o próximo número confirmou a sua suposição.”

Eis aqui a compreensão no seu sentido wittgensteiniano. Você compreende algo quando chama para si um fundamento lógico naquilo que foi dito, ou quando é capaz de repetir o que ouviu, e mesmo de elaborar algo mais, mantendo uma coerência. Essa coerência vem da estrutura lógica que informa a relação comunicativa em questão.

Aí temos a explicação da lógica como condição de sua ligação com o sentido e a significação e, sobretudo, temos a definição de compreensão.

E onde o consenso se encaixa nisso tudo? O consenso, num nível primário, é aquela conexão primária das coisas, aquele hábito repetido. Podemos mesmo dizer que é um condicionamento. Dizemos que uma coisa é, no seu sentido mais puro, porque é, e nisso expressamos que sempre foi assim. “Sapato” se chama “sapato” porque aprendemos que esse é o nome daquilo. É assim, e não questionamos. Não faria *sentido* questionar. Afinal, em nossa realidade, chamar sapato de qualquer outra coisa é desvincular a nossa experiência da maneira geral de conceber a realidade.

Em outras palavras, o consenso se torna evidente no momento em que elaboramos nossas certezas, aqueles espaços de comunicação fundamentais e evidentes, a partir de um condicionamento direto de nossas consciências. Então o consenso, nessa sua primeira forma, é parte fundamental da compreensão, mas não é capaz de explicá-la totalmente.

Se voltarmos ao exemplo matemático de Wittgenstein, perceberemos que a forma de compreensão ali exposta é outra. Ela está além dessa convenção geral. Tem algo mais nessa compreensão, que de certa forma não está presente na compreensão obtida do puro consenso convencional (ou condicionado).

Num primeiro momento, as coisas só podem ser compreendidas a partir de elementos convencionados. Quer dizer, nenhum de nós começaria a fazer contas, se não considerasse que os números evidenciados são o mesmo para todos os envolvidos na conversa. Então cada coisa está perfeitamente determinada em nossa mente, antes que possamos passar a um estágio de compreensão que nos leve à questão da estrutura lógica do que foi dito.

Dessa forma, a compreensão em seu sentido mais profundo depende desse primeiro processo – que chamamos convencional ou condicionado. Nessa medida, a compreensão que vem a seguir é na verdade o mero entendimento do significado das coisas, em contraposição à determinação de nomes. Como assim?

Se temos o “pé” como um nome definido de nossa sentença “parece mais um pé”, então temos, dentre os seus diversos sentidos, uma idéia geral do que ele seja. “Pé” pode ser várias coisas mas, como vimos, o sentido e o significado determinam qual o seu papel como nome, e demonstram pela presença de um mapa a qual objeto o nome se refere. Novamente, contudo, temos duas maneiras de compreender as coisas. Num momento, “pé” faz referência à bota que vemos desenhada no papel. Mas num segundo momento, é preciso que alcancemos a compreensão de que nossa frase não faz referência literal às coisas. Retomemos o exemplo, e imaginemos que a criança aponta em seguida para o próprio pé, e compara um ao outro. Pode-se mesmo dizer que ela tente estabelecer, no mapa da Europa, outras relações, como as que temos em nosso corpo. Se tem um pé, deve ter uma perna, e se tem perna, um corpo, e assim por diante.

É *uma* maneira possível de entender o quadro. E tão logo constataremos que esse é o seu raciocínio, diremos a ela que está errada. Ela sabe o que é um pé, mas não compreende o movimento da metáfora. Ao invés disso – e usaremos o termo lingüístico para simplificar a explicação – ela está se valendo de uma prosopopéia, ao menos em parte, ao menos na forma do mapa.

Há lógica? Certamente que há, assim como a criança que diz “eu faço” e “eu sabo” conduz seu pensamento, sua *compreensão*, com base em certa lógica. Essa lógica unifica significado e compreensão.

Quer dizer, significar não diz respeito somente à opção de conteúdos, como mencionamos acima, mas também trata da possibilidade de tencionar as palavras, e de mecanizar o seu uso a partir de relações comparativas. Mas não é só isso. Além de uma nova dimensão para o termo “significado”, também oferecemos uma nova maneira de ler a própria compreensão. Compreender não é só referir nome – e, se recordamos nossas citações anteriores, nem toda palavra é nome de algo – a objeto, mas é também tencionar a palavra segundo sua própria lógica, sua própria condição mecânica.

Voltemos ainda uma vez ao exemplo matemático de Wittgenstein. Lá, ele falou em compreensão como sendo a capacidade que um sujeito que ouve determinada seqüência tem de continuá-la por si mesmo, além dos signos oferecidos. Não é isso que se vê no presente exemplo? Diante da comparação da Itália cartograficamente representada a um pé, a criança encontra uma lógica na qual a representação cartográfica pode ser uma parte do corpo. Depois nós lhe

falamos do Brasil, parecido com um peixe-boi. Outra lógica se estabelece, e ela passa a comparar os países a coisas diversas, assim como tenta encontrar formas variadas nas nuvens do céu.

Aí voltamos ao caminho de convergência: qual é? Acima, falamos que a lógica tida como condição, e não como resultado, apresentaria a possibilidade de diversos espaços lógicos, diversos mecanismos específicos em cada uma de nossas expressões, de nossas proposições. Aí está a causa. Não continuamos um discurso sem antes compreender quais condições de significado e de sentido – que são lógicas e particulares – apresentam os limites de sua existência. Isso é a compreensão propriamente dita.

Separamos, para fins de explicação, a noção do nome da de significado, para evidenciar com isso a formação de um condicionamento da consciência em relação à compreensão lógica. Mas se pensarmos em qualquer exemplo de proposição, seja ele tão pueril quanto os que oferecemos, ou complexo, como observações técnicas especializadas, então veremos que os dois âmbitos são inseparáveis. O nome só é definido pelo significado, que é especificado a partir da oferta de sentido, que por sua vez provém do contato da proposição com o mundo dos acontecimentos. Tudo isso tem uma lógica subjacente, condicionante, que é na verdade significada ela própria na noção de proposição.

Aí temos todos os nossos conceitos entrelaçados. Quando eles estão ativos, ou seja, quando falamos, todas essas coisas são uma só. E quando nós os despedaçamos para tentar entender melhor, nós podemos perceber que o fantasma dessa unidade permanece assombrando nossos pensamentos. Por exemplo, se resolvemos falar sobre o significado das coisas, temos sempre em mente que só nos fazemos compreensíveis através da soma de significado, sentido e lógica. Se eu digo “parece mais um pé”, estou falando de uma distância, que meço meio despreocupado, meio desleixado? Estou falando da Itália? Ou, num exemplo mais sombrio, estou falando de algo que vi numa pilha de escombros? Sem sentido, a palavra passa a ter todos os significados possíveis, a frase ganha todas as dimensões possíveis em si mesma. É claro, ela pode querer dizer tudo, mas não nos diz nada.

A compreensão nasce desse dinamismo, desse oceano de conteúdos somados (acontecimentos) e de formas entrelaçadas (significado e sentido na frase logicamente constituída).

Mas aí surge-nos uma outra questão. Se pensarmos bem, nossa compreensão das coisas está ligada antes a uma capacidade de tirar cada objeto, cada acontecimento (nos termos de nosso autor) dessa diluição universal em que se encontra. Podemos voltar ao exemplo das cores? Lá falamos da variedade de modelos visíveis que podemos chamar preto, de vermelho, ou verde. Tudo isso é visível para nós de forma diferente, mas falamos todos os diferentes tons e modelos numa mesma linguagem (a menos que sejamos obrigados a confrontar um com o outro). Daí temos, então, que em muitas ocasiões o que dizemos não corresponde de maneira alguma àquilo que vemos, a não ser pelo já mencionado consenso, que impõe essa ligação.

Mas vamos pensar um pouco além. Suponhamos agora que eu queira falar de amor. Uma enormidade de imagens vem à nossa mente, desde corações estilizados até a pregação cristã do amor fraternal. Contudo, devemos ter em mente que não colocamos uma cara no amor. Temos sempre representações gráficas ou situações dele. Como assim?

O famoso coração estilizado, por exemplo, é o amor? Certamente que não. Ele é, então, um coração? Também não. Então o que é? Ele é um símbolo. Ele significa. Ele é linguagem, feita com uma imagem, é claro, mas é certamente linguagem. E como um símbolo, ele tem muitos significados, dependendo de onde apareça, de com o que se relacione, ou de forma mais específica, dependendo do sentido que lhe confirmamos.

E o tal amor. Dizer que se ama alguém depende de muitas outras coisas para que faça sentido, a exemplo de nossa sentença anterior (“parece mais um pé”). E por trás disso tudo, existe algo que possamos efetivamente chamar amor?

Há muitas coisas que podemos chamar “pé”. Nós vemos pés, temos a forma de pés em muitos cantos ou, no caso da unidade de medida, temos padronizado razoavelmente o que seja um pé. E o amor? Nesse caso em especial, devemos entender que só temos as nossas próprias experiências para indicar o “caminho das pedras”, quer dizer, só podemos olhar o que são os gestos e acontecimentos relacionados ao termo amor para descobrir o que ele seja.

Aqui está a pedra angular do método de filosofar de Wittgenstein: nós poderíamos presumir que a tarefa central seria descobrir o que há de comum em todas as situações em que o termo “amor” surge para que pudéssemos entendê-lo em si mesmo, ou seja, ontologicamente. O exemplo de Schopenhauer é bastante

elucidativo. Através de um processo de análise racional dos elementos materiais que compõem o comportamento social e fisiológico do indivíduo apaixonado, o autor tentou desvendar o que é esse sentimento. E como ele mesmo dispôs, para imenso desapontamento dos românticos, o amor não passa de uma série de reações fisiológicas a estímulos físicos de naturezas variadas. Nada de metafísico, de glorioso, ou de ideal, nele.

O que ele fez? Exatamente o que nós imaginamos apropriado, em termos racionais: abriu o amor em situações materiais, constatáveis, e tomou o que havia de comum em todas elas. Acabou com qualquer lirismo, é certo, mas obteve respostas racionais para a questão do amor.

A metodologia de Wittgenstein não diz respeito a isso. Para a *compreensão filosófica* das coisas (e era aqui que pretendíamos chegar), é preciso observar o que quer que seja de forma desprendida e abrangente. Que queremos dizer com isso? Vamos voltar ao exemplo. O amor está no casal que planeja a família, e está no homem que acode seu semelhante, e também está na relação dos pais e dos filhos. Não há que se falar no que exista em comum em todas as relações. Há antes que se falar nessas relações em sua totalidade. Amor é tudo isso.

Certamente, pode-se argumentar então que isso vai contra a precisão terminológica que Wittgenstein propôs primeiramente. Não vai. Não se trata de imprecisão incluir todos os significados. A imprecisão está em querer argumentar, ou pensar algo, sem considerar todos eles. Aí reside o erro.

Bem, vamos imitar Ogden por um segundo. Vamos falar do significado do significado, mas para Wittgenstein. Como vimos antes, o significado é o papel de um termo, a soma de todas as possibilidades que ele tem, concatenada com a sua função dentro de uma frase. Quer dizer, é a soma de todos os encaixes possíveis do significado como peça de um jogo de linguagem. Como chegar a isso? Significado depende de um significante, ou um signo. E, novamente, nada é uma coincidência, quando se trata de coincidências de palavras. Aquilo que é significado oferece significação ao significante. Tautológico, sim, mas necessário. É como aquelas cenas de detetives que tentam remontar acontecimentos: espalham fotos sobre a mesa e re-arranjam, inventando o passado com as peças que têm.

Se oferece significação, então ao mesmo tempo preenche (do contrário, seria sem significado, ou não teria um significado) e dá uma função. Significar, como vimos, é ter função no jogo, é servir como peça. E, se tem função, é importante, é

significante (do contrário, seria insignificante). Se algo é significativo para mim, é porque é importante para mim. Mas se algo significa alguma coisa para mim, então é porque ele tem um conteúdo a mais escondido sob suas formas.

Vejamos, então, nesse exemplo, como a soma de todos os significados forma o significado da palavra. É o uso do termo “significado” que leva Wittgenstein a usar o termo em questão. E dessa forma não há que se falar que ele rompeu sua metodologia ao buscar os fundamentos conceituais para ela. Afinal, procurou no uso do termo a função que teria para ele próprio, em sua filosofia.

Certo. Se pensarmos por um segundo, temos uma gama de incontáveis possibilidades para cada termo, para cada frase. A opção, como vimos, só será feita pelo sentido.

Observemos agora o universo das combinações: dentre todas as possibilidades de cada termo, temos encaixes possíveis, que são linguagem. Saímos disso, e vamos ao sentido. Temos uma infinidade de sentidos possíveis. Viremos o jogo: cada sentido pode ser apresentado na linguagem por uma infinidade de combinações possíveis.

Pensem de novo na Itália: falei que “parece mais um pé”. Não poderia ter dito “perna”, ou “bota”, ao invés de “pé”? Não poderia ter dito, apontando “olha só, um pé”, e assim por diante? Em resumo, para uma mesma situação, eu tenho diversas possibilidades, e para cada possibilidade, diversas situações possíveis.

Essa ligação artificial está submetida a infinitas possibilidades de ambos os lados. Tudo depende da lógica que se apresenta como condição para a conformação da comunicação. Por um lado, a linguagem representa a infinidade de possibilidades sem os limites materiais. Por outro, a matéria sem a linguagem representa a própria desconstituição de qualquer individualização de objetos. Como assim?

Consideremos a maneira como denominamos as coisas. Vamos pegar um exemplo do próprio Wittgenstein, que não se refere especificamente a isso, mas que vai servir bem, no momento.

“79. Olhe com atenção o seguinte exemplo: Quando se diz ‘Moisés não existiu’, isto pode significar diversas coisas. Pode significar: Os israelitas não tiveram um guia quando saíram do Egito. – ou: seu guia não se chamava Moisés – ou: não houve um homem que tivesse realizado tudo o que a bíblia narra a respeito de Moisés – ou etc., etc. – Segundo Russell, podemos

dizer: o nome 'Moisés' pode ser definido por meio de diferentes descrições. Como, p. ex.: 'O homem que conduziu os israelitas através do deserto', 'o homem que viveu neste tempo e neste lugar e a quem, naquela época, chamavam 'Moisés', que em criança foi retirado do Nilo pela filha do Faraó', etc. E, dependendo da definição que aceitamos, a proposição 'Moisés existiu' adquire um outro sentido, assim como qualquer outra proposição que trate de Moisés. - E se nos dizem 'N não existiu', questionamos também: 'O que você tem em mente? Quer dizer que...ou que...,etc.'"⁷⁹

Podemos ver como aquilo que dizemos gravita em torno de uma miríade de significados, sobretudo quando está alijado de um sentido firme. Aqui falamos de um consenso sobre outro consenso, como ele próprio coloca, e o sentido do que dizemos só vai se condensando ao longo da conversa. Não sabemos exatamente o que existiu, e não sabemos exatamente o que é que denominamos “Moisés”. Temos todavia a noção de que tudo aquilo que se lhe atribuiu faz parte desse termo, desse nome.

Isso significa que não apenas escolhemos um possível uso da palavra, mas que também podemos limitar o sentido das coisas. Como assim? Moisés foi alguém. Se temos dele que peregrinou e que cruzou um mar, então temos dois fatos. Mas e se falamos em milagres e Moisés, ao mesmo tempo? Então, não nos interessa se peregrinou ou não; interessa-nos, sim, se abriu o mar. Moisés deixa de ser o que foi, e passa a ser simplesmente aquele que abriu o Mar Vermelho.

Se antes falamos, então, que o acontecimento limita a infinidade de significados de uma palavra a um significado específico, conferindo sentido ao que é dito, podemos dizer também que os acontecimentos são indistintos uns dos outros, e portanto irreconhecíveis, até que sejam significados por algo significante. Olhe para todos os lados, ao léu, até que algo chame sua atenção. Não é tudo indistinto, até que algo *significante* apareça em sua frente? Não é tudo *insignificante* até que tenha função? A linguagem não só apresenta função para a palavra, mas traz o conteúdo, na forma do sentido, para o universo das coisas que realmente importam. E o resto, como dizem, é resto.

Temos, diante de nós, duas realidades infinitas. Aquela proposição do *Tractatus*, que falava na “soma de todos os acontecimentos”, é de certa maneira um resumo mais lancinante que qualquer outro que possamos fazer. Mas ele esconde um fato importante, que aflora nas *Investigações*: a soma de todas as coisas não é

⁷⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 58.

uma coleção de peças unidas lado a lado, é a unidade de todas as coisas. A divisão delas não é uma consequência natural, é uma implicação do processo de inteligência. Quantas vezes não falamos de simplificações “em nome da didática”? Direito público e privado, por exemplo. Entendemos mais facilmente, mas isso não significa que essa divisão realmente exista, ou ao menos que possamos classificar toda situação de fundo jurídico em uma ou outra divisão.

Tem algo que parece, contudo, um pouco confuso depois de tal exposição. Falamos acima que o pensamento do autor tem um sentido elucidativo, e que desabona o uso de termos de maneira menos abrangente. Quer dizer, falar em um Moisés que abriu o Mar Vermelho é impreciso, porque não considera todas as possibilidades para apresentar uma ontologia do termo. O que podemos dizer, então, disso? Na verdade, o que ele faz é apresentar um confronto. Por um lado, a compreensão ontológica de um termo deve ser feita empregando-se uma observação abrangente de seu uso. Por outro lado, se você não quer discutir Moisés, mas antes milagres, e usa o caso do Mar Vermelho como exemplo, então não está discutindo ontologicamente Moisés. Ainda assim, precisa dele para o seu exemplo. Nesse caso, a abrangência deixa de ser instrumento de precisão e se torna uma parafernália que atravanca o caminho da comunicação. Que interessa, ao se falar em milagres, o tamanho das barbas de Moisés? Ou antes que interessa se era casado ou não? É claro, tudo depende do teor do debate, mas imaginemos que se tenta definir um milagre em si. Devemos procurar todas as situações em que se fala em milagre, ou antes devemos tentar encontrar algo em comum em todos os milagres (a presença de um profeta, o fato de ter barbas ou não, ou de ser um celibatário, e assim por diante). Novamente, a cadeia se fecha, e uma certa uniformidade plácida toma conta do pensamento de nosso autor.

Bem, até aqui temos uma estrutura sólida para explicar os conceitos fundantes do jogo de linguagem. Mas se pensarmos melhor, perceberemos que a prática dos jogos traz um problema: em todos os casos, devemos analisar o uso das palavras, e não que reside além delas.

Ora, se não nos preocupamos com o que há de comum em todos os usos, mas tão simplesmente com os usos em si, então não podemos considerar o objeto em si (ou a ontologia do objeto) senão pela constituição de todos esses usos. Novamente, não se trata da soma deles, mas antes de toda a motivação e ligação que levam uns usos e outros a se conectarem sob uma mesma palavra ou frase. Se

somarmos todas as peças, perceberemos que essa camada é ela própria um consenso, em todas os exemplos dados.

Em “Moisés” isso ficou mais claro. Mas porque todo pé que eu olho é um pé? Vamos radicalizar a filosofia de nosso autor. Pés são diferentes entre si, mas têm características gerais comuns, e sobretudo funções comuns. Essa base é o que nos permite ver um pé e outro como iguais, e estabelecer assim um padrão de normalidade. Esse padrão de normalidade é puramente convencional. Em resumo, aquela questão do “quem é Moisés” pode-se aplicar, em diferentes graus, a tudo. Em alguns casos, dada a constante evidência e a retumbante semelhança de experiências, teremos um consenso mais firme, menos questionável. Em outros, como o de Moisés (que não vemos diante de nós senão por outras palavras) teremos um consenso muito mais aberto a questionamentos.

Quer dizer, de tudo o que dizemos, só temos o que dizemos. Falar de alguma coisa representa somar consensos a respeito dessa coisa. Inclusive, a visão que temos da coisa carrega esse consenso, tão logo nos decidamos a falar dela. Ontologicamente, em Wittgenstein, as coisas são o que se fala delas. Não há um algo mais, necessariamente, ou, se há, é inatingível, e novamente “sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar”.

Isso significa dizer que o que se estuda, fala-se, e o que se fala é consensual. Não podemos, de toda forma, ultrapassar a barreira do consenso para alcançar algo mais. Isso é perfeitamente plausível quando falamos de algo que podemos apreender pelos sentidos. Olho um pé, e outro pé, e ninguém há de discordar de certas observações quando vir suas extremidades, ou observar um homem caminhando. Quer dizer, há um substrato material para o consenso.

Mas e se estivermos falando de algo que não se vê? Vamos começar, por exemplo, com a dor, da maneira que Wittgenstein a trata:

“392. ‘Se me represento que ele sente dor, isto se passa, na verdade, somente..... em mim.’Um outro diz então: ‘Eu creio que posso representar-me isto sem..... pensar ao mesmo tempo’. (‘Creio que sou capaz de pensar sem falar.’) Isto não leva a nada. A análise oscila entre científico-natural e gramatical.”⁸⁰

A dor que sentimos pode ser a dor que outros sentem? Como sabemos que a dor é a mesma? Não é em vão discutir o tema? Na verdade, podemos projetar o

⁸⁰ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 162.

que sentimos. Se temos dor no braço, e localizamos, podemos compreender, de uma forma geral, quando outros nos informam novamente sobre a dor que sentem em seus braços. E temos mesmo a capacidade de descrever a dor razoavelmente. “É mais aguda” ou “como que lateja”. Mais adiante, a proposta é a de uma nova prosopopéia, num modelo diferenciado daquele que oferecemos pelo exemplo do mapa. Vejamos:

“351. Nós gostaríamos de dizer sempre: ‘Sentimento de dor é sentimento de dor - quer ele sinta, ou eu; e não importa como venho a saber se ele tem um sentimento de dor ou não.’ – Eu poderia declarar que estou de acordo com isso. – E se você me perguntar: ‘Então você não sabe o que tenho em mente quando digo que o fogão sente dor?’- posso responder: Estas palavras podem me levar a toda sorte de representações; mas não servem para mais nada.”⁸¹

E como conseguimos então imaginar isso? Todos nós conhecemos uma sensação que chamamos dor, e que recebemos diante de certos choques. Ela é definida em si? De certa forma. Mas não é definida por suas causas, que podem ser muitas, e nem mesmo pela sensação perene de desconforto, que caracteriza todos os momentos da dor, mas que pode ser muito diferente dependendo da causa da própria dor (um câncer dói de forma muito diferente que a dor de uma queimadura, que dói de maneira diversa da dor de uma contusão).

Chamamos tudo de dor por convenção, isso é certo. E podemos em determinada medida evocar toda sorte de sensações quando pela primeira vez ouvimos alguém nos dizer “sinto dor”, ou “estou com dor”. Comparamo-nos à nossa própria, nossa sensação é um estrato subjacente suficiente para permitir que criemos algo consensual sobre o que falar.

Mas e se não tivermos esse substrato? E se, na verdade, não houver nada que possa ser dito, porque não conseguimos captar o que deve ser dito? Ou calamos, ou tentamos dizer. E se calamos, ou admitimos que há algo que não pode ser dito, ou simplesmente dizemos que não há nada.

Sejamos mais específicos. Wittgenstein coloca, no fim de suas *Investigações*, que a linguagem pode ter duas funções distintas. Ela pode ser descritiva ou emotiva. Isso será resgatado na obra de Carrió, para mencionar as

⁸¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 152.

diversas maneiras de compreensão do Direito, e a mistura de funções dentro do universo jurídico. Mas vamos tentar entender aqui o que são esses dois universos.

Acima, falamos à exaustão do método de fazer filosofia que se pode extrair das *Investigações*. Esse método parte da premissa de que tudo o que falamos faz de alguma forma parte daquilo que consideramos como o objeto. No exemplo de Moisés deixamos isso mais claro. Agora, dentro disso podemos fazer várias observações. Por exemplo, se falamos do governo, podemos dizer “o governo serve para organizar a sociedade”, ou “o governo é bom porque impede a desordem”. Não falamos a mesma coisa, apenas giramos em torno do fato de o governo privilegiar a ordem. Mas numa frase falamos que “organiza”, enquanto na outra falamos em “impedir a desordem”. Além da diferença entre “organizar” e “impedir a desordem”, queremos destacar o termo “bom”. Notemos como ele mudou o que queremos dizer. Se disséssemos muito simplesmente que o governo tem um compromisso com a ordem, ou que impede a desordem, ou que organiza, então estaríamos *descrevendo* esse governo. Mas dissemos que é *bom*. E, se dizemos isso em uma roda de amigos, há lá quem possa nos dizer que é ruim, e talvez diga que é ruim precisamente por sua obsessão por ordem. E daí põe-se a descrever quais os prejuízos que o excesso de ordem pode trazer. Não podemos então dizer que chamar o governo de *bom* – ou fazer um *juízo de valor* a seu respeito – é uma experiência não descritiva, mas antes de tudo subjetiva? De certa forma, podemos.

Mais que isso, sabemos que pelas mesmas razões duas pessoas podem chegar a conclusões absolutamente opostas. Muitas discussões formadas a partir de uma relação causal-conseqüencial complexa demais ou simplesmente contingente acabam resultando em discussões abertas, que não têm pontas para constituir uma cadeia apropriada de relações entre os argumentos. Suas diversas conexões lógicas variaram entre descrições de situações e observações subjetivas a respeito do tema em questão. Eis aí o maior exemplo das funções de linguagem em Wittgenstein.

Se por exemplo duas pessoas resolvem debater a questão do desarmamento, é perfeitamente possível que, partindo das mesmas motivações, alcancem conclusões opostas. Por quê? Basicamente porque os dados dos quais ambas partem são incertos e, quando são resultantes de uma pesquisa elaborada com seriedade, são pouco abrangentes. Se por exemplo eu tenho em mãos o argumento de que há mortes por disparos acidentais de armas legalizadas, eu incluo apenas os casos conhecidos. Isso já prejudica o valor do argumento. Mas

suponhamos que ele tem um valor efetivo, e que queiramos utilizá-lo na argumentação. Ele só terá utilidade se for confrontado com outros dados, como por exemplo o número de mortes por armas de fogo não legalizadas, que por sua vez só serve se considerarmos que a ilegalidade de tais armas foi a causa que permitiu um decréscimo da responsabilidade de seus portadores, levando assim a um desfecho indesejado.

Do exemplo, obtemos que um argumento precisa, antes de tudo, demarcar seus limites dentro do debate a partir de sua relação diante de outros argumentos. Mas se pensarmos a discussão por um outro rumo, veremos que isso não é suficiente. Eu, por exemplo, posso defender que um homem não pode ter uma arma porque a sua falta de preparo cria uma margem de risco muito grande para aqueles que o cercam. Outra pessoa, contudo, pode alegar que ter ou não ter uma arma é um direito seu. Em resumo, como podemos alcançar uma resposta sensata, se não estamos operando a partir dos mesmos pressupostos? Meu interlocutor cria a sua argumentação em torno da proteção de direitos, o que deve levá-lo a argumentar no sentido de demonstrar que tal condição é seu direito. Eu, por outro lado, tento prever o risco que tal condição traz. Operamos, portanto, com fundamentos e finalidades diferentes.

Daí aduzimos que descrever é uma coisa, e que falar de uma impressão pessoal é outra bem diferente. Essa diferença é precisamente a distinção entre a compreensão e a percepção, entre aquilo que todos captamos razoavelmente da mesma forma e aquilo que só sentimos particularmente. Em outras palavras, uma coisa é *saber*, e outra completamente diferente é *sentir e representar sensações alheias para si mesmo*.

Mas a descrição não é, contudo, oriunda de um ponto de vista individual? Quer dizer, se *eu* descrevo, é porque *eu* vejo. Não poderia, então, falar de uma subjetividade presente em ambos os casos? Sim e não.

Logo acima falamos de uma duplicidade de consensos. Por um lado, a linguagem é um consenso em si, e por outro ela estabelece igualmente o consenso sobre a visão ontológica do objeto. Ou, em outras palavras, a ontologia de um dado objeto é ela própria oriunda de sua constituição lingüística. Se descrevemos algo, é porque temos algo para descrever. E dessa forma a função lingüística da descrição atua diretamente sobre elementos que estão entranhados profundamente nas relações de consenso já mencionadas. Então, muito embora sejam subjetivas, elas

não chegam a constituir aquela subjetividade que foge de padrões gerais, ou em outras palavras, ela só parte de um indivíduo, mas não chega a ser autêntica, por ser necessariamente ligada ao consenso. Ela só pode ser erigida, como a própria comunicação, graças ao consenso.

E o que seria, então, um fator puramente subjetivo, se não se trata do descritivo? Pensemos novamente em nosso exemplo do governo. Sabemos o que é governo, e sabemos razoavelmente o que é democracia. E ainda que nem sempre concordemos, devemos ter em mente que uma descrição filosófica de tais termos é possível pela soma de todas as possibilidades de seus sentidos. Quer dizer, representamos as coisas para nós mesmos de forma única, quando falamos daquilo que só existe efetivamente para nós. Mas ao mesmo tempo mantemos, por uma questão comunicativa, um rudimento lingüístico que não tem nenhum comprometimento com a ontologia do dito, mas tão somente com a necessidade de comunicar.

“Os elementos são, por certo, abundantes. As palavras que se usam com maior frequência e brio na oratória política pertencem a essa copiosa família. Algumas delas tiveram inicialmente, talvez, um significado claro, que com o correr do tempo se foi fazendo cada vez mais confuso. Outras foram mudando de significado descritivo, sem mudar sua tonalidade, encomiástica e pejorativa, segundo o caso. Trata-se de palavras que são usadas, em forma ostensível ou encoberta, para exteriorizar, despertar e tornar agudas certas atitudes de aprovação ou desaprovação. ‘Liberdade’, ‘democracia’, ‘imperialismo’, ‘oligarquia’, ‘comunista’, ‘nacionalista’, são apenas um punhado das numerosas palavras que, em determinados contextos, desempenham tal função”.⁸²

Dessa forma, compreendemos que há certos termos que são antes de tudo expressões emotivas, e que não apresentam efetivamente uma descrição fiel daquilo que se pretende acessar pela comunicação. Nós adicionamos algo de particular, de nosso, quando utilizamos determinados termos. Nós nos tornamos, de certa forma,

⁸² “Los ejemplos son, por cierto, abundantes. Las palabras que se usan con mayor frecuencia y brío en la oratoria política pertenecen a esa copiosa familia. Algunas de ellas tuvieron inicialmente, quizás, un significado claro, que con el correr del tiempo se fue haciendo cada vez más borroso. Otras han ido cambiando de significado descriptivo, sin cambiar su tonalidad, encomiástica o peyorativa, según el caso. Se trata de palabras que son usadas, en forma ostensible o encubierta, para exteriorizar, despertar o agudizar ciertas actitudes de aprobación o desaprobación. ‘Libertad’, ‘democracia’, ‘imperialismo’, ‘oligarquía’, ‘comunista’, ‘nacionalista’, son solo un puñado de las numerosas palabras que, en determinados contextos, desempeñan tal función.” CARRIÓ, Genaro. *Notas Sobre Derecho y Lenguaje*. 4. ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994, p. 22.

parte do sentido que tais termos têm, e nossa personalidade se aplica a eles de tal maneira. São comunicados convencionalmente, e apenas isso.

E se por acaso chamamos algo de bom?

Ora, podemos descrever o que é bom somando todas as suas qualidades. De uma certa maneira, podemos descrever o bom. Mas pensemos melhor. Podemos descrever um pé por si só, podemos descrever o governo somando todas as nossas experiências. Mas e o puro e simples bom? Eu posso ser simplesmente bom, experimentar o que seja ser bom sem ter algo com que ou em que ser bom? É “bom” que analiso, ou antes “ser bom”, ou ainda antes “bom isso”, ou “bom aquilo”?

Certo, então sabemos que esse bom, assim como ruim, ou amável, e assim por diante, precisam estar atrelados a algo. Essa é a função de tais termos. Se podem ser descritos, é antes porque as experiências a partir das quais os descrevemos constituem modelos de ligação entre esses sentimentos e um determinado objeto. Falamos “bom governo”, “bom menino” e “boa vida”. Todos os usos de “bom” estão ligados de formas diferentes a cada um desses termos. “Bom” tem uma soma de possíveis significados seus, e tem sentido, desde que o liguemos ao mundo dos acontecimentos. Sem dúvida.

Mas quando descrevemos “menino”, segundo o método de Wittgenstein, fazemos isso como quando descrevemos “bom”? “Menino” tem lá muitos usos. “Bom”, também. Tomo diversos usos da palavra menino, e apenas em alguns deles observo uma similaridade com o termo “bom”. “Ele é muito menino” e “ele é muito bom”, por exemplo, são termos com possibilidades mais aproximadas.

Retornemos uma vez mais ao exemplo de Moisés. Assim como não sabemos quem ele foi, também não temos um direcionamento pleno para estabelecer quem é ou não muito menino, ou quem é ou não muito bom. Qual a linha? Um exemplo mais explícito, para a presente situação, seria não o de Wittgenstein com seu Moisés, mas o exemplo do homem careca. Quantos fios de cabelo a menos fazem de um homem um careca? E quantos a mais podem dizer que ele tenha cabelo suficiente para não ser mais careca?

Havemos de convir, então, que nem todas as questões, ainda que pensemos que são descritivas (“ele é muito menino”) são efetivamente descritivas. Falam antes de uma cadeia de comparações relativas, e falam antes de experiências prévias. Esses momentos mergulham no consenso não como a definição de “pé”, por exemplo. Um pé todos nós podemos ver, e todos

concordamos que seja um pé. Mas essas noções com as quais lidamos são muito voláteis. Olhamos um homem e depende apenas de nós se é ou não careca. Podemos, é claro, argumentar cá e lá em nome de uma ou outra opinião. Mas não há nada que demonstre o *uso do termo* de maneira certa.

Tomemos outra vez o método. Eu entendo por pé todo uso apropriado do termo. Então, pé é a parte do corpo, a unidade de medida e a forma desenhada também (sem mencionar muitos outros usos possíveis do termo). E careca, que é? Sabemos da evidente falta de cabelo necessária, mas temos uma variedade muito ampla de aspectos passíveis de receber o nome. E o pé tem uma variedade pequena de possibilidades, tem uma forma mais definida. “Bom”, “menino” (no sentido de jovem), eis questões que são extremamente relativas, e que só podem ser concebidas na medida daquilo que entendemos pessoalmente de uma dada questão, ou antes que *sentimos* delas.

Então, esses termos atacam o consenso de forma frouxa. Existe um consenso, mas ele se sustenta tão somente em uma argumentação de definições posteriores, paritárias. Aquilo que é emocional não tem, como aquilo que é descritivo, limites para as possibilidades de significação. Enquanto a descrição é infinita por suas combinações, é finita em sua unidade; com a emoção acontece a infinidade de combinações e a infinidade de unidades. É, numa comparação nossa, como na matemática: os números são infinitos no conjunto dos inteiros porque se prolongam para ambos os lados de uma reta sem jamais cessar, mas também são infinitos no conjunto dos reais por um motivo a mais, o de que sempre podem ser divididos de novo. Há portanto infinitos números para as supostas “extremidades” da reta, mas há igualmente infinitude entre os números da reta (entre dois deles, não importa quais sejam, sempre haverá mais um).

Por exemplo, quando descrevo uma porta, segundo o método de Wittgenstein, o que estou fazendo é colecionar tudo aquilo em que uso o termo “porta”. Daí tenho sua definição filosófica. Faço o mesmo com “liberdade”, e tenho situações infinitas e - o que é pior - indefinidas!

Se chamo a porta de minha casa de “porta”, eis que ninguém discorda. Serve-me como porta, e acesso-a pela comunicação pelo termo “porta”. Agora, se chamo de “bem” aquilo que os regimes totalitários fizeram, recebo críticas, e outros modelos opostos de bem. E posso eu, então, contestar os novos modelos, e dar tantos outros exemplos. Há concordância ao menos sobre algumas portas a respeito

do fato de serem portas. Mas não há concordância plena – ou um consenso absoluto – de que um bem seja um bem (em seu sentido ético).

Queremos mostrar que as funções da linguagem são motivos de confusão entre o que se pode ter como solo firme e o que nos engana em nossas proposições. Certas coisas que dizemos vêm disfarçadas de descrições, mas são na verdade processos emocionais, e têm com isso a aderência da função emotiva da linguagem.. Carrió fala mais a esse respeito, nos seguintes termos: *“É possível ‘descrever’ um mesmo conjunto de acontecimentos utilizando uma linguagem neutra ou uma linguagem com distintas tonalidades emotivas.”*⁸³

Insistamos ainda mais. Explicitamos as funções da linguagem dentro das engrenagens dos jogos. Mas então por que não chamar de “jogo emotivo”, e sim de “função emotiva”, ou “descritiva”? Bem, o termo “função” aparece em primeiro lugar muito próximo a “significado”, e por isso compreendemos as conexões da forma que aqui expusemos. Mas tem mais. “Função” é um termo apropriado para ver o que explicamos de fora.

Pensemos em “função” sob uma perspectiva mais direta. Se algo tem uma função, é para isso que vamos usá-lo. Em resumo, usamos a linguagem para descrever (como exposto dentro das relações descritivas de linguagem) e para causar ou transmitir emoções (na forma que apresentamos acima, dentre outras formas).

Vamos rever um pouco a questão. Consideremos as frases “ele é muito menino” e “esse menino preparou a lição”. “Menino” é o que é nas duas, faz parte de suas possibilidades de significar. Na primeira frase, contudo, trata-se antes de uma sensação. Aí é que está a ligação: na primeira frase, usamos a função emotiva, quer dizer, quisemos transmitir a sensação que tivemos de que uma pessoa é ainda muito jovem. E quando tentamos uma descrição específica, ou quando aplicamos a função descritiva da linguagem ao termo, fracassamos, pois ela nunca quis ser descritiva, só quis fazer saber o que sentíamos a respeito de tal situação, ou dentro de tal *sentido*.

As questões éticas de que falamos todos os dias podem com isso ser consideradas *parte da função emotiva da linguagem*. No que toca a Wittgenstein, a questão se torna ainda mais sensível graças a um texto seu, que aparece na forma

⁸³ *“Es posible ‘describir’ un mismo conjunto de hechos utilizando un lenguaje neutro o un lenguaje con distintas tonalidades emotivas.”* CARRIÓ, Genaro. *Notas Sobre Derecho y Lenguaje*. 4. ed., Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994, p. 24.

de conferência, no interstício de suas experiências com a filosofia, entre o momento de conclusão do *Tractatus* e a produção das *Investigações*. Trata-se de uma palestra elaborada precisamente em torno do tema da ética. Wittgenstein aborda o tema fustigando os termos comumente empregados, observando as possibilidades descritivas dos termos “ética”, “bem”, e mesmo do termo “Deus”, tentando resgatar um sentido de possíveis conexões entre uns e outros termos. Interessa-nos em especial, no momento, sua parte final. Vamos insistir nas nossas visitas ao texto, ainda uma vez:

“A ética, na medida em que surge do desejo de dizer algo sobre o sentido último da vida, sobre o absolutamente bom, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que diz que a ética não acrescenta nada, em nenhum sentido, a nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada do mundo ridicularizaria”⁸⁴

Eis aí uma soma de afirmações. Acresça-se a isso o parágrafo final do *Tractatus*, e teremos o mais completo silêncio no que diz respeito às questões éticas. Contudo, *há algo* além desse silêncio, e Wittgenstein, numa atitude de extrema responsabilidade, informa a sua platéia disso.

Isso confronta uma observação que fizemos anteriormente, ou antes põe em risco a compreensão que fizemos a respeito dos limites do consenso. Se lembrarmos bem, falamos que o consenso corre por dois braços diferentes: num deles, serve para aquilo que falamos; no outro, serve para a maneira como encaramos as coisas, inexoravelmente ligada ao que falamos. E, se voltarmos ainda mais, lembraremos que falamos de Wittgenstein como um autor sensível à divisão entre as coisas e as palavras. E agora?

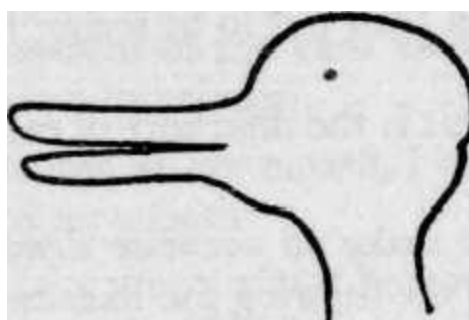
Reiteramos, em primeiro lugar, que objeto e palavra são momentos diferentes para Wittgenstein. Resgatamos a aliança linguagem-objeto apenas no sentido da compreensão. Que queremos dizer com isso? No final das *Investigações*,

⁸⁴ “La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un testimonio de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo sino respetar profundamente y que por nada del mundo ridicularizaría.” WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre Ética*. Disponível via www no endereço eletrônico url: <www.philosophia.pl>. Originalmente publicado sob o título “A Lecture on Ethics” em “*The Philosophical review*”, vol. LXXIV, n. 1, janeiro de 1965.

isso fica bem mais claro, a partir dos pequenos desenhos que o autor apresenta como exemplo. Ali fala da formação de conceitos a partir das possibilidades de simbolização e da maneira como estabelecemos o consenso. Observemos:



O desenho em questão, como nos coloca Wittgenstein, só pode ser compreendido como um rosto depois que se constata que tem certas características gerais de um rosto. Olhemos esse outro:



86

A dubiedade do desenho permite aqui uma dubiedade de compreensões. Nosso hábito dirá se vemos antes um pato, ou antes um coelho (para mim foi um pato) ou mesmo se captamos a lógica que informa o símbolo e vemos os dois, e o jogo que esse desenho representa. O desenho é algo separado, não é? Não importa o que seja, ele tem uma forma definida. Mas nós vemos *duas* formas possíveis, dois

⁸⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 255.

⁸⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 255.

nomes possíveis, e ambos nascem da mesma forma. Há, portanto, um consenso que nos permite ver através da palavra e conceder existência pela palavra, mas que ao mesmo tempo não deixa de ser divisionista – objeto lá, palavra aqui. As observações, portanto, não se contradizem.

A terceira constatação é praticamente a peça que encontra o seu espaço entre as outras por acaso. Quer dizer, com o que dissemos, fica mais fácil entender o que Wittgenstein disse em relação a uma pretensa unidade palavra-objeto, e mais que isso, à existência mesma de um objeto para além da palavra. Esse objeto para além da palavra coincide com o acontecimento, é isso o que é, mas jamais podemos atingi-lo como é, senão por palavras. Eis o grande dilema.

Vamos explicar melhor. Aquele desenho de pato-coelho (nem mesmo temos como referi-lo em nosso trabalho sem dar-lhe um nome...) é um desenho que vemos e temos em nossas consciências. Chamamos de pato, ou de coelho, ou de ambos. O desenho pertence ao mundo dos acontecimentos. O pato e o coelho são possíveis significados. Há outros muitos possíveis significados, mas da forma como o desenho está dado, pato e coelho são as escolhas que *fazem sentido*. Nós não podemos acessar o sentido puro, só podemos entendê-lo através da linguagem, significando. Lembremo-nos do exemplo dos olhos que correm pelas coisas até acharem algo importante. Se achou, passou a dividir do restante. Há algo mais, mas é algo indistinto, nunca nos esqueçamos, de uma realidade universal de acontecimentos.

Se só estamos conscientes das coisas quando elas passam a *significar*, então podemos imaginar que o mesmo acontece com a questão ética. Mas, novamente, se temos ali em cima o desenho para falar em pato ou em coelho, quando falamos em ética não temos nada que possamos ver. Aplicamos um modelo que não é descritivo, novamente, mas que é emotivo. E já sabemos que há algo além da linguagem, e vemos que Wittgenstein admitiu a existência de algo ético para além da função descritiva da linguagem. E agora?

No que diz respeito às possibilidades da ética na obra de Wittgenstein, quem vem em nosso socorro é Glock. Quando olhamos o seu *Dicionário Wittgenstein* no verbete referente à ética, ele aponta na seguinte direção:

“Wittgenstein dá solução a uma inconsistência existente entre duas idéias schopenhauerianas – a de que a redenção moral está na negação da vontade e a de que a compaixão, um exercício da vontade, é essencial à moralidade. Adora, para

*isso, uma distinção kantiana entre a vontade boa e má. Igualmente kantiana é a visão de que as conseqüências de uma ação são eticamente irrelevantes, distinguindo-se, nisso, do espírito com o qual ela é realizada. A justificativa de Wittgenstein aqui é, entretanto, espinozista, e não kantiana. (...)*⁸⁷

A ética erigida a partir de Wittgenstein é, na opinião de Glock, uma construção complexa, que abriga noções variáveis. Elas vêm desde a concepção grega de ética até a proposta schopenhaueriana de fundamentos orientalizados da moralidade. Aqui precisamos fazer uma observação, antes de apresentar a continuidade de nosso raciocínio.

Como podemos observar pela citação de Glock, sua avaliação sobre a ética e Wittgenstein diz respeito a um período anterior ao da constituição das *Investigações*. Isso significa que as grandes observações que podemos elaborar a respeito de uma ética em Wittgenstein são na verdade parte do ciclo intelectual enraizado no *Tractatus*. Então, como podemos tomar tais observações para insinuar um caminho ético para o interior das *Investigações*?

Como dissemos mais acima, alguns pontos da obra de Wittgenstein permanecem, apesar de sua mudança de concepção do tempo do *Tractatus* para o das *Investigações*. E muito embora essa concepção não mais permita compreender esses elementos permanentes exatamente da mesma forma, podemos dizer que eles permanecem, mantendo suas referências gerais e as constatações aventadas anteriormente por Wittgenstein.

Vamos explicar melhor. Como vimos, Wittgenstein afirmava que sua lógica, no *Tractatus*, era transcendental, quer dizer, estava além das nossas especulações, sendo antes seu pressuposto. Nas *Investigações*, a lógica sofre uma mudança de papéis, por assim dizer. Passa, como vimos, a ser uma *condição*, quer dizer, continua presente, mas não mais se apresenta como um espaço inexplicável no qual ocorre a figuração do mundo.

Glock encara a ética no primeiro Wittgenstein da seguinte forma:

“Aquilo que Wittgenstein denomina ‘o domínio superior’ (TLP 6.42, 6.432), toda a esfera do valor, tem em comum com as estruturas da linguagem a sina da inefabilidade; ambos os domínios não podem ser ditos, mas apenas mostrados. A ética, a estética e a lógica estão ligadas pelo fato de serem ‘transcendentais’: enquanto tudo aquilo que é factual é

⁸⁷ GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

*‘acidental’, essas disciplinas tentam expressar aquilo que não poderia ser de outra forma, as ‘precondições do mundo’.*⁸⁸

Pode-se então concluir que essa primeira ética também esteja além de nossas especulações, e que portanto, como se conclui do texto de Wittgenstein, nada possa ser realmente dito a seu respeito. A ética é um elemento presente em todos nós, portanto, mas que não podemos efetivamente explicar porque não temos condições de compreendê-la ou de observá-la. Tudo existe nela, ela se manifesta nos eventos, mas não podemos dizer nada a seu respeito a não ser aquilo que encaramos como sua manifestação.

Como então podemos propor uma ligação de tal conceito ético com as *Investigações*? Se observarmos a questão dos jogos de linguagem, entenderemos que a transformação que eles representaram é similar àquela que enfrentamos quando observamos a relação entre o pensamento de Kant e o de Schopenhauer. A esse respeito, Gianotti tem observações que podem se mostrar bastante úteis para uma compreensão mais rápida do tema:

*“A apreensão do que é constante no uso cambiante de um termo como proposição se dá, além do mais, no próprio uso, o que implica variação de casos. Não são, porém, casos do conceito mas casos de seu uso. E não reside aqui a novidade de Wittgenstein. Basta lembrar que, ao variar exemplos, segue uma tradição que remonta a Platão e está presente em Kant na problemática da típica, isto é, de como os conceitos práticos se reportam a seus objetos. E está muito próximo de Schopenhauer, para quem os conceitos, quando usados pela Ciência, o são de tal modo que a regra geral confirma a verdade do caso particular; ao serem, porém, estudados pela Lógica é sempre o caso particular que mostra a regra.”*⁸⁹

Dessa forma, o que Wittgenstein faz em seu pensamento, da primeira para a segunda fase, é exatamente retirar as concepções de seus estratos transcendentais e mostrar que elas não têm necessariamente uma ligação entre material e transcendental, mas sim que os passos dados em direção do transcendental são na verdade *representações* dos elementos materiais como nós os encaramos.

Dessa forma, não mais podemos falar em uma forma lógica para uma coisa, na mesma medida em que não podemos falar de uma forma comum transcendental que una as coisas em categorias (ou que derive as coisas de tais categorias). Essa

⁸⁸ GLOCK, Hans-Johann. *Op. cit.*, p. 143.

⁸⁹ GIANOTTI, J. A. *Apresentação do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 47.

semelhança essencial entre as conclusões de Wittgenstein e de Schopenhauer é o tiro que mata dois coelhos, por assim dizer, porque se de um lado nos convence de que o pensamento ético tem um espaço dentro das novas relações das *Investigações*, por outro também nos permite demonstrar que o pensamento de Schopenhauer é, no momento, o mais fundamental para esclarecer o que pensamos a respeito da ética dentro das *Investigações*.

Agora que temos uma explicação geral sobre o nosso entendimento a respeito da questão ética e do seu desenlace nas *Investigações*, podemos prosseguir explicando melhor como exatamente se dá esse desenlace geral, e como é que funciona a questão ética no segundo Wittgenstein. Começemos pela comparação que estabelecemos logo acima: vamos tentar entender melhor o pensamento de Schopenhauer, para demonstrar então suas semelhanças com o pensamento de Wittgenstein.

A ética de Schopenhauer, mencionada por Glock, é erigida sobre dois grandes pilares. Um desses pilares é o orientalismo presente em sua obra; o outro é a contestação da moralidade kantiana. O orientalismo é uma intenção declarada pelo próprio autor, que fala ter visitado os Vedas em várias ocasiões (o que fica evidenciado ao longo da construção de seu pensamento); igualmente, Schopenhauer declara a sua crítica ao pensamento kantiano, a partir do momento em que se posiciona como o único herdeiro legítimo de Kant (em termos filosóficos) de seu tempo.

Schopenhauer constrói o seu pensamento a partir da concepção de que o mundo está na verdade formado de ilusões, de elementos que nublam a nossa percepção e parecem diante de nós estranhamente relevantes. Essas ilusões são, na verdade, maneiras através das quais representamos o mundo para nós mesmos. É certo que essas representações são em certa medida necessárias. Mas o que acontece é que na maioria das vezes tomamos essas representações como se fossem a própria realidade, e pautamos nossas vidas em função de tais representações.

Aqui temos então duas maneiras diferentes para abordar o tema. Na verdade, elas são uma só, mas a ênfase que se faz é diferenciada, dependendo do tema que Schopenhauer pretende desenvolver. Na raiz de seu pensamento, na obra

*O Mundo como Vontade e como Representação*⁹⁰, Schopenhauer fala que as representações que fazemos do mundo são feitas na razão através das diversas relações de causa e consequência que enxergamos em dadas situações. Contudo, a realidade não se resume a essas relações causais-consequenciais.

Se partirmos desse pressuposto, poderemos entender que aquela velha moralidade kantiana é parte da ilusão. O que ela nos diz? Que há imperativos categóricos e hipotéticos. Os categóricos são aquelas coisas que temos como tão importantes que nem mesmo devemos ousar questionar por que as fazemos como as fazemos, ou por que estão certas. Por exemplo, não matar é um imperativo categórico, e não devemos questionar o porquê disso. Apenas devemos obedecer. Um imperativo hipotético, por outro lado, é aquele que serve mais como recomendação, mas que pode ser quebrado, sob pena de que o infrator sofra determinada consequência. É, de maneira bem seca, o ônus ou o bônus de uma transgressão ou aceitação. Por exemplo, se eu quiser ter sucesso profissional, devo me esforçar.

Certo. Um panorama muito breve, mas vai nos servir por hora. Pensemos nos elementos que extraímos aqui de Kant, sobretudo nos seus imperativos categóricos. Algo que é importante porque é (e tem muito da religião ocidental no conteúdo desses imperativos) é um impeditivo de muitas condutas. Não há explicação. Por quê? O termo “categórico” é central. Voltemos às nossas observações superiores sobre “categorias”. O “categórico” é a transferência de algo transcendental para o nosso universo racional, sensível. É a chegada de algo que não compreendemos, que está além de nós mesmos, para o nosso mundo, o que podemos influenciar por nossas ações.

Aí reside, para Schopenhauer, uma fonte de ilusões. Essa camada de ilusões que cobre o mundo Schopenhauer a denomina Véu de Maia (emprestando o termo do pensamento oriental), e o que ele faz é precisamente mostrar que, para que obtenhamos a verdadeira experiência de vida, devemos rasgar esse véu e alcançar o que permanece oculto de nós graças a esse monte de ilusões.

⁹⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

Isso vai ao encontro das filosofias orientais, que pregam o desapego das coisas mundanas e a indiferença diante de conflitos humanos em busca de planos mais elevados.

Esse movimento ético caminha na direção de uma realidade desfeita, portanto, de toda relatividade mundana. Como assim? Posições e relações humanas são postas pelo véu, certo? Se é assim, além do véu, numa vida verdadeiramente vivida, as coisas são como são, e não há que se angustiar por elas. Daí obtemos duas conclusões importantíssimas para entender a relação que Glock propõe: primeiramente, atingir esse espaço além do véu é o mesmo que atingir um universo de coisas indivisíveis, no qual as experiências não precisam ser qualificadas ou distintas, mas apenas vividas (lembra o mundo dos acontecimentos); em segundo lugar, esse mesmo movimento trata da transformação de tudo o que significa para tudo aquilo que nada significa (quer dizer, faz justamente a caminhada inversa que o processo lingüístico de Wittgenstein mostra, mas evidencia a ilusão possível, que é o que o nosso autor pretende mostrar).

Vamos pensar melhor a esse respeito. Falamos acima que a linguagem toma um mundo de acontecimentos que não tem distinções internas de um acontecimento a outro, e que cria essas distinções ao torná-las *significantes* em proposições. Falamos também que a linguagem forma aquela dupla saída do consenso, e que temos limites para o que podemos entender. Falamos o que podemos, mas mais que isso não temos como alcançar, e o que está além da linguagem permanece além da linguagem. A linguagem não tem, nesse sentido, a tendência de criar uma espécie de ilusão? Veja, Wittgenstein não admite isso abertamente, mas fala que há algo além que não consegue explicar. Em termos éticos, a linguagem é uma espécie de véu.

E num segundo momento? Falamos que a linguagem pode criar certas ilusões, na medida que abusa da função emotiva, mascarando-a como função descritiva. Isso também pode ser entendido como um véu. E aqui talvez a coisa toda fique mais evidente para nós. Essa relação que Glock propõe fica mais clara. Se pensarmos na questão empática da importância que damos para o que Schopenhauer entenderia como “veleidades” e nas relações emotivas derramadas

com ares de descritivas, teremos uma condição muito semelhante. Numa roda de colegas, um homem faz de tudo para se sobressair diante de seus pares, achando que é isso que importa na vida. Eis o véu: acha que essa relação entre eles é tudo, quando na verdade não é fator determinante de sua vida. O medo e o orgulho o submetem em vão. Mas, através do desapego, pode superar isso, e então compreender que ele persistirá existindo mesmo sem o reconhecimento de sua roda.

Na linguagem de função emotiva, temos uma linha parecida. Entendemos como descrição algo que é emoção. Um juízo proferido a respeito de um estado de espírito, como vimos, não pode ser considerado descritivo, pois se perde no infinito do próprio termo, ou o reduz à insignificância. Avançar para além disso, ou seja, tornar-se meramente descritivo, é uma maneira de conceber uma filosofia mais pura, assim como alcançar o desapego com relação à própria vida é a condição inicial para a sua apreciação adequada.

E a palestra, onde entra em tudo isso? Há algo intocável, e não pode ser descrito. O desapego do emocional não resolve, e a tentativa de transformar o emotivo em descritivo é vã. A existência desse algo mais nos coloca diante de uma pergunta grave, que vai influenciar todo o nosso estudo daqui por diante: se há algo que não pode ser dito, como então podemos ser guiados por isso? Ousamos dizê-lo? Mas se o dissermos não estaremos tentando descrevê-lo, mascarando a função emotiva da linguagem em um verniz descritivo? Não estaremos, portanto, aviltando algo realmente nobre e puro?

1.3 Sobre a linguagem privada e a possibilidade de uma ética a partir de concepções pessoais

1.3.1 O que é linguagem privada?

Nosso primeiro grande problema, então, é essencialmente lingüístico. Trata-se de falar dos limites da linguagem em relação ao que é concreto. Precisamos de alguma forma compreender o que a linguagem é capaz de transmitir, e em que medida ela se torna algo limitante. Vamos resgatar as teorias do segundo Wittgenstein, e vamos tentar entender melhor o problema que se forma diante de nós na tentativa de construir uma solução razoável.

Voltemos ao exemplo da dor. Acima, utilizamos a idéia toda para falar da formação do consenso, e do possível divórcio entre aquilo que efetivamente existe como objeto em relação à maneira como o concebemos. Assim, quando falamos da possibilidade de dor, e comparamos a dor alheia à nossa, o que estamos fazendo é elaborar um consenso a respeito da dor.

Falamos igualmente que o consenso tem uma saída dupla, ou melhor dizendo, duas conseqüências: por um lado, serve para que compreendamos o que dizemos, para que compartilhemos o dito. Por outro, serve-nos como momento de distanciamento do real. Quer dizer, passamos a tomar as coisas por aquilo que dizemos, pois tudo o que elaboramos está inserido nesse contexto consensual. De outra forma, a tarefa da compreensão não se concretiza simplesmente a partir daquilo que falamos. Ela ganha dimensão sobretudo porque, sempre que nos comunicamos, nós nos encaminhamos para além das palavras, tentando entender o que é que a pessoa que nos diz determinada coisa tem em mente quando nos diz essa determinada coisa. Ou, nas palavras do próprio autor:

“455. Queremos dizer: ‘Quando se tem algo em mente, não há então nenhuma imagem morta (não importa de que espécie), mas é como se fôssemos ao encontro de alguém.’ Nós vamos ao encontro daquilo que temos em mente.

(...)

457. Sim; ter-em-mente é como ir ao encontro de alguém.”⁹¹

⁹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. de Marcos G. Montagnoli. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2004. p. 179.

Se dermos agora um passo a mais levantaremos uma pergunta bastante natural. Será que efetivamente conseguimos alcançar, ouvindo de outra pessoa uma proposição qualquer, aquilo que ela pensa, ou que ela tem em mente, quando nos diz o que nos diz? Na maioria das vezes, o processo de concepção das coisas é resultado do próprio consenso lingüístico. Quer dizer, quando estabelecemos determinados termos e proposições, nós também estabelecemos o que e como ensinaremos a nossas crianças. Então criamos com isso uma série de compreensões convencionais do mundo, razão pela qual certas coisas podem ser compreendidas como de uma maneira razoavelmente uniforme.

Mas quando Wittgenstein expõe seu posicionamento especificamente com base na observação da dor, ele chega à conclusão de que, apesar de falarmos a respeito de algo chamado “dor”, podemos estar partindo de experiências pessoais bastante diferentes. Se eu sinto determinada dor e falo que a sinto, é somente por uma experiência prévia que meu interlocutor pode tentar compreender o que sinto. Mas no momento em que falo de minha dor, o que meu interlocutor faz é emular essa dor em si, quer dizer, imaginar-se sentindo essa mesma dor, para que então possa tentar compreender o que eu sinto.

Se por um lado podemos dizer que falamos da mesma coisa, ou que antes temos um substrato material comum para conversar a respeito da “dor”, por outro não podemos novamente saber exatamente o que ela seja. Quer dizer, dor todo mundo sente, mas aquela dor que eu tenho no joelho é só minha. O máximo de compreensão que se pode obter a partir daí é uma aproximação, ou seja, meu interlocutor pode tentar imaginar a dor que sinto, como se ele a sentisse, para então tentar compreender o que digo.

Isso significa que, em determinado momento, eu não falo mais de uma experiência comum, mas apenas vagamente de uma experiência compartilhada. Mais que isso, *o que eu entendo por dor e o que meu interlocutor entende por dor podem ser sensações bastante distintas*. Qual é a sensação comum a toda dor? O desconforto? Mas e se minha perna formiga, isso não é uma forma de desconforto? E, mesmo que seja, não chega a ser dor. Extraíndo o tema da obra, temos que:

“277. O essencial em uma vivência privada não é, propriamente, que cada um possua o seu próprio exemplar, mas que ninguém

*saiba se o outro também tem este exemplar ou se tem algo diferente. (...)*⁹²

Então podemos procurar socorro em duas outras questões, uma delas proposta pelo nosso autor, e a outra que nós mesmos tentamos explicitar a partir de sua obra. Vamos por partes, então.

Pensemos nessa diferença entre dor e formigamento. Os dois são formas diferentes de desconforto. E se diferenciarmos a dor do formigamento, não poderemos então desvendar o que é que todas as dores têm em comum? Não exatamente. Ao menos não nos ocorre nada que possa ser definido. Pensamos talvez na expressão corporal da dor (o rosto retorcido, ou o corpo meio letárgico) mas isso também não é preponderante no comportamento da dor, e pode ser encontrado em estados de desconforto geral.

Em resumo, nós sabemos que alguém sente dor por seus sinais, mas ao mesmo tempo sabemos que pode estar fingindo muito bem. Não há nada que caracterize a dor nesses sinais. O que a caracteriza, então? Algo de maléfico que acontece no corpo, como uma doença? Mesmo assim, posso ter doenças sem dores, dores sem doenças, e doenças não manifestadas por dores. Estaríamos aí falando apenas de um caldo de sensações, e nada mais.

Retornamos, com isso, à observação que já fizemos acima. Quando estamos diante de um consenso lingüístico, não se trata apenas das coisas que dizemos e do que as palavras significam, ou ainda do sentido que possam ter. Trata-se também de uma convenção a respeito daquilo de que se fala, ou em outros termos, *de compreender aquilo que o outro tem em mente, ou aquilo que o outro sente*. Existe um substrato para todos nós, a respeito das coisas que falamos. É como se víssemos o objeto sobre o qual falamos, quando na verdade não o vemos. Novamente, afirmamos que o consenso existente é *duplo*, portanto.

Aí já não se trata mais tanto do que se fala, mas do que se *quer dizer*, ou na terminologia de Wittgenstein, do que se *tem em mente*. E assim voltamos ao problema das imagens de objeto. Se o objeto não é ele próprio compreendido, mas entendemos que entendemos algo, então o que é que entendemos? Vamos explicar melhor.

Se falamos, por exemplo “o diretor tem atitudes incompatíveis com a política da empresa”, obviamente estou falando de um conjunto de atitudes que o diretor da

⁹² Idem, *ibidem*, p. 131.

empresa X (a empresa em que trabalho, por exemplo) não me parecem certas diante da política da empresa. Digo isso. Mas há mais que o que é dito? Se lembrarmos o que já mencionamos acima, então veremos que, quando falamos, limitamos as coisas dentro do significado do que dizemos, e limitamos os significados possíveis de uma proposição segundo o sentido para o qual conduzimos o que é dito. Assim, poderia estar falando de qualquer empresa, mas como falo com um colega de trabalho meu, durante uma reunião na qual o diretor está presente, então o sentido é o da empresa em que trabalho, e o diretor é aquele que está presente.

Vamos ponderar o dito de forma inversa, ou seja, pelo ponto de vista do não-dito. Eu falei da conduta do diretor. Mas, se pensarmos bem, eu poderia ter falado absolutamente qualquer coisa. Poderia ter falado da gravata de meu colega, de uma festa de aniversário do mês passado, ou do estado do meu colchão, e de dores nas costas advindas disso. Eu eliminei a infinidade de coisas que poderia ter dito, quando falei.

Mas concentremo-nos de volta em nosso exemplo. Dentro do meu jogo de linguagem, eu poderia ter movido as peças de forma tal a falar qualquer outra coisa a respeito de meu diretor, ou qualquer outra coisa a respeito de conduta empresarial. Na verdade, em termos lingüísticos, se eu falo da gravata do diretor ou do cachorro do porteiro, não faz a menor diferença. Se falo nas possibilidades em torno do termo “diretor” é porque já eliminei, pela seleção do termo, todo um universo de coisas a serem ditas. Então, trata-se simplesmente de uma focalização progressiva, e não de um conjunto de opções que nascem de um determinado tema em diante.

E o que tem isso com o “ter-em-mente”? Tudo. Se eu pretendo falar do diretor, tenho em mente o diretor. Se eu pretendo falar de sua conduta, é isso que tenho em mente, e assim por diante. Acima também usamos a metáfora dos “olhos errantes”, na qual vagamos o olhar por tudo, até que algo nos interesse, e então paramos nossas vistas sobre esse algo. O “ter-em-mente” é resultado desse processo. Quando nós dividimos alguma coisa em palavras, antes nós *temos em mente* o que diremos como um objeto separado de toda a realidade indistinta.

Aqui entra a nossa segunda convenção, aquela de que acabamos de falar. Não me basta convencionar em palavras. A convenção de palavras é apenas uma

manifestação de um fenômeno que envolve a concepção e a comunicação das coisas. Como assim?

Quando eu tenho em mente alguma coisa em detrimento de todas as outras, eu a separo delas de forma muito relativa. Lembremos que Wittgenstein nunca teve em mente objetos isolados como formadores do mundo, mas antes eventos. Assim sendo, quando eu individualizo algo, eu posso ou apresentar a individualização de um evento ou seus componentes em conexão uns aos outros. A minha maneira de ver o mundo, já influenciada pela convenção de palavras existentes, vai dividi-lo em objetos suficientemente discerníveis do resto, para que eu possa tê-los em mente e assim comunicar o evento do qual fazem parte. É como se eu tentasse isolar um objeto do real, mas não pudesse porque aquele objeto só pode efetivamente ser alguma coisa dentro da realidade, e portanto só possa ser compreendido dentro de um evento.⁹³

Com base nisso, podemos agora colocar a seguinte questão: *os eventos, como nós os entendemos, podem ser concebidos todos eles em uma versão pessoal exclusiva, ou existe ao menos para alguns deles uma conexão ampla e geral que nos permite ter em mente razoavelmente as mesmas coisas?*

Resgatemos o exemplo da dor. Como acabamos de dizer, falamos indistintamente de “dor”. Sabemos o que é senti-la, mas a verdade é que, quando alguém nos fala de sua dor, não podemos concebê-la como seja. Aliás, nem sequer podemos saber se é mesmo dor, ou se a pessoa chega a sentir uma dor.

Aí não temos uma confusão pura e simples obtida do “mundo dos acontecimentos”. Essa dubiedade invade um espaço mais perigoso, o espaço das convenções necessárias para aquilo que temos em mente.

E, se cada um de nós tem sua própria dor, então quando cada um de nós se refere à dor tem uma compreensão pessoal, única, do que ela seja. Pode-se mesmo dizer, portanto, que não tenhamos diante de determinados conceitos uma linguagem que se fundamente no convencionalismo, mas que deixe em aberto o que se diz e o que se compreende, porque cada um tem sua percepção individual a respeito disso. Temos, então, a possibilidade de uma *linguagem privada*, ou de uma *compreensão privada*.

⁹³ Daí dizer-se que se não falamos não podemos pensar algo: não é apenas a idéia de que pensamos em palavras, mas sim a noção de que tudo o que se pensa individualmente só foi antes individualizado graças ao consenso da linguagem.

Bem, de que nos serve a linguagem privada? Vamos pensar no conceito de uma forma mais ampla. Se ponderarmos as condições em que obtemos alguns conceitos pessoais, conceitos-chave por assim dizer, perceberemos que eles são essencialmente influenciados por elementos que sentimos diretamente. Nossas sensações, portanto, são as chaves de nossas concepções pessoais a respeito das coisas.

Pensemos novamente na dor. Quando sentimos determinada dor, comunicamos muito vagamente isso a outras pessoas. De alguma forma, nossa sensação privada evoluiu para uma linguagem de significação só nossa. Se eu digo por outro lado que a dor que sinto me impede de trabalhar, apenas eu posso efetivamente compreender o que isso significa.

Vamos agora pensar sobre as conhecidas perícias médicas. Em muitas ocasiões, procura-se o tribunal em busca de uma aposentadoria por invalidez, sob o argumento de que as dores impossibilitam a continuidade do trabalho. Sem grande surpresa, a concessão da mencionada aposentadoria permanece vinculada à comprovação de que o trabalho não pode mais ser executado por implicações fisiológico-mecânicas diretas. Por exemplo: sofro de horríveis dores nos braços, atribuídas a uma lesão por esforços repetidos (vulga L.E.R.). Não tenho como comprovar minhas dores (obviamente), e os exames não demonstram nada de anormal em minha fisiologia. As dores estão lá e impossibilitam minhas atividades, mas só eu as sinto, e não há nada que possa demonstrá-las a não ser meus movimentos mais lentos e os sinais de dor que demonstro (os quais podem ser simulados, como mencionamos anteriormente).

Vejamos no exemplo que a dor não permaneceu circunscrita a si mesma. Minha linguagem se expandiu diante de fatos que só eu consigo compreender. Assim, não se trata apenas da minha compreensão privada (linguagem privada) da dor, mas antes de minha alegação privada sobre o trabalho em relação à minha dor.

Se pensarmos bem, um núcleo simples de linguagem privada pode causar desdobramentos muito sérios. Pode mesmo permitir a elaboração de uma linguagem ampla, só minha, e que é re-significada na medida do possível diante do ciclo consensual da linguagem (em sua compreensão tradicional). No caso, o “ter-em-mente” convencional é o de que minha alegação só pode ser verdadeira se a dor é sinal de um esforço fisiológico impossível para minha compleição fisiológica. Do contrário, minha alegação é descartada como se não tivesse conexão com a

realidade, como se fosse *sem sentido*, ou como se fosse uma mentira (ou seja, como se tivesse um sentido para os observadores e outro para mim).

Agora, todos nós temos sensações. São muito variadas, sem dúvida. Todas elas são de certa maneira semelhantes à dor. Cócegas, por exemplo. Podemos traduzir em palavras o que sejam? Uns de nós são mais sensíveis, e outros, menos. Como dizer, então, que nas partes em que todos somos sensíveis atingimos a mesma sensibilidade? Ou a felicidade, compreendida cá e lá de formas diferentes, obtida inclusive de origens distintas. Pense num estóico, com aquela alegria melancólica, meio distante, frisada por Hume em seus ensaios⁹⁴, uma coisa amena, oriunda mais da excelência das coisas que propriamente de rompantes. Agora, pense nos românticos, sobretudo na tendência literária: aqueles grandes rompantes de paixão que nos engolem não têm nada de lacônico neles. Ser feliz, lá e cá, não é diferente? Mas por que, lá e cá, somos felizes?

Temos em mente essas diversas sensações de maneiras privadas, e quando nos expressamos a respeito delas, usamos apenas um mínimo convencional. Vamos voltar ao exemplo da dor. Você está sentado na sala, escrevendo, e sua companhia diz que está com dor de estômago. Que dizer diante disso? No máximo, pode-se oferecer algum medicamento, como solução da consternação e da preocupação. Mas como saber que o tal medicamento funciona? Quantas dores diferentes uma pessoa pode ter no estômago? Só se pode saber como tratar a dor diante das causas de tal dor. E novamente caímos no ciclo anteriormente mencionado. Não importa a dor que se sente, mas a causa da dor, e portanto algo que se relaciona com ela de maneira oblíqua em termos lingüísticos, ainda que fundamental sob o ponto de vista da semiologia médica.

Se digo “estou feliz”, que não de me responder? Não antes de sentir algo: tranqüilidade, alegria ou inveja. Mas que há de se dizer a respeito, senão “por quê”? E novamente caímos na velha rotina. A felicidade não se define, assim como a dor, pela sua causa, se é que podemos falar em uma causa. Ela é o que é, mas ninguém pode compreendê-la em si senão ao senti-la. E podemos igualmente presumir que duas pessoas não sentem a mesma felicidade, e não trabalham a felicidade da mesma forma.

⁹⁴ HUME, David. *Ensaio Moral, Político e Literário*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

Vejamos então a gama de questões passíveis de uma compreensão exclusivamente privada. Quando pensamos a respeito de qualquer coisa que sentimos, não estamos efetivamente alcançando nossas sensações, mas sim sobrepondo o que acreditamos que elas sejam a elas próprias. Pensemos da seguinte maneira: se eu sinto uma determinada dor hoje, como posso saber se a dor que sinto no dia seguinte é a mesma que senti antes? Não posso. A dor é algo que se sente e que não suplanta a sensação sincrônica, e por isso mesmo não pode ser repetidamente reconhecida como a mesma dor.

Se colocamos a questão dessa forma, então compreendemos que o ato de oferecer uma palavra para comunicar determinada sensação pode ser simplesmente a manifestação de uma necessidade instrumental para comunicá-la. A respeito dela, contudo, não chega a nos dizer efetivamente *nada*. Apenas impomos à sensação um determinada definição. O parágrafo 258 resume melhor a idéia em questão:

“258. Imaginemos o seguinte caso. Quero escrever um diário sobre a repetição de uma certa sensação. Para isto eu a associo ao signo ‘S’ e escrevo este signo num calendário, cada dia em que tiver a sensação. – Quero fazer notar, em primeiro lugar, que não se pode formular uma definição ostensiva! – Como? Posso apontar para a sensação? – Não em sentido ordinário. No entanto, eu digo ou escrevo o signo e, ao mesmo tempo, concentro minha atenção na sensação – aponto, por assim dizer, interiormente para ela. – Mas para que esta cerimônia? Pois é o que parece ser! Uma definição serve para fixar o significado de um signo. – Ora, é o que acontece exatamente quando se concentra a atenção; pois, deste modo, imprimo em mim a ligação do signo com a sensação. – ‘Eu a imprimo em mim’ só pode querer dizer: este processo faz com que eu, no futuro, me lembre corretamente da ligação. Poder-se-ia dizer aqui: é correto o que me parece correto. E isto significa apenas que aqui não se pode falar de ‘correto’.”⁹⁵

As observações de Wittgenstein a esse respeito demonstram que se pode falar de diversas outras sensações como se falou antes da dor, algo que já anunciamos acima. Em outras palavras, aquilo que *sentimos* tem para nós um significado único, e só utilizamos as definições como maneiras de fixar possíveis significados que desejamos abordar a partir de uma dada sensação. Esse processo através do qual determinamos significados específicos dentro de relações contextuais de termos vamos chamar de *operacionalizações*.

⁹⁵ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 127-128.

O caso é que temos, no sentido mais amplo, a possibilidade de estabelecer os parâmetros a partir dos quais conhecemos as coisas. No momento puramente privado, não temos o que olhar em conjunto com outra pessoa, e portanto não temos um processo comum para a operacionalização intelectual dessa coisa. Ou em outras palavras

“140. Não aprendemos a prática de formular juízos empíricos através da aprendizagem de regras: ensinam-nos juízos e a sua ligação a outros juízos. Torna-se plausível para nós uma totalidade de juízos.”⁹⁶

Disso tudo, concluímos que temos de fato duas maneiras possíveis de encarar as coisas com base nas nossas possibilidades de estabelecer parâmetros gerais a respeito delas. Por um lado, podemos estabelecer de maneira comum aquilo que todos nós sabemos, não porque saibamos exatamente como as coisas são, mas porque estabelecemos o processo através do qual podemos considerar que sabemos determinada coisa. Por outro lado, podemos sentir, e quando sentimos estamos completamente sozinhos no universo. Não sabemos se alguém mais pode sentir o que sentimos ou não, simplesmente porque não temos meios para determinar se sentimos as mesmas coisas, e com isso não podemos estabelecer um processo comum a partir disso. Estamos cingidos, então, entre aquilo que é só nosso, mas que comunicamos por um consenso frágil e que não diz nada efetivamente a respeito dos eventos visados, e aquilo que podemos dizer porque concebemos através de um processo comum.

1.3.2 A Concepção Ética a Partir da Linguagem Privada

Munidos dessa idéia, voltemos agora à nossa concepção ética de Wittgenstein. Segundo Glock, a ética de Wittgenstein é composta de diversos estratos, abraçando concepções que caminham desde Schopenhauer até Espinosa. Aqui pretendemos nos concentrar na concepção de Schopenhauer em sua comparação à de Wittgenstein. Por quê? Não é que lancemos em descrédito as outras relações apontadas por Glock, mas sim que temo na forma através da qual diz-se que Wittgenstein parece ser capaz de resolver uma contradição do

⁹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*, p. 53.

pensamento schopenhaueriano a respeito da ética, e porque parece ser o substrato mais consistente para demonstrar a ligação entre a visão ética de Wittgenstein e seus jogos de linguagem.

Quando tomamos a observação geral de Glock a respeito da ética em Wittgenstein, entendemos que seus pontos de partida residem sobretudo na obra que tem como substrato o *Tractatus*. Com isso, os fundamentos da ética wittgensteiniana oferecidos por Glock teriam sido produzidos sobretudo antes da elaboração das *Investigações*. Como podemos então concluir em favor da manutenção de tais comparações e observações na obra do segundo Wittgenstein, se os fundamentos para as alegações em questão partem em verdade de sua primeira fase?

Como observamos acima, há certos elementos que se mantêm ao longo de toda a obra do autor, ainda que tenha havido uma transformação em seu pensamento. O que acontece é que tais elementos permanentes persistem como partes da obra, só que não podem ser entendidos como ocupantes das mesmas posições anteriores.

Se lembramos bem, Wittgenstein colocou a lógica, ao longo do *Tractatus*, como sendo transcendental. Quer dizer, a lógica em si estaria além de nossas ponderações, servindo contudo como substrato para a própria apreensão racional da realidade.

Se observarmos novamente a colocação de Glock, entenderemos que a ética está numa posição muito similar. A ética também é transcendental, ou seja, ela também está além de nossas ponderações. Mas essa compreensão ainda é naturalmente pertencente ao primeiro estágio da obra de Wittgenstein. Como são mantidos esses conceitos, após a transformação da obra de Wittgenstein?

Mencionamos anteriormente que a transformação de uma fase para a outra permite observar a conversão dessa noção transcendental da lógica para uma concepção mais limitada.

A idéia da lógica, como já mencionamos antes, passa a ser então a de uma *condição*, ou seja, ela não é mais um elemento transcendental, e sim um elemento que faz parte da realidade. Aqui as concepções de Schopenhauer e de Wittgenstein convergem.

Se pensarmos com cuidado, perceberemos que a transformação dentro da obra de Wittgenstein corresponde à metamorfose da filosofia perpetrada por

Schopenhauer a partir da obra de Kant. Kant falava em noções transcendentais. Toda a realidade estava conectada a partir de juízos racionalizantes a categorias, que seriam os elementos transcendentais correspondentes a cada característica vista por nós a partir de uma intuição. Assim, por exemplo, se vejo uma pedra no meio de muitas, é porque eu entendo a finitude daquela pedra perante a unidade do infinito. Assim, o infinito transcendental, que está além do que é sensível, manifesta-se através da finitude das coisas.

Schopenhauer apresenta uma outra versão para esse transcendentalismo. Ao invés de compreender a realidade a partir de abstrações racionais, manifestadas em categorias, Schopenhauer fala de uma realidade que é compreendida a partir das intuições do tempo e do espaço (derivando a intuição do espaço da intuição do tempo)⁹⁷, mas manifestados através de uma racionalização de tudo o que existe. Não se trata de uma concepção puramente racional, mas da constatação prática das coisas, que é feita a partir da concepção de causa e consequência. Essa transformação, que traz o fundamento das coisas de um estrato racional e abstrato para a materialidade de sua existência, é muito semelhante ao movimento que Wittgenstein oferece aos seus conceitos, de sua primeira para sua segunda fase.

Se pensarmos bem, a lógica transcendental de Wittgenstein tem o mesmo papel que o transcendentalismo em Kant. Só que Wittgenstein não fala de um sujeito transcendental, e sim de uma lógica transcendental reflexiva do mundo. Não é a razão humana que explica tudo; o mundo tem uma reflexão lógica que pode explicá-lo, ou seja, o mundo tem uma figuração lógica que descobrimos aos poucos, através de figurações de eventos.

Quando Wittgenstein promove a transformação de seu pensamento, ele abandona a idéia da figuração do mundo na lógica. Como ele mesmo coloca, a lógica deixa de ser transcendental para se tornar uma *condição*. Quer dizer, com a construção da teoria dos jogos de linguagem, a filosofia de Wittgenstein pára de acreditar numa explicação lógica do real e começa a entender essa lógica como parte da concepção lingüística do real de forma propriamente dita, assim como Schopenhauer passa a entender a razão não como um ente puro e parte essencial de um sujeito transcendental, mas como parte dos mecanismos de explicação do

⁹⁷ Ao contrário de Kant, Schopenhauer entende que o tempo precede o espaço como intuição por concebê-lo como a forma mais simples. Enquanto o espaço permite a existência de dois objetos, desde que não no mesmo lugar, o tempo necessariamente elimina tudo aquilo que não lhe diz respeito, ou em outros termos, “cada momento só existe na medida em que aniquila o precedente”.

real. Pode-se dizer que a razão, que leva à conclusão de movimentos de causa e consequência no pensamento de Schopenhauer, opera como uma condição do próprio pensamento, ou seja, é a razão que nos permite constituir as representações do real.

Isso nos permite explicar de uma só vez como a transformação do conceito de ética se processa, e por que optamos pela reflexão de Schopenhauer a respeito do tema como suporte principal para nossa compreensão. Por um lado, entendemos que os dois autores oferecem uma opção fundamentada na constatação de eventos e na própria realidade para explicar as coisas como são (cada qual com um substrato, é claro: Schopenhauer ainda fala de um sujeito, que se manifesta a partir da vontade individual, enquanto Wittgenstein trata de uma explicação da realidade como concepção comunicativa, ou em outras palavras como linguagem).

Por outro lado, a semelhança entre os dois processos de transformação permite imaginar que a transposição do tema da ética de uma fase para outra seja bastante semelhante. Dessa forma, como a concepção dos jogos de linguagem acaba se assemelhando bastante à concepção da representação do real em Schopenhauer, é possível entender que a concepção ética dos dois autores parta de concepções fundamentais estruturalmente semelhantes.

Temos em mãos nossas condições gerais, portanto, que consistem em:

- a) A existência de uma ética em Wittgenstein;
- b) A possibilidade de se compreender essa ética, pela semelhança de seus fundamentos gerais, a partir da concepção ética de Schopenhauer.

Agora que estabelecemos os motivos de nossa comparação, precisamos determinar em que sentido a ética do primeiro Wittgenstein ingressa no pensamento do segundo Wittgenstein. *Nossa hipótese é a de que a transformação da lógica transcendental para uma lógica que é condição do dito é acompanhada pela ética.* Ou seja, a ética transcendental se transformaria numa sucessão de questões particulares a cada jogo de linguagem, mas ao mesmo tempo marcadas pelas relações privadas que acabamos de debater.

O primeiro passo para concretizar nossa hipótese está na comparação que estabelecemos entre o pensamento de Schopenhauer e o de Wittgenstein. Vamos

iniciar através do resgate da questão do consenso lingüístico e da convenção sobre o “ter-em-mente” das coisas.

Quando temos em mente os eventos, aquilo que enxergamos é uma ilusão a respeito do que esses eventos e seus elementos constituintes são. Afinal, tudo faz parte da totalidade universal das coisas, e não pode ser simplesmente destacado da unidade maior. Vimos mais acima que, mesmo que tentemos promover um determinado destaque, elemento por elemento, o fundamento unificado da própria realidade nos impede de enxergá-la como uma construção de coisas, e somos levados a entender a realidade como uma conjunção de eventos.

De fato, a velha questão dos objetos ideais, que passa a ser apresentada como uma figuração lógica dos diversos eventos no primeiro Wittgenstein, assume nas *Investigações* o teor do “ter-em-mente”, para abranger todos aqueles aspectos que não obtinham nas constituições da lógica proposicional qualquer figuração. A linguagem, antes entendida como um processo resultante de uma construção lógica, passa agora a constituir uma composição própria de jogos avulsos, os quais detêm atividades lógicas autênticas e não sistemáticas num sentido universal.

As coisas que são faladas, portanto, são extraídas da realidade segundo uma compreensão parcializada e consensual. Se é assim, ela na verdade não fala nada sobre o real, mas de fato ela o *representa*. O próprio Wittgenstein faz essa afirmação ao tratar da possibilidade de justificação do conhecimento nas *Investigações*:

“362. Parece-nos, sim, como se o professor neste caso ensinasse ao aluno o significado – sem dizê-lo diretamente; mas que o aluno é levado, enfim, a dar a si mesmo a explicação ostensiva correta. E é aqui que reside nossa ilusão.”⁹⁸

Se ela é uma representação, a maneira pela qual comunicamos e a maneira pela qual compreendemos o que comunicamos e o que ouvimos pode ser considerada ilusória diante da universalidade das coisas, dependendo de como nós a encaremos. Obviamente, precisamos compreender que somos absolutamente dependentes dessas ilusões para que possamos entender o “mundo dos acontecimentos”, interagir com ele e acima de tudo, comunicar, o que não nos permite portanto afirmar que a linguagem como representação é em si um problema.

⁹⁸ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*, p. 155.

Isso tem uma correspondência de destaque no pensamento de Schopenhauer. A partir do pensamento schopenaheuriano pode-se acreditar na existência de uma realidade vista apenas segundo lentes, na forma de ilusões que dão ânimo à vida, mas que ao mesmo tempo afastam-nos do que há de mais sublime na experiência de viver. No que nos interessa, o âmbito moral que Schopenhauer apresenta é o resultado de nossas preocupações com essa dimensão ilusória. Mais que isso, é a maneira pela qual nós agimos no mundo, sob a determinação dessas ilusões.

Pensemos: quando Schopenhauer fala da ilusão moral do mundo, ataca frontalmente o posicionamento a partir do qual devemos entender como incontestáveis os cânones morais que seguimos. Essa noção de certo e errado, absolutizada no imperativo moral kantiano, é ela própria uma ilusão, como já mencionamos. Mas como ela atua?

Bem, através dela, podemos sofrer uma série de restrições. Se por exemplo eu decido mentir, estou afrontando um princípio moral que me proíbe de agir assim. Ele é um imperativo categórico, ou seja, ele é inquestionável e deve ser obedecido. Ele é a comunicação daquilo que todo homem deve fazer porque vem em benefício de todos os indivíduos, e justamente aí não deve ser questionado.

Se eu minto, muita coisa pode acontecer. Em primeiro lugar, posso sentir remorso. Eis aqui a conseqüência mais importante. Para Schopenhauer, a moralidade ocidental está muito concentrada nessa noção de culpa, no martírio pessoal. Campbell retoma o tema em seus escritos, e oferece uma visão panorâmica (possivelmente de forma não intencional) da distinção antes anunciada por Schopenhauer. Campbell fala precisamente de uma diferença essencial entre a concepção religiosa oriente-ocidente: no oriente, o homem não compreende o erro moral pela perspectiva da culpa, mas como um elemento inato ao homem, que deve ser superado em nome de uma realidade maior. No ocidente, o homem pensa em si mesmo sempre como um pecador. Ele não ascende, mas antes expia seus crimes para se tornar puro.

“Entretanto, no nome e na realização do Buda, ‘O Iluminado’, é anunciada a quarta finalidade: libertação da ilusão. E para sua obtenção, as outras são impedimentos, difíceis de serem removidos, mas não insuperáveis para quem tiver propósitos firmes. Sentado no umbigo do mundo, subjugando a perfeita força criativa que surgia em seu próprio ser e através dele, o Buda, de fato, irrompeu no vazio, e – ironicamente – o universo

*de imediato vicejou. Este ato de auto-anulação é um exemplo de esforço individual.*⁹⁹

Schopenhauer tem a sensibilidade de perceber que a filosofia moral kantiana é uma transposição da imperatividade moral religiosa ocidental para um espaço leigo. Entendendo o contraste entre essa moralidade religiosa ocidental e a possibilidade de uma efetiva ascese (obtida do pensamento oriental) Schopenhauer propõe efetivamente uma re-elaboração do estado de culpa. O homem não deve se sentir culpado, a sua moralidade não é uma questão de conduta, mas antes um dilema da percepção emocional das coisas, de compreensão interior.

*“Como é possível porém que o sofrimento que não é meu, que não me diz respeito, possa, no entanto, levar-me diretamente a agir, como se fosse para mim o meu próprio motivo? Como foi dito, só através do fato de que eu sinta esse sofrimento, embora me seja dado como algo externo, meramente por meio da intuição ou por notícia, que eu o sinta por simpatia, o sinta como meu e, no entanto, não em mim, mas num outro, (...). Isto pressupõe, porém, que eu me tenha identificado com o outro numa certa medida e, conseqüentemente, que a barreira entre o eu e o não eu tenha sido, por um momento, suprimida. Só então a situação do outro, sua precisão, a sua necessidade e seu sofrimento tornar-se-ão meus.”*¹⁰⁰

Trata-se na verdade de um questionamento a respeito da obrigatoriedade atrelada aos imperativos morais kantianos. Schopenhauer desenvolve um longo processo através do qual demonstra que o dever não é uma peça essencial da obrigação moral, e que portanto a ética não pode ser traduzida em condutas moralmente sancionadas e obrigatórias. O autor promove o abandono dessa ilusão essencial em nome do que ele considera um resgate da experiência comum da ética; quer dizer, o autor observa as condições normais nas quais a ética opera, para então considerar o que elas significam.

Schopenhauer passa então a partir de três máximas diferentes, que dizem respeito à ação humana, na tentativa de explicar o efetivo funcionamento da ética. Os estímulos para a ação humana seriam, nesse sentido:

“a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado);

⁹⁹ CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus – v. 2: Mitologia Oriental*. 2. ed., São Paulo: Palas Athena, 1995.

¹⁰⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 155.

*b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade);
c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)".¹⁰¹*

A ação pré-existe a toda sorte de qualificações, como parte da experiência. Ela gera efeitos imprevisíveis no âmbito do real, e ainda que se possa conceber a ação segundo qualificações ilusórias, a sua existência independe de tais qualificações.

O primado reside não sobre as premissas morais, mas sobre a vontade do homem, momento supremo da existência humana em Schopenhauer, em relação às três máximas que colocamos.

Assim, a conduta não pode mais se prender a uma compulsão moral simples. O homem deve superar o seu apego a elementos mundanos, criadores de falsas relações, em benefício de uma concepção moral superior, que reside na reconsideração interior de sua vontade (no sentido schopenhaueriano). Se há uma conduta a ser seguida, é antes a do desapego. Desde que o homem olhe para sua própria vida de forma desinteressada, estará pronto para desfrutá-la em sua plenitude. Em resumo, somente ao alcançar um estado de espírito tal em que não teme nem mesmo a morte (ou no qual esteja disposto a abdicar da própria vida) ele poderá compreendê-la como experiência, e não como uma posse.

Se transportarmos esse raciocínio para a linguagem, podemos entender de imediato o primeiro paralelo. Diante do consenso lingüístico e da convenção do “ter-em-mente”, o homem se faz prisioneiro não só de conceitos, mas sobretudo da forma pela qual encara o mundo. Aquilo de que não se pode falar, como colocado por Wittgenstein em sua palestra, não está tanto em um estrato ideal, mas antes na experiência mesma da vida. Por meio desse movimento, é possível transportar o fundo da concepção ética – quer dizer, a sua verdade – de um espaço transcendental para um outro, da experiência, ou da existência. A ética passa a ser intocável não porque esteja além do homem, mas porque reside em suas diversas ações, e não pode ser completamente cogitada pela linguagem por ser uma experiência interior, pessoal, completamente dependente de sensações, naquele âmbito que reside além dos eventos constatáveis da realidade.

¹⁰¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 130-131.

Aqui devemos observar os limites de nossa reprodução do pensamento de Wittgenstein. Sua palestra, produzida entre o fim de 1929 e o de 1930, está claramente inserida num âmbito metafísico. Quer dizer, Wittgenstein efetivamente fala da procura da ética, fundamento maior da moral (herança kantiana) na palavra “Deus”. Mais que isso, ele não chega a admitir que sua inabilidade na conquista de um conceito verbalizado esteja tanto na impossibilidade de se alcançar esse conceito na materialidade (como colocamos acima na oposição entre a convenção do “ter-em-mente” e a ontologia propriamente dita das coisas). É um problema mais próximo do transcendentalismo, presente, como já vimos, no conceito de lógica dado no primeiro Wittgenstein.

Nas *Investigações*, posteriores a essa palestra de Wittgenstein, parece haver uma mudança geral do quadro. Quer dizer, o pensamento de Wittgenstein, em seu sentido amplo, sofre a transformação que o leva, por um lado, a uma expansão para além do rigor lógico de suas formulações do *Tractatus*. Numa outra dimensão, pode-se dizer que essa transformação determinou a transição de um momento eminentemente metafísico do silêncio ético para um outro, de tendências existenciais. Como assim?

Da mesma forma que o pensamento de Schopenhauer, o segundo Wittgenstein oferece uma opção universal em detrimento do transcendentalismo anterior. Como vimos anteriormente, a própria qualificação se transforma numa ilusão, capaz de limitar a vontade, impedindo a sua plenitude. A palestra de Wittgenstein já mostra ensejos gerais do não atingimento de uma esfera ética superior, capaz de definir parâmetros morais. A própria moralidade se transforma gradativamente num sistema puro e simples de juízos de valor, que como vimos estão muitas vezes fundados em sensações, e que portanto formam mais uma linguagem privada, mais familiarizada com uma função emotiva (ou talvez prescritiva, como veremos logo adiante) que propriamente com uma descrição da realidade volitiva.

Wittgenstein, em suas *Investigações*, não está propriamente interessado no fundamento subjetivo de constituição da comunicação, como vimos anteriormente. Se por um podemos falar que a formação de uma linguagem consensual provém de um “ter-em-mente” convencional, não podemos por outro lado dizer que o que está além é propriamente a vontade. Também não se trata novamente de dizer que nada exista. Seguindo a postura geral da análise de Wittgenstein, podemos imaginar que

há uma virada sensível em seu pensamento. Vamos pensar nas posturas do primeiro e do segundo Wittgenstein: lá em cima ele falou o tempo todo de figurações (imagens de acontecimentos em sua versão lógica). Essas figurações são melhor exemplificadas por Von Wright, que trata da lógica proposicional em todos os seus detalhes simbólicos. No caso, cada coisa tem sua posição. Se pensarmos em T como um modelo de transição entre a posição inicial p de um evento e uma posição final q desse mesmo evento, podemos dizer que a fórmula pTq traduz em linhas muito simples a transição do estado ou posição p para o estado ou posição q . Há, portanto, a possibilidade de refletir cada acontecimento na lógica.

Ora, nesse sistema seria perfeitamente possível levantar a afirmação de que a lógica tem um caráter transcendental, numa afirmação paralela à elaborada por Kant para definir sua razão pura. Se em Kant a razão é o repositório de todas as coisas, em imagens apropriadas, e está presente igualmente em todos os homens, aqui em Wittgenstein é a lógica que assume essa posição.

Agora pensemos no trabalho das *Investigações*. Ali, não se pode dizer mais que tudo tenha uma figuração lógica. Como já mencionamos antes, a lógica é uma *condição*; ela explica as conexões de um elemento com todos os outros elementos, mas não funciona como regra. Em resumo, não se trata mais de creditar a tudo uma reflexão perfeita no âmbito lógico, mas antes de colocar a lógica como mais um elemento da diversidade de acontecimentos.

Assim como em Schopenhauer, onde qualquer oportunidade de transcendência se vê reposta na universalidade das coisas, em Wittgenstein o transcendentalismo lógico é substituído por uma concepção da universalidade das coisas. E assim como as constituições conceituais são vistas por Schopenhauer como ilusões e obstáculos para a vontade, em Wittgenstein podemos entender o consenso e a convenção como ilusões (necessárias) que obstaculizam o atingimento da universalidade em seu “*tao*”¹⁰².

Podemos entender melhor a maneira através da qual Wittgenstein constitui tal processo observando um excerto de sua palestra:

“O que agora desejo sustentar é que, apesar de que se possa mostrar que todos os juízos de valor relativos são meros enunciados de acontecimentos, nenhum enunciado de acontecimento pode nunca ser nem implicar um juízo de valor

¹⁰² Entendido aqui como a experiência subjacente a todas as coisas.

*absoluto. Permitam-me explicá-lo: suponham que um de vocês foi uma pessoa onisciente e, por conseguinte, conheceu os movimentos de todos os corpos animados ou inanimados do mundo e conheceu também os estados mentais de todos os seres que viveram. Suponham ademais que este homem escrevesse seu saber em um grande livro; tal livro conteria a descrição total do mundo.*¹⁰³

Como podemos notar, há uma clara admissão de que os elementos éticos são elementos presentes em acontecimentos reais, visíveis. Mas também podemos observar, pelo perfil de compreensão de Wittgenstein, que a sua proposta ainda está bastante fundamentada no processo de uma ética transcendental, inatingível.

É claro, portanto, que a pesquisa ainda segue o velho modelo do transcendentalismo, mas, por outro lado, oferece uma possibilidade para fora dele através da admissão de que o ético só se manifesta como juízo de valor a partir de fenômenos constatáveis, numa ligação entre a subjetividade e o real objetivo. Se retornarmos a Schopenhauer, perceberemos que foi justamente essa a sua proposta de enfrentamento à relação transcendental estabelecida por Kant.

“Mas pode-se também tornar mais compreensível esta doutrina kantiana, e a essência da liberdade em geral, desde que ela se ligue a uma verdade universal, cuja expressão mais legítima eu reconheço numa das proposições freqüentemente expressas pelos escolásticos: ‘operari sequitur esse’ [o que se faz segue-se do que se é – Pomponatius, De Animi Imortalitate, p. 76] – quer dizer, cada coisa no mundo age de acordo com aquilo que ela é, de acordo com sua natureza, na qual, por isso, todas as suas manifestações já estão contidas como ‘potentia’ [segundo a possibilidade], mas acontecem como ‘actu’ [na realidade], quando causas exteriores as produzem, por meio do que, pois, aquela própria natureza se manifesta. Este é o caráter empírico. Em contrapartida, seu último fundamento interno, não acessível à experiência, é o caráter inteligível, quer dizer, a essência em-si desta coisa. Nisto o homem não faz exceção ao restante da natureza: também ele tem sua natureza fixa, seu caráter imutável, que, todavia, é bem individual e, em cada um, é outro. Para nossa apreensão este é mesmo empírico, mas por isso mesmo apenas fenômeno. O que ele possa ser de acordo com sua essência em si mesma chama-se caráter inteligível. O conjunto de seus atos, de acordo com suas manifestações

¹⁰³ “Lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto. Permítanme explicarlo: supongan que uno de ustedes fuera una persona omnisciente y, por consiguiente, conociera los movimientos de todos los cuerpos animados o inanimados del mundo y conociera también los estados mentales de todos los seres que han vivido. Supongan además que este hombre escribiera su saber en un gran libro; tal libro contendría la descripción total del mundo.” WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferencia sobre Ética, p. 4.

exteriores, determinadas pelos motivos, não poderia acontecer nunca de outro modo, senão de acordo com este caráter individual imutável: como alguém é, assim tem de agir. Por isso, para um indivíduo dado, em cada caso individual dado, é possível simplesmente só uma ação: 'operari sequitur esse'. A liberdade não pertence ao caráter empírico, mas tão-só ao inteligível. O 'operari' de um homem dado é determinado, necessariamente, a partir do interior pelo seu caráter. Por isso, tudo o que ele faz acontece necessariamente. Mas no seu 'esse', aí está a liberdade. Ele poderia ter sido outro: e naquilo que ele é estão culpa e mérito."¹⁰⁴

Muito embora a proposta geral do primeiro Wittgenstein seja transcendental, a constituição direta de seu pensamento envolve um entendimento da representação do mundo na linguagem. Certamente isso nasce a partir da virada da perspectiva do primeiro Wittgenstein, mas só toma corpo a partir do momento que mesmo o transcendentalismo acha um espaço em meio à representação lingüística do mundo. Dessa forma, somos levados a crer não apenas que a própria ética se transforma quando o segundo Wittgenstein apresenta a teoria dos jogos de linguagem, mas também que floresce efetivamente como um elemento constituinte do mundo e da linguagem, ainda que se mantenha inexplicável perante a representação lingüística do mundo.

Mais que isso, quando o autor nos apresenta a maneira através da qual representamos esse transcendentalismo para nós mesmos, faz com que encaremos a questão a partir de um processo de constituição lingüística, que de alguma forma começa a aproximá-lo dos jogos de linguagem.

*"Quando falamos de Deus e de que vê tudo, e quando nos ajoelhamos e oramos para Ele, todos nossos termos e ações se assemelham a partes de uma grande e complexa alegoria que o representa como um ser humano de enorme poder cuja graça tratamos de ganhar, etc., etc. Mas esta alegoria descreve também a experiência a que acabo de aludir. Porque a primeira delas é, segundo creio, exatamente aquilo ao que a gente se refere quando diz que deus criou o mundo; e a experiência da absoluta segurança foi descrita dizendo que nos sentimos seguros nas mãos de Deus. Uma terceira vivência deste tipo é a de sentir-se culpado e permanece também descrita pela frase: Deus condena nossa conduta. Desta forma parece que, na linguagem ética e religiosa, constantemente usemos símiles."*¹⁰⁵

¹⁰⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*, p. 91.

¹⁰⁵ "Cuando hablamos de Dios y de que lo ve todo, y cuando nos arrodillamos y le oramos, todos nuestros términos y acciones se asemejan a partes de una gran y compleja alegoría que le representa como un ser humano de enorme poder cuya gracia tratamos de ganarnos, etc., etc. Pero esta alegoría describe también la experiencia a la que acabo de aludir. Porque la primera de ellas es, según creo,

Podemos perceber que a concepção transcendental ainda cruza as observações do autor, mas que ao mesmo tempo permanece um substrato real que se manifesta nos usos da linguagem, entendidos como formas de representação do real.

Se nos encaminharmos ainda mais na direção dos jogos de linguagem, contudo, perceberemos que a filosofia de Wittgenstein não trata mais propriamente de uma representação do mundo. Já falamos sobre como a figuração lógica do mundo é posta de lado a partir da transformação da filosofia de Wittgenstein. Como então podemos falar que há uma representação do mundo através dos jogos de linguagem?

Acontece que “representação” e “figuração” são diferentes. A figuração pressupõe em primeiro lugar o transcendentalismo de um espaço (a lógica, no caso de Wittgenstein) que receba as imagens do mundo de uma maneira plenamente reflexiva e sistematizada. A “representação” é tão somente a nossa maneira de compreender o mundo através dos sinais, e nesse sentido estamos diante de um quadro que não apenas fala da compreensão dos eventos, mas também da compreensão daquilo que tomamos outrora como transcendental.

Assim sendo, quando levantamos a questão tanto em Wittgenstein quanto em Schopenhauer através da idéia de representação, queremos em verdade mostrar que os âmbitos enfrentados são mediações na nossa relação para com o mundo, ou seja, são maneiras através das quais entendemos certas coisas. E, quando falamos nesse sentido apresentamos de uma maneira mais abrangente tudo aquilo que não pode ser incluído na idéia de uma figuração lógica do mundo.

Mas como se processa essa distinção que Wittgenstein anuncia em sua palestra? Quer dizer, por mais que não consideremos a ética em sua dimensão transcendental, é inegável que ela continua sendo bifurcada, ou melhor, que podemos usá-la de maneiras diferentes, uma tendente ao absoluto, e outra posicionada no âmago da relatividade.

exactamente aquello a lo que la gente se refiere cuando dice que Dios ha creado el mundo; y la experiencia de la absoluta seguridad ha sido descrita diciendo que nos sentimos seguros en las manos de Dios. Una tercera vivencia de este tipo es la de sentirse culpable y queda también descrita por la frase: Dios condena nuestra conducta. De esta forma parece que, en el lenguaje ético y religioso, constantemente usemos símiles.” WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferencia sobre Ética, p. 7.

“A primeira coisa que nos chama a atenção destas expressões é que cada uma delas se usa, de fato, em dois sentidos muito distintos. Eu os denominarei, por uma parte, o sentido trivial ou relativo, e por outro, o sentido ético ou absoluto. Por exemplo, se digo que esta é uma boa cadeira, significa que esta cadeira serve para um propósito predeterminado, e a palavra <<bom>> aqui só tem significado na medida em que tal propósito tenha sido previamente fixado. De fato, a palavra <<bom>> em sentido relativo significa simplesmente que satisfaz um certo padrão pré-determinado. Assim, quando afirmamos que este homem é um bom pianista queremos dizer que pode tocar peças de um certo grau de dificuldade com um certo grau de habilidade. Igualmente, se afirmo que para mim é importante não me resfriar, quero dizer que apanhar um resfriado produz em minha vida certos transtornos descritíveis, e se digo que esta é a estrada correta, refiro-me a que é a estrada correta em relação a certa meta. Usadas desta forma, tais expressões não apresentam dificuldade ou problema profundo algum. Mas este não é o uso que delas faz a ética. Suponhamos que eu soubesse jogar tênis e um de vocês, ao me ver, dissesse: <<você joga muito mal>>, e eu contestasse: <<eu sei, estou jogando mal, mas não quero fazê-lo melhor>>, tudo o que poderia dizer meu interlocutor seria: <<Ah, então tudo bem>>. Mas suponhamos que eu contasse a um de vocês uma mentira escandalosa e ele viesse e contestasse <<você está se comportando como um animal>>, e eu contestasse: <<Sei que minha conduta é ruim, mas não quero me comportar melhor>>, poderia dizer: <<Ah, então, tudo bem>>? Certamente não; afirmaria: <<Bem, você deveria desejar comportar-se melhor>>. Aqui têm um juízo de valor absoluto, enquanto que o primeiro caso era um juízo relativo. Em essência, a diferença parece obviamente esta: cada juízo de valor relativo é um mero enunciado de acontecimentos e, portanto, pode expressar-se de tal forma que perca toda aparência de juízo de valor. Em lugar de dizer: <<Esta é a estrada correta até Granchester>>, poderia dizer-se perfeitamente: <<Esta é a estrada correta que deve tomar se quer chegar a Granchester no menor tempo possível>>.”¹⁰⁶

¹⁰⁶ *“La primera cosa que nos llama la atención de estas expresiones es que cada una de ellas se usa, de hecho, en dos sentidos muy distintos. Los denominaré, por una parte, el sentido trivial o relativo y, por otra, el sentido ético o absoluto. Por ejemplo, si digo que ésta es una buena silla, significa que esta silla sirve para un propósito predeterminado, y la palabra «bueno» aquí sólo tiene significado en la medida en que tal propósito haya sido previamente fijado. De hecho, la palabra «bueno» en sentido relativo significa simplemente que satisface un cierto estándar predeterminado. Así, cuando afirmamos que este hombre es un buen pianista queremos decir que puede tocar piezas de un cierto grado de dificultad con un cierto grado de habilidad. Igualmente, si afirmo que para mí es importante no resfriarme, quiero decir que coger un resfriado produce en mi vida ciertos trastornos descriptibles, y si digo que ésta es la carretera correcta, me refiero a que es la carretera correcta en relación a cierta meta. Usadas de esta forma, tales expresiones no presentan dificultad o problema profundo algunos. Pero este no es el uso que de ellas hace la ética. Supongamos que yo supiera jugar al tenis y uno de ustedes, al verme, dijera: «Juega usted bastante mal», y yo contestara: «Lo sé, estoy jugando mal, pero no quiero hacerlo mejor», todo lo que podría decir mi interlocutor sería: «Ah, entonces, de acuerdo». Pero supongamos que yo le contara a uno de ustedes una mentira escandalosa y él viniera y me dijera: «Se está usted comportando como un animal», y yo contestara: «Sé que mi conducta es mala, pero no quiero comportarme mejor», ¿podría decir: «Ah, entonces, de acuerdo»? Ciertamente no; afirmaría: «Bien, usted debería desear comportarse mejor». Aquí tienen un juicio de valor absoluto,*

Como podemos observar através do excerto reproduzido, mesmo que nos empenhemos numa análise puramente lingüística, ainda assim encontraremos manifestada nela uma diferença de usos explícita, e dessa forma uma bifurcação na qualidade do jogo de linguagem do mencionado termo. Como podemos então compreender essa divisão? Podemos, em primeiro lugar, tentar requalificá-la diante da teoria dos jogos de linguagem, e em segundo lugar podemos apontar a direção que o transcendentalismo toma dentro do segundo Wittgenstein para que então saibamos como devemos tratar essas relações.

Pensemos da seguinte forma: a partir do excerto apresentado, podemos observar que há, para as relações éticas, sempre uma manifestação através de elementos reais. Essa manifestação acontece sempre num sentido que pode por conseguinte ser descrito. Mas, quando descrevemos uma dada situação que julgamos como “boa” ou como “ruim”, estamos de fato apresentando um juízo de valor sobre a atitude descrita.

Quando elaboramos um juízo de valor, o que estamos fazendo é determinar um julgamento nosso sobre algo que podemos compreender como comum. E quando fazemos isso é porque determinamos em nosso íntimo, ou antes em nosso “ter-em-mente”, qual seria a conduta correta. Aqui encontramos então a ligação entre a moral e a ética. É como se a ética se manifestasse através da moral, ou seja, a moral propõe as condutas compreendidas no sentido do “bem”.

Devemos então considerar que um cânone moral tem em geral uma função prescritiva, quer dizer, ele prescreve uma conduta. Essa prescrição vem informada por uma idéia geral de “bem”, que é marcadamente pessoal. Quando falamos então na possibilidade de um juízo de valor, estamos em verdade falando da possibilidade de uma função que não é nem prescritiva e nem descritiva, mas sim emotiva, quer dizer, uma relação que apresenta os sentimentos de alguém a respeito de alguma coisa, ou suas sensações de uma forma geral em relação a um determinado acontecimento.

mientras que el primer caso era un juicio relativo. En esencia, la diferencia parece obviamente ésta: cada juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos y, por tanto, puede expresarse de tal forma que pierda toda apariencia de juicio de valor. En lugar de decir: «Esta es la carretera correcta hacia Granchester», podría decirse perfectamente: «Esta es la carretera correcta que debes tomar si quieres llegar a Granchester en el menor tiempo posible». WITTGENSTEIN, Ludwig. Conferencia sobre Ética, p. 4.

Para deixar a questão mais clara: se nós falamos que é errado mentir, é evidente que não se trata de uma descrição, mas de um juízo de valor nosso a respeito do ato de mentir. Se digo “não minta”, estou prescrevendo uma forma de agir. Mas se me perguntam por que não devem mentir, então eu me justifico dizendo “porque mentir é ruim, ou porque é errado”. Então, não é que a prescrição em si tenha função emotiva, mas sim que toda vez que se falar do certo e do errado, haverá uma questão emotiva envolvida (ou seja, toda vez que algo for entendido como certo ou errado haverá um juízo de valor que, em última instância, estará baseado em um posicionamento pessoal, e portanto emotivo). Afinal, certo e errado, segundo toda a construção teórica que vimos até agora, é um jogo de fundo aberto, no qual qualquer coisa pode aparecer em uso.

Na verdade, essa conclusão ganha força se apresentarmos um contraste muito próximo, também ligado às funções de linguagem. Quando Von Wright trata das diversas formas de proposições, ele elabora uma distinção entre a descrição e a prescrição.¹⁰⁷ Há portanto, por um lado, um conjunto de regras que aparece para determinar comportamentos, e por outro um conjunto de normas que descreve os fenômenos constatados a partir da observação do estado natural de alguma coisa, colocando-os como leis.

Bem, Von Wright vai nos dizer que mesmo a prescrição tem lá um algo de descritivo de vez em quando. Como assim? Se eu falo por exemplo “ponha o casaco”, significa que faz frio. Esse fundo da prescrição “ponha o casaco”, o “faz frio”, está implícito, é um fundamento material para a constituição da prescrição.¹⁰⁸

Então, a função prescritiva, que é uma possível maneira de compreender a função normativa das proposições, pode ter um quê de outros tipos de função em seu fundo, como no caso da função descritiva. Ela não é simplesmente independente, ainda que possa ser.

Agora, devemos lembrar da afirmação que levantamos mais acima, da confusão possível entre as funções descritiva e emotiva (de Carrió). Será que não poderíamos ter uma prescrição de fundo emotivo, assim como temos uma prescrição de fundo descritivo em Von Wright? Acreditamos que sim. De fato, acreditamos que a função normativa de uma forma geral esteja necessariamente

¹⁰⁷ VON WRIGHT, Georg Henrik. *Norma y Acción – Una Investigación Lógica*. Madrid: Tecnos, 1970, p. 24.

¹⁰⁸ VON WRIGHT, Georg Henrik. *Norma y Acción – Una investigación lógica*. Madrid: Tecnos, 1970, p. 25-27.

ligada a outras funções lingüísticas do gênero. No caso de Von Wright, a implicação está diretamente ligada à própria oferta de sentido. Se, por exemplo, eu digo “ponha o casaco” e logo em seguida justifico “faz um calor e tanto lá fora”, descrevo duas situações que se chocam através dos significados. Assim sendo, certas proposições são ligadas entre si e nascem do próprio sentido, como descrição dos acontecimentos. Se o significado delas não condiz, ou a descrição está se opondo ao sentido, ou a prescrição não condiz com a descrição.

E como isso pode acontecer no caso da ética e dos juízos que colocamos? Imagine por exemplo que digo para alguém energicamente: “Não minta para mim!” É uma ordem. Suponhamos que eu diga “mentir é errado”. É um juízo de valor que implica em uma prescrição, qual seja, a de não mentir. Não falamos acima que certo e errado têm ambos uma carga emotiva muito grande, por sua incerteza? Vamos mergulhar nisso.

Voltemos ao ponto de partida da discussão a respeito da linguagem privada, ou seja, a idéia de dor. A dor tem um caráter emotivo. Notemos que o caráter emotivo, no universo do segundo Wittgenstein, não deve ser compreendido num sentido catártico, simplesmente. Não fala somente de sentimentos, mas também de sensações. A dor, sensação, nós a comparamos antes com a felicidade, um sentimento (ou uma sensação?). Enfim, percebemos que em ambos os casos nosso consenso lingüístico não dá conta de explicar o que seja, o que pede com isso silêncio. Certo e errado também funcionam assim. Não sempre, é claro, mas em algumas de suas situações. Mas aí também podemos falar que “ético” nem sempre pede silêncio. Se nós entendemos o ético por sua via técnica, podemos discernir o ético do não ético sem problemas. Mas se entendemos o ético em sua dimensão profunda, como aquela busca em conteúdo do bem, então não temos como dizer o que seja o bem, e portanto não podemos afirmar o que seja o ético.

O certo e o errado são assim. Não posso dizer, além de seus parâmetros técnicos, o que sejam. Se uma questão de uma prova que eu aplico está certa, eu posso julgar segundo parâmetros de certo que eu estabeleci. Mas o absolutamente certo, e o absolutamente errado, isso não posso afirmar com certeza. Daí dizermos que sentimos antes o certo e o errado.

1.3.3 A Ética e a Unidade do Real nos Jogos de Linguagem

Agora, voltemos à questão da ilusão, que mencionamos anteriormente. Eu posso dizer quando uma questão de prova está certa ou errada. Eu posso dizer quando uma determinada discussão é ética (ou pertence ao campo de debates da ética) e quando não pertence. Eu posso mesmo dizer o que diz ou não respeito à felicidade e à dor, desde que defina o que são. Ou seja, desde que eu estabeleça uma *definição* (coisa desaprovada por Wittgenstein) eu posso operacionalizar minhas conclusões em torno de tal definição. Mas, novamente, a definição é uma forma de consenso que, como mencionamos antes, não abrange todas as possibilidades de significação de um termo, ou de uma proposição, e assim por diante. É, para Wittgenstein, um engano filosófico.

Podemos a partir disso compreender de duas formas diferentes a ilusão da representação em Wittgenstein. Por um lado, podemos dizer que ela nasce de toda definição oferecida, no sentido de que toda definição é uma representação lingüística do objeto, e não diz nada concreto a respeito do próprio objeto. Pela definição passaríamos a ter em mente uma imagem lingüisticamente operacionalizada do objeto, e daí poderíamos criar certezas, que na verdade não passariam de ilusões, contaminadas a partir da raiz.

Por outro lado, também podemos entender que a ilusão não reside em todas as palavras (ainda que as palavras não exerçam nenhuma influência efetiva sobre o conteúdo do objeto em si), mas sim nas definições em sentido estrito. Por exemplo, a ilusão não está em chamar uma ponte de “ponte” quando vemos uma, mas sim em tentar defini-la, dizendo quais são os componentes mínimos para formar uma ponte. Assim, a ilusão residiria nos enganos filosóficos, e não na linguagem em si. Entendida dessa forma, a ilusão também inclui o uso errôneo das funções de linguagem, ou antes a falta de percepção de que o substrato de certas descrições e prescrições é de fato uma relação emocional, e portanto não tem um substrato que não o marcadamente pessoal.

Entendemos a esse respeito o seguinte: de fato, as palavras não acrescentam nada para nós a respeito do objeto em si, mas numa visão dos jogos de linguagem simplesmente estabelecem os parâmetros a partir dos quais somos levados a compreender um dado objeto sob determinada forma. Ao mesmo tempo, contudo, isso não significa que a linguagem toda é ilusória, ainda que tenha limites

para explicar o mundo. A verdadeira ilusão está nas limitações que impomos, a partir de jogos restritivos e fechados de palavras, que não consideram a plenitude dos jogos de linguagem a respeito de um dado termo ou relação.

O desapego pela vida, que vemos em Schopenhauer, é traduzido em Wittgenstein por um desapego em relação às definições. Quer dizer, em primeiro lugar não se pode pensar numa explicação excludente e, em segundo lugar, o padrão de certeza oferecido pelo fator de operacionalização da linguagem não pode ser considerado como a única perspectiva possível para se abordar algo.

Esse posicionamento se aplica sobretudo às definições de fundo emotivo, tais como os juízos de valor, tendo em vista o alto grau de subjetividade a que tais observações se entregam. Agora retornamos à questão que pusemos mais acima, sobre o dito e o não-dito. Novamente, se eu falo alguma coisa que antes pertenceu ao silêncio, eu necessariamente a operacionalizo, ou há a possibilidade de falar sem operacionalizar o objeto, tentando manter-se fiel à universalidade de coisas, e à forma incontestável como ele pertence a essa universalidade? Segundo os esclarecimentos que apresentamos até o momento, a operacionalização é de certa forma limitante, mas não chega a ser necessariamente ilusória, não ao menos enquanto tenhamos a possibilidade de constatar em primeira mão nossas sensações, e compreendamos o que sentimos sem grandes deformidades conceituais. A ilusão nasce precisamente quando privilegiamos alguns significados em detrimento de outros apenas porque fazem sentido, como tantos outros poderiam fazer. O caminho filosófico de Wittgenstein é a destruição dessa ilusão e a conscientização de que a operacionalização não atua sobre fatos, mas sobre processos de constatação do real. Dessa forma, o pensamento filosófico wittgensteiniano é ele próprio uma escalada no rumo da verdade, no mesmo sentido que o pensamento schopenhaueriano prega a prudência como via de predomínio da vontade sobre a representação racional do mundo em causas e consequências.

Na nossa situação, podemos dizer que a concepção dos termos “ética”, “bem” e Deus converteu-se. Mas houve realmente uma substituição dos significados comumente utilizados, ou antes exaltados, para tais termos? Devemos notar que, a despeito do uso diferenciado do termo, não podemos falar propriamente numa transformação de significados. Antes, ele agregou novas possibilidades àquelas anteriormente expostas.

É claro que, assim como podemos falar de uma ética à luz de uma universalidade indivizível, podemos igualmente falar do bem e de Deus, nesse sentido. O jogo de linguagem sofre, a partir da transposição de posições, uma transformação ao longo do tempo, e o que é transcendental passa a ser considerado um elemento privado e emotivo, parte dos movimentos incompreensíveis da totalidade do mundo.

Dessa forma, a ética passa a ocupar o espaço duplo dos jogos de linguagem, a partir da transformação do transcendentalismo em uma espécie de linguagem privada, e pelo renascimento da figuração do mundo na forma de uma linguagem propriamente consensual. A experiência pessoal se manifesta através de uma mescla dos dois universos, na noção de cânones morais, que somam ao mesmo tempo juízos de valor (oriundos da linguagem privada) e proposições que descrevem determinados eventos.

Agora, ao tomarmos em consideração essa possibilidade de desdobramentos, passamos a compreender que a composição de um ponto de vista ético pode por um lado ser formada por um jogo de linguagem, e por outro por uma série de questões que sentimos ou captamos pelas sensações, mas que efetivamente não compreendemos. Mas o que exatamente significa dizer que não compreendemos algo, ou melhor, como é que essa não-compreensão pode fazer parte do jogo de linguagem?

A primeira remissão dentro de um jogo de linguagem da ética nos leva ao “bem”. Em Wittgenstein, temos dois pressupostos que informam a maneira de compreender os termos. Num primeiro momento, devemos ter em mente que a concepção filosófica envolve a soma de todas as concepções corriqueiras, não-filosóficas, do termo. Posteriormente, entendemos que o termo é operacionalizado (como vimos acima) em nome do consenso usual que o permeia.

Agora, vamos pegar esses dois fundamentos e usá-los como mapas vazados. Se por um lado temos a totalidade unificada dos acontecimentos além da linguagem, devemos entender também que o único elemento dimensionado além da linguagem é o próprio mundo dos acontecimentos, em sua universalidade indivizível. Se pensarmos mais adiante, e de forma mais exagerada, não conhecemos a extensão do mundo dos acontecimentos. Afinal, não conhecemos os seus limites materiais, e jamais conheceremos plenamente passado e futuro. Então, temporalmente e espacialmente o mundo dos acontecimentos é ilimitado.

Basicamente, quando falamos do mundo dos acontecimentos em sua plenitude, falamos do infinito propriamente dito, em sua concepção material. Aí vem o “ter-em-mente” e a linguagem, com suas infinitas possibilidades de significação. Isso é o infinito intelectual, o infinito de nosso pensamento.

Certo, até aqui já tínhamos tudo delineado, só tentamos mudar um pouco a maneira de enxergar o material trabalhado até este ponto. Se pensarmos bem, então, a soma de dois universos infinitos é que traz a limitação de um e de outro. Mas, como bem sabemos, a intelecção é cingida, quer dizer, como já insistimos antes, o nosso “ter-em-mente” é lingüístico, e sobretudo implica uma divisão do mundo dos acontecimentos em nome da operacionalização do mundo.

Lembremos agora do lugar lógico das coisas, que passa a ser substituído por uma lógica integrada no mundo como condição da linguagem, e não tanto como momento transcendente de sua compreensão. Quando falamos em uma figuração lógica, lá atrás, estávamos tentando reconstruir o mundo num espaço intelectual perfeito, universal, completo. Wittgenstein percebe, pelo já mencionado gesto de Sraffa, que não pode refletir o mundo em sua plenitude. Por quê? Porque o mundo dos acontecimentos é atemporal e não tem dimensões. Fazer uma imagem lógica sua demanda que cada coisa tenha seu espaço e que, antes de tudo, seja alguma coisa. Mas há uma série de elementos que ficam no meio de nossas figurações, e com isso se perdem como objetos irrelevantes para a noção totalizante do mundo na lógica.

Daí temos, então, que a intelecção do mundo em Wittgenstein é ilusória, precisamente porque dimensiona algo que não tem dimensões, porque oferece relevância àquilo que é feito relevante a partir da subjetividade. Fala-se muito em pragmatismo filosófico quando se trata do pensamento atinente a Wittgenstein. Eis aí o motivo: não estamos todos tentando aplicar escolhas subjetivas ao mundo, e tão logo nossos espíritos encontrem alguma forma de explicação que possa usar uma dada idéia, não somos firmes em nossa exaltação à idéia em questão?

Enfim, o caso é que temos uma universalidade indivisível e incomunicável, e um substrato intelectual e lingüístico comunicável, mas ilusório no que diz respeito às questões éticas. Retornamos agora à nossa questão: podemos falar das coisas sem operacionalizá-las? Ou, para atar as pontas, podemos falar das coisas sem criar ilusões a seu respeito? Ou, ainda, para evidenciar a questão segundo parâmetros lingüísticos sintonizados com o tema do presente trabalho, quando

falamos em ética, existe um defeito inerente à linguagem que vai deformar o que dizemos, ou há algum meio de manter a ética inabalada em seu ser, mesmo que comunicando essa ética?

Bem, como demonstramos acima, a ética é eminentemente formada por sensações, ao menos em seu fundo. É claro, novamente, há uma série de observações mais fechadas e técnicas, que podem falar antes de uma ética como conhecimento. Mas a ética de que falamos está além. Se dizemos que alguém agiu eticamente, estamos dizendo que agiu para o bem em uma dada circunstância. E o uma vez mais suscitamos a questão: o que é o bem? Não podemos compreender o bem como um padrão. Entendemos o bem como uma sensação que se obtém em uma dada circunstância.

Mas há mais envolvido na concepção de bem que essa migração de sua existência para além do véu ilusório do consenso definidor. Se pensarmos bem, em muitas ocasiões falamos de algo bom ou ruim num sentido pré-definido. Como assim? Em muitas ocasiões, as conversas trazem à tona a idéia de que o bem e o mal são só conceitos aplicados sobre os acontecimentos, que por si mesmos não são nem bons e nem ruins. Essa qualificação não é, portanto, puramente convencional? E, nesse sentido, não estamos na verdade defendendo uma ilusão (uma definição potencialmente limitante do real), ao tentar reforçar o bem como uma sensação, e não como uma convenção do “ter-em-mente”?

Vamos tomar um exemplo: numa rua, eu vejo um sujeito agredindo uma criança, e acabo investindo contra ele. Como resultado, impeço a tortura, mas machuco o homem. Um espectador vem e me diz “fez bem”, enquanto o outro rejeita minha atitude com um meneio de cabeça e diz “fez mal, havia solução melhor”. Um terceiro vem e diz “não ligue, pois você está certo”. Qual a diferença de usos entre bem, mal e certo, nessa situação?

A questão que queremos colocar vem ao encontro das teorias de Wittgenstein. Ele nos fala da confusão que a linguagem cria, quando não prestamos atenção aos seus mecanismos de funcionamento, e de como confundimos as coisas entre si, por nossa imprecisão na observação e no uso dos termos. Que quero dizer com isso?

O terceiro espectador, o que me diz que estou certo, falou não tanto em termos éticos, mas sobretudo em termos morais. Por quê? Porque “certo” e “errado” não tratam centralmente da questão ética (lembrando, é claro, que o moral é

manifestação do ético). Não é sobre o bem que eu faço, mas sim sobre o fato de que a minha conduta foi reforçada como certa por uma proposição normativa, uma regra moral.

Ora, como vimos acima, a lei moral é convencional. Dizer que algo é “certo” ou “errado” é uma convenção a respeito desse algo, e só se justifica mesmo pelo uso corrente do termo. A alegação kantiana fala que esse imperativo não é simplesmente convencional, claro, porque em termos transcendentais é a atitude mais benéfica que todo homem deve ter. É a atitude que beneficia a todos os homens. Então, a moralidade é ética nesse sentido amplo, é ética em seu fundo.

Certo, mas anteriormente falamos sobre o “certo” e o “errado” como sensações. Devemos refutar isso? Não. Novamente, quando eu tenho uma diretriz, eu posso discernir o certo do errado. Mas e se não tenho?

Dizer “certo” tem muitas dimensões, desde o ato de concordar até a confirmação da correção de algo. Se eu digo, diante da crueldade de uma criança “não faça isso, não é certo” estou dizendo que ela está errada, ou estou voltando meus olhos para o que é certo ou errado? Mais que isso, a crueldade é errada por que eu determinei, em uma proposição normativa anterior, que a crueldade é errada, ou a crueldade produz um certo desconforto em mim?

Em resumo, eu posso em algumas circunstâncias confundir “certo” e “bom”. Voltemos ao exemplo acima dado: “fez bem”. Quando me dizem “fez bem”, podem querer dizer que o que eu fiz trouxe a sensação de bem. Mas, ao mesmo tempo, podem querer dizer que eu fiz algo condizente com uma proposição normativa moral. Qual das duas é?

Aqui será necessário compreender os limites da linguagem. Voltemos ao exemplo: “fez bem”, mesmo em uma dada situação, é um termo complexo, pois seus significados ficam dúbios, e podem ser compreendidos de muitas formas. Se me dizem “fez bem” com uma expressão de sincero alívio, é porque se sentiram bem com o fim da tortura. Se me dizem, por outro lado um “fez bem” com uma expressão rigorosa, podem não sentir tanto um bem estar, mas antes podem querer reiterar que a ordem das coisas, *convencionadas* como são, foi restabelecida. É muito fácil, contudo, que isso não fique claro.

Mas por que a tortura causaria incômodo? Antes, por que qualquer coisa que falemos a respeito de nossas sensações e sentimentos deveria significar algo para

as demais pessoas? Retomemos à observação anterior de Wittgenstein, presente na citação da página 110.

Quando falamos da possibilidade de uma compreensão de algo, falamos não apenas da conexão lingüística existente, mas sobretudo de uma reiterada tentativa de compreender o que se tem em mente. Assim, quando falamos em uma compreensão do que é ético, tentamos desvendar o núcleo daquilo que é sentido e externado em uma linguagem privada, através de uma tentativa de compreensão daquilo que estabelecemos como o “ter-em-mente” daquele que elabora a proposição.

Daí podemos compreender a observação de Schopenhauer, quando coloca que o sentimento alheio é feito “meu” para a concretização da via ética (como tivemos oportunidade de mencionar na citação da página 124). É certo, contudo, que não chegamos a atingir uma compreensão plena daquilo que é dito, mantendo-nos nos limites de nossa própria compreensão. Ainda assim, tentamos compreender o que é dito segundo a concepção dos outros. Esse é efetivamente o comportamento ético dentro do jogo de linguagem.

Como assim? Quando Schopenhauer nos fala da ilusão da vida, elabora uma argumentação cujo núcleo está precisamente nas angústias geradas pelas ilusões humanas. A moralidade é para ele uma ilusão, enquanto for entendida no sentido dos imperativos kantianos. E em que medida podemos dizer que não é precisamente porque temos esses princípios inculcados em nossas mentes que sentimos o que sentimos a respeito das coisas?

Entendemos a questão da seguinte forma: quando se fala em uma possível ilusão sobre as emoções, não se trata de falar de emoções como ilusões, mas tão simplesmente de ilusões gerando emoções. A questão da superação é colocar a sensação no seu devido lugar, ou seja, imersa na universalidade das coisas, ou no mundo dos acontecimentos. Então, quando pensamos em um homem que se vê preocupado com o castigo físico de uma criança, e que se vê aliviado ao entender que cessa, não estamos falando de uma convenção social, mas sim de um sentimento oriundo de um fenômeno material, algo que efetivamente está além das palavras.

E com relação à questão da linguagem privada? Novamente, devemos entender o exemplo sob uma outra perspectiva. Se pensarmos a respeito da idéia de “bem”, entenderemos que em sua totalidade ela não é o mesmo para todas as

peessoas. E não se trata da opção por esse ou aquele significado, ou da submissão de bem a ferramentas ilusórias da linguagem. Quando falamos isso, pensamos na própria sensação do bem, ou antes no bem-estar interior que sentimos diante de certas coisas, naquela mistura de tranqüilidade e satisfação que chamamos “bem”. E nisso todo homem há de compreender o bem de forma diferente.

Daí temos uma resposta para nossa pergunta. Aquilo que está além da linguagem permanece além dela. Não pode ser falado, não ao menos em seu sentido direto, porque se for comunicado vai depender das convenções, e vai portanto ser de alguma forma operacionalizado. Vejamos, por exemplo, como foi complicado apresentar um esclarecimento qualquer a respeito da sensação subjacente a essa palavra “bem”. Faltam-nos ferramentas. Ao invés de falarmos simplesmente da sensação de “bem” – que cada um de nós sente de uma forma diferente – precisamos recorrer a outros termos, para tentar descrevê-lo como mistura.

A ética, portanto, não pode ser falada, mas pode ser constituída na existência mesma. E com isso pode-se dizer que a ética, fundamento dos cânones morais e jurídicos (como veremos logo adiante), é antes uma questão de experiência. Cabe-nos, para uma compreensão ética plena da vivência que enfrentamos, o desapego ao aparato lingüístico típico para sua elaboração e definição. E isso se pode conseguir através do método que Wittgenstein emprega, na tentativa da sua precisão terminológica.

Compreendemos assim, em linhas gerais, como a ética se desdobra de uma maneira geral e como é comunicada dentro da referência dos jogos de linguagem. Resta-nos contudo um par de problemas a resolver. Em primeiro lugar, muito embora tenhamos estabelecido como a ética se apresenta perante os jogos de linguagem, não podemos deixar de considerar quais seriam os limites da linguagem dentro desse novo contexto. Num segundo momento, também devemos tomar em consideração que o pensamento ético de Wittgenstein, muito embora guarde uma profunda semelhança com as idéias de Schopenhauer, tem particularidades que precisam ser consideradas, pois são fundamentais para uma descrição precisa do tema.

Para compreender de uma maneira mais clara quais sejam os limites da linguagem no sentido ético, devemos retomar a idéia de que a linguagem pode ser,

por pelo menos duas dimensões, a promotora de uma ilusão que afasta o homem da compreensão da realidade. Mas como isso pode efetivamente nos ajudar?

Se concebemos a formação lingüística das coisas como algo ilusório, tendo em vista seu caráter consensual, então dizemos ao mesmo tempo que nossas premissas para a comunicação e a composição do correto e do incorreto são convencionais, ou antes consensuais. E se partimos de bases consensuais para todas as nossas elaborações comunicacionais, então não podemos dizer que as coisas que confrontamos são verdades. Apenas temos a impressão de que falamos verdades.

Mas sabemos que há uma diferença imensa entre umas e outras afirmações, sobretudo no quesito verdade. Para Wittgenstein, isso faz parte do já mencionado problema da linguagem. O que chamamos “verdade” engloba muitos conceitos diferentes, e muitos processos diversos, de maneira que não podemos efetivamente falar em “verdade” sem que com isso nos entreguemos a falsidades oriundas de uma imprecisão terminológica.

Na compilação de escritos intitulada *Da Certeza*¹⁰⁹, Wittgenstein trata do tema já em um estágio depurado. Como o próprio título menciona, Wittgenstein tem a intenção de trabalhar a certeza em suas diversas dimensões. E de onde tiramos, então, a ligação em questão?

Quando falamos mais acima da transformação de condições de verdade em Wittgenstein, mencionamos que ele teria passado de um fator lógico de verdade a uma condição de verificabilidade, e posteriormente teria abandonado a verificabilidade em nome de um critério de certeza. Frisamos que a verdade tinha sido substituída pela noção de “certeza”, e estabelecemos a diferenciação geral entre uma condição e outra basicamente pela relação que tais conceitos permitem imaginar entre a linguagem e o objeto comunicado.

Voltemos, então, a essa distinção. A idéia de verdade está inserida num contexto de absolutização da certeza. Mais que isso, trata da composição da veracidade das coisas a partir do objeto. Por exemplo, se procuramos a verdade a partir de um fator lógico, tudo o que fazemos é confrontar determinados elementos que temos em uma dimensão lógica, descartando algo a partir do momento que uma composição apresente uma determinada contradição. Por exemplo, não posso dizer, ao mesmo tempo, que uma situação *p* se transformou em outra situação *q*, e que a

¹⁰⁹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 2000.

mesma situação p se transformou em uma situação de negação de q . Ou, para usar a simbologia da lógica proposicional, extraída de Von Wright, é falsa a fórmula $(pTq) \& (pT\sim q)$. Que fazemos diante disso? Diante de um posicionamento lógico, encadeamos tal fórmula com outras, que versem sobre as mesmas situações, até descobrirmos o que pode ser e o que não pode ser.

E a verificabilidade? Ela é, na verdade, o fundamento necessário de todos os fatores lógicos. Presume-se necessariamente que uma das afirmações em questão seja verdadeira. E se, ao invés de “caçarmos” a coerência lógica entre elas, nós simplesmente afirmarmos que, em determinado ponto, deverá haver alguma afirmação que seja verificável na realidade, para que possamos determinar o verdadeiro e o falso? Num exemplo simples, retomemos a fórmula que utilizamos. Sabemos que não pode haver logicamente a veracidade de ambas as afirmações, pois elas se contradizem. Mas como poderemos saber qual delas está certa, e qual está errada, se tomarmos apenas essa fórmula? Aí devemos olhar para a realidade. A situação p foi transformada na afirmação de uma situação q , ou na sua negação? Por exemplo, digamos que p é a afirmação “a janela está aberta”, e que q é “a janela está fechada”. Olhamos a janela: de aberta, passou a fechada. Qual afirmação condiz com o real, ou antes, qual afirmação é verificável: pTq , ou $pT\sim q$? Eis a verificabilidade.

E a última fase, a da certeza? Ela é o abandono, de uma certa maneira, das duas anteriores. Quando falamos em verificabilidade, pudemos observar que não abandonamos a idéia de uma lógica constituída a partir das linhas de verificação da proposição na realidade. A certeza, contudo, muda o quadro todo. Se retornarmos à afirmação das *Investigações*, poderemos resgatar a afirmação que já repetimos exaustivamente. Não se trata mais de ter a lógica como resultado, mas antes como *condição* das coisas.

Em *Da Certeza*, as especificações apresentadas por Wittgenstein levam a uma compreensão da linguagem que abandona a verificabilidade como princípio de constituição de argumentos. Mas o ataque que o autor desfere contra a verificabilidade não é feito contra o conceito ou o processo de verificação em si. Vem antes contra a própria composição do empirismo e as conseqüências para a constituição lingüística do conhecimento.

Ao procurar demonstrar a prática comunicacional da certeza, o autor se vê confrontado com diferentes possibilidades de compreensão das coisas. Novamente,

ele suscita a idéia de que a compreensão pode ser obtida pela exploração da lógica impressa em cada evento. Contudo, ele demonstra que o que temos em mente não pode ser efetivamente declarado como uma forma de certeza, pois não tem efetivamente nenhuma ligação com o real, senão a que imputamos ao real por meio da linguagem, do consenso e da convenção. Mas como então sabemos que algo é efetivamente algo?

Ao longo de suas anotações, o autor trabalha para demonstrar, em primeiro lugar, que nem sempre produzimos nossas certezas sobre aquilo que sabemos. Em certas ocasiões, a nossa certeza não provém da nossa sabedoria efetiva, mas sim de nossa crença. Como assim?

Suponhamos, por exemplo, que eu repita “o homem foi à Lua, e eu sei disso”¹¹⁰. Sei mesmo? Eu não vi homem nenhum pisar na Lua. Meus pais e meus avós viram uma filmagem, teoricamente transmitida ao vivo. Mas há numerosas proposições, repletas de argumentos, que afirmam a possibilidade de tal cena ter sido uma grande armação.

E eu, que nem mesmo vi a coisa toda ao vivo, ou que na melhor das hipóteses, vi a gravação, mas apenas em parte? Não vi o homem na Lua, vi uma gravação que, dizem, mostrou o homem chegando à Lua. Como posso saber, então? Da mesma forma, não posso saber com certeza que o homem não foi à Lua. Então, não sei coisa alguma a esse respeito, *apenas acredito nisso ou naquilo*.

Acreditar não é saber. É um erro comum que cometemos em nosso cotidiano, o de tomar nossas crenças (expressões emotivas da linguagem) como se fossem fatos (apresentadas portanto num padrão funcional descritivo da linguagem). Agora, para que aproveitemos o máximo de tal observação, vamos tomar um exemplo posterior de Wittgenstein, de dentro de seu *Da Certeza*:

“Não se trata do facto de Moore saber que havia uma mão ali, mas antes de não o compreendermos se ele dissesse ‘Evidentemente, posso estar errado a esse respeito’.

¹¹⁰ Se observarmos o exemplo de Wittgenstein, perceberemos que ele o usa com outra finalidade. Tenhamos em conta que nenhum homem tinha ido à lua até o momento em que as partes de tal obra foram escritas. Assim, ele utilizou o exemplo para demonstrar o consenso a respeito da impossibilidade de se ir à lua, segundo outros princípios de argumentação. Usamos o exemplo aqui com a finalidade de demonstrar o mesmo ponto, mas sobre o viés da incerteza sobre algo que, segundo o consenso geral, aconteceu, e pode voltar a acontecer. O contraste que o original cria em relação ao nosso exemplo servirá logo mais para destacar a temporalidade dos jogos de linguagem, algo fundamental para nós.

*Perguntaríamos: como é que encara então um erro desses? – Por exemplo, a descoberta de que foi um erro?*¹¹¹

Então, como nos pergunta o autor, como podemos ter certeza de que temos mãos? Como *sabemos* que temos mãos? Ora, aqui estamos diante de um caso muito diverso do outro (a presença do homem na Lua). Lá, não vimos com nossos sentidos o que aconteceu. Aqui, vemos nossas mãos, nós as sentimos.

Havemos de entender que, certamente, em ambos os casos o consenso impera, e não se trata mais de um nível proposicional isolado, mas antes de uma soma contínua de argumentos. Quer dizer, se digo que o homem foi à Lua, defendo usando meus próprios argumentos. Se defendo o oposto, uso outros argumentos. E, sobre as mãos, não faço isso também?

Quando olho para minhas mãos, eu entendo, por uma questão de consenso, que se chamam mãos, e que todos nós as temos, naturalmente, de tal forma que se componham de palmas, e de cinco dedos. Não posso contudo questionar a existência de mãos em homens, ainda que nem todos os homens as tenham. Se olho para minhas mãos e digo que não as tenho, hão de me dizer que isso é um absurdo! Mas que é o absurdo, em termos lingüísticos, senão um argumento?

Pensemos mais: será que eu não deixo de argumentar que não tenho mãos menos por que eu tenho certeza de que as tenho e mais por que é absurdo que eu questione? Pode-se alegar que não há diferença, mas há. Dizer simplesmente que não questiono a existência de minhas mãos porque as tenho é diferente de dizer que não questiono porque é absurdo.

Lingüisticamente falando, eu não questiono porque não tenho nenhum argumento que reforce meu ponto de vista, ou antes porque meus argumentos estão fragilizados perante a enormidade de argumentos da posição consensual. Eu poderia, por exemplo, alegar que não tenho mãos porque as mãos não podem ser distintas dos braços, ou seja, que ninguém tem mãos porque elas são uma coisa só com o resto do corpo, e portanto o conceito de “mão” não existe. Ou poderia argumentar mostrando que há muitas pessoas que não tem mãos, apenas para ver meu argumento vencido por um outro, de “normalidade” do corpo humano, que fala que todo homem nasce, em condições normais, com duas mãos, cada uma com cinco dedos, e assim por diante.

¹¹¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*, p. 23.

Na verdade, não se trata tanto de estabelecer a certeza das coisas pela obviedade delas, mas sim de elaborar a obviedade pela capacidade de “normalização” delas através do consenso, ou da convenção do ter em mente. E, atando agora as pontas, se olhamos todas as coisas e só algumas nos interessam, como sugerimos acima, então não podemos dizer que nossos conceitos são consensuais?

O exemplo que Wittgenstein usa, e que deixa as coisas ainda mais claras, reside no aprendizado oferecido às crianças. Sem a pretensão de descobrir o início das formas de concepção e concepção das coisas, ele diz:

“144. A criança aprende a acreditar num grande número de coisas. Isto é, aprende a actuar de acordo com essas convicções. Pouco a pouco forma-se um sistema daquilo em que acredito e, nesse sistema, algumas coisas permanecem inabalavelmente firmes, enquanto algumas outras são mais ou menos susceptíveis de alteração. Aquilo que permanece firme não o é assim por ser intrinsecamente óbvio ou convincente; antes aquilo que o rodeia é que lhe dá consistência.”¹¹²

Como podemos notar, aquilo que aprendemos não é nada a respeito dos objetos em si. São apenas processos de compreensão, no caso das obviedades, e crenças constituídas a partir de pólos de pretensa obviedade, no caso de argumentações mais abstratas. Como vimos mais acima, Wittgenstein coloca a possibilidade de compreensão com exemplos de números, dizendo que podemos compreender as coisas a partir da descoberta de fórmulas lógicas que levam à sua concatenação, ao seu processo de formação. É claro, acima ele usa o exemplo dos números, mas a situação é muito similar.

Por exemplo, quando me ensinaram sobre cães e lobos, mostraram-me o que uns e outros têm de diferente, e o que guardam de semelhanças. Disseram-me ainda como as duas espécies se odeiam, a despeito de pertencerem ao mesmo gênero (ou melhor, a despeito de serem aparentadas), e que apesar disso uma cruzada forçada entre um lobo e um cão poderia gerar um híbrido estéril.

Pensemos um pouco a esse respeito: aprendi alguma coisa efetivamente sobre lobos e cães, ou aprendi a entender como eles “funcionam”? Eu aprendi sobre como vivem e como comem, e aprendi sobre a possibilidade de agregar uns a outros. Poderia ter feito isso, contudo, com lobos e leões, ou com cães e gatos, e

¹¹² WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*, p. 53.

tudo o que teria obtido seria um conjunto de variações sobre esses mesmos pontos, quais sejam, o modo de vida, a possibilidade ou a impossibilidade de cruzá-los, e assim por diante.

Eu não aprendi nada sobre as coisas mesmas, apenas aprendi a inserir suas características num conjunto de operacionalizações minhas. O que eu preciso aprender é um *processo*, eu jamais compreendo um objeto.

Certo, agora vamos somar nossas duas observações anteriores. Quando eu aprendo, há coisas que me colocam, e que sou forçado a aceitar, porque ninguém está disposto a superar ainda uma vez mais a suposta fragilidade dos meus argumentos. Quer dizer, no exemplo de Wittgenstein, quando aprendemos, há coisas que são óbvias, e que não merecem nem mesmo ser explicadas. Mas, como vimos, a obviedade é tão somente o consenso obtido do excesso de argumentos oriundos de um posicionamento específico, em detrimento da falta de argumentos disponíveis para defender o posicionamento oposto.

Ora, quando não questionamos esse início argumentativo, não estamos assimilando a coisa como é, pois isso é impossível. Por exemplo, para que um professor de biologia explique aos alunos sobre as partes do corpo, ele presume que todos os alunos tenham um corpo. E se um deles, seguindo o modelo de Wittgenstein, resolve questionar a existência de seu próprio corpo, então o professor diz que a pergunta não tem razão de ser. O professor e o aluno admitem que o corpo existe, e que pode ser dividido em tais e tais partes, ou antes ambos admitem que a existência é um processo de apreensão das coisas baseado nos sentidos, e que a divisão do corpo deve ser feita de tal forma porque assim é mais apropriado? Em resumo, eles admitem que as coisas são como são comunicadas em sala, ou eles simplesmente admitem que o processo pela qual comunicam e têm em mente tais coisas é o que é mais utilizado (ou em outros termos, o que é consensual)?

Agora, voltemos a Schopenhauer por um minuto. Quando Schopenhauer fala da ilusão do mundo, ele se refere à forma através da qual nós o encaramos. Acima concentramos nossas observações sobre o posicionamento moral, que poderia ser superado pela aceitação da vida com desapego. Passamos rapidamente pela questão da própria concepção de mundo em Schopenhauer, e vimos que ele apresenta a compreensão das coisas por meio de relações de causa e consequência.

Se visitarmos a sua peça central, *O mundo como vontade e como representação*, poderemos compreender como exatamente essa linha de pensamento pode nos ajudar a compreender os limites da linguagem. Schopenhauer resgata as intuições kantianas, demonstrando contudo que sua maneira de entendê-las é submissa ao consenso das coisas. Vamos explicar melhor.

Schopenhauer mostra ao seu leitor que a compreensão das coisas, ou melhor, a sua intelecção, é feita dentro de dois conceitos que não são definidos, mas antes intuídos (tempo e espaço). E como podemos defini-los? Na verdade, o que temos deles é tão somente a percepção. Sabemos o que é espaço, o que é tempo, mas não conseguimos versar em palavras o que sejam.

Para Schopenhauer, contudo, essas intuições não vêm lado a lado. Antes, impera a intuição do espaço. O tempo é consequência dela, pois só percebemos as coisas em ordem sucessiva pela mudança espacial de todas elas. Então, na verdade o fundamento intuitivo de tudo é, para Schopenhauer, o espaço.

A partir das intuições, o que fazemos é individualizar as coisas, obtendo delas os diversos momentos que podemos intelectualizar. Por exemplo, quando estudamos um cão, separamos esse cão de todo o resto. A partir daí, tudo o que fazemos é tentar descobrir os mecanismos de transformação e funcionamento das coisas.

Schopenhauer nos informa, então, que o que fazemos é precisamente ligar os eventos uns aos outros, ou as coisas umas às outras. Suponhamos que o cão que estudamos tem algo de diferente de todos os outros cães: falta-lhe uma perna. Ora, sabemos que um cão nasce com quatro pernas, usualmente. E sabemos disso porque observamos que a maioria dos cães nasce assim. Normalmente, portanto, um processo causa o nascimento do cão em estado perfeito. E se ele não tem uma perna, algo aconteceu para que ficasse assim. Ou nasceu assim, e portanto suas condições de nascimento foram diferentes das condições normais de nascimento, ou as condições de vida levaram o cão a perder uma perna.

De uma forma ou de outra, nosso raciocínio procura uma *causa* para o fato de o cão não ter uma perna. Portanto, sempre que pensamos as coisas, estamos na verdade tentando encontrar, segundo a visão de Schopenhauer, causas para elas, mostrando-as como consequências de outros eventos. E assim podemos inclusive entender porque se entende em algumas ocasiões que a lógica é a maneira correta de pensar. O processo lógico é marcado por essas mesmas simplificações (ou

operacionalizações, como convencionamos chamá-las no presente trabalho), só que elas estão voltadas para princípios mentais, preocupando-se de maneira oblíqua com a constatação material, como tivemos oportunidade de observar.

A ilusão de que falamos antes se traduz para Schopenhauer na aceitação das relações de causa e consequência como horizontes da realidade. Quer dizer, eu sei, por exemplo, que se desrespeitar meu chefe posso ser demitido. Observo as experiências anteriores, e com isso determino que certas condutas são causa para a demissão (consequência). A ilusão está em pensar que isso sempre acontece, que não há variáveis, e sobretudo a permitir que minha vontade seja subjugada por essas relações de causa e consequência.

Em termos mais explícitos, eu me deixo conduzir pelas relações de causa e consequência, permito que elas determinem o que posso ou não fazer. O desapego pela vida é precisamente o elemento que me faz entender que não há simplesmente causas e consequências, mas que a minha vontade determina o que eu causarei. É diferente portanto entender as relações de causa e consequência com um temor sacralizador de todas elas, e compreendê-las como uma maneira lógica de medir meus atos. A percepção de causas e consequências a serviço da minha vontade é por isso mesmo chamada de *prudência* por Schopenhauer, como já mencionamos anteriormente.¹¹³

Agora voltemos a Wittgenstein. A causa e a consequência das coisas não pode ser considerada um processo de compreensão? Certamente que pode. E aqui conseguimos alcançar de maneira mais cabal as dimensões da ilusão em Wittgenstein, e sobre como seu processo filosófico pode nos ajudar a fugir disso. O processo “rebita” um universo de argumentos como o universo correto, e passamos então a pensar que isso é verdade. Vimos mais acima que a ilusão poderia ser entendida por duas vias diferentes: uma nos levaria a descartar as definições rigorosas das coisas como promotoras da verdade a respeito delas, e a outra mencionaria todos os momentos da linguagem como definições limitantes. Aceitamos nominalmente a primeira como válida, mas aqui demonstramos que também não podemos excluir totalmente a segunda possibilidade. Se resgatarmos nossas observações anteriores, entenderemos então o que quisemos dizer. Se por um lado limitamos a linguagem tentando definir as coisas de maneira fixista e certa,

¹¹³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O Mundo como Vontade e como Representação*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005, p. 65.

por outro a linguagem já nos impõe uma limitação, por mais abrangentes que tentemos ser. Ela é em si um conjunto de processos que se abatem sobre as coisas, uma forma de compreensão das coisas, e por isso ela não deixa de ser ilusória em si.

Como Wittgenstein coloca, expomos as nossas perspectivas na forma de afirmações empíricas, e isso faz delas tão óbvias que nem mesmo ousaríamos contestá-las. Mas podemos encontrar outras saídas sem muito esforço, bastando-nos resgatar argumentos em favor de outras perspectivas. É claro, é uma tarefa hercúlea, mas possível.

Acima usamos, por exemplo, a questão da presença do homem na Lua. Wittgenstein coloca em seu livro esse exemplo, partindo do pressuposto de que qualquer homem que conheça a argumentação da física jamais conceberia (ao tempo de Wittgenstein) que um ser humano pudesse ir à Lua. Exemplifica com a possibilidade de confronto de um conhecedor da física perante um grupo de homens tidos como primitivos, que acredita na possibilidade da migração do espírito para a Lua, no meio do sono.

Lá, era perfeitamente cabível defender, em um ou outro sistema, os pontos de vista sobre a presença de um homem na Lua. É claro, Wittgenstein imagina que qualquer homem que conheça a física não tenha nenhuma disposição em favor do ponto de vista dos nativos (eis o trabalho do consenso), mas isso não invalida o ponto da minoria nativa, que pode muito bem manter sua forma de pensar, diante da presença minoritária de um estrangeiro.¹¹⁴

Bem, de um lado e de outro, argumentos serviram como causas possíveis para a possibilidade – ou impossibilidade – da presença do homem na Lua. Wittgenstein suscitou, por exemplo, a impossibilidade de se respirar fora da atmosfera da Terra, e um nativo poderia, por outro lado, levantar o argumento de que o espírito elevado não precisa disso.

O contraste, contudo, fica ainda mais forte – pela nossa familiaridade consensual com os argumentos da ciência – quando a própria física passa a demonstrar que é possível ir à Lua – ainda que não tenhamos a mais absoluta certeza de que a viagem foi empreendida. Se antes o homem não podia respirar fora

¹¹⁴ “264. Posso imaginar que Moore fosse capturado por uma tribo selvagem e que eles exprimissem a suspeita de que tivesse vindo de algum sítio entre a Terra e a Lua. Moore diz-lhes que sabe, etc., mas não pode indicar fundamentos para sua certeza, porque eles têm idéias fantásticas sobre a aptidão do homem para o voo (sic) e não sabem nada de física. Esta idéia seria uma ocasião para fazer aquela declaração”. Excerto de WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*, p. 80-81.

de nossa atmosfera, agora tem cilindros de oxigênio e trajes espaciais que o permitem fazer isso. E cada obstáculo posto poderá ser derrubado pelos novos princípios estabelecidos, até que nenhum reste.

Tudo, então, participará como elemento a favorecer a postura de que o homem pode ir à Lua. Temos, além de tudo, um evento que foi sua causa. Mas, ainda assim, não podemos ter certeza absoluta de que o homem lá esteve, e isso mostra que, por mais que digamos que sabemos que o homem foi à Lua, o que se passa em nossas mentes é de fato que *acreditamos* nisso, e nada mais.

Coincidentemente esse exemplo faz lembrar as *Cinco Semanas em um Balão*, de Júlio Verne. Os viajantes, em descida sobre uma cidade africana que jamais tinha visto um aparato tão estranho quanto um balão de ar quente, são tomados por habitantes da Lua pela população local. Era uma noite nublada, a Lua não estava nos céus, e de repente surge aquela imensa forma clara e redonda, vinda de cima, com homens pendurados nela. Só poderia ser a Lua! Para os nativos, não só era possível que os homens pálidos do balão vivessem na Lua, como também era possível que tivessem trazido a lua até a Terra, para visitar a cidade. Qual a surpresa dos estrangeiros quando os nativos se enfureceram ao ver que a verdadeira Lua não tinha descido dos céus, mas que estava de fato escondida atrás de uma massa compacta de nuvens. Quando ela se revelou, os nativos entenderam que o balão era uma farsa. Uma farsa, que fique bem claro, o que não significaria então que ninguém habitava a Lua, mas apenas que aqueles homens não eram habitantes da Lua.¹¹⁵

Vejamos então que, em ambos os casos, nada de concreto foi incluído na discussão. No caso do homem ir à Lua, apenas se criou um cenário argumentativo próprio. Há muita gente que acusa o governo norte-americano de ter inventado a viagem à Lua, e que tem argumentos contundentes. São contundentes porque são coerentes uns com os outros, e com a idéia fundamental, ou o *princípio*, de que a viagem nunca aconteceu. E, no caso dos nativos que viram a Lua descer dos céus, tudo o que aconteceu foi verem *duas Luas*, ou o balão e a Lua. Só poderiam convir que o balão que desceu era falso, ou talvez que a Lua que nasceu por detrás das nuvens era falsa. Mas a Lua que apareceu nos céus, lá em cima, esteve onde sempre estivera em todas as outras noites, e o balão – bem, agora que os nativos viram um do lado do outro, ele nem se parece tanto assim com a Lua. Há uma

¹¹⁵ VERNE, Júlio. *Cinco Semanas em um Balão*. São Paulo: Jacomo, 1972.

contradição, e por isso os nativos contestam a legitimidade da “Lua de ar quente”. Mas não sabem com certeza o que é o quê, só enxergam o contraste e se valem do consenso que construíram por eras, pela cumulatividade de seu conhecimento do mundo.

Se considerarmos a visão filosófica como uma resposta útil, poderemos então observar os diversos usos da palavra “cão”, e com isso obteremos diversas perspectivas possíveis, umas em confronto com as outras. Algumas dirão sobre como nos sentimos, ou sobre como percebemos os cães. Outras falarão da nossa visão científica dos cães, e outras meramente servirão para diferenciar os cães de outros animais, de forma bastante trivial, pode-se dizer. Em que a visão filosófica do termo nos ajuda? Ela realmente nos aproxima mais do objeto?

Na verdade, tudo o que ela faz é mostrar como nós temos o objeto em mente, e corrige os erros de nossa coloquialidade lingüística, apresentando com isso diferenças sensíveis em pontos sensíveis. Por esse prisma, é possível dizer que a linguagem filosófica seja emancipadora, pois ela remove nossas falhas argumentativas usuais em nome de um substrato mais profundo, uma linguagem mais precisa.

Mas, como vimos, o que temos das coisas não são as próprias coisas, mas os processos pelos quais as compreendemos. Então, o que jargão filosófico faz, mais que retesar a linguagem que usamos, é usar a linguagem como ferramenta para o questionamento e a reconstrução de processos. Lembremos, não entendemos o cão porque o cão está diante de nós, mas tão somente aprendemos o processo pelo qual somos capazes de dizer que sabemos o que é um cão. Se não sabemos precisamente o que seja, então somos forçados a confrontar esse processo.

Ainda assim, a linguagem filosófica segue sendo limitada. A distinção colocada entre “saber” e “crer” serve para que compreendamos que há diferenças nas formas de apreender as coisas. Mas “saber” e “crer” eram maneiras de ponderar que já existiam antes mesmo de a sugestão nascer, graças a uma incompreensão do termo “saber” (usado por vezes no sentido de “crer”). Então, apesar de a linguagem filosófica separar formas de apreensão intelectual das coisas que são diferentes, mas utilizadas sob o mesmo termo, não chegou a recriar a perspectiva sobre a coisa mesma. Limitou-se a mostrar erros de linguagem.

Isso nos levaria a concluir que, através de ambos os caminhos, a linguagem segue sendo em sua totalidade uma operacionalização. Então, de que nos vale o presente trabalho?

Só porque defendemos que a linguagem é operacionalização, não quer dizer que tenhamos de ver o fim do mundo nisso, ou que nosso trabalho seja uma semente em cima de uma rocha. Wittgenstein exercita uma postura muito diferente sobre essa mesma conclusão. Ele afirma que a linguagem é repleta de erros, e que a filosofia deve mostrar as coisas como são por meio de uma linguagem depurada. Mas ele não sai do campo do intelectual. E por que deveria, se não tem saída nenhuma?

Mas, dentro das questões que extraímos da comparação de Glock entre o pensamento de Wittgenstein e o de Schopenhauer, uma das mais importantes está precisamente na postura filosófica. Quando se fala de ética em Schopenhauer, fala-se em desapego, e na compreensão do mundo a serviço da vontade. O movimento é similar. Não precisamos compreender o problema central da linguagem (a sua operacionalização necessária) como um ponto final. Ela também é um jogo, uma condição. E podemos lidar com ela a serviço de nossas compreensões. O que é que nos impede, por exemplo, de criar termos, somar ou subtrair significados aqui e lá, ou mesmo oferecer novos sentidos? Essa é a grande mensagem da infinitude da linguagem.

Wittgenstein fez, em *Da Certeza*, uma observação central, que o aproxima ainda mais de Schopenhauer. Ele afirma, em *Da Certeza*, que os jogos de linguagem mudam com o tempo.¹¹⁶ Em resumo, um jogo de linguagem existe depois da própria intuição do tempo (que Wittgenstein certamente pensa em termos lingüísticos, mas que nem por isso deixa de ser uma dessas grandes intuições) ou melhor, existe apenas dentro do tempo.

O exemplo que ele usa para demonstrar essa transformação temporal é o de um jogo de linguagem que ganha e perde argumentos com as transformações das diversas condições que o rodeiam.

Nosso exemplo da Lua é bastante marcante, também. Em cada uma dessas situações, em um dado momento o agente da proposição teve em mente uma determinada coisa, e a tomou como verdade. Depois, acabou vendo sua argumentação se transformar em algo completamente diferente, dada a

¹¹⁶ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*, p. 159-160.

transformação dos elementos acessórios, de argumentação. Essa teia de verdade que supostamente se forma a partir de observações empíricas não é uma busca dos objetos, mas tão somente de uma coerência lingüística entre cada um dos momentos comunicativos envolvidos.

A distinção possível entre o que um jogo de linguagem foi e o que se torna com o passar do tempo demonstra como se pode, por meio desse processo filosófico, apresentar uma mudança gradativa na compreensão das coisas. Não se trata tanto de aceitar um processo como certo e segui-lo, mas sim de somar as diversas perspectivas possíveis, concatená-las pela linguagem e estendê-las até as suas conseqüências mais graves.

Assim, sobre a questão dos limites da linguagem, podemos entender que não apenas estamos presos a definições limitantes que criamos para as coisas, mas também que a nossa aquisição de conhecimento é ela própria um processo consensual, que serve antes para que compreendamos uns aos outros quando falamos das coisas que nos são *mostradas*, e apenas num segundo momento para uma efetiva descoberta de questões propriamente objetivas.

Isso nos oferece uma concepção um pouco diferente a respeito daquilo que efetivamente podemos afirmar lingüisticamente. Se não podemos dizer nada a respeito do próprio objeto, mas antes, numa ilusão ampla, a linguagem nos impõe uma maneira de encará-lo, então estamos necessariamente atrelados a paradigmas inconscientes de concepção das coisas.¹¹⁷

O processo com o qual nos deparamos dentro dos jogos de linguagem, e especialmente no jogo de linguagem da certeza, permite concluir que na verdade

¹¹⁷ Quando falamos em visões paradigmáticas, três perspectivas diferentes tomam de assalto o pensamento. A primeira é a que acabamos de expor, fundamentada na própria relação consensual que nossa comunicação nos impõe como necessidade de compreensão. Num segundo momento, podemos retomar a imagem expressada por Dworkin, que trata da necessidade de se resgatar aquilo que já foi dito no intuito de fortalecer a nova proposição lançando mão de proposições mais antigas como argumentos. E, num terceiro momento, pode-se falar da concepção de paradigma de Kuhn, que trabalha sobretudo com a evolução científica como resultado da atividade de comunicação e divulgação de perspectivas e idéias acessórias de indivíduo a indivíduo. De todas as três possibilidades, apenas a primeira permanece como uma relação de forma. Quer dizer, ela ataca a linguagem no seu momento de formação, demonstrando que mesmo ali a convenção prepara a maneira de compreender as coisas a partir de processos específicos. A visão de Dworkin parte do ponto de vista do conteúdo, ou seja, não trabalha tanto um mecanismo de linguagem, mas sobretudo pretende demonstrar a relação de linguagem como resultado da elaboração de um conteúdo consistente e conciso. Por fim, a proposta de Kuhn apresenta sobretudo a maneira pela qual as perspectivas são transmitidas de pessoa a pessoa, o que não chega a ser um processo puramente lingüístico, tratando-se antes de uma progressão social das idéias. Para uma compreensão mais adequada dos conceitos em questão, ver DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002. Ver também KUHN, Thomas S. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

tudo o nosso pensamento é constituído em primeira mão por via consensual, e numa segunda escala pela capacidade de reunir e configurar argumentações consistentes com esses “fatos notórios”.

Em resumo, a ilusão estrita da linguagem, qual seja, a das definições limitantes, pode ser resolvida pelo processo filosófico de Wittgenstein, mas a ilusão ampla permanece como uma névoa que dificulta a percepção de todas as perspectivas consideradas incomuns, mas que de fato podem carregar uma proximidade maior em relação ao objeto que aquela que os processos em voga carregam.

Vencida a questão dos limites, devemos passar à exploração de nosso segundo problema, qual seja, o das distinções éticas entre Schopenhauer e Wittgenstein.

Se retomarmos o jogo de linguagem da “ética” no sentido específico dos limites da linguagem, podemos passar a encarar o tema de maneira um pouco diferenciada. Se nós procurarmos em primeiro lugar superar os limites definidores da ética, assim como Wittgenstein demonstrou fazer ao longo de sua palestra, então atingiremos uma conclusão semelhante à dele, qual seja, a de que há o bem em sentido absoluto e o bem em sentido relativo.

Quando tratamos de um sentido relativo, como no caso de um “bom jogador”, o que temos é uma especialidade técnica, uma otimização de características materiais gerais. O “bom jogador” é aquele que sabe jogar de maneira ótima, que conhece os movimentos e as regras, e sabe quando fazer o quê para obter o melhor resultado. Da mesma forma, um bom médico é aquele que sabe atuar de maneira mais benéfica para seu paciente, e assim por diante. Esse sentido de ético é igualmente debatido por Rawls quando de sua construção do conceito de justiça:

“Mas, (...), uma vez que estabelecamos que um objeto tem as propriedades que é racional para alguém com um plano racional de vida querer, teremos então demonstrado que esse objeto é bom para ele. E, se certos tipos de objetos satisfazem essas condições para as pessoas em geral, essas coisas serão bens humanos. O que desejamos em última análise é ter a certeza da que a liberdade e a oportunidade, e também um senso de nosso próprio valor, sejam incluídos nessa categoria.”¹¹⁸

¹¹⁸ Rawls apresenta, no presente trecho, a constatação de que aquilo que é bom para outrem tem uma característica de bom em si mesmo, segundo padrões racionais, seja um objeto ou uma função, como coloca mais adiante em sua obra. Nesse sentido, pode-se falar aqui tanto de projeções de bons objetos como sobre o homem que conduz bem suas atividades ou funções. RAWLS, John. *Uma*

O sentido dado à questão passa a ser então a excelência técnica. Essa excelência é, em primeiro lugar, um elemento que foge, de certa maneira, ao ponto de vista do ético, a não ser segundo a concepção grega de ética, que envolve igualmente o conceito da *eudemonia*. Segundo essa linha de raciocínio, a busca do bem envolve uma sucessão de questões, que vão desde a melhor conduta em relação ao próximo até a excelência naquilo que se faz, tecnicamente falando. Em resumo, o conceito de *eudemonia* representa a busca da felicidade em todos os sentidos, que vão desde a excelência do caráter até a conquista de uma individualidade que se assemelhe ao modelo de perfeição humana (o *areté*).

A ética num sentido kantiano, contudo, rompe com essa concepção, segundo o próprio Schopenhauer nos informa. Tanto a visão kantiana quanto a schopenhaueriana acabam abandonando a idéia da *eudemonia* como parte integrante da ética. Resta-lhe como conteúdo, por conseguinte, apenas o desenvolvimento da própria conduta, manifestado na moralidade.

Assim sendo, segundo um raciocínio schopenhaueriano, não poderíamos incluir propriamente a excelência técnica como parte da ética. O que isso significa exatamente?

Devemos entender, segundo essa linha de raciocínio, que a concepção da perfeição técnica está excluída de toda concepção ética fundada em Kant. Efetivamente está excluída, ao menos num sentido ontológico de perfeição. Quer dizer, um bom médico deve ser um bom médico porque tratará melhor seus pacientes se o fizer, mas não há que ser um bom médico simplesmente pelo fato mesmo da definição de “bom médico”.

Se pensarmos novamente nos limites possíveis da linguagem, perceberemos que aqui não se trata tanto de uma definição pessoal de “bom”, mas antes de uma determinação de fatos sobre o que seria melhor ou pior. Quer dizer, há uma implicação direta entre processo e resultado, e portanto o sentido relativo de “bem” opera como uma base de constatações havidas de certezas. Esse “bem” é algo que se sabe, e não que se sente.

Por outro lado, considerando-se o ponto de vista absoluto de “bem”, tem-se em mente todas aquelas situações que já consideramos, as quais quando muito se

manifestam em condições materiais (ou seja, eventos) a partir de um posicionamento absolutamente privado.

Nesses casos, temos uma conduta um pouco diferenciada. O processo de certeza só pode demonstrar o evento constituído em um processo de observação. O que não se pode de forma alguma constatar dessa forma é o juízo de valor que se atrela a ele. Nessas condições, torna-se ainda mais agudo o limite de determinação terminológica da linguagem, que efetivamente agrega, num consenso frágil, apenas a possibilidade de comunicar o âmago emocional da ética de forma bruta.

Pensem da seguinte forma: se temos em algumas situações a possibilidade de partir dos mesmos processos para determinar o que seja o bem, então podemos constituir esse bem num consenso formado a partir das obviedades constatadas a partir de um processo comum. Aquilo que é pessoal, contudo, é apenas sentido. Há uma maneira correta de saber, uma maneira correta de perceber, mas não uma maneira correta de sentir. Isso significa que, quando falamos do ético em seu sentido absoluto, estamos apenas falando de elementos muito pessoais. Falamos uma coisa, e o ouvinte entende outra.

Os limites da linguagem, portanto, se arrefecem quando falamos da linguagem privada. Não podemos nem mesmo formar um “ter-em-mente” comum a respeito das coisas, mas a necessidade de comunicá-las nos obriga a uma tentativa, ainda que vã, de esclarecer o que é dito.

É precisamente esse limite de linguagem que demonstra num primeiro momento uma névoa no pensamento de Wittgenstein a respeito da ética. Lembremos uma vez mais que as bases de sua concepção ética foram plantadas *antes* das *Investigações*, e que portanto partem de presunções transcendentais. Algumas observações extraídas de Glock demonstram isso de maneira bastante marcante:

“O sentido absoluto, por sua vez, é elusivo, pois não há enunciado factual que possa constituir, ou implicar logicamente, um juízo de valor como ‘Você deve se comportar decentemente’. Wittgenstein invoca três experiências para lançar luz sobre o valor absoluto. A primeira é a experiência mística de espanto diante da existência do mundo. A segunda é o sentimento de que “Eu estou seguro, nada pode atingir-me, não importa o que aconteça”. Esse pensamento estoíco notabiliza-se em Sócrates e em Kierkegaard. No pensamento de Wittgenstein, ele decorre da relação de independência lógica que há entre o mundo e a vontade ética: assim como esta não pode afetar o mundo, o

mundo tampouco pode prejudicar o virtuoso. Pois o bem está nos olhos de quem vê, está em confrontar as aflições da vida com um espírito feliz. Nesse sentido, o mundo dos felizes, isto é, dos virtuosos, se diferencia do mundo dos infelizes (...). A terceira e última experiência é a da culpa, que Wittgenstein explica como sendo a reprovação divina a uma conduta pessoal. Nesse mesmo espírito, ele rejeita a afirmação 'racionalista' de que 'Deus deseja o bem por ser o bem', substituindo-a por 'o bem é aquilo que Deus exige' e alegando que isso revela a inexplicabilidade do bem, assim como sua independência dos fatos (...)".¹¹⁹

Podemos entender que essa postura pessoal voltada para o divino e para a melhoria progressiva da conduta pessoal seja resultado da concepção ética abstrata transcendental. Como isso pode, então, ser recepcionado dentro das novas concepções filosóficas de Wittgenstein?

Se pensarmos por um segundo, essas relações são, num primeiro momento, expressões das emoções de Wittgenstein a respeito de sua própria conduta. São, portanto, parte de uma linguagem pessoal, claramente não aplicável de maneira universal, pelo menos em princípio. Segundo a reconstituição de sua vida, Wittgenstein teria colocado em questão, em uma conversa com sua irmã, se ela não queria ser perfeita, ao que ela respondeu que não tinha desejo algum de ser perfeita. Para Wittgenstein, era inconcebível não almejar a perfeição.

É claro que o exemplo demonstra a não-universalidade de uma tal conclusão. Nesse sentido, os jogos de linguagem não receberiam tais convicções senão na forma resultante de sentimentos, e portanto como um discurso privado. Contudo, não podemos deixar de levar em conta a relação de Wittgenstein com a filosofia e com a diversidade de atividades de sua vida, e nesse sentido não podemos deixar de relacionar a sua conduta e suas crenças com uma convicção inerente a seu contexto filosófico. Na verdade, podemos dizer que toda a dedicação implantada na teoria dos jogos de linguagem é o resultado de tal conduta, e portanto não poderíamos atingir a compreensão da ética em Wittgenstein se não nos dispuséssemos a aceitar que essa linguagem privada dele alcança uma universalidade em sua filosofia.

As diversas maneiras através das quais Wittgenstein procurou a perfeição fizeram dele antes de tudo um homem capaz de abstrair todos os riscos e de enfrentar cada aspecto da vida em sua plenitude, em nome de uma compreensão

¹¹⁹ GLOCK, Jans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*, p. 144.

mais adequada do real e da construção de sua dignidade. Por esse motivo foi à guerra, e por isso dedicou-se a toda sorte de ofícios manuais, fugindo à filosofia, com a intenção de executar um ofício “efetivamente produtivo”.

Sua noção pessoal de perfeição inundou assim todas as suas ações, numa tentativa perene de busca de perfeição técnica. Aqui reside o primeiro divórcio anunciado entre a filosofia moral de Wittgenstein e a de Schopenhauer. A apresentação da filosofia como um caminho para a reconstrução da linguagem de forma a dirimir os conflitos que o seu desconhecimento traz é a expressão máxima de uma conduta de perfeição técnica. Mais que isso, essa procura perene traz, de uma maneira reversa, a noção da *eudemonia* uma vez mais para o contexto da ética. A compreensão de Wittgenstein parece ser a de que o ofício bem realizado dignifica o homem, e que a contribuição que esse ofício apresenta para os outros homens é a fonte da felicidade.

Ainda assim, ele se relacionou de maneira muito trágica com a filosofia, mantendo-se em constante inquietude graças a uma ansiedade inesgotável para a descoberta da verdade dentro de seu trabalho. A angústia produzida pela sua necessidade de perfeição, além do furor de sua sinceridade extrema (advogava que todo homem deveria ser exatamente o que é) faziam com que sua tentativa de melhora se transformasse mais num fardo que propriamente numa fonte de alegrias.

Compreende-se que sua filosofia retorna de certa maneira à concepção grega da ética, e à ligação da *eudemonia* e do *areté*, divorciando-se assim da corrente pós-kantiana (à qual schopenhauer pertencia, nesse sentido). Essa espécie de lamento heróico produzido pelo filósofo, apesar de sua contraditória inquietude, permitiu presenciar uma questão mais profunda em sua segunda filosofia.

A obsessão pela condição de apreensão das coisas, perene dentro da teoria dos jogos de linguagem, demonstra uma preocupação com a descoberta das verdadeiras relações estabelecidas. Considerando-se a conduta geral de Wittgenstein, podemos imaginar que se aproxime, nesse sentido, do discurso posto no *Crátilo*, através de um resgate sutil da concepção de Russell¹²⁰ que colocamos mais acima. Mesmo que um homem minta ele considera a existência da verdade das coisas. E no *Crátilo* diz-se que o bom homem é aquele que não mente, pois não encontra motivos para a mentira, que vai contra o bem. A busca dos limites da linguagem é o manifesto ético do segundo Wittgenstein. Através dele, o autor

¹²⁰ RUSSELL, Edm und. *Signification et Verité*. Paris, Flammarion, 1969.

demonstra seu comprometimento com a verdade das coisas, ainda que não a conheça, e desmascara os véus da linguagem reafirmando que tudo o que mais importa está além daquilo que dizemos.

Essa expressão ética que permeia o fundo da obra do segundo Wittgenstein não elimina contudo o caráter incerto da ética. Ela dá um direcionamento do que deve ser o ético dentro dos jogos de linguagem.

Não se pode olhar para a ética como se pode olhar para as coisas óbvias, tal como uma árvore.

Se falo daquilo que é bom, estou pensando em circunstâncias de utilização que não se esgotam enquanto o possível não se esgotar. E a identificação de uma árvore, ela se esgota? Novamente, ela não se esgota enquanto o possível não se esgotar. Contudo, no instante em que identificamos uma árvore como tal, temos um jogo pronto de argumentos que reforça a hipótese de que o que vemos diante de nós é uma árvore. Da mesma forma, quando vemos alguma coisa que nos parece boa, temos argumentos que reforçam nosso ponto de vista, e argumentos que se opõem a isso.

Agora, os argumentos que reforçam a idéia de que uma árvore é uma árvore estão postos dentro daquele ciclo de obviedade que já discutimos, em muitas circunstâncias. Da mesma forma, quando falamos em “bem”, há situações que informam a todos igualmente sobre o que seja bom – ou ruim.

Mas igualmente há casos em que aquilo que vemos não é bem uma árvore – e em que a coisa não é necessariamente boa. Há alguma diferença aqui? No caso da árvore, nós temos elementos colocados como questões empíricas na base de todo o raciocínio. E mesmo que saibamos que o empirismo não informa a linguagem senão por conexões lógicas que nos permitem tatear o que as coisas são, ainda assim temos tais proposições como fundamentos inquestionáveis.

E no caso do bem? Nós somos muito mais licenciosos com as diversas possibilidades do bem. Lingüisticamente falando, a diferença está, portanto, na possibilidade de consensos abertos diante de certos jogos de linguagem. Podemos colocar dessa forma: o jogo de linguagem do “sei”, ou do “estou certo de que”, é um jogo que parte de afirmações em forma empírica, afirmações descritivas, portanto. O jogo de linguagem que fala do “isso é bom”, “o bem desse ou daquele”, “o bem maior”, ou ainda “o bem em sua forma mais pura” traz outras implicações, e se forma de uma maneira muito diversa.

Se me dizem que meu ato de salvar uma criança de uma surra (como no exemplo anterior) é bom, então estão determinando que fiz o bem. Mas como fiz o bem? Não descreveram meu ato, caracterizaram-no como um “bom ato”. Se eu reconheço uma árvore, eu tenho toda uma operacionalização possível para reconhecê-la como tal, ou seja, todo um conjunto de definições ou argumentos possíveis para identificarem tal coisa como uma árvore, além de todo o processo de apreensão, que é consensual. Que tenho eu, contudo, para identificar o bem como tal?

Tenho, é certo, muitas definições históricas possíveis para o “bem”. Mas o que faz de todas elas igualmente válidas, ou antes, o que não afirma uma delas como correta, e as demais como erradas? O que sustenta a incerteza, mesmo diante da relação posta no segundo Wittgenstein? O processo de argumentação é o mesmo, fundamentado em uma dada situação. O que é bom ou ruim é colocado livremente como tal. O objeto “bem” não pode ser compreendido senão através de uma sensação, seja ela qual for, ou mesmo através de nenhuma sensação, mas tão somente a partir de uma reação geral.

Bem, aqui começamos a operar em uma fronteira delicada. O “bem”, entendido como evento do mundo dos acontecimentos, é associado diretamente ao certo. O moral entra em cena. E o que é moral? Podemos então convir que a conduta certa manifesta o bem. Quer dizer, por mais que tentemos, a moralidade tem sempre no seu primeiro plano a expressão geral do bem, ainda que materialmente isso não seja assim. É moral agir em nome de uma certa concepção de bem, seja ela qual for. Exemplos de cânones – imperativos – morais surgem diante de nós, e todos eles são exemplos de uma manifestação do bem.

Como mencionamos antes, não chegamos a falar do bem em si senão quando tentamos descrevê-lo como conceito amplo e geral, determinante de todas as ações que são julgadas como boas ou ruins. Em outras palavras, falamos menos em “bem”, e mais em “bom” e em “ruim”. Mas sempre que colocamos o bom ou o ruim diante de alguma ação, o jogo nos obriga a abandonar o ético, e alcançar gradativamente o seu substrato material. O substrato moral é o que nos permite uma visão mais depurada do bem.

Um pai fala de sua ex-esposa pejorativamente perante os filhos. Ele diz “ela se embebedava”. Uma outra pessoa vê e lhe diz “isso é anti-ético”. Não lhe diz “isso

é imoral”. Por quê? Qual a diferença entre esse gesto e o beijo em público chamado, há sessenta anos, de imoral?

O gesto anti-ético quebra um certo protocolo, traz à tona sentimentos sem produzir nada em favor de qualquer um, e ao mesmo tempo gerando prejuízo ao relacionamento da mãe para com seus filhos. Em resumo, o homem foi desleal ao aproveitar a oportunidade para tentar ganhar a afeição dos filhos, perante a ausência da esposa. Mas isso é apenas um discurso que referenda o conteúdo da sentença em questão, a ação em si como anti-ética, e que não nos fala nada do ético em si.

Por que não falamos usualmente de homens éticos, mas quase sempre de homens corretos? Falamos, por outro lado, naquele tom repreensivo “que falta de ética”, quando vemos que alguma coisa foi desviada de sua finalidade inicial, quando vemos que foi desfeita de sua essência, ou do que acreditamos ser sua essência, seu alvo.

Vejamos novamente quando usamos o termo “ético”, ou o que ele acessa. A aparição do termo pretende remeter à forma de uma determinada ação, ou à forma como se a tem em mente. “Ético” é um termo que se encaixa a outros como uma espécie de termo binário. É como “certo” e “errado”, ou “sim” e “não”. A coisa é “ética”, ou é “não-ética”. Isso explica inclusive porque se pode usar por vezes “bom” ou “ruim” e “correto” ou “errado” de forma a demonstrar o ético. Quando ele se transfere para o sentido de bem, ele acaba abraçando esses outros termos, usados de certa forma impropriamente.

O jogo de linguagem do ético é portanto binário. Esse binário tem o formato de um conjunto, mas não pode ser efetivamente entendido como um conjunto – isso seria falar daquilo que não se pode dizer.

Ainda assim, podemos tentar compreender o ético diante de uma expectativa formada, seja por que motivo for. Enquanto jogo de linguagem, o ético é composto por uma possibilidade de ação. Se nós argumentamos, por exemplo, diante de algo anti-ético, temos sempre o “gêmeo bom”, a ação ética, como próximo passo.

O saber está formulado sobre uma construção de coerência lógica entre afirmações descritivas-empíricas e a afirmação de que se saber algo. A afirmação de que uma determinada ação é ética permanece fundamentada em argumentos sobre o que é ético, que assumem a forma de afirmações as quais, por sua vez, nada têm de empíricas. Elas podem, contudo, procurar por substratos empíricos, mas em vão. O empirismo que reside em afirmações como “você não gostaria que

fizessem isso a você” é relativamente inconsistente. Ou eles partem de relações emocionais, e portanto pessoais, ou então avançam sobre o terreno de um empirismo parcialista, que toma certos atos por padrões de uma possível demonstração da necessidade da ação em uma visão pretensamente ética. Aí deparamo-nos uma vez mais com o conceito de “bem”. Trata-se de tentar desvendar o conteúdo de ética, que é inalcançável, mas não no sentido da captação empírica, colocada por Wittgenstein em *Da Certeza*. A ética é inatingível porque se assemelha àquilo em que se acredita.

O caso é que muitas vezes a crença se converte em convicção. Antes Wittgenstein usou o termo certeza para falar do que se sabe, ou do jogo de linguagem do “saber”. Agora, pretendemos falar em convicção, um termo muito próximo da certeza, para demonstrar como a crença em algo ético pode ser revestida por características descritivas.

Apesar da semelhança, os jogos de linguagem ainda são claramente diferentes. Enquanto o “saber” como jogo de linguagem pede a congruência entre argumentos, aqui os argumentos, ou proposições, são apresentados soltos, tentando denotar ligação com o caso. Digamos que, nos onde aflora a possibilidade de constatação objetiva dos eventos, o que se faz é uma “amostragem” de possíveis *situações* éticas ou não éticas. Pretende-se criar um conjunto de “ético”, e outro de “não ético”. Em vão, é claro.

A amostragem funciona dentro do princípio de acúmulo de argumentos, e tenta demonstrar ao mesmo tempo parentesco de situações, através da apresentação de conseqüências. Assim sendo, se antes a congruência era vista como espaço de possíveis causas para a conseqüência daquilo que se sabe, ou melhor, como fundamentos para aquilo que se sabe, aqui cada novo exemplo que faça sentido e guarde relação com o inicial massifica a qualificação para um ou outro conjunto, e daí por diante determina pela quantidade, ou pela cumulatividade de proposições, o lado que sairá vencedor na disputa.

Por exemplo, o condenado à morte deve ser executado em nome do bem. Mas não é em nome do bem dele, certamente. Então, é em nome do bem maior. Mas que é o bem maior? E a partir daí uma infinidade de argumentos se assomam, cá e lá, tentando demonstrar o que é o bem.

Podemos depois discutir se o bem melhor é o bem maior, em oposição ao bem individual. E todas essas questões nos fazem voltar ao estudo feito por

Wittgenstein, no que já pode ser entendido como um jogo de linguagem, em sua palestra, e ecoam outra vez suas palavras a respeito do necessário silêncio sobre o tema.

Sabemos então porque falamos que conceitos como o de bem apontam para o infinito. O jogo de linguagem do “bem” permite uma soma sucessiva de argumentos, que nasce do desdobramento de uma proposição em muitas outras. Deleuze aborda esse movimento na forma do princípio do desdobramento infinito, em sua *Lógica do Sentido*.¹²¹

Os jogos são claramente diferentes, nesse sentido. Em um, as peças são ordenadas em torno de afirmações empíricas. Em outro, não há empirismo.

O bem só pode ser revelado, portanto, através da moralidade. A moralidade, por seu turno, oferece a possibilidade de afirmações empíricas, e portanto descritivas, para a ratificação do princípio oferecido. Novamente, tomemos um exemplo.

Digo a um amigo meu. “Por que mentiu para ele, se sabe que é errado?”. Ele responde “menti para o bem dele”. São duas concepções diferentes de “bem”, por certo. A dele se faz declarada: o bem está em não fazer o mal contra um terceiro. Para mim, o bem está em falar a verdade. Podemos os dois argumentar, então, em torno disso. Argumentaremos acaso sobre o que é o bem, ou sobre como agir em nome do bem? De toda forma, é como se ambos soubéssemos o que é o bem, e como se apenas permitíssemos que nossos pontos de vista se revelassem, em posições diferentes, diante de nossas afirmações e argumentos.

Mas como um e outro poderia argumentar em favor de seu posicionamento? Eu poderia simplesmente dizer que a verdade traz um bem maior, e meu interlocutor poderia dizer que a mentira magoaria a uma outra pessoa. Não contestamos um ao outro no sentido de invalidar nossos argumentos. Não os julgamos individualmente.

Num jogo de linguagem de “saber”, a questão é como sei, é o processo através do qual sei. Ou ele está certo, ou errado. A questão moral é igualmente um processo, mas não se trata de questionar o processo em si, e sim o seu resultado.

Se eu digo que mentir é errado, e meu oponente me diz que falar a verdade e magoar é pior, não se trata tanto de uma questão de “certo ou errado”, de “saber ou não saber”. É antes uma questão de proximidade de uma determinada descrição,

¹²¹ DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.

que re-fraseamos constantemente. Dentre todas as saídas possíveis, qual a mais próxima do bem, seja ele o que for?

Discordamos a respeito do bem em si, ou antes discordamos do que é bom? O bem permanece sempre a salvo, como uma sensação de satisfação. O que não sabemos exatamente é como aproximarmo-nos mais dele.

CAPÍTULO II - A CONCEPÇÃO LINGÜÍSTICA DO DIREITO

2.1 A Relação entre a Ética e o Direito

2.1.1 Jogos de Linguagem da Moral e do Direito

Duas conclusões podem ser extraídas de todo esse raciocínio. Primeiramente, o momento de divórcio entre Wittgenstein e Schopenhauer aparece como o estabelecimento de um "gêmeo bom" no que diz respeito aos jogos de linguagem. Quer dizer, há, ao contrário do que Schopenhauer pregava, um dever para consigo mesmo, na concepção de Wittgenstein, que leva a uma depuração dos jogos de linguagem em nome de uma conexão conjunta das infinidades lingüística e da realidade para um bem maior. Em segundo lugar, entende-se que esse bem maior parte de um núcleo de perfeição técnica e atinge eventualmente a velha concepção grega de ética, que apregoa a perfeição pessoal e a progressiva constituição da felicidade pela conformação de uma linguagem mais próxima do real. E a porta de entrada dessas versões gerais reside na infinidade possível a partir dos termos da linguagem privada, que não têm um substrato óbvio para representar, e por isso mesmo permitem constituir a qualidade evolutiva do processo lingüístico.

Em resumo, toda a filosofia do segundo Wittgenstein suporta uma progressiva escalada da linguagem, através dos diversos processos de representação do mundo, no rumo da verdade (e nesse ponto se unifica a Schopenhauer). Ao mesmo tempo, o autor entende que o bem provém da conduta individual em nome de tal verdade, na edificação de uma representação fiel do real (ou seja, na opção de jogos de linguagem mais completos) e na condução das relações reais através de um ponto de vista menos ilusório. Ao mesmo tempo, entendemos que a ética envolve, no sentido de construção de uma linguagem mais verdadeira, a necessidade de uma compreensão que liga o "ter-em-mente" de uma pessoa ao de outra no ato da comunicação. A busca da verdade envolve, portanto, o deslocamento de que Wittgenstein falou, e que citamos mais acima.

Mas é apenas assim que conseguimos conceber o consenso do que é ético? Quer dizer, apenas tentamos atingir conclusões semelhantes, fracassando por não conseguir compreender o que nossos interlocutores sentem? Não exatamente.

Para que compreendamos por que dizemos isso, retomemos por um momento a análise do campo moral. A moralidade não pode ser considerada dentro do mesmo jogo de linguagem que o “bem”. Aquilo que é moral vai à cata de argumentos em forma empírica, mas não parte deles como espaços de convicção armada para re-afirmar a questão imperativa, toma-os apenas como argumentos possíveis. O campo moral é precisamente o espaço onde o empírico não vem atrelado ao “saber” ou simplesmente à correção ou incorreção do processo de compreensão. Vem antes de uma valoração sobre a própria afirmação empírica.

A moralidade, como colocada, é imperativa. Isso significa que ela se apresenta através da função normativa da linguagem. Sua imperatividade é precisamente a expressão proposicional do ato em sua forma idealizada. A idealização do ato pode acabar se tornando, por essa via, uma generalização, ou seja, uma abstração.

Dentro desses ecos proposicionais do jogo ético, encontramos elementos que são fundamentalmente sensações. Sinto que não posso enganar ninguém, minha consciência me ataca, ou tenho medo de uma retaliação, e assim por diante.

Isso significa que a moralidade é resultado, em linhas gerais, de uma linguagem essencialmente privada. Mas, se assim é, como chegamos razoavelmente às mesmas conclusões sobre certo e errado, e como seguimos razoavelmente as mesmas diretrizes? E mais, como podemos distinguir nossas sensações a respeito de uma dada coisa como “éticas”? Não agimos também por medo ou por desejo? Não agimos talvez muito mais por medo e desejo que pelo próprio bem?

Como mencionamos antes à exaustão, não há uma distinção das coisas em si no mundo mesmo. Se nós agimos, ou se contemplamos algo, somos imediatamente levados a uma sucessão de sensações e de emoções, e todas elas estão mescladas dentro de nós, indistintas. As distinções que fazemos, como o próprio “ético”, são apenas movimentos intelectivos, e nascem eles próprios da consciência de relações de causa e consequência. Por exemplo, se vemos que agimos de forma errada, e que nosso gesto vai levar uma pessoa a uma tristeza profunda, podemos nos sentir de muitas formas diferentes a respeito disso. Mas não nos sentimos assim antes que vejamos o sofrimento de alguém precisamente porque contemplamos nossa ação como causa de algo? E quando não sentimos nada, não estamos nós atentos a uma outra consequência de nosso ato?

Não dizemos das pessoas que só se dão conta tardiamente da sucessão de eventos com um tom de obviedade em nossas vozes? “Caiu a ficha”, é o termo que usamos, pois sabíamos de antemão que as coisas seriam conduzidas por tais e tais caminhos, tendo em vista os fenômenos como surgiam diante de nós. Sabíamos que as coisas seriam assim através do mesmo processo pelo qual sabemos tudo o mais.

Nesse caso, as circunstâncias nos escravizam, não apenas porque determinam nossa previsão dos eventos, mas sobretudo porque conduzem nossas emoções e sensações em função disso. O caso é que, dentro do jogo do ético, mesmo a sensação mencionada do ético é uma espécie de operacionalização para a escolha do termo. Dessa forma, quando falamos em algo ético, não falamos senão das nossas preocupações momentâneas, e somente depois pretendemos, por meio de análise e tautologias, justificar as distinções que emergem em cada momento de nossos posicionamentos.

A uniformidade ética efetiva, portanto, não provém daquilo que aceitamos como genuinamente ético, mas de algo que nos é absolutamente exterior. Já vimos repetidamente a inconsistência de nossas constatações, que por um lado são portadoras de uma formalidade lingüística (o empirismo, refletido em afirmações) e que por outro são consubstanciadas a partir de amostragens para alocação binária de eventos e condições, diante de juízos nossos. Essas características externas são determinadas precisamente pelo consenso.

A moralidade é, nesse sentido, consensual em sua dimensão normativa. Como ela é posta na forma de regras, ela acaba abraçando a constituição consensual a partir de uma aceitação geral de suas funções. Podemos dizer que o jogo do moral é, nessa dimensão, diferente do jogo do ético, ainda que os dois estejam imbricados, muito próximos. O jogo do moral depende da forma normativa para a proposição de sua imperatividade.

Vamos dar um exemplo: se eu digo que algo é imoral, que estou em verdade dizendo? Na maioria das ocasiões, o imoral é compreendido como algo que afeta alguma espécie de relação pública ampla, geral, algo sacralizado pelo próprio consenso. As observações de Hart a respeito disso são especialmente úteis para compreender o jogo de linguagem do moral.

Hart nos informa que a moralidade é apresentada, a despeito de seus conflitos interiores, como um processo de aceitação geral em meio à sociedade.

Chama a isso de “moral positiva”, ou seja, a moralidade que, posta em posição normativa, abrange todo o meio social e se torna um ponto pacífico.¹²²

Podemos com isso compreender o que se diz quando se fala em “moral” ou “imoral”. Há, em cada evento, a pretensão de comparar a ação como foi elaborada com um ter em mente apropriado, adequado, ainda que não haja propriamente um motivo para que esse ter em mente seja mais apropriado. Isso nos coloca diante da seguinte questão: a observação de Hart a esse respeito é ela própria uma justificação para o discurso da moralidade, ou pode-se falar mesmo em uma “moral positiva”?

Estabelecemos acima que a questão central da moral não reside numa uniformidade de compreensões, mas sim uma soma de compreensões éticas únicas, que levam a fundamentar normas morais de um ou outro tipo. A norma moral, posta como regra, segue contudo os parâmetros wittgensteinianos das regras, quer dizer, somente uma regra que é aceita pelo consenso tem valor.

Dessa forma a questão do jogo moral torna-se outra. A regra moral está posta, desde logo, e não importa se eu aceito ou não aceito individualmente a fórmula apresentada na proposição como válida em uma dada situação. O que importa é que a regra seja repetida, quase como se fosse um bordão. Na verdade, não importa como essa regra se insere nas coisas, ou como o reflexo perfeito de uma ação imperfeita é suscitado pela regra moral. A regra moral está presente pela sua própria repetição, e pode ser referendada de várias maneiras, como colocamos acima. Mas o que realmente importa é que permaneça como consensual.

Aí alguém poderia alegar que a regra moral não é consensual. No exemplo que oferecemos, uma pessoa aceita mentir, porque acha que a mentira causará menos mal que a verdade. Aí temos duas outras questões que devemos frisar: em primeiro lugar, pela relação que já demonstramos da linguagem privada, o consenso recebe mesmo os elementos privados, ou as linguagens privadas, oferecendo uma comunicação obscura, mas ainda assim oferecendo comunicação. Eu posso admitir para mim que a afirmação “mentir é errado” não tem cabimento, ou sob a forma de regra, que “não devo mentir”, mas isso não significa que, quando falo no tema, não se levante em todos a consagração da questão da mentira.¹²³

¹²² HART, H. L. A. *Direito, liberdade, moralidade*. Trad. de Gérson Pereira dos Santos. Porto Alegre, Fabris, 1987, p. 44-49.

¹²³ Lembremos que os jogos de linguagem mudam com o tempo. Os avanços da psicologia a esse respeito já aceitam a mentira como elemento natural da psique humana. Então pode-se dizer que, vagarosamente, a composição de justificações e argumentos vira o quadro, mas não muda o fato de

Num segundo momento, devemos também pensar que essa ampliação é uma generalização dependente de muitas outras generalizações. E isso nos faz pensar novamente no sentido, que Wittgenstein frisou largamente em suas obras. Se digo “não se deve mentir” quando faço uma pergunta, é simplesmente porque quero uma resposta verdadeira, e não porque meu emocional me diz que seria um revés comunitário ou qualquer outra coisa do gênero ter uma mentira. Ou então, se digo “não vale mentir”, não estou considerando a mentira um processo dentro de um jogo, num tom zombeteiro?

Mas, quando abstraio a mentira, e coloco uma regra ampla e abstrata, que teoricamente vale para todas as situações (coisa que bem sabemos é a mais completa inverdade) deixo de olhar as coisas como são, e tampouco volto meus olhos para uma reflexão de atos ou hipóteses. Que tenho em mente quando falo assim da mentira, senão um ensaio da mentira mesma? Torno a mentira um ente autônomo, e quando abstraio eu me afasto do jogo de linguagem do moral, sem realmente abandoná-lo. Eu o transfiro para o jogo de linguagem da mentira, mas ainda quero enfiar nela o moral por toda lei. Aí está o grave engano nosso.

Quer dizer, num momento devemos entender que a ética está em nós, mas que a moralidade nominada está no consenso, por sua feição de regra. Ao mesmo tempo, o interior ético é puramente pessoal, e só pertence à nossa linguagem privada, e torna privada a nossa compreensão, e os nossos jogos de linguagem, dentro do contexto moral. Mais além, também compreendemos como a nossa compreensão ética, que é sensação e só pode ser refletida pela linguagem privada, contamina o conceito do ato em questão mesmo (no caso, a mentira).

O moral no sentido hartiano é, portanto, cabível, mas apenas enquanto movimento de linguagem, enquanto determinação de uma fixidez lingüística para certas questões, que não têm natureza consensual, mas por necessidade da comunicação precisam se tornar consensuais.

Talvez o leitor possa perceber a nossa intenção final, ao aplicar Wittgenstein às relações jurídicas. Nosso processo foi na realidade uma tarefa inversa. Ao invés de começarmos a debater o princípio através de um jogo de linguagem seu, preferimos oferecer os conceitos necessários para a operacionalização do jogo de

que não gostamos que mintam para nós. A sensação subjacente, o que há de ético diante da constituição moral, o fato de nos sentirmos penalizados diante de uma mentira alheia – ou das consequências nocivas de uma mentira nossa – não permite que nos libertemos dessa pecha que a recobre.

linguagem, e resolvemos “comer o prato pelas bordas”, quer dizer, começar o jogo de linguagem pelos seus jogos de linguagem análogos. Assim, nós podemos ao mesmo tempo mostrar como entendemos o jogo de linguagem em sua dinamicidade (ou seja, funcionando) e podemos usar as conclusões extraídas daí para construir vagarosamente a conclusão dos princípios.

Bem, agora ficamos presos no meio de dois mundos. Já falamos em regras, mas no seu sentido moral, e ainda não falamos do Direito, que é formado em sua vitalidade geral por regras (algo questionável, que pretendemos rever ao longo das próximas páginas). Sabemos de antemão que a ética e a moral estão ambas ligadas ao Direito. Mas como?

Enquanto escrevemos a presente afirmação, surge naturalmente uma pergunta. Como podemos afirmar categoricamente a relação entre Moral e Direito, quando temos tantos exemplos de seu afastamento? Bem, mesmo nos casos de afastamento entre um e outro universo, observamos que permanece um liame essencial, que não pode ser ignorado. Vamos tomar Kelsen, por exemplo. Em sua *Teoria Pura do Direito*, ele tenta combater as influências diretas de aspectos não-jurídicos no mundo do Direito. Ele afirma com clareza que o Direito não pode ser considerado moral, ou político, ou mesmo sociológico. Mas isso não faz com que exclua de todo as relações entre um e outro campo. Ele apenas refaz os caminhos pelos quais tais campos se comunicam.

Ele afirma, por exemplo:

*“De um modo inteiramente acrítico a jurisprudência tem se confundido com a psicologia e a sociologia, com a ética e a teoria política. Esta confusão pode porventura explicar-se pelo fato de estas ciências se referirem a objetos que indubitavelmente têm uma estreita conexão com o Direito. Quando a Teoria Pura empreende delimitar o conhecimento do Direito em face destas disciplinas, fá-lo não por ignorar, ou muito menos, por negar essa conexão, mas porque intenta inventar um sincretismo metodológico que obscurece a essência da ciência jurídica e exclui os limites que lhe são impostos pela natureza do seu objeto.”*¹²⁴

Em resumo, o Direito é puro metodologicamente. Isso se manifesta na maneira de compreendê-lo e na sua forma, que existe independentemente de influências exteriores. O Direito é, aliás, nesse ponto de vista, precisamente uma

¹²⁴ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. de João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 1-2.

forma, que recebe conteúdos os mais variados, que não lhe são próprios, mas que estão presentes na lei montada. A visão kelseniana pode ser mesmo entendida como uma apresentação de forma sem cor, uma espécie de figuração, no jargão wittgensteiniano.

Isso nos leva a crer, portanto, que mesmo que se rejeite a ligação entre tais campos ela persiste, só que de maneira diferenciada. É precisamente a ilusão de que falamos até o presente momento. Por exemplo: sei que determinada norma jurídica condena a mentira no negócio jurídico, como é o caso da nulidade de contrato por vício. Há um aspecto moral nessa norma, não há? Então, não importa como a considere, desde que tenha em mãos a norma, ainda permanece no fundo a questão moral, qual seja, a de que não se pode induzir uma parte contratante a erro, simplesmente porque é moralmente condenável. O que Kelsen faz é mostrar apenas que a norma possui uma forma lógica própria, interna a ela (se uma ação é proibida, é ilegal, e se é ilegal, deve haver sanção), e que não depende do seu conteúdo moral, sociológico, filosófico, e assim por diante.

Se pensarmos bem, contudo, todos os momentos de nossa vida são indivizíveis, e essa relação causa-conseqüência que se estabelece pela lógica da norma deve ser considerada como parte dessa ilusão. A questão é que nossas ações não devem ser canalizadas através de tal ponto de vista, como se o Direito fosse a imagem perfeita da sociedade (coisa que efetivamente acontece, no jogo de linguagem da palavra Direito), mas deve ser entendida novamente como momento de conhecimento e prudência, ou seja, deve ser colocada a serviço de uma consciência que entende a formação comunicativa da realidade como mecanismo, e não como limite absoluto de toda ação.

Por esse motivo, preferimos acolher a idéia de que os campos continuam mesclados, e que na verdade são indivisíveis diante da realidade mesma. Logo adiante retornaremos a esse tema, tentando demonstrar como se processam os jogos de linguagem dos princípios.

Percebemos então que, mesmo diante da distinção apresentada por Kelsen, existe ainda assim uma poderosa ligação entre esses campos. Mas se há diferença, então devemos entender que algo caracteriza o Direito diante da Moral, e assim por diante. Falamos anteriormente sobre a forma moral, que se apresentaria em várias ocasiões diante de relações normativas. O Direito também não tem uma forte dimensão normativa? Qual é então a diferença entre um e outro espaço? Devemos

lembrar que, diante da nossa percepção lingüística, não devemos iniciar nossa discussão pelo conteúdo das áreas em questão, procurando antes uma distinção para as formas lingüísticas, e os limites que impõem para a explicação dos objetos, ou que sofrem diante da tentativa de explicá-los.

2.1.2 O Jogo de Linguagem da Regra

Em primeiro lugar, uma vasta teoria para distinguir diversos tipos de regras foi criada. Chama-se regra tudo aquilo que tem a forma imperativa. Daí por diante, muitos jargões diferentes são utilizados para definir as regras em cada campo de aplicação. Von Wright traz uma distinção própria e bastante elaborada, que já usamos mais acima para demonstrar as funções das proposições, e suas possíveis misturas.¹²⁵ Mas Von Wright não as coloca como funções, e sim como espécies de normas. Assim, temos regras como proposições imperativas de formato geral. Nesse conceito, Von Wright coloca todo tipo de diferentes proposições, desde resultados do empirismo científico até normas jurídicas. Vamos explicar melhor.

Sabemos que temos, em um campo ou em outro, regras. Costuma-se criar uma série de diferenciações para determinar uma distinção entre regras morais e regras jurídicas. Uma das primeiras justificações apresentadas é a de que a sanção de regras morais é puramente interior, e pertence ao campo da consciência, e a sanção das regras jurídicas é exterior e geral. Mas será que é assim mesmo?

Essa primeira presunção, como colocada por Kelsen, é questionada desde logo pela proposta de Hart. Como vimos, Hart fala de uma moralidade positiva, que é, como teremos oportunidade de ver logo mais, informativa para o Direito. A norma moral provém, como vimos, do consenso, nesse sentido. E quanto à sua sanção, não se pode dizer que seja “meramente interior”.

Kelsen elabora melhor sua proposta ao oferecer o exemplo do soldado. Um soldado que precisa executar um homem por ordem de seu superior pode passar por vários estágios de rejeição e dúvida. Pode atender à ordem sem preocupações. Pode, contudo, obedecer relutantemente à ordem, mantendo interiormente a reprovação do ato. Pode ainda expressar seu descontentamento, sendo então lembrado da hierarquia militar. E pode ainda uma vez se recusar, sendo punido por ter desobedecido.

¹²⁵ VON WRIGHT, Georg Henrik. *Op. cit.*, p. 23-35.

Em resumo, quando o soldado rejeita interiormente a ordem, ele encontra o limite moral de suas ações. Ele pode extemar sua revolta, e pode mantê-la só para si. Isso faz da regra moral uma regra cuja sanção ficaria restrita aos limites da consciência.

Pensemos melhor a respeito disso. Se eu pondero uma regra qualquer, não posso oferecer-lhe reprovação interior, ainda que não seja moral? E se a regra moral é quebrada, não há uma sanção pública possível? Em Hart, vemos que a moral positiva é uma resposta ampla e pública a uma ofensa particular. Hart toma como exemplo o caso do estado contra um editor que publicou fotos obscenas. Ele foi condenado, a despeito de não haver norma alguma no Reino Unido que o proibisse de produzir tais publicações, sob a alegação de ter ferido a moralidade pública com elas. Como, então, podemos dizer que a moralidade não é um modelo amplo e que transcende os limites da consciência individual?

Certo, pode-se alegar que o exemplo de Hart é carta marcada no presente jogo, ou que é pouco preciso, porque o Direito puniu, informado pela moral. Mas e se pensarmos por exemplo em Durkheim? Ele coloca a possibilidade de uma sanção moral por parte da sociedade, que só difere da sanção jurídica por não ser oficializada.¹²⁶ O próprio Hart, em sua ânsia por distinguir hábitos, costumes e tradições morais uns dos outros, acaba mostrando esse mesmo caminho, falando de uma reprovação social geral. A reprovação social, a rejeição que se pode constatar de uma quebra de diretrizes morais, é um peso a ser carregado, e não permanece somente nos limites da consciência.

Bem, esse é um ponto. Mas devemos ir um pouco mais a fundo. O argumento que utilizamos ou demonstra que a questão não pode ser aceita pela diferenciação de forma de uma regra moral e outra, jurídica, ou simplesmente soma mais uma proposição empírica no jogo do “saber” a respeito da regra. Precisamos então

¹²⁶ A diferença essencial entre Durkheim e Hart, no que diz respeito à sanção geral da sociedade, está no seguinte: enquanto Hart apresenta a “moralidade positiva” como um repositório das motivações de condenação emocional social (não importando seu conteúdo), Durkheim tenta demonstrar que a moralidade geral das coisas reside precisamente num sentimento de comunidade, sendo que a ofensa condenável é aquela que agride o todo comunitário. Os dois pressupostos caminham juntos, na verdade. Só que Hart apresenta a “Moral positiva” com o a portadora imediata desse espírito geral, não definido, enquanto Durkheim torna essa forma escrava de um só conteúdo, qual seja, o da consciência social. Ambos operam com noções abstratas: em Durkheim, há um coletivo abstrato que reside nas profundezas da inconsciência humana, enquanto para Hart o abstrato reside na própria forma da “Moral positiva”. Para o aprofundamento do tema, ver DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Ver também HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1986.

abandonar essa discussão inicial, e procurar entender o que é a regra em si. Precisamos do jogo de linguagem da regra.

E como começamos esse jogo? Vamos tentar, em primeiro lugar (e a exemplo dos outros jogos de linguagem de Wittgenstein) remover o que entendemos como enganos a respeito da palavra “regra”, ou seja, seus “maus usos”. Uma regra é em geral considerada como sendo a colocação feita na forma imperativa, imbuída de um valor geral e obrigatório. Lembremos, contudo, que isso é uma definição, e nós não queremos lidar com definições, mas com usos de palavras. O problema é que, quando vamos estabelecer esse limite, deparamo-nos com um caminho duplo diante de nós. Há usos e usos da palavra “regra”. Um montante desses usos é esse uso corriqueiro que fazemos dela. O outro é o seu uso científico, especialmente apreciado pelo Direito e por ciências que operam com base em diretrizes gerais.

Usamos a palavra “regra” em nosso dia-a-dia como quem em geral considera que há um limite de operacionalização a ser seguido. Por exemplo, “vou te dizer antes as regras do jogo”, ou “essas são mais ou menos as regras a se seguir em tal situação”. Nesses casos, o termo “regra” é utilizado de forma ampla, operando sobre alguma situação.

Agora, quando Wittgenstein coloca, como mencionamos antes, que uma regra só pode ser regra quando há um consenso sobre ela, podemos então entender melhor o que dizemos quando falamos “essas são as regras”. Comunicamos a necessidade de entender certas coisas como tal. “Regra”, portanto, é um termo que evoca o consenso em sua forma mais primária.

Pensem, agora, que estamos jogando palitos. “Olha, vou te explicar as regras”. E falamos como se pode puxar os palitos caídos, e quando se deve parar de tentar, e assim por diante. Se um dos jogadores puxa o palito mexendo um outro, não pode crescer o que tentou tirar do maço aos seus. E se insiste, e faz isso, eu posso dizer “quebrou uma regra”, e demandar que desfça o que fez. Bem, a consequência de minha declaração é na verdade o que menos importa. O que importa é que a regra é um ponto fixo dentro da linguagem.

Agora, quando coloco as regras do jogo de palitos, que faço? Não estou oferecendo um sentido a elas, demonstrando o que são os palitos, e com que devo puxá-los, e como estarão espalhados antes da partida? Posso mesmo fazer todas essas colocações sem efetivamente mexer com os palitos, mas todos sabemos o quanto ajudaria se usássemos o material do jogo para as explicações.

Quando coloco essas regras triviais, faço o mesmo que quando coloco as regras para uma situação de incêndio, ou quando jocosamente digo “vou colocar as regras do jogo para que não tenha dúvidas amanhã ou depois”. A maneira de encarar essas regras, ou de assimilá-las, não é basicamente a mesma?

Mas num jogo sabemos que o que o caracteriza são as regras. Não que um jogo seja feito de suas regras, mas todo jogo é feito de regras. Como um *Tangram* é feito de peças de determinadas formas, que se encaixam de forma diferente que a de todos os outros, um jogo abraça certos limites de forma diferente de todos os outros. Por exemplo, quantos jogos de cartas diferentes posso contar? Não temos jogos que usam as mesmas coisas, mas que são diferentes por que as regras que envolvem o uso dessas coisas mudam a cada novo jogo?

A regra tem, portanto, uma característica fixa. Quando colocamos regras, é porque queremos controlar certos fluxos. Suponhamos o próprio jogo de linguagem. Não é cada jogo propenso a um conjunto só seu de regras, e assim sendo feito de certos limites? O jogo de linguagem para o uso do termo “regra” não é ele próprio ligado a certos termos, a certos moldes, ou em outras palavras não acolhe certas palavras e certas formas?

Quando falo em “regras” presumo algo que não pode ter sua forma transformada. Ainda assim, também posso dizer “está quebrando as regras”. Mas quando alguém as quebra, não tenta ao invés de desafiar o conceito de regra em si simplesmente torcer as regras um pouco?

A regra é algo que não pode ser ignorado não por si mesma, mas porque se ela for desrespeitada, o jogo se desfaz, e perde seu sentido. Se a regra muda, estou em um outro jogo, não naquele que comecei a jogar. Basta olha novamente as palavras de Wittgenstein a respeito do termo “jogo” para compreender.

E se as regras não forem vistas de maneira trivial, mas sim, científica? Que teremos, então? A visão científica do termo “regra” tem muitas implicações. Estranhamente, ela é mais capaz de confundir a natureza do termo que propriamente de clarificá-lo, sobretudo se posta em comparação com a visão trivial do termo.

Tomemos em primeiro lugar a proposta de Von Wright. Ele pretende partir de pressupostos lógicos para apresentar uma distinção entre tipos de regras. A partir do conceito geral, a regra imperativa, nasce desde logo uma distinção, que vai de

encontro ao posicionamento kantiano a respeito de imperativos morais. A visão de Von Wright elimina desde logo a existência de imperativos hipotéticos como regras.

Como vimos antes, os imperativos hipotéticos são na verdade uma espécie de conselhos, propostas do melhor caminho para que se atinja determinado resultado. São, portanto, na melhor das hipóteses, elementos da relação causa-conseqüência. Nesse ponto, a lógica de Von Wright resgata em seus próprios termos a visão kelseniana de regras. Não há uma relação de causa e conseqüência instaurada dentro da regra, mas tão somente uma conduta determinada como obrigatória ou imperativa.

Isso não significa contudo que todas as normas sejam iguais. Von Wright defende que existem vários tipos de regras. Qualifica-as, contudo, pelo conteúdo, sem questionar efetivamente as suas formas (talvez com a notável exceção da norma). Basicamente, as regras são colocações sobre um comportamento obrigatório. A partir daí, podem ser ou regras que meramente refletem a constatação de um comportamento natural dos eventos (as já mencionadas normas anankásicas) ou então regras que efetivamente determinam comportamentos para os homens (as chamadas prescrições, por prescreverem comportamentos).

Há algo que possamos aproveitar a partir de tal distinção? Em termos lingüísticos, elas falam de conteúdo. Seria basicamente o mesmo que debater se a regra que me proíbe de usar coringas no truco é diferente da regra que determina o uso de dois baralhos de cada naipe para jogar buraco. Em resumo, estudaríamos com isso o que a regra deve ou não conter, e isso não é o que mais nos interessa no momento.

A regra é uma forma, assim como o saber é uma forma, em termos de linguagem. Demonstramos a partir de *Da Certeza* que o saber se processa a partir de proposições somadas, e não pelo conteúdo do empirismo. Vimos como o empirismo é mera forma para a linguagem, e como não transpomos o que sentimos para o que falamos, senão por uma convenção. A regra também é assim. Ela é uma forma que sustentamos imóvel em meio a todas as outras formas, a todas as outras proposições.

O descritivo, como Von Wright o coloca, é na verdade uma remissão ao empírico, entendido no sentido de uma constatação do real sobre cujo processo de apreensão há um consenso formado. Por exemplo, dizer que a velocidade de um corpo será maior à medida que seu atrito com o substrato sobre o qual se desloca

diminua pode ser entendido sob a forma de uma regra. Mas é efetivamente uma regra? Se pensarmos bem, não é. Ela duvidosamente toma a forma de uma regra, mas é na verdade uma observação empírica. Não é que ela assuma um papel imóvel dentro da linguagem, e que *não se deva criar proposições que a modifiquem em sua constituição explícita*, mas sim que, não importa o que se faça, aquilo sempre vai valer por si mesmo.

Por um lado, portanto, o que temos é uma soma de condições, enquanto que por outro essa soma é substituída por subterfúgios. Comparemos os jogos: se sei algo é porque encontro em outras proposições, que não a de que sei, as condições lógicas necessárias para que seja possível aquele saber, em termos lógicos. E se eu, por outro lado, encontro uma regra, somente posso gravitar em torno dela no sentido de flexibilizar cá e lá seu conteúdo. Não se trata portanto de aceitar a regra como uma contingência com a qual nos encontramos e com que precisamos conviver, mas antes de debater sua posição de regra sem tocá-la, sem abalar o seu ser em regra.

Nesse sentido, o jogo da regra é o jogo da perversão do próprio jogo. Jogar em torno de uma regra é perverter o jogo que a regra compõe. Se eu falo por exemplo “vou colocar as regras”, alguém pode tentar mudar minhas palavras, ao que rejeito claramente as regras. Contudo, a transformação verdadeiramente feroz acontece nas regras e em seu sentido. Lembremos que colocamos significados amplos dentro das proposições. Uma regra tem dentro de si um conjunto de encaixes, oriundos dos significados utilizados para compor a proposição que é vista como regra. Eu rejeito muito facilmente uma transformação que acrescente um “e” ou um “ou” na regra. Lembremos por exemplo “A Revolução dos Bichos”, de Orwell¹²⁷. As normas escritas na parede são claramente transformadas, e o autor justifica através da exaustão e do esquecimento a aceitação dessas novas regras. Mas francamente ele usou o texto para que os animais engolissem a transformação das regras, e o leitor percebesse o absurdo. Por exemplo, de “nenhum animal deve dormir em camas”, a regra passou a “nenhum animal deve dormir em camas com lençóis”. Obviamente a regra nova não é a mesma que a anterior, mas não falamos isso porque a prática que a segue mudou, e sim porque o seu significado lingüístico foi re-desenhado, rearticulado através de novos encaixes. O jogo dessa proposição mudou, e isso a palavra “regra” não comporta.

¹²⁷ ORWELL, George. *A revolução dos bichos*. São Paulo: Globo, 2000.

Mas é certo que posso modificar a regra, e aí alguém que a defenda – e não nos importa no momento o porquê disso – vai afirmar que estamos “mudando as regras”. Que significa “mudar a regra”? É, como sugerimos antes, transformar uma regra em outra? Aproveitamos o substrato anterior da regra, para então gerarmos uma modificação de significados. Antes de ser uma regra diferente, será uma proposição diferente.

Mas quando modificamos uma regra, não estamos na verdade, em termos de linguagem, rolando sua posição fixa, por assim dizer, para uma outra zona mais confortável, que se coadune melhor com as nossas outras proposições? Imaginemos que eu conheço a regra de que não posso dormir em uma cama. Como poderia mudá-la? Se fizer como no exemplo dado anteriormente, será imediata a retaliação. “Você mudou a regra”, diriam. Mas eu não poderia, por exemplo, usar de uma compreensão embotada, e levar em conta que liteiras não são camas, e me deitar em uma liteira? Como eu sei que uma liteira não é uma cama? Aliás, qual a diferença essencial entre uma liteira e uma cama?

Sutilmente, a “regra” permite a manipulação dos limites da significação, usando a obscuridade como aliada para deformar os limites da regra. Pensemos por um minuto. Eu tenho como claramente absurda a possibilidade de se agregar novos termos à regra, mas não me importo em discuti-la. Movo os significados com proposições acessórias, crio necessidades e finalidades, e assim por diante, ou num jargão mais jurídico, *interpreto* a regra. Não digo que isso seja necessariamente pernicioso. Na verdade, parece parte constante e comum do processo todo. Mas então, o que é a regra?

Bem, temos um quadro geral da regra em nossas mãos. Já demonstramos que as elucubrações científicas que tentam qualificar a regra em tipos não nos servem no momento, e que devemos então descartá-las para a presente discussão. Pensamos em situações gerais de colocação das regras. Mas não há algo mais?

Chamam as regras de tendência específica à regulação de condutas com sanções específicas para as lesões de normas. Uma norma pode ser jurídica, se pertencer ao universo do Direito. Isso trará para nós alguma diferença?

Bem, logo de cara, surge para nós uma questão que não é específica das normas jurídicas, mas que floresce em especial nelas. Quando colocamos uma regra para um jogo, sabemos qual o alcance de tal regra. O termo alcance vem comumente atrelado às diversas proposições que compõem o jogo de linguagem da

regra. Mas em que sentido podemos falar de alcance de uma regra, ou de uma norma, para usar um jargão especificamente jurídico?

A determinação de uma regra em geral vem amarrada aos limites de um jogo. O fato de o jogo ter lá seus limites também é uma regra. Por exemplo, se jogo cartas, posso nem mesmo chegar a falar que não posso usar cartas de baralhos que não tenham sido colocados antes no jogo. Também não digo nada a respeito do espaço em que jogo. Se o sujeito sai da mesa e vai jogar em outro cômodo, ele está quebrando uma regra?

As regras tomam em consideração uma experiência individualizada quando são postas. “Essas são as regras”, mas sempre tenho em mente que valem para situações familiares. Eis o alcance delas. Não posso portanto aplicar as regras do buraco à maneira de servir um refresco durante o jogo, *pois isso não faz sentido*. Como eu posso usar uma proposição de cartas sobre coisas que claramente não são cartas?

Contudo, o fato de a regra ter sido elaborada para operar com cartas de tal e tal forma não me impede de tentar aplicá-la a outras coisas. Pensemos agora num jogo de memória, daqueles em que se faz os pares. Quando eu falo “a regra é tal”, e determino por ela que posso remover os pares das peças para ganhar pontos, eu tenho consciência de que a proposição só faz sentido diante de pares de peças. Como posso relacionar peças entre si, se elas são diferentes em tudo? Como posso ter um az como algo igual a uma dama?

Vejo então que minhas cartas estão desemparelhadas. A regra não se aplica mais, ou ela ainda se aplica, mas perde seu sentido? A regra pode se sustentar, tanto que podemos convencionar uma nova igualdade, para que o jogo continue. Em resumo, a regra pode observar a materialidade do jogo destruída, e ainda assim permanecer.

Mas sabemos que a regra só permanece imutável porque o jogo está tão inculcado em nossas mentes, que lembramos sempre de suas peças, ainda que não as tenhamos diante de nós. Lembremos do exemplo do jogo dos palitos. Se temos os palitos diante de nós, fica mais fácil mostrar o que sejam as regras, porque vemos o sentido delas. Mas há algum tipo de regra que não tenha as peças de seu jogo espalhadas diante de si?

Se pensarmos bem, cada regra que temos em mãos é para nós obrigatória, incontestável. Mas como se dá essa obrigatoriedade, se como vimos podemos

desrespeitar a regra, e como Wittgenstein afirma, a regra depende do consenso para se sustentar?

Somos inclinados a pensar que o desrespeito direto à regra faz com que ela não pertença ao consenso. Mas ponderemos melhor a respeito disso. Se eu digo “as regras são tais” e todos os envolvidos a aceitam, eles podem mesmo desrespeitá-las, mas ainda assim as regras terão sido colocadas antes de qualquer ação posterior. Agora, se eu coloco as regras e alguém se levanta e diz “essa regra é absurda!”, então ele não permite que minhas proposições sejam postas como regras. Quando imaginamos anteriormente o diálogo de regras, pensamos na possibilidade de interpretar as palavras postas. Aqui contudo o jogo de linguagem se refere à não permissividade da colocação de determinada proposição como regra. Em resumo, a sua relação imperativa não chega a ser estabelecida. Quando contestamos uma regra, dizemos “essa regra não faz sentido”, ou “não tem cabimento”, ou “ela é absurda”. Nunca dizemos contudo “isso não é uma regra”, a não ser que de fato o que dizemos não se encaixe na imperatividade, ou na função normativa. Que queremos dizer com isso? Que, desde que a proposição seja estabelecida de maneira imperativa (tônica da função normativa) e desde que constatemos que não se trata de outro jogo de linguagem ou função de linguagem disfarçada na função normativa (processo que demonstramos acima), então teremos uma norma. Daí já não se trata mais de discutir sua natureza lingüística, mas sim de debater o sentido da regra.

Então não tem cabimento falar que uma regra não é regra. Se está inserida no jogo da regra, é regra. E para tanto, precisa ser imperativa e manter uma conexão com o real que não se baseie diretamente numa forma empírica e que não represente a proposição de um juízo de valor. Um exemplo de empirismo disfarçado na função normativa é lei descritiva da natureza, de Von Wright, como mencionamos acima. Dizer que os corpos são atraídos para a Terra e chamar isso de regra, norma ou lei é um engano. Trata-se de uma proposição do saber, como já colocamos, e que passa por todo o processo que já mencionamos antes.

Se eu digo por outro lado que as coisas verdes devem ser feias eu não estou colocando um juízo de valor estético sob uma regra? Mas não é uma regra, é uma opinião! Poderia ser uma regra se fizesse parte de um jogo. Por exemplo, suponhamos que duas crianças resolvem colecionar coisas belas e feias. Depois de uns minutos, descobrem que não podem jogar o jogo porque não têm nenhum

padrão para jogá-lo. Convencionam então que as coisas que são vermelhas são belas, e todas as outras, feias. Mas isso só quer dizer alguma coisa, ou seja, só faz sentido, dentro de um contexto específico, onde belo e feio perdem a sua significação. Afinal, nem tudo que contém vermelho precisa ser belo, e nem todas as demais coisas, precisam ser feias.

Novamente, então, as regras não têm um substrato de forma empírica, e portanto não há obviedades quando se fala delas. Para se discutir a regra, não se pode procurar fundamentos capazes de formarem a sua possibilidade de veracidade, mas antes é preciso que se estabeleça o sentido da regra.

Quer dizer, a regra é colocada para existir diante de um determinado jogo. Ainda que não seja a regra para um jogo, a comparação é boa. Se eu faço regras para as pessoas que hospedo, há certamente a relação da regra com o limite espacial, ou material, ou seja lá como se o chame.

Numa relação de forma empírica, o que temos é o conjunto de proposições que nos diz que conhecemos algo de determinada forma. E o que sentimos, sentimos de determinada maneira, uma maneira nossa de entender as obviedades. Mas e a regra, como ela se relaciona com a realidade, com o mundo dos acontecimentos?

Partimos do pressuposto de que nossa compreensão dos eventos é mais uma tarefa de linguagem e de formação de unidades de linguagem e menos uma concepção propriamente dita do real. A regra é uma formação que pretende demonstrar uma determinada forma de articulação do real. Por considerá-lo lingüisticamente, apresenta desde logo uma limitação do real, e exatamente por isso todo o seu reflexo é funcionalizado.

Pensem da seguinte forma: tenho em minhas mãos um maço de cartas. Quantas coisas eu posso fazer com ele? Posso rasgar, mastigar, jogar para o alto, usar para escrever, montar castelos, e assim por diante. Contudo, eu não faço todas essas coisas com as cartas. Eu jogo jogos com ela, monto torres pelo desafio de montá-las, e por aí vai.

Anteriormente falamos que a consistência das coisas se passa tanto em nossa linguagem (consenso) quanto em nosso ter em mente. Wittgenstein reforça a idéia do “ter-em-mente” em sua importância para a comunicação através do seguinte exemplo: seria impossível compreender um animal (um leão, no caso) mesmo que entendêssemos o que ele nos diz (ou seja, que “falássemos sua língua”), porque ele tem em mente, ou entende as coisas, de forma muito diferente de nós.

A união comum do “ter-em-mente”, essa coincidência que chamamos convenção (para diferenciar do consenso, que colocamos como a versão lingüística dessa compreensão comum) representa aquilo que vemos igualmente a respeito de todo o mundo. Se nós olhamos para um maço de cartas, chamamos esse maço de cartas por uma designação comum, e temos em mente que “maço de cartas” serve para isso e aquilo. Podemos em todo momento fazer toda sorte de coisas com o maço de cartas, mas nossas convenções admitem que há uma serventia mais apropriada para eles.

A regra leva isso em consideração, por assim dizer. Ela geralmente opera segundo esse padrão do “ter-em-mente”. E é precisamente nesse ponto que acaba se encontrando, ainda que obliquamente, com a regra de Direito. Mas por quê?

Quando falamos “a regra é...” todo o seu jogo posterior vai conter certos elementos, palavras que resgatarão um conjunto de significados de maneira fixa. O texto passa a ser incontestável. Chegamos então àquilo que chamamos de aplicação da regra.

Quando chegamos a ponto de falar da aplicação de uma regra, abrimos muitas possibilidades a esse respeito. Em Direito, sobretudo, ampliamos várias expectativas para isso. Podemos traduzir tais expectativas diante das diversas concepções do Direito, que vão entender que a norma tem certas finalidades. Correntes sociológicas, como a defendida por Génys, ou ainda tendências funcionalistas, como a de Luhmann, tendem a fundamentar a compreensão das regras enquanto compositoras do Direito num conjunto de finalidades. Essas finalidades, entendidas propriamente, não fazem parte da regra em seu sentido

natural. Logo adiante tentaremos debater sobre as possibilidades de observação da norma, e sobre como ela é dirigida para uma ou outra finalidade. No momento estamos interessados em um bom exemplo.

Vamos então resgatar uma noção sociológica da norma jurídica. Se tomarmos uma regra, teremos em mãos uma determinação fixa que ganha sentido diante da observação de elementos próprios. Esses elementos são, como afirmamos, observações parcializadas da realidade, e servem exclusivamente para operacionalizar o real diante da ação humana (quer dizer, como defendemos acima, o homem só consegue prever as conseqüências das coisas se conseguir ver coisas, mas como sabemos o mundo não é feito de coisas, mas de eventos indistintos uns dos outros).

A regra portanto opera segundo uma imagem específica e reduzida do real. Sabemos de antemão que a regra apresenta por assim dizer um limite para o movimento das peças observadas dentro do jogo. Ela toma as peças definidas pelo processo do jogo de linguagem do “saber” e as organiza em torno de conseqüências vagamente medidas. Que é a finalidade da regra, nisso tudo? Suponhamos que uma regra hipotética me obriga a firmar contratos publicamente, na presença de um número qualquer de testemunhas. Uma pessoa que ouve essa regra, e que não tem condições de angariar o número de testemunhas em questão, afirma que essa regra é absurda. Aí surge toda a relação de fundamentação da regra. Do outro lado da corda, pode alguém argumentar que a regra tem fundamento, sem dúvida alguma. E os dois podem então argumentar infinitamente a respeito do que seria ou não apropriado para uma tal regra. Veja que os dois estão na verdade jogando com os significados interiores da regra, e não com o próprio conceito de regra. Em resumo, uma vez posta a função de linguagem em questão, e que o jogo se aclimata à função de linguagem em questão, não há que se questionar essa forma.

Enfim, de um lado ataca-se a lei porque o número de testemunhas é inviável, e de outro defende-se a lei porque se diz que tal número é necessário. Aí alguém vem e pergunta, no meio da discussão, para que serve a regra. Argumentos surgem de todos os lados, então. Por um prisma, pode-se dizer que não há que se desconsiderar a dimensão social dessa regra. Por outro, pode-se afirmar que não há

que se questionar a regra por uma questão de segurança, ou pelo que quer que seja.

2.1.3 O Caráter Instrumental da Regra em Favor do Valor Moral

Agora, vamos mergulhar no detalhe da questão social. Colocamos a frase solta de propósito, para demonstrar que ela não tem muito sentido sem que se corporifique ao menos um pouco o que queremos dizer com isso. Uma visão social de regras pode ser entendida de muitas formas. Pode-se falar, por exemplo, que a visão social contraria a postura de manutenção da regra na forma em que se encontra, porque a visão social demanda que se estude a aceitação de uma determinada regra no meio social em que se pretende aplicá-la (essa é, por exemplo, a visão de Ehrlich)¹²⁸. Ou por outro lado pode-se também dizer que a regra não pode permitir que se atropelem as responsabilidades sociais de cada indivíduo, e que cada regra deve portanto ser aplicada na medida de seu impacto social. E por aí vai.

Percebemos então que todos os conceitos empregados são, de uma forma ou de outra, vítimas daquela operacionalização. Tanto é verdade que uma mesma sentença agrega sob seu jogo uma série inumerável de sentidos, que são igualmente válidos, mas que partem de perspectivas diferentes.

Agora presumamos que, no melhor espírito de compreensão, aceitemos toda sorte de propostas como válidas. Como saber que essas propostas fazem parte do jogo de linguagem daquela norma particular? A regra particular pede em primeiro lugar uma finalidade para si mesma? Quando falo que a regra do truco é ter três cartas na mão, não quatro, e nem tampouco cinco, eu tenho alguma finalidade em mãos, ou simplesmente apresento um desenho geral do que o jogo será? Agora, quando coloco uma limitação, como a de que não se pode esconder cartas no colo,

¹²⁸ Devido à sua experiência constante com a periferia do Império Austríaco, Ehrlich pôde captar que as localidades distanciadas dos centros de produção legal entendem de maneira muito diferente as determinações oficiais. Nessas localidades, as únicas normas que efetivamente vigoram são aquelas que não confrontam com o modo de vida local, ou seja, aquelas que são compatíveis com os costumes. Assim sendo, a comunidade decide o que será ou não aplicado com base em um critério de necessidade, descartando o que lhes pareça inútil ou ofensivo. Por exemplo: é uma prática comum entre desconhecidos trocar garantias diante da conclusão de um negócio qualquer. Contudo, em comunidades menores, todos se conhecem, e a desconfiança pode ser considerada ofensiva. Dessa forma, garantias dessa espécie são demonstrações de que a pessoa que as exige não tem consciência comunitária, por assim dizer. Para uma melhor compreensão do tema, ver EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da Sociologia do Direito*. Tradução de René Ernani Gertz. Revisão de Vamireh Ghacón. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.

eu estou delineando os limites do jogo, ou estou operando em torno de uma finalidade? Ou antes, quando delimito qual a condição de vitória de cada rodada, não estou apresentando uma finalidade para aquela regra?

Não. A finalidade não vem para a regra, mas sempre para a ação operacionalizada. Não faz parte do jogo de linguagem da regra a finalidade, mas sim da ação que lhe é subjacente. Pensemos melhor: a regra posta determina lingüisticamente ela própria um limite de mobilidade da proposição. Agora, só porque eu disse alguma coisa isso significa que precise ser feito, que precise ser verdade? Certamente que não. Linguagem não faz coisa alguma. A comunicação é ação, como mencionamos antes, mas ninguém transforma uma árvore em um coco apenas falando. A linguagem influencia apenas na medida do consenso que forma, e não se trata apenas do consenso que permite extrair da realidade o que queremos individualizar, mas também do consenso que se forma em torno do que é dito.

Empiricamente falando, nossas certezas só são certezas na medida que sejam defensáveis. Com a regra a coisa toda é parecida, mas tem um tom todo seu. A regra, uma vez contestada, se sustenta a partir de uma argumentação, ou seja, da soma de proposições paralelas a ela. Elas não são necessariamente proposições empíricas, que fique claro, mas elas podem se desdobrar para tais rumos.

A regra que se pretende sustentar se desdobra de imediato para algo que não é regra, para uma nova proposição qualquer. Peguemos nosso exemplo. Se eu digo que “uma regra é absurda”, eu estou fazendo uma afirmação. E minhas afirmações pedem a justificação a partir de outras proposições que a referendem. Aí sim podem entrar questões de forma empírica ou de juízos de valor. A questão é que os dois vêm sempre misturados, e fica então muito difícil discernir uns dos outros.

Voltemos ao nosso exemplo. Quando falo sobre uma necessária visão social da regra, estou na realidade dando uma finalidade social a uma ação que subjaz à regra, e não à própria regra. E se ofereço uma finalidade, é porque criei um processo através do qual chegar a ela. A lógica presta um papel fundamental nesse ponto. Se observarmos ainda uma vez a maneira de Von Wright colocar a transição entre condições através da lógica, perceberemos como o conteúdo dos eventos é entendido a partir de pontos sensíveis, pretensamente definidores de sua essencialidade. As demais partículas presentes em um evento são ignoradas, e assim a operacionalização dos elementos fundamentais para a comunicação se completa.

Apesar de não precisarem seguir necessariamente esse formato, as relações que abordamos são atacadas através de lentes similares. Há uma fonte, um ato, e sua consequência, e demonstra-se assim a transição. A diferença entre o pensamento de Von Wright e da visão sociológica, por exemplo, reside exclusivamente na ênfase que se oferece. Von Wright apresenta uma visão que pretende explicar as possibilidades comunicativas do fenômeno em questão, enquanto uma visão sociológica tenderá a se preocupar com a finalidade de certas ações e a constituição de categorias apropriadas para comportar eventos e consequências, dependendo da tendência valorada como correta.

Quando nos defrontamos com uma postura sociológica, portanto, temos na verdade uma constituição de eventos segundo um ponto de vista que seleciona suas condições essenciais de compreensão. Se, por exemplo, ouço que uma regra deve obedecer a tal tendência, tenho antes uma compreensão operacionalizada de eventos atuando sobre uma regra que não tem, a rigor, vínculo com coisa alguma, e que não deve ter vínculo com os eventos em suas formas operacionalizadas.

Há, contudo, um outro argumento. Quando eu falo, por exemplo, que nossa norma hipotética é ruim porque o número de testemunhas é inviável, e outra pessoa diz que isso não tem fundamento real, que posso afirmar em resposta? Posso dizer, por exemplo, que isso me impede de ter acesso a contratos em sua maneira formal, porque não tenho como conseguir tantas pessoas para firmar um acordo, pois todos têm suas ocupações. Estou, então, tentando demonstrar por afirmações de forma empírica que essa lei pode ser lesiva. Mas outra pessoa vem então dizer que na verdade isso só ocorre comigo, e que para a maioria é perfeitamente possível conseguir o mencionado número de testemunhas. Novamente, é uma afirmação de forma empírica.

Devemos, contudo, notar como as circunstâncias estão a serviço de um ou outro posicionamento dentro da regra, e não como sustentáculos mesmos de sua existência. E não se trata tanto de sua aplicação. Não é a exigência da regra que se vê, mas o evento levado a cabo de uma forma que por contingência é a forma postulada pela regra, que está sob análise.

A regra não tem nada com os fatos. Ela é um pedaço de linguagem que se reflete a partir deles, e que se sustenta na constatação de forma empírica da viabilidade daquela forma em questão.

Agora, vamos retomar a questão da visão sociológica em si. Ela se sustenta, cá e lá, por proposições de forma empírica. Mas e se eu empatar nas minhas observações empíricas? Suponhamos que nosso exemplo realmente dificulte a elaboração de contratos, mas que ao mesmo tempo reduza a nada os descumprimentos de contratos, dada a quantidade de pessoas que toma contato com o contrato em questão (ou pelo menos teríamos constatado de tal forma). Então não teríamos benefícios e malefícios em ambas as propostas defendidas? Ou, num exemplo um pouco mais adequado, ambos os lados dizem defender o interesse social. O que defende a quantidade abusiva de testemunhas fala que há uma publicidade maior do contrato, e o lado que fala da dificuldade de se conseguir tais testemunhas reporta a dificuldade de se conseguir tanta gente assim. Os dois lados podem, num debate prolongado, demonstrar que “têm razão”, por assim dizer. Os dois partem de uma mesma constituição de fatos, apontando para operacionalizações diversas, e ambos estão certos. Em algum ponto, portanto, a subjetividade, como costumamos dizer, ingressou para reformular as opções feitas pelos contendores.

Em resumo, no fundo das opções em questão, reside um juízo de valor. Quer dizer, se eu opto por exaltar as relações empíricas obtidas a partir de uma visão sociológica ou de uma visão funcionalista, então num debate que explore o cerne das coisas eu estarei estabelecendo uma comparação de grandezas incomparáveis, ou em outros termos estarei perguntando às partes em questão por que privilegiar uma forma de operacionalizar os eventos em detrimento da outra. A resposta só poderá estar fundada em juízos de valor.

Em resumo, o valor pode ingressar em dois momentos diferentes, quando se trata do debate a respeito do evento operacionalizado (ou logicizado). Por um lado, pode emergir como tentativa de argumentação em favor de um ou outro posicionamento. Por outro lado, pode emergir simplesmente na própria opção. Em ambos os casos, o juízo de valor, que pertenceria à função emotiva da linguagem, aparecem sob uma forma descritiva, pedindo por isso mesmo que outros juízos qualitativos sejam elaborados em um movimento de alargamento das argumentações. Daí termos dito antes, quando tratamos do jogo de linguagem do termo “moral”, que a consistência do moral não é obtida por uniformidade de argumentos, mas antes por soma de argumentos de um e de outro lado da questão,

ou antes por amostragem de relações possíveis dentro das questões morais. É, na verdade, uma questão atinente às regras de uma forma geral.

2.2 O Jogo de Linguagem da Regra e os Direitos

2.2.1 O Jogo de Linguagem dos Direitos

Bem, falamos em regras de uma forma geral, e montamos seu jogo. A regra é um ponto fixo da linguagem, que permite a agregação de proposições ao seu redor em nome da transformação de seus significados, e que constitui sua consistência simplesmente com base na força da função normativa. Esse jogo de linguagem geral pode ser aplicado a quaisquer circunstâncias de aplicação do termo “regra”. Mas e a aplicação desse termo no campo jurídico, tem alguma diferença do seu uso original?

Anteriormente, colocamos o uso do termo “regra” e mostramos como o jogo de linguagem desencoraja toda e qualquer agressão contra a sua forma essencial, ou seja, como a regra é desligada dos eventos e como ela é uma peça de linguagem fixa e imutável. E a regra no Direito, como ela funciona?

Existe uma gradação terminológica elaborada dentro do Direito, que pretende refletir distinções de regras, ou que antes de tudo pretende separar a regra do Direito das outras regras. Mas será que eles partem dessa mesma premissa, da qual nós partimos, para estabelecer a compreensão de regra dentro do contexto das *Investigações*?

O Direito apresenta vários posicionamentos a respeito das regras. Dessas visões resultam as diversas classificações possíveis. É claro que, além de diversas posturas diferentes diante da regra em si, temos também diversas concepções de Direito, que vão desde o jusnaturalismo até as concepções pós-modernas. Acreditamos ser relativamente desnecessário, para os efeitos do presente trabalho, discutir todas essas correntes.

Se pensarmos o Direito como linguagem, então abrimos a possibilidade geral de algumas posturas diferentes, que nos levarão a concluir diferentemente a respeito do tratamento das regras. Há inclusive pontos de vista que alteram o foco da discussão para longe da regra, tentando demonstrar que ela é só uma parte da equação maior, qual seja, a das questões de Direito. Isso também será discutido mais adiante.

No momento, interessa-nos entender como devemos compreender o Direito, e por que o jogo de linguagem é um meio especialmente adequado para a nossa tentativa de compreensão. Sabemos desde logo que o jogo de linguagem é uma herança do neopositivismo, e que portanto não admite – como vimos ao longo de nossa aplicação da filosofia de Wittgenstein – a expressão lingüística de certos temas. A ética, peça central em nossos estudos, permanece, como obtivemos da palestra de Wittgenstein, presa a uma obscuridade que está além da linguagem, mas se revela posteriormente no fundo de seu pensamento. Como vimos, a comparação de Glock demonstra o que Wittgenstein sempre compôs a partir de sua vida e da construção de sua obra, mas o que não ousou falar: que a linguagem, em seu sentido filosófico, deve servir para demonstrar o domínio sobre o conhecimento das coisas, desmistificando o véu de ilusões (o véu de Maia schopenhaueriano) que a linguagem forma, e levando-nos, através da minimalização da operacionalização lingüística, a um universo de entendimento vivo da linguagem (a linguagem em seu uso, em seu jogo).

Mas como podemos então encarar esse processo todo dentro do Direito? Em termos jurídicos, há uma certa cadência de problemas que precisamos compreender e superar, considerando-se a totalidade de práticas disseminadas quando se considera o Direito como linguagem.

Quando colocamos inicialmente a idéia de um Direito considerado em seu substrato lingüístico, tentamos deixar claro que qualquer análise que tome esse pressuposto por ponto de partida deve necessariamente superar os limites da proposição explicitada, para alcançar não só os estratos do sentido que uma tal proposição deva ter, como também a sua necessária conexão com outras proposições. Em resumo, não se deve simplesmente considerar a proposição e manter a conduta da procura mundana de significados, mas sim pesquisar, na totalidade de proposições que a suportem, o conjunto máximo de significados possíveis, e inquirir a respeito das possibilidades de conexão de tal linguagem com o real a partir do sentido oferecido a uma dada proposição.

Agora, não estamos com isso querendo dizer que essa prática já não exista dentro das linhas do universo jurídico. Está na realidade delineada através de toda a atividade jurídica, e de uma forma ou de outra se batizou o conjunto de tais atividades aqui e ali, mostrando assim como proceder a respeito da própria questão do Direito.

Em um certo sentido, todas as questões atinentes ao jogo de linguagem da regra estão presentes dentro do que até o momento chamamos de regras de Direito. Mas não estamos todos nós, juristas, prontos a diferenciar o universo jurídico de todo o restante? E se estamos prontos a fazê-lo, com que autoridade propomos um tal movimento, e a partir de quais fundamentos?

Se ponderarmos por um segundo, os elementos que temos em mãos para propor uma tal divisão deverão demonstrar, então, no jogo de linguagem do termo Direito, que ele merece estar diferenciado de todo o restante. Poderia ser feita a alegação de que a natureza particular da regra de Direito é o que enseja a necessidade de um tratamento especial, e da existência mesma do Direito. Não estamos, contudo, convencidos de que o Direito seja apenas o seu conjunto de regras, e tampouco podemos aceitar que apenas isso seja terminal para definir a existência do Direito. Mais que isso, consideramos que é exatamente o oposto que acontece: a existência de uma necessidade de tratamento especial a certas questões - o universo jurídico - é que será determinante para revelar se existe mesmo a necessidade de uma terminologia específica para essas regras de Direito, ou se na verdade estamos diante de uma distinção irrelevante para os padrões do jogo de linguagem. Assim sendo, tratemos de mergulhar no jogo de linguagem da palavra Direito, e desfrutemos, se possível, daquilo que ele pode nos revelar.

Como imaginamos, o jogo de linguagem é um reflexo de mecanismos, não de valores. Então nosso direcionamento começa pelos diversos usos da palavra “direito”.

Quando digo “meu direito é tal”, a que me refiro? Ou transformemos um pouco a frase, para ver se podemos extrair mais dela. Se digo “é um direito meu”, significa de certa forma que posso exigí-lo, não? Mas isso é diferente, de toda forma, da observação “Isso não é direito”. Nesta observação, estamos na verdade usando o termo “direito” com a função de “certo”. Naquela, “direito” fala de alguma coisa que tenho, alguma coisa que é minha, não importa por que vias.

Uma resposta possível para o primeiro exemplo é “você tem direitos e também obrigações”. No segundo, poderia se dizer “o que não é direito é errado”. Essa oposição que compõe os dois jogos de linguagem demonstra que aqui o termo é utilizado de maneira equivocada, em substituição a um outro. Não nos interessa portanto para compreender o que seja o Direito.

Bem, sigamos com o exemplo que é de nosso interesse. Eu posso “ter direitos”? Certamente não posso tê-los no mesmo sentido que tenho um carro. “Ter” não é antes de tudo algo característico do que pode ser separado de todo o resto? E que coisa pode ser separada de todas as outras, se já mencionamos que os eventos que formam o mundo não são divisíveis uns dos outros? Um direito que eu tenha pode ser separado de mim?

Certamente, posso distinguir um telefone de uma fruta, através do que sinto. E ainda que os eventos que recobrem essas coisas, ou as circunstâncias nas quais elas interagem umas com as outras, não permitam que eu as conceba separadamente com perfeição plena (pois só as vejo em seus eventos), ainda assim posso separá-las umas das outras. Quando eu as tenho em mente, eu posso concebê-las em poder de uma ou outra pessoa, e isso me permite portanto tê-las.

Mas será que eu posso dizer que um direito é meu? O que é, por exemplo, um direito meu? Digo que tenho direito a isso ou aquilo. Tenho direito à liberdade, à propriedade, à igualdade. Cada um desses direitos difere amplamente do outro, como podemos ver. E nenhum deles é mais meu que de qualquer outro ser humano. Há por exemplo aquele pensamento comum de que há direitos de que não posso “dispor”. Em que sentido não posso dispor? Se uma coisa é indisponível, ao menos numa linguagem mais ampla, ela é de certa forma intocável. Se meu direito é indisponível, geralmente quer significar que não posso abrir mão dele. Mas como posso dispor ou não dispor de algo como um direito?

Além de dizer que tenho um direito, posso dizer também que tenho direito a alguma coisa. Como colocamos acima “tenho direito à propriedade”. Mas também posso dizer simplesmente “são meus direitos”. Observamos que a noção de “direito” está atrelada em todos os momentos ao seu pretenso portador. Mas se alguém “tem” um direito qualquer, e teoricamente tem então condições de demandá-lo, então como exatamente poderia demandar ou não demandar?

Quando declaro que tenho um direito, ou que algo é direito meu, exerço um efeito semelhante àquele da frase “tal coisa é minha por direito”. Não se trata de dispor ou deixar de dispor do direito. Se eu tenho direito a tal coisa, também não posso dizer que disponho ou deixo de dispor de tal coisa. Se eu deixo de dispor de um direito – e não se trata tanto de uma questão legal, mas sim de uma questão de ação – ele simplesmente se desfaz? Meu direito persiste.

A expressão “direito adquirido” traz também um elemento a mais para a fórmula. Até aqui, falando-se em “meu direito”, imagina-se de uma forma geral que o direito de alguém seja algo inato, algo que não se pode constituir com o tempo. Afinal, não se pode falar em coisas como “constituí meu direito”. Fala-se em “conquistar um direito”, mas isso vem antes atrelado à idéia de conquistar seu reconhecimento. É isso que digo, então, quando falo em “meu direito”?

Novamente deparamo-nos com uma situação de operacionalização de uma realidade de eventos indistintos. Fala-se fundamentalmente na situação de fato como se se pudesse exigir alguma coisa de outrem. Tradicionalmente, fala-se em opor a outrem uma conduta específica com relação a si mesmo, ou de ação, ou de omissão. Mas se pensarmos bem a omissão pode ser representada, por outra via de operacionalização, como sendo uma espécie qualquer de indiferença, ou como uma limitação numa cadeia de eventos ainda maior.

Temos então um primeiro resultado relevante em mãos: para a mesma espécie de eventos, podemos ter mais de uma operacionalização. Um círculo de operacionalizações é mundano (ajo e tenho meus limites de ação, ou mantenho minha indiferença), ou então pode mergulhar no interesse científico. A idéia de qualquer constituição consensual, mesmo a será portanto a de um interesse específico em determinados processos, a partir de certas operacionalizações específicas em relação a determinados elementos do mundo dos acontecimentos.

Dentro disso, podemos então imaginar que a idéia de direito seja na verdade um revestimento oferecido a noções diversas. Afinal, se o fato de minha exigência de ação ou abstenção pode ser considerada igualmente como ação e indiferença, então estou na verdade perante duas ilusões completas, e nenhuma delas pode de fato querer dizer qualquer coisa a respeito de direitos, ou do direito.

A questão então passa a ser: o termo “direito” é uma representação diferenciada daquilo que encontramos no mundo dos acontecimentos? Pensemos da seguinte maneira: se as coisas acontecem dessa ou daquela forma, eu enfrento todas elas de qualquer maneira. Eu utilizo apenas as operacionalizações de forma a compreendê-las e, como já mencionado, reagir de forma apropriada, adquirindo *controle* sobre o real, em uma certa medida.

De toda forma, o fato de uma coisa ser “meu direito” faz com que ela seja colocada em contato comigo exclusivamente por ser “meu direito”? Certamente que

não. As coisas acontecem independentemente de serem ou não meu direito. Como posso então determinar o que seja meu direito ou meu por direito?

A primeira coisa que pode nos vir à mente é relacionar o “meu direito” à regra que o defenda, que o ponha. Mas isso significa então que o direito é intocável graças à regra? Certamente que não. A regra tem sua própria consideração lingüística. É certo que posso determinar que algo seja um direito através de uma regra qualquer, e que em certos momentos, como quando digo “tal coisa é meu direito”, diga na verdade “essa é a regra a respeito disso”. Mas quando digo um e outro digo coisas diferentes, pois aponto para aspectos diferentes.

Quando aponto para um direito meu, é como se apontasse para o espaço que ocupo no mundo, para minha posição. Quando sou obrigado a justificar porque tal coisa é meu direito, posso apontar em diversas direções, uma das quais é a direção da regra. Mas também posso apontar dizendo que é direito de todos, ou que é o mínimo de que necessito, e assim por diante. De uma certa maneira, evoca-se então pela idéia de “direito” a noção de finalidade que vimos mais acima, em relação à questão de “regra”.

Não temos uma realidade empírica para apontar, contudo. Como posso dizer que “tal coisa é meu direito” e usar qualquer peça de evidência óbvia, captada pelos sentidos, em forma de empirismo? Posso fazer toda sorte de justificações para dizer que tal coisa “é meu direito”, e ainda assim estarei tão pronto a demonstrá-lo quando estaria para falar da existência de Deus, ou das qualidades do ético em si.

Quando me refiro a direitos, por certo resgato apenas uma miríade de elementos que posso ligar a mim mesmo como prerrogativas nessa ou naquela situação. Mas que são meus direitos, senão apenas os reflexos pálidos daquilo que eu poderia ter conquistado por mim mesmo, mas que subitamente se tornou linguagem?

Se por exemplo falo meu direito a isso ou a aquilo, não estou em verdade encontrando uma maneira de garantir que tal configuração de eventos se concretize? Não é isso que representa precisamente uma nova possibilidade de argumentar?

Se ponderarmos novamente a argumentação em torno da certeza, perceberemos que o que se elabora é sempre uma maneira de criar coerência entre proposições no intuito de determinar que uma proposição “eu sei” ou “é certo que” tenha sua constituição lingüisticamente comprovada. E se por outro lado eu falo no

que é um “direito meu”, como eu posso efetivamente demonstrar que seja um direito meu?

Minha argumentação há de somar proposições em torno daquela primeira proposição – a que afirmou meu direito – no sentido de conquistar elementos terminais da linguagem que reforcem o meu discurso como inflexível. Na verdade, o sistema de constituição do direito aproxima-se do que reforça a imperatividade da regra e ao mesmo tempo compara-se àquele que determina o “saber” ou a “certeza”.

A intenção não é a de determinar que um direito está presente de forma absoluta, mas antes a de reforçar a possibilidade de condições gerais para a sua argüição. Assim, se digo “tenho direito a tal coisa”, minhas proposições operam em torno de uma forma pré-determinada de eventos. Isso não é o mesmo que ter a regra em mãos?

A regra é um limite de linguagem. Ela não pode ser mudada. O debate em relação a um direito é sobre o ter ou o não ter tal direito. Então a minha afirmação há de ser mudada diante de proposições novas que possam transformar a situação. Mais que isso, ter direito a alguma coisa, ter algo como meu direito e ainda ter algo por direito são três maneiras diferentes de encarar a situação em questão. Nos dois primeiros campos, eu torno meu direito um objeto, e daí nós consideramos a origem de um conjunto de proposições que tem o direito como algo operacionalizado pela linguagem. Quando digo que algo é meu por direito, estou em verdade mantendo minha gravitação de objeto em torno daquilo que é o alvo de meu direito.

Por que essa migração súbita, dependendo das circunstâncias, e como posso hora tratar o direito como objeto, e no momento seguinte como condição? Se algo é meu por direito, e se algo é meu direito, como posso então entender a natureza do direito?

O caso é que o direito nunca deixa de ser condição. Se pensarmos no jogo geral de proposições, o direito que é meu precisa ser indicado por uma proposição que aponte seu conteúdo. “Você precisa abrir passagem. *Passar* é meu direito.” Ou suponhamos que eu use a frase “meu direito diz que posso agir de tal forma”. Em todas as situações uma proposição vem em conjunto com aquela que estabelece o “meu direito”. Então não há como desligar a proposição que fala de um direito desse algo mais.

2.2.2 Direitos e Regras

Não costumamos contudo dizer que, dentro do universo do direito, a idéia de um direito é expressada através de regras? Acontece que o resgate do jogo de linguagem da regra pode se prestar para definir um determinado direito. Se considerarmos que ao dizer “é meu direito” tenho sempre ao meu alcance um conteúdo, não estaremos dizendo mais que o que a própria constituição da linguagem diz, quer dizer, que todo termo tem um conteúdo que pode ser analisado a partir da constituição de outras proposições, com a aplicação de novos termos. Contudo, o que podemos dizer é o que o termo “direito” precisa, para ser expresso, de uma corrente contínua de termos. Se uma coisa me pertence “por direito”, ou se é “meu direito”, ela sempre pertence a *mim*. O direito não pode ser expressado ao se dizer, por exemplo “é direito que...”. Aliás, pode, mas aí assume o espírito do termo “certo”, e já descartamos essa hipótese como sendo inviável para o que nos interessa presentemente.

O “direito” entendido nesse sentido é sempre algo que pertence a alguém. Mas, como colocamos acima, pode mesmo pertencer a alguém? Sabemos desde logo que os termos não precisam determinar algo que tenha sua existência própria, mas antes de tudo demonstram uma divisão oriunda de um espaço apartado, quer dizer, pode representar uma operacionalização necessária de diversos elementos, para construções específicas.

A saída rápida – e aplicada por muitos dos autores que utilizamos aqui – é a de justificar a existência de um direito tendo em vista a sua proposição através de uma regra. Será que é mesmo assim?

Se considerarmos a regra em seu jogo de linguagem, o que perceberemos é que ela é apenas um espaço de fixação de significados, aguardando sempre a oferta de um sentido específico para sua constituição. Como dissemos anteriormente, a sua forma é considerada fixa, mas seu conteúdo é mutante. E como também dissemos, a proposição relaciona-se com os eventos na medida que determina um pressuposto de funcionalização para um determinado evento ou para um conjunto de eventos, eles próprios operacionalizados.

Na verdade, quando falamos que o direito deriva de uma regra, o que estamos dizendo é que um direito é como qualquer outro evento. Mas simplesmente queremos justificar sua obrigatoriedade, ou antes queremos tornar a sua proposição

declaratória um espaço lingüístico fixo e imutável a partir de sua conversão para a função normativa, ou antes para o jogo de linguagem da regra.

Sejamos francos, que diferença faria se eu estabelecesse um direito ou uma conduta ou o que quer que fosse sob uma regra? Posso estabelecer qualquer coisa sob a égide da regra, inclusive o direito. Dentro das infinitas possibilidades de linguagem, essa é só mais uma. E depois dizer que um direito deve ser respeitado porque está colocado publicamente por uma regra é o mesmo que dizer que devo respeitar um direito porque sim. Não que haja algo de errado com isso. Ao contrário, é precisamente essa a natureza da regra. O “porque sim” é a tradução mais simples do consenso.

Mas na verdade isso não acrescenta nada sobre o próprio direito. Sabemos que não podemos constatar o que ele seja empiricamente. Mas ao mesmo tempo temos consciência de que ele não se resume à forma da função normativa. Ainda assim, os dois têm uma estrutura muito similar.

Quando falamos em regra e em direito, dependemos de conteúdos em ambos os casos. Falamos logo acima que uma análise não leva a dizer o que um direito seja. De fato, quando determinamos sinteticamente que tal coisa é um direito, elaborar mais que isso não nos leva a lugar nenhum. Mas dizer “essa é a regra” e “isso é um direito” representa em ambos os casos uma re-qualificação.

Daí falar-se, por exemplo, quando se trata da idéia de regra, em uma função de linguagem (qual seja, a função normativa). Se pensarmos bem, o jogo de linguagem do termo não antecede a proposição em questão. Ele a *sucede*. De que adiantaria dizer que “a regra é”. De nada. Assim como não adiantaria, num primeiro momento, dizer “o direito é”. Precisamos inserir um conteúdo. E aí podemos inserir qualquer conteúdo em ambos os casos.

Em resumo, faz parte dos dois jogos de linguagem uma re-significação de proposições já existentes, já concebidas. Os dois reformulam a maneira de compreender o que foi dito. Se eu digo “fazer o dever de casa” e digo em seguida “isso é uma regra”, ou se digo “você sempre faz o dever de casa, e isso é uma regra para você”, significa que eu posso tomar quaisquer proposições e adequar ao formato apropriado, apresentando-as a um novo jogo de linguagem, que resultará na função normativa. É claro, debateremos isso mais adiante, há formas que são costumeiramente entendidas como formas lingüísticas de regras, porque habitualmente interiorizou-se isso na prática.

O direito, por sua vez, pode se prestar ao mesmo papel. Quer dizer, “tenho liberdade” e “isso é meu direito”. Então na verdade são proposições ou termos específicos que se integram ao contexto de “direito”. Posso dizer por exemplo que usar meias do lado avesso é um direito meu, ou posso mesmo dizer que matar é meu direito, ainda que isso não seja considerado assim. Qualquer coisa, qualquer condição que me conecte a um evento pode ser um direito meu. Contudo algumas coisas são consideradas direitos meus, e outras, não.

Tendo em vista, então, que os jogos de linguagem do termo “direito” servem também para dar uma forma ao termo, devemos considerar que essa forma não tem uma qualidade a mais, como têm os jogos da “regra”. Na nossa situação, são apenas jogos de linguagem, e se prestam a atar eventos não a condições fixas, mas sim a operacionalizações que determinam o encerramento de alguma característica a um universo específico, individual.

Bem, estabelecemos a partir daí que o direito se completa apenas com a marca sobre alguém, ou seja, sempre nos referimos a ele como pertencente a alguém. Por outra via, quando falamos em regras, queremos colocar a possibilidade de montagem de um jogo, e os pontos fixos que não podem ser desatados na produção de novas proposições vindouras. A regra não tem, em seu jogo, a mesma característica do direito. A regra não diz respeito a nada, ela é propriamente uma forma. Agora, no caso do direito, quando apresentamos a re-significação da proposição, demonstramos isso como necessariamente ligado a alguém.

A idéia de um direito, enquanto forma lingüística, suscita necessariamente a reformulação daquilo que se entende como direito para algo que pertence a alguém, e nesse sentido se converte em um elemento suposto da pressuposição da existência individual. Isso nos leva a entender portanto a necessidade de constituição, já em Kelsen, de uma coletividade que, unida por finalidades comuns, apresenta assim intenções dirigidas para um mesmo fim, e com isso forma o que ele chama de *pessoa jurídica*. Se lembrarmos o que Kelsen coloca, ele nos diz que uma pessoa jurídica se origina

*“Precisamente porque estes deveres e direitos por qualquer forma afetam os interesses dos indivíduos que formam a corporação sem que, no entanto, sejam direitos e deveres destes – como presume a teoria tradicional – (...)”*¹²⁹

¹²⁹ KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*, p. 194.

Essa ficção surge exatamente porque o direito precisa pertencer a alguém, ou seja, porque a pertença do direito a alguém faz parte de seu jogo de linguagem, ainda que sua representação não condiga com isso.

A regra não demanda essa personificação. Ela apenas demanda que haja peças em um jogo, demanda uma materialidade para suas elaborações gerais. A idéia de direito, por sua vez, não opera com base num contexto de peças ligadas, mas sim a partir da necessidade de interiorização de algo, de ligação de um elemento qualquer, ou de eventos quaisquer, a uma determinada pessoa.

Mas não podemos resumir nossa avaliação do termo “direito” a isso. Mais além, enfrentamos uma questão essencial, qual seja, a maneira a partir da qual se concebem os direitos. Sob um ponto de vista, pode-se afirmar que um determinado direito provém na realidade do indivíduo; por outro lado, pode-se dizer que na verdade é concedido ou atribuído à pessoa em questão.

Mas se é atribuído, quem o atribui, e como o faz? Fala-se que a atribuição de um direito se dá através do conjunto de regras que expressa como esse direito deve ser exercido, ou de que forma se compõem as coisas, ou o que determinada coisa é. Aí chegamos ao ponto de junção entre os jogos de linguagem da “regra” e os do “direito”, no sentido que o debatemos até aqui, e de toda forma devemos observar cada grau de elaboração com o cuidado que merece.

Em primeiro lugar, a observação de que um direito possa ter origem a partir de condições naturais sob as quais alguém existe bate de frente com a idéia de que os direitos sejam na verdade concessões gerais obtidas a partir de um ponto exterior. Considera-se desde logo, tanto sob um ponto de vista quanto sob o outro, que o direito que eu tenho pode não se concretizar. Fala-se que um direito só precisa ser declarado uma vez que não seja respeitado, ou seja, que uma pessoa só precisa dizer que tal coisa é “seu direito” quando as condições materiais tomam dela esse direito. Não deixa de ser verdade, mas a nossa questão é em essência desvendar, no momento, como um jogo de linguagem pode receber esse confronto entre o que existe naturalmente no sujeito e o que lhe é oferecido por outra força exterior.

Quanto nós temos em mente a idéia de um “direito”, e quando o expressamos, temos em mente antes de tudo algo que já é nosso, e que não pode ser separado de nós. Não se trata simplesmente de uma conexão feita, mas da

significação daquele determinado direito em todas as outras circunstâncias nossas. Aqui corremos o risco de misturar um pouco os canais. Sabemos que o mundo dos acontecimentos não admite em si divisões (mesmo as divisões apresentadas no *Tractatus*, referentes a acontecimentos atômicos, partem da presunção de uma aplicação lógica para a compreensão do real). Então como pode um direito significar algo para nós? A questão é que a significação é ela própria um processo da linguagem. Nesse sentido, e se lembrarmos novamente o exemplo do nosso campo de visão, que se depara com algo que nos interessa e o destaca para nós, então temos que é a partir da linguagem que o direito se torna algo significante e significativo para nós.

Quando obtemos essa significação, podemos dizer que temos o direito em mente não de maneira isolada, mas sim como parte de um processo lingüístico maior. Em resumo, tal direito é meu, e me permite acessar outros elementos significantes para mim. O direito é um meio para que as outras proposições se concretizem, não necessariamente um fim em si. Ele se torna um fim no momento em que pede por reconhecimento, e é nesse sentido que ele ganha a centralidade da palavra. Quando digo “tal coisa é meu direito”, eu o anuncio porque desejo demonstrar a significação da tal coisa para mim, e desejo que seja admitida como tal por todos os outros. O direito é portanto, no seu processo de re-significação, uma demonstração pura do meu “ter-em-mente” daquele direito, mas de forma destrocada. Em resumo, não se trata de dizer se o direito me pertencia ou se me foi concedido, mas sim de compreender a sua significação para mim.

Bem, aí temos dois possíveis contra-argumentos. Em primeiro lugar, tudo o que digo não significa, ou toda a comunicação não pressupõe a compreensão do ter-em-mente? O que faz, com isso, o jogo do “direito tão diferente de todos os outros?

Pensemos melhor, retomando expressivo exemplo de Wittgenstein. Quando o autor coloca em suas aulas a idéia de que não compreenderíamos um leão porque não saberíamos o que ele tem em mente, mesmo que ele soubesse falar como nós, o autor tomou em consideração, na corda oposta, que os homens se comunicam efetivamente porque compreendem, por uma convenção geral do “ter-em-mente”, o que dizem uns para os outros. Se assim é, os jogos de linguagem se formam em sua maioria de consensos, e portanto são compreendidos porque o consenso permite que compreendam.

A exceção a esse caso seria a linguagem privada, suscitada nas *Investigações* a partir do exemplo da dor. Sinto uma dor que ninguém mais sente, e que portanto ninguém mais pode conceber. Estabelecemos também a comparação de que em determinado momento somos levados a sensações de coisas, e que quando estabelecemos essas sensações estamos presos em nossas próprias significações, como quando sentimos uma determinada dor.

Ora, quando falamos “meu direito”, “um direito”, não temos, abstraindo a dimensão lógica, uma clara implicação de sensações? Pensemos por um minuto a respeito da questão da oposição apresentada logo acima: mostramos que podemos acreditar que os direitos são nossos, e que podemos acreditar que nos foram concedidos de uma forma ou de outra. Descartamos as duas hipóteses, entendidas como posturas de direito natural e positivo em suas formas tradicionais. O fato de algo ser “meu”, ou “seu”, ou “deles” não é em si mesmo uma dessas intuições diretas?

Que é que é “meu”? E não se trata de dizer o que é o homem, de maneira nenhuma, como querem colocar tais teorias. Trata-se sim de entender o que é a idéia de posse, a idéia do que é meu. Na prática, podemos traduzir de muitas formas, através da idéia de disposição, sobre como manifestamos o “meu”. Mas isso não reflete o “meu” em si. Posso dispor de uma coisa qualquer com bem entenda, mas isso não faz dela minha. E posso ter duas coisas diferentes diante de mim, uma herdada e outra comprada, e elas não parecerão igualmente minhas. E sentimentos? “A minha raiva”, certamente não posso dispor dela como posso dispor da caneta que meu avô me deixou. E a caneta que comprei na esquina hoje pela manhã é tão minha quanto é aquela que meu avô me deixou há mais de dez anos?

A questão do “meu” em sua forma potestativa e dispositiva explica apenas a sua porção formal, a sua porção protocolar. Aquilo que é efetivamente “meu” compõe o meu universo de eventos, e se intensifica através do uso próprio de “meu”. Dizer que possuo algo e que tenho propriedade sobre algo certamente não significa, portanto, que seja meu. O jogo de linguagem de “meu” vem amarrado à idéia de direito. E o direito, como tudo o mais que pertence a alguém, vem atrelado ao seu portador não por uma condição de antecedência histórica, ou por qualquer forma de concessão por forças exteriores, mas sim por um elo de sensações que traz a familiaridade. Quando digo, por exemplo “os meus”, falo daqueles que me são mais queridos. E é isso que é o “meu”. Não se trata da materialidade, mas da

demonstração de significação de algo para alguém, não importando como esse algo chegou a esse alguém.

E por que dizemos isso? Quando falamos anteriormente da consensualidade da linguagem e da linguagem privada, mencionamos que aquilo que sentimos, as sensações diversas ou os sentimentos, não podem ser entendidos senão de forma privada, mas que podem ser comunicados de um homem a outro através de um consenso frágil, através de falsas comparações que não permitem uma certa uniformidade, mas que ao mesmo tempo permitem compreender, ainda que grosseiramente, o que se quer dizer. Essa é a idéia do direito: ele pertence a essas sensações, e portanto, mesmo que se fale de um mesmo direito, ele será único para cada pessoa que o professe como seu, pois significará, diante de todas as outras significações possíveis, algo próprio e único, influenciado pelas suas sensações e movido dentro dos jogos de linguagem através de uma conexão única de proposições e outras significações.

Em segundo lugar, pode-se alegar que, apesar de toda a argumentação que acabamos de elaborar, somos ainda vítimas de relações materiais de poder, e que nada pode mudar isso. E a relação de poder afirma um direito ou destrói a sua possibilidade. Mas que é essa relação de poder? Como colocamos anteriormente, encontramos eventos dentro da realidade, e são todos indistintos uns dos outros. A grande questão que se assoma diante de nós é que a relação de poder é entendida segundo o jogo de linguagem de uma regra, ou o poder é entendido, como dizem, como uma “via de regra”. Mas não é assim. Só se pode falar em poder efetivamente depois que uma situação se configurou. Assemelha-se nesse sentido ao conceito de *potência* obtido de Aristóteles. Uma pessoa só pode fazer aquilo que fez com sucesso. Se alguém não tem condições de fazer determinada coisa, então é porque não pode fazer. A idéia de que alguém a impeça por todas as vias pode representar o “poder”, nesse sentido, numa conexão inversa. Significa que diante daquela pessoa, naquela situação, a parte que se opõe pode impedi-la de todas as formas concebíveis dentro daquele evento, mas apenas isso.

Mas aí devemos estabelecer uma distinção. Independentemente de “poder”, aquilo que torno “meu” continua sendo “meu”. Então, se é “meu direito” o fato de que ninguém o reconheça como tal não faz com que deixe de ser “meu direito”. Não se trata de que eu tenha nascido com ele, ou por ser humano deva tê-lo. Nada disso.

Trata-se sim de que, uma vez instaurado como tal, o direito continua sendo um direito, salvo por via de transformações nos jogos de linguagem.

Agora, pensemos numa alegoria. Um médico encontra uma comunidade de saúde perfeita. Lá, ninguém nunca teve uma doença. O médico acha estranho, analisa todos eles, e vê que são perfeitamente sãos. Agora, suponhamos que esse médico, sem saber, tenha trazido algo que pode efetivamente se tornar uma doença, se inserido na comunidade estranha. De repente, um sujeito cai, a temperatura de seu corpo alta, e passa noites e noites num estado febril. E o mesmo acontece com outro, e depois outro. Como entenderiam isso, se nunca sofreram tal estado?

Da mesma forma, colocamos que o direito é uma dessas sensações, que podemos chamar nossas. Se nunca a sentimos, como podemos chamá-la de alguma coisa?

Se eu tenho poder para deter algum tipo de direito em escala absoluta, posso fazer com que não exista, e dessa forma não há que se falar em direito. Mas a questão é que o poder não se manifesta em escala absoluta. Eu posso fechar essa ou aquela via, mas não posso simplesmente fechar todas as vias para que o seu direito seja expressado. Se eu pudesse impedir o seu direito, eu deveria arrancar a sensação de seu peito, e isso eu não posso fazer, de forma que o direito permanece.

E em casos nos quais eu tento “exercitar meu direito”, mas não posso, por interferência externa? Simplesmente vejo todas as vias que concebo fechadas, mas não todas as vias fechadas. Por um lado, uma cadeia de eventos não representa todas as possibilidades do universo. Por outro, isso se reflete no uso da linguagem. A linguagem é, nesse sentido, o elemento que mantém essas questões acesas, ainda que a realidade só me impeça de promover uma ação em sentido oposto.

Se temos um direito como uma sensação que liga algo a um sujeito, então estamos em verdade lidando novamente com uma peça de linguagem que nos dirige para a infinidade particular de possibilidades. Entendemos com isso que um direito é um jogo particular dentro de uma linguagem. Agora vamos ao próximo estágio de nossa composição: isso faz com que todo esse universo de componentes (a soma de ética, moral, regra e direitos) mereça um tratamento especial diferenciado de todas as outras questões lingüísticas? Tenhamos em mente que é isso que nos permitirá entender se a idéia de “regra” merece um tratamento especial dentro de

um universo jurídico apartado, e portanto incidirá diretamente na questão do princípio, que também é uma peça de linguagem ampla.

2.2.3 O Jogo de Linguagem do Direito

Deixamos de lado, propositadamente, um conjunto de usos específicos da palavra direito. Quando nos referimos à ciência do Direito, por exemplo, ou quando falamos “o direito”, não estamos falando certamente usando o mesmo termo que quando dizemos “um direito”. Como então metamorfoseamos um termo para elencar uma ciência em seu estágio mais completo?

Se pensarmos em contextos similares ao do termo Direito¹³⁰, entenderemos uma teia de estruturas conformadoras de conceitos de ciência. Isso contudo não responde à unicidade do termo Direito, é apenas uma definição que não reflete o uso dos termos em questão. Quando falamos “o Direito”, ou “a ciência do Direito”, fazemos a utilização de tal termo para definir uma gama muito ampla de termos. Em geral, qualquer consideração científica teria em vista a apresentação de um método ou de um objeto. Que sugere o uso do termo direito?

Mapear o uso dos termos em conjunção com o Direito é uma tarefa árdua. De uma certa maneira, todo o discurso mistura os jogos de linguagem que já propusemos aqui (razão pela qual nós os propusemos em primeiro lugar). Contudo, se nos concentramos no jogo de linguagem do termo Direito, podemos tentar entendê-lo para então compreender como esses jogos se unem uns aos outros – se é que o fazem.

Quando falamos em “Direito” apresentamos uma soma de diferentes contextos. Mas que significa efetivamente falar em Direito? Atribuímos a ele uma sucessão imensa de tendências ideológicas, de posturas metodológicas, e não temos nem mesmo um acordo pleno a respeito do que seja o seu objeto.

Mas quando falamos em “Direito”, tendemos a agregar alguns elementos como fixos, e não por que eles determinem o que seja o Direito, mas porque aparecem como pontos de transição na operacionalização do Direito. Devemos encará-los como se presumissem um conceito fechado de Direito. Quando usamos o

¹³⁰ Vamos utilizar o termo com letra maiúscula para diferenciar do termo “direito”. A palavra é a mesma, mas os significados são, como fica demonstrado, completamente diferentes. É um caso de homonímia. Em outras palavras, não é coincidência que nos dois casos a palavra “direito” empregada, mas também não podemos dizer que o jogo de linguagem seja o mesmo.

termo “Direito” pretendemos de uma maneira geral proporcionar uma visão geral de posicionamentos ou de posturas, como se o termo Direito remetesse a um discurso total, maciço e completo. Só por esta via, já podemos observar uma sucessão imensa de posturas, refletidas sobretudo diante dos diversos posicionamentos ideológicos havidos de uma ou outra interpretação das normas.

Isso já suscita uma nova questão: quando falamos em Direito, concentramo-nos prioritariamente nas suas regras como um objeto próprio. Em geral, os pontos de vista comuns falam do Direito como portador de regras, ainda que as entendam de formas diversas e que concebam outros elementos como compositores da realidade jurídica. Em alguns momentos, oriundos sobretudo das teorias ligadas ao universo da *common law*, entende-se que o Direito inclui não apenas as chamadas normas, mas também as decisões judiciais. Em outros pontos de vista, inclui-se a totalidade de relações doutrinárias como parte da argumentação jurídica. Vamos nos concentrar primeiramente nessa questão, para que em seguida retornemos às demais.

A colocação de que o Direito não é feito apenas de normas, mas também de decisões judiciais, parece sob o ponto de vista dos jogos de linguagem um pouco vazia de sentido. Por que dizemos isso? Se concebermos o jogo de linguagem da regra a partir do ponto de vista que colocamos acima, só podemos compreender que uma decisão judicial tem evidentemente o mesmo efeito que a formação da regra. A única questão que podemos acrescentar à formação de um ponto fixo de linguagem, no caso de uma decisão judicial, é a armação proposicional que se elabora para a justificação da decisão. Nesse caso, a argumentação não se processa apenas em torno da regra posta, mas também a antecede, numa tentativa de construir, pelos mesmos parâmetros já expostos (uma combinação de propostas de forma empírica e de juízos de valor) a condição de volume de argumentação em favor de um posicionamento e em detrimento de todos os outros.

Nesse sentido, tanto decisões judiciais quando regras constituídas legislativamente são regras, e não há que se criar uma distinção do ponto de vista lingüístico. Partindo-se dessa premissa, retornemos então à nossa observação anterior, a respeito das tendências gerais do Direito. Quando colocamos a idéia de um posicionamento geral a respeito do Direito, devemos descartar desde logo a possibilidade de uma unicidade ideológica como promotora das ferramentas jurídicas. A linguagem guarda os elementos ideológicos como um conteúdo seu, e

não como sua forma. Da mesma forma, o Direito enquanto linguagem oferece essa mesma composição de relações. Pensemos no exemplo que Häberle nos oferece a partir de sua *Constituição Aberta*:

“O conceito de ‘participante do processo constitucional’ (...) relativiza-se na medida que se amplia o círculo daqueles que, efetivamente, tomam parte na interpretação constitucional. A esfera pública pluralista (...) desenvolve força normatizadora. Posteriormente, a Corte Constitucional haverá de interpretar a Constituição em correspondência com a sua atualização pública.”¹³¹

Como podemos observar a partir dessas linhas, não há que se considerar a possibilidade de uma apresentação unívoca no Direito. Häberle oferece uma visão fundada na possibilidade de interpretação da Constituição que, lingüisticamente, permanece sempre a mesma. Contudo, os múltiplos interesses dos grupos sociais que se servem das normas lingüisticamente fixas reconstroem, em torno dessa fixidez, o conteúdo das palavras. Há com isso a possibilidade de instrumentalização do Direito enquanto linguagem para a determinação de diversos fins e perante diversos interesses. Isso, portanto, é algo que pertence ao mundo dos acontecimentos, e devemos entendê-los como eventos ou sensações, diante de uma tradução geral para o espaço da linguagem.

Nosso substrato do Direito é essencialmente um conjunto de mecanismos de linguagem, e esses mecanismos permitem diversas ponderações. Falar de ideologias dentro de um contexto do Direito como linguagem seria o mesmo que falar do conteúdo de uma regra para tentar definir a sua forma.

Enfim, se não podemos apresentar uma definição de Direito a partir de estratos ideológicos, de onde devemos partir então? Retornemos agora ao caminho que já apontamos. Demonstramos através do jogo de linguagem da regra que a questão central do Direito, ainda que não seja a regra em si, constitui-se em variações diversas da própria regra. Então, ou bem temos através do Direito uma divisão temática que separa regras comuns de alguma outra variedade de regras, que não nomeamos ainda, ou então temos o Direito como um corte sobre as regras, oferecendo ele próprio a linha divisória. Em outras palavras, ou o Direito é um conceito que determina a criação de uma ilusão, cingindo o que deveria ser

¹³¹ HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional – A Sociedade Aberta dos Intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição*. Trad. de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997, p. 41.

compreendido como regras por motivo até agora desconhecido, ou as próprias regras apresentam entre si alguma espécie de diferença natural que demanda a existência do Direito.

Isso só pode significar, portanto, que a diferença essencial não está na regra. Ela até pode emergir como uma forma específica diante de necessidades especiais, mas o núcleo é outro, apesar de a concordância a respeito do laço de unificação do Direito se reunir sob a égide da norma.

Observemos agora alguns temas e debates a respeito do Direito, ou assim entendidos. Se tomarmos por exemplo Dworkin, observaremos em sua obra que os grandes debates que se processam, quando se fala de Direito, na verdade presumem a forma da regra como raiz de todo o pensamento que se segue. O assim chamado trabalho “de conteúdo” apresenta mesmo em suas diversificações um ponto comum. A partir do momento que se começa a debater um determinado tema, por mais que as bases fundamentais partam de jogos de linguagem de “regras” e de “fatos”, encontramos a soma de todos esses diferentes jogos na constituição de um Direito, ou antes como variáveis numa tentativa de fornecer substância à ligação de um direito com o seu “dono”(ou seja, na tentativa de justificar o “meu direito”). Tomemos por exemplo um dos seus *hard cases*:

“Em 1889, no famoso caso Riggs contra Palmer, um tribunal de Nova Iorque teve que decidir se um herdeiro nomeado no testamento de seu avô poderia herdar o disposto naquele testamento, muito embora ele tivesse assassinado seu avô com esse objetivo. O tribunal começou seu raciocínio com a seguinte admissão: ‘É bem verdade que as leis que regem a feitura, a apresentação de provas, os efeitos dos testamentos e a transferência de propriedade, se interpretados literalmente e se sua eficácia e efeito não puderem, de modo algum e em quaisquer circunstâncias, ser limitados ou modificados, concedem essa propriedade ao assassino’. Mas o tribunal prosseguiu, observando que ‘todas as leis e os contratos podem ser limitados na execução e seu efeito por máximas gerais e fundamentais do direito costumeiro. A ninguém será permitido lucrar com sua própria fraude, beneficiar-se com seus próprios atos ilícitos, basear qualquer reivindicação na sua própria iniquidade ou adquirir bens em decorrência de seu próprio nome’. O assassino não recebeu sua herança.”

O debate em questão gira em torno do direito do assassino à herança. Se olharmos especificamente para o direito em questão, veremos o jogo de linguagem de um “direito” em ação, e com isso também o jogo de linguagem do Direito. Cada

direito, entendido como sensação ou ligação, é explorado diante de um conjunto de possíveis evidências que sustentem suas ligações a seus pretensos “donos”. Isso significa que as proposições que se há de colecionar deverão ser constituídas em torno da ligação, e não meramente em torno da referência à regra. Um jogo abre outro jogo, nesse sentido. Usa-se o jogo da regra dizendo-se que “a respeito desse direito, essa é a regra”, apresentando logo a seguir o “meu” do direito através do jogo dos fatos. E como é esse jogo de linguagem do “fato”?

Quando falamos “os fatos são esses” pretendemos apresentar uma enumeração operacionalizada de elementos obtidos do mundo dos acontecimentos. Afirmamos então o que aconteceu, colocando tudo em uma sucessão temporal, e determinando relações de causa e consequência (no nosso exemplo, o assassino é neto do *de cuius*, e esse fato reforça o direito em questão, mas ao mesmo tempo o herdeiro foi o causador da morte, o que acrescenta uma operacionalização a mais à questão). Quando digo por exemplo “isso é um fato”, estou na verdade estabelecendo uma proposição como que retirada do mundo dos acontecimentos, de maneira a fazê-la transpor essa realidade indivisível para um âmbito do compreensível. É claro que posso colocar coisas que na verdade não aconteceram como fatos. Isso contudo não muda a questão de que a forma de um “fato” determina a maneira pela qual devo considerar uma determinada experiência.

Quando quero alcançar o âmago de uma situação, por exemplo, venho afirmando que “isso é um fato”, o que significa que devo considerá-lo de maneira terminal em minhas observações. Daí em diante nós caímos no jogo da certeza. Se quero “saber” se qualquer fato é verdadeiro, então eu devo agir como agi antes com o homem que foi à Lua. Só posso criar uma explicação consistente o suficiente a partir das afirmações de forma empírica que tenho. Tomo os elementos que se excluem logicamente, como que numa “limpeza” das minhas explicações, até ter um fato convincente na harmonia das possibilidades proposicionais que o sustentam.

Um direito não é uma questão de certeza, contudo. Ele pode se aproveitar dessas certezas obtidas de fatos, mas ao mesmo tempo aponta quais os fatos relevantes, e quais não têm importância nenhuma. Mais que isso, a mera presença de regras entre as proposições que sustentam um direito permite imaginar que a certeza tem apenas um papel parcial na consideração em questão.

É claro que o hábito de se dizer que algo é meu direito não precisa necessariamente chegar a se constituir de duas partes. Quando ouvimos alguém

declarar que “tal coisa é seu direito”, não estamos antes associando o que nos rodeia a ela, de um forma específica?

Tradicionalmente, fala-se que quando alguém tem algum direito, corresponde em oposição a isso uma obrigação. Mas se pensarmos melhor, perceberemos que a idéia de posse sobre um direito não se aplica simplesmente a pessoas, mas basicamente a toda uma configuração de elementos-chave.

Mas a regra não faz isso? Aí é que está a questão: antes de tudo, a regra não precisa ligar nada a ninguém. Basta que apresente uma constituição de eventos segundo uma forma determinada para que se torne uma regra. A idéia do direito é tão somente uma ligação pessoal de um elemento regulado com relação a uma determinada pessoa.

É típica a idéia de vontade em relação a todo o processo de constituição de um Direito. Os teóricos do século XIX sobretudo diziam que o que há na constituição de um direito é o confronto de vontades, que todo direito é na verdade uma proteção das intenções ou da vontade daquele que o detém.¹³²

Isso na realidade representaria uma simplificação da significação de um direito para o sujeito. Observemos contudo o movimento que elaboramos nesse sentido. A idéia de vontade, de maneira resumida, é uma tentativa de explicação do sentido das ações do homem. É perfeitamente plausível dizer “fiz isso porque tive vontade”, mas daí a criar a proteção de uma vontade superior e autônoma temos um grande passo. A vontade é um sentimento como qualquer outro, e através das lentes do jogo de linguagem não podemos, num primeiro momento, dizer nada a respeito dela.

Ainda assim interessa-nos observar o conceito de vontade, porque muito embora ele seja tão somente a demonstração de um sentimento geral com relação às coisas, ele é utilizado como uma forma ampla de operacionalização do universo jurídico, e em algum momento todas as outras definições passam a gravitar em

¹³² Vamos tomar por exemplo Hegel (a quem Schopenhauer criticou com veemência constrangedora). Ele, como muitos outros pensadores de então, apresenta em seus *Princípios da Filosofia do Direito* uma proposta fundamentada na concepção de vontade. Entende ele que a Vontade em sentido absoluto atravessa os limites transcendentais manifestando-se de forma generalizante nas individualidades, e que se concretiza quando deixa de ser vontade particularizada em si para se tornar uma vontade expressa para si. Quer dizer, a vontade de um homem deixa de ser ela mesma e se transforma em vontade de “alguma coisa”- desejo de ter algo, fazer alguma coisa, e assim por diante – existindo para satisfazer a si mesma. Ela seria a fonte de toda a construção jurídica, na concepção de Hegel, ou seja, o que existe como lei existe para preservar a possibilidade dessa vontade em si se tornar uma vontade para si. A esse respeito, ver HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

torno dele. Isso é o que queremos dizer quando falamos que o Direito apresenta por vezes uma série de definições possíveis que não demonstram o que realmente seja, mas que ainda assim fazem parte de seu modelo conceitual.

Novamente, então, se não é a vontade que explica essa ligação individual de um homem com determinado jogo de circunstâncias, então como podemos explicar tudo isso? Pensemos melhor: é claro que, se a opção de uma tal ligação existe, é porque é antes possível. Mas se ela precisa ser apresentada de uma forma explícita, também podemos observar que ela não aceita simplesmente a via das formas empíricas de exposição. Muito embora essa seja sempre nossa tendência, nós não temos condições de apresentar que aquela via é uma via empiricamente determinada. Dessa forma, a função normativa, ou em outras palavras, o jogo de linguagem da “regra”, determina o que nós não podemos determinar. Um direito, como uma possibilidade entre muitas possibilidades, aparece então atrelado em primeiro lugar a uma regra que determine que ele deve ser constituído de tal forma, e não de qualquer outra.

A função normativa é por isso mesmo seu melhor abrigo. Sem a obrigatoriedade da regra, o direito permanece como um sentimento vazio. Em resumo, a regra não existe para defender a vontade, mas para delinear o jogo, e nesse caso o jogo tem como maço de cartas um conjunto de direitos definidos.

Pensemos novamente num jogo de cartas. Que sentido faria falar em um jogo de canastra onde eu só posso fazer jogos sobre a mesa com cartas do mesmo naipe, mas onde não posso ter duas cartas do mesmo naipe no jogo? Se num mesmo jogo eu proponho duas diferentes regras que são incongruentes uma em relação à outra, ou que se contradizem, então eu não tenho condições de jogar. Eu preciso então acertar as regras uma em relação à outra, ou então meu jogo não vai funcionar. Daí surge a necessidade de criar um *sistema* de regras.

Quando falamos então num *sistema de Direito*, o que queremos dizer é que precisamos acertar para ele um contexto no qual as suas regras não se contradigam. Do contrário, o jogo todo fica desfeito, impossível de jogar.

Dessa forma, a imagem que constituímos a partir dos jogos de linguagem para o Direito como um todo é a seguinte: ele é constituído de regras, em torno das quais toda uma gama de proposições diferentes gravita. As regras expressam não a vontade das partes envolvidas, mas sim seus direitos, de uma maneira ou de outra. Um direito nada mais é que uma conexão de certas configurações de eventos,

condizente com certos sentimentos, oriundos daquele que declara certos direitos como seus. A regra é o que determina qual o desenho que será empregado em obrigatoriedade, o que sopra a necessidade de se respeitar a uma determinada configuração do real chamada “um direito”. Esse direito é ao mesmo tempo uma ligação empática entre o seu assim chamado “portador” e uma configuração específica de eventos. Em outras palavras, há um consenso sobre quais sejam os direitos, e sobre o que sejam, diante de formas lingüísticas ensinadas antes através da própria experiência (em geral, um direito não é ensinado a uma pessoa através de um conceito elaborado, ou explicado oralmente a ela, mas sim apresentado diretamente, como quando apontamos para as coisas e as nomeamos).

Mas e nos casos em que colocamos algo como parte do Direito, e não se trata de uma formulação que pretende expor direitos, mas tão somente determinar os rumos dos eventos? Como podemos então qualificar tais regras como partes de um universo jurídico?

Regras como as punições penais são regras em suas expressões mais puras. Quando pretendemos justificar essas variedades de proibições – ou de obrigações – invertamos o jogo, de uma certa maneira, e ao invés de colocarmos o direito no núcleo de discussão, e as outras proposições de maneira acessória, colocamos as proposições no centro e os direitos na periferia do jogo. Então, quando observamos o quadro de justificações, entendemos que são antes de tudo regras. Daí por diante, tomamos por um lado a idéia dos direitos, e por outro as noções morais e éticas para que componham um quadro apropriado de justificações. Em resumo, novamente tenho os quadros de justificação que também tinha quando falava a respeito de um direito, só que dessa vez excluo a questão de unificação pessoa-evento que tive anteriormente na relação de direitos.

Dessa forma, temos um quadro geral do Direito não como uma composição maior no sentido de encobrir uma verdade oculta – pelo menos em princípio – mas sim com a finalidade maior de compor todos esses jogos de linguagem esparsos num jogo maior, qual seja, o da composição de seu próprio sistema, ativamente e passivamente.

Se retornarmos agora às diversas explicações possíveis para o Direito como linguagem, observaremos que esse ponto de vista, oriundo dos jogos de linguagem, se encaixa com todos eles, de uma forma ou de outra. Hart, também imerso no universo da linguagem, apresenta a idéia de uma moralidade positiva como o ponto

alto da composição do Direito, como vimos acima. Fala que é esse o processo que informa as normas e que na verdade determina como devam ou não ser aplicadas.

Apesar da importância oferecida ao tema, podemos observar uma ênfase igual sobre o tema da composição das regras. Isso significa que não se pode vincular, de maneira terminal, a possibilidade de compreensão da norma por uma via puramente moral. Mais que isso, não se trata talvez tanto assim da constituição moral, diferenciada das relações de costumes e hábitos por Hart através de exemplos, mas antes do consenso determinado sobre a regra. A distinção maior deixa de gravitar em torno do conceito de moral, e passa a agregar todas as práticas não-jurídicas numa oposição à própria idéia de regra de Direito. Observemos por exemplo a distinção que o autor apresenta entre esses diversos graus de ação humana.

Em determinado momento, Hart passa à compreensão de que a determinação do comportamento não deve ser compreendida como regra, mas sim como *comando*. Com base nessa concepção, o autor compara os comandos não oficiais aos oficiais, tentando demonstrar a diferença que existe entre o emprego da força e a coerção. E a primeira distinção que nos oferece é a da generalidade do comando oficial e a especificidade do comando comum.¹³³

A reprovação entre o oficialmente posto e o socialmente compreendido como certo guarda muito pouco, na verdade, de distinto. Em ambos os casos o que temos é uma proposta consensual a respeito de determinados atos. Quando Hart pretende apresentar essa primeira distinção, ele evoca a questão do uso da força, dizendo que, dentro ou fora da oficialidade das coisas, o homem é na verdade obrigado a agir de determinada forma diante de uma força superior que pode puni-lo ou obrigá-lo a agir. A distinção, nesse sentido, entre a oficialidade e a não oficialidade, pretende ser em última instância a própria distinção entre a regra e uma ordem qualquer. Isso contudo não explica como a oficialidade se relaciona diante de relações não oficiais, mas que também se conformam em regras, como por exemplo a própria “moralidade positiva”, ou mesmo hábitos e costumes de uma forma geral.

A grande distinção reside, ao contrário, na qualificação de tudo o que está fora desse espaço oficial. A condição que o autor apresenta envolve sobretudo a impossibilidade de se punir o homem que não vai ao cinema, por exemplo, ou a reprovação geral diante da quebra de um costume, ou a condenação diante de uma

¹³³ HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986, p. 23-28.

questão moral, em oposição ao uso da força no caso de descumprimento de uma ordem, e do emprego de meios de coerção, no caso de desrespeito a uma situação oficial. Mas, convenhamos, se há uma expectativa geral de manutenção de determinado comportamento e se tal comportamento é quebrado e os outros efetivamente se importam, então estamos falando do rompimento de um ponto consensual. A gravidade da sanção não transforma a sua natureza, é um fato. O que poderia ser tomado como ponto de distinção é a questão emotiva que subjaz a certas reprovações. Mas novamente mesmo nas relações em que não se fala de uma comoção social geral, ou antes de uma agressão plena, pode-se dizer que há uma espécie de sentimento, não importando a sua qualidade. O que podemos fazer, então, é distinguir as regras pelas qualidades de sentimentos que lhes são subjacentes, o que parece contudo confuso, uma vez que os sentimentos pertencem ao todo indivisível do mundo dos acontecimentos e só podem ser trazidos para a linguagem mediante termos de significação puramente privada, e que compõem o consenso de maneira muito rudimentar.

Uma contestação interessante ao pensamento de Hart vem a partir da obra de um de seus leitores mais entusiasmados. Dworkin, que apresentou um giro no debate a respeito dos aspectos lingüísticos do Direito. Ele nos informa a respeito de uma necessidade de procurar por um consenso. Esse consenso que Dworkin apresenta, contudo, difere daquele defendido por Wittgenstein. Não se trata de um consenso lingüístico, operacionalizante, mas sim de um consenso do jogo da certeza. O consenso em questão é um consenso que avança sobre um progresso comum de conteúdo¹³⁴.

Que é que Dworkin defende nesse caso, senão a demonstração de que de fato o Direito se apresenta como uma soma de novos pontos de vista no sentido de agregar aos antigos? Devemos antes de tudo lembrar que, quando Dworkin se refere diretamente à formação de uma percepção jurisprudencial dos temas em questão, ao mesmo tempo não deixa de remeter, na forma do jogo de linguagem, à regra propriamente dita.

O consenso é, portanto, elemento que emerge tanto em Wittgenstein quanto em Hart e em Dworkin. Logicamente, é encarado por pontos de vista levemente

¹³⁴ Trata-se de uma possibilidade de interpretação que constitui as novas compreensões sobre casos a partir de compreensões anteriores em questões similares. A esse respeito, ver MARMOR, Andrei. *Interpretation and Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

diferentes, mas acreditamos que a virada para a perspectiva dos jogos de linguagem seja perfeitamente possível diante das três propostas diferentes.

Agora, se avançarmos um pouco para o interior das teorias mencionadas, perceberemos algumas diferenças um pouco mais graves, que podemos em verdade creditar a essa distinta perspectiva inicial. Elas incidem sobretudo diante da natureza das regras do universo jurídico, e tratam de sua natureza, daí a necessidade de que tenhamos uma atenção especial com o tema.

Quando mencionamos acima a idéia do consenso como promotor da validade de determinada regra, demonstramos que a idéia de um poder impositor não tinha a palavra final, e que na verdade a força determinante diante disso é o consenso. Contudo, em algum momento, um certo aspecto autoritativo entra em questão. Hart considera como ponto essencial a presença desse consenso para a constituição. Na verdade, pode-se mesmo observar que o consenso toma, em sua teoria, uma vida própria, diante de uma conjuntura puramente lingüística. Qual a grande diferença, então? Em Hart, estabelece-se pela natureza emotiva da relação da moral positiva um imbricamento direto da regra sobre a realidade sensível. Opostamente, apresentamos essa idéia como uma ilusão, com base na comparação de Glock, que encaminha a porção ética e metafísica da filosofia de Wittgenstein para um rumo schopenhaueriano.

Em outros termos, o consenso hartiano é mais que lingüístico, e portanto, segundo um ponto de vista que privilegie os jogos de linguagem, pode ser considerado como uma vítima parcial do jogo de linguagem do Direito. Se tomarmos a contestação de Dworkin, perceberemos que ela ofereceu uma mudança de foco, ao elaborar a questão do consenso como uma espécie de formação da opinião especializada a respeito dos temas de Direito. Nesse sentido, Dworkin reflete precisamente o que os jogos de linguagem da “regra” e do “direito” admitem abertamente, mas de uma forma tendente à formação de paradigmas. Quer dizer, quando se discute a respeito das diversas posições possíveis, não se pode evidentemente falar de apenas um ponto de vista, mas sim de vários. Para Dworkin, não se trata portanto de um jogo de linguagem, mas sim da possibilidade de criar uma corrente convencional, e de aliar a sua própria observação a essa corrente. Se virarmos o jogo, podemos entender isso simplesmente como uma possível manifestação do princípio do desdobramento infinito, só que com argumentos já elaborados antes.

A presença, nesse sentido, de uma possível argumentação pode ser portanto entendida como uma versão do jogo de linguagem. O fato de uma proposição ter sido extraída de um livro tem, nesse espírito, apenas uma nova proposição agregada, e portanto entendemos que mesmo essa observação se encaixe como parte do jogo de linguagem do “Direito”.

Podemos contudo notar que as explicações oferecidas são amplas e apresentam uma demonstração da mecanização do Direito no seu sentido lingüístico, ainda que de formas muito diferentes. Dessa forma, entendemos que a saída dos jogos de linguagem seja a mais abrangente perante o tema do Direito, e permita que cheguemos a conclusões bastante contundentes a respeito da natureza de uma “regra de Direito”. Como os consensos em questão ficam reduzidos a limites demonstrativos de possíveis caminhos dentro desse jogo de linguagem, então concluímos que o jogo de linguagem entende esses diversos temas como possibilidades diferentes de mecanização dos instrumentos lingüísticos do Direito, ou seja, como meios de aplicação das regras do Direito enquanto linguagem.

Agora, por que falamos no Direito *como* linguagem, e não na linguagem como instrumento do Direito? Poderíamos ter levado a discussão para um rumo externo ao do jogo de linguagem, justificando antes que o Direito tem uma natureza lingüística, e que por isso mesmo deve ser entendido como linguagem, e poderíamos então contrapor essa idéia a outras, que venham a atribuir uma noção metafísica ao Direito, ou que coloquem lado a lado com sua manifestação lingüística uma série de outras. A questão gira em torno de tudo o que discutimos até aqui, e sobre a demonstração da existência de elementos internos ao Direito que têm dimensões incomunicáveis. Se dissermos que o Direito tem uma dimensão exclusivamente lingüística, estaremos automaticamente falando dessas relações externas a ele próprio, que devem permanecer no silêncio, apontando para suas naturezas individualizadas, e determinando que a sua conexão com o conceito de Direito é puramente lingüística. E o objetivo não é esse.

Agora, se temos parâmetros gerais de compreensão do Direito como linguagem, como é exatamente que isso influencia a natureza da regra de Direito? Será que precisamos de um tipo específico de regra dentro do Direito, ou estamos em verdade confrontando as mesmas velhas regras, só que com nomes definidores, e portanto ilusórios?

2.3 Sobre a natureza da regra no Direito

2.3.1 Regra e Norma

Agora, quando abrimos o tema dessa forma, recebemos um influxo de informações imenso. Para começar, falamos o tempo todo em “regras”, mas o termo “norma” parece ser mais comumente utilizado. Há alguma diferença entre um termo e outro?

Segundo Lalande, temos duas definições diferentes para tais termos. A norma seria um *“tipo concreto ou fórmula abstrata daquilo que deve ser, em tudo aquilo que admite um juízo de valor: ideal, regra, fim, modelo, conforme o caso”*¹³⁵, enquanto a regra é:

*“Fórmula que indica ou prescreve o que deve ser feito num caso determinado: preceito moral, ou lógico; fórmula que fornece um procedimento de cálculo; condições admitidas como obrigatórias em tal ou tal gênero artístico, etc.(...) Por sinédoque, conjunto de regras que dizem respeito a um mesmo assunto: ‘A regra de uma ordem monástica’.”*¹³⁶

Contudo, se observarmos os usos gerais de tais termos, poderemos perceber que andam tão juntos que esses conceitos se perdem. De fato, o termo “norma” parece se aproximar de maneira indiscriminada do jogo de linguagem da regra. Se tomarmos por exemplo a definição de Kelsen para “norma” teremos que é aquilo que oferece sentido jurídico a fato, ou nas palavras do próprio autor

*“A norma funciona como esquema de interpretação. Por outras palavras: o juízo em que se enuncia que um ato de conduta humana constitui um ato jurídico (ou antijurídico) é o resultado de uma interpretação específica, a saber, de uma interpretação normativa.”*¹³⁷

Certamente, não condiz especificamente com a idéia oferecida pelo jogo de linguagem da regra, não ao menos em princípio. Mas como podemos saber que

¹³⁵ LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 736.

¹³⁶ Idem, *ibidem*, p. 939.

¹³⁷ KELSEN, Hans. *Op. cit.*, p. 4.

essa definição não é ela própria um equívoco diante da significação ampla do termo “norma”?

Quando somos inquiridos a respeito da pertinência de alguma coisa, e vemos que não é bem como está sendo feito, respondemos “o normal é...”. Se por exemplo um homem tenta derrubar uma árvore cortando-a pelo meio, e enquanto maneja o machado me pergunta se está fazendo as coisas da maneira certa, o que eu respondo ele? “O normal é que se corte mais para baixo, para aproveitar melhor a madeira.” Não falo em norma.

Aí, se resgatamos a definição oferecida por Lalande, concluimos que num atual estado de coisas, temos tudo o que ele nos requer. A regra, a idéia de um juízo de valor, e assim por diante. E não falamos em “norma”, falamos “o normal”. Como explicar isso?

Quando uso o termo “norma” sinto como se um peso enorme caísse sobre a minha observação. “a norma é tal”. Não diria ao lenhador ocasional que “a norma diz que se deve cortar mais para baixo”, ou que “a norma é que se corte mais para baixo”. Diria que “o normal é que...” ou que “via de regra faz-se de tal forma”. O conceito que Lalande nos oferece, e aliás o próprio conceito de Kelsen envolvem uma idéia de “normalidade” no termo “norma”. Ótimo, supomos então que os dois têm uma raiz comum, enfim, que têm lingüisticamente um parentesco forte. Mas é assim com muitas palavras, e elas guardam, se muito, uma característica comum em seus significados. Que isso quer dizer? A rigor, nada. Gírias são palavras propriamente ditas, e em certas ocasiões não guardam coisa nenhuma de suas significações originais. O *uso* e o *aprendizado* são os elementos-chave.

Então, interessa-nos segundo a formação geral dos jogos de linguagem, o uso e o aprendizado da palavra norma, e não seus parentescos gramaticais. Como eu sei o que é uma “norma”? A maneira de se dizer o termo é a mesma que a do termo regra. “Preste atenção às normas de segurança”, ou “tem certas normas que devem ser seguidas aqui”. Se considerarmos o uso de um e de outro termo, teremos os dois como perfeitamente semelhantes.

Agora, podemos tentar demonstrar uma diferença, atacando de certa maneira o conteúdo de uma e de outra palavra. Eu não uso o termo “norma”, por exemplo, para jogos. Não existem “normas” de jogos, mas sim “regras do jogo”. Mas existem “normas de segurança” e “normas de boa conduta”. Não existe, então, um limite para nossos usos?

Quando fazemos uma colocação a partir da utilização do termo “norma”, podemos observar que temos sempre em conta uma presença externa. É como se considerássemos que há uma força maior dentro da constituição daquele termo. Não queremos em verdade dizer que há um obstáculo lingüístico determinado para aquele espaço específico, mas sim que existe uma forma cristalizada para os eventos. Bem, a regra cristaliza uma forma para os eventos, e nem por isso consideramos desde logo os dois termos como sinônimos. Acontece que a regra apresenta uma estrutura lingüística de determinação errática, que considera as coisas todas como peças puras e simples, e capta as demais proposições como meios de justificação para seu processo de constituição. Seu alvo é antes uma determinada funcionalidade.

A norma, por outro lado, é utilizada em casos nos quais não falamos na composição pura e simples de um jogo (ainda que a composição desse jogo exista), mas antes naquilo que está limitado por possibilidades empíricas.

Tomemos novamente nossos exemplos anteriores. Primeiro, o jogo de cartas. Não falo que um jogo de cartas tenha normas. Digo apenas que tem regras, ou seja, há proposições que se fixam por si mesmas, e que não podem ser contestadas. Agora, tomemos de volta o exemplo do lenhador ocasional. Ele corta a árvore de forma *errada*, não? Normas de segurança, e não regras de segurança. Não seria talvez porque regras desenham jogos, e normas tentam condizer com afirmações empíricas atinentes a um mesmo elemento?

Kelsen fala em “uma maneira de interpretar as coisas”¹³⁸. Por que não podemos falar isso no que diz respeito às regras? Porque as regras não figuram coisa nenhuma, elas simplesmente apresentam limitações e fixações lingüísticas. Quando usamos o termo “norma”, queremos na verdade falar de uma maneira de conceber as coisas que, em geral, o empirismo nos permite sejam entendidas como mais apropriadas.

As “normas de segurança”, por exemplo, determinam como proceder para manter o ambiente seguro. A “norma” otimiza alguma coisa, na verdade, esse é o seu grande uso.

Essa otimização leva em consideração a determinação simples de que não existe maneira melhor, ou mais correta, de executar uma determinada tarefa, entendida diante de focos de operacionalização, que novamente a lançam em uma

¹³⁸ KELSEN, Hans. *Op. cit.*, p. 4.

cadeia de relações de causa e consequência.

Se a “norma” é utilizada no sentido de oferecer uma maneira otimizada de lidar com as relações de causa e consequência, então como podemos entender a definição que Lalande oferece para o termo?

Sua colocação a respeito da norma fala de um juízo de valor necessário, e exemplifica essa possibilidade através da idéia de uma norma moral. Nesse caso, estamos considerando que toda norma deve ter um juízo de valor marcante, ao menos como fundo de sua constituição. Ora, se escolhemos entre o certo e o errado, estamos impondo um valor. Contudo, podemos determinar que uma determinação em princípio considerada prática, oriunda de observações empíricas, contém juízos de valor?

Certamente não é impossível obter, em alguma dimensão, a possibilidade de um juízo de valor dentro da constituição da norma que se refira à melhor maneira de fazer algo. Se é a melhor maneira, já temos aí uma valoração. Mas nossas colocações não demonstram essa possibilidade.

Se pensarmos por esse caminho, deveremos pensar que toda forma empírica de linguagem conforma um juízo de valor. E não é esse o espírito. Aquilo que obtemos da obriedade não pode ser considerado como uma verdade a respeito do mundo dos acontecimentos, mas tampouco pode ser referido como um juízo de valor a seu respeito, ainda que mesmo as constatações empíricas, uma vez colocadas num contexto lingüístico, tenham em si uma carga convencional muito grande.

Então chegamos ao ponto em que precisamos, para compreender a norma, entender a diferença entre um juízo de valor e uma observação de forma empírica. Mencionamos antes que a possibilidade de uma observação empírica é marcada pela formação de um conceito que parte da obriedade, e que descobre em sua progressão lingüística a condição de que a observação empírica deve ser o resultado de uma cadeia coerente de proposições. E o valor? Quando apresento um juízo de valor, estou em verdade partindo de um aspecto de linguagem privada. Lembremos novamente nossas observações a respeito: é certo que todos falamos de dor, mas também é certo que somos incapazes de compreender a dor que outra pessoa sente. Aquilo que se sente não pode ser compreendido, apenas *sentido*, e somente se sente alguma coisa na experiência pessoal de se senti-la.

Aquilo que se sente é o âmago do juízo de valor. Não se trata de descobrir a

verdade das coisas, mas de expressar o que se sente. Assim, a idéia de uma “norma” integrando a questão de um juízo de valor torna-a um tanto quanto vazia. Se elaboro um juízo de valor e pretendo encontrar um núcleo normal dentro dele, não faço mais que procurar pelas proposições que convencionamos utilizar – e que naturalmente utilizamos – a respeito de alguma coisa qualquer, mas sem dizer nada a respeito de tal coisa.

A idéia de uma “norma” portanto tem duas características essenciais: uma, a de que ela não transmite nada que tenha origem numa convenção do “ter em mente”, enquanto falar de valores e juízos de valor; outra, a de que pode servir para transmitir uma experiência operacionalizada, criando um universo de organização otimizada que pretende funcionar sem imprevisibilidade e sem falhas.

Esse posicionamento a respeito da norma pode ser encontrado nas teorias de Luhmann. Observemos, por exemplo, os dizeres de Luhmann a esse respeito:

“(...) as normas são expectativas de comportamentos estabilizadas em termos contrafáticos. Seu sentido implica na incondicionabilidade de sua vigência na medida em que a vigência é experimentada, e portanto também institucionalizada, independentemente de satisfação fática ou não da norma. O símbolo do ‘dever ser’ expressa principalmente a expectativa dessa vigência contrafática, sem colocar em discussão essa própria qualidade – aí estão o sentido e a função do ‘dever ser’.”¹³⁹

A idéia presente em Luhmann, que determina a tentativa de eliminação do risco – ou de controle do risco – como finalidade do sistema é de especial interesse para nós. Quando observamos a imagem que Luhmann pretende criar do sistema de Direito como um todo, observamos que ele capta a essência da “norma” como ferramenta de estabelecimento de condições médias, por assim dizer, de diversos eventos. Seu posicionamento, contudo, não parece envolver tanto os juízos de valor na relação normativa. Antes, parece ser justamente a tentativa de criação de espaços de previsibilidade. Luhmann não rejeita a noção de uma moralidade influenciando o sistema de Direito, apenas demonstra que o corpo do sistema é elaborado para a manutenção da previsibilidade social.

De uma certa maneira, sua conclusão vem ao encontro de nossos posicionamentos. Contudo, não atribuímos essa finalidade maior ao sistema como

¹³⁹ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Trad. de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983, p. 57.

um todo. Luhmann apresenta essa dedução especificamente porque a “norma” já carrega em si essa característica, enquanto jogo de linguagem. Ela demonstra uma normalidade sobre elementos próprios do empirismo, e portanto elimina a variabilidade das questões mais diversas do mundo dos acontecimentos. Não podemos dizer contudo que sua finalidade seja a diminuição do risco – isso talvez possa ser considerado um efeito colateral da determinação rígida das “normas” e dos procedimentos que delas se compõem.

Pode-se entender, então, que falemos de “normas morais”, ao invés de “regras morais”, ou não? Como colocamos, a regra tem como característica essencial a determinação de limites fixos para o desenho de um jogo. Mas o que é moral determina o certo, como colocamos antes, e não simplesmente o que se deve ou não fazer para que o jogo continue sendo jogado. Então, devemos falar em “normas morais”, e não em regras morais, a não ser que porventura estabeleçamos um sistema no qual tenhamos a necessidade de regras de “segunda ordem”, por assim dizer.

Quando Hart apresenta a sua concepção do sistema de Direito, ele oferece uma contribuição igualmente interessante. Notemos em especial o uso do termo *regra*, no excerto abaixo:

“Por força de regras de um tipo, que bem pode ser considerado o tipo básico ou primário, aos seres humanos é exigido que façam ou se abstenham de fazer certas acções, quer queiram ou não. As regras do outro tipo são em certo sentido parasitas ou secundárias em relação às primeiras: porque asseguram que os seres humanos possam criar, ao fazer ou dizer certas coisas, novas regras do tipo primário, extinguir ou modificar as regras antigas, ou determinar de diferentes modos a sua incidência ou fiscalizar a sua aplicação. As regras do primeiro tipo impõem deveres, as regras do segundo tipo atribuem poderes, públicos ou privados.”¹⁴⁰

O uso do termo *regra* vem a calhar. Se observarmos o excerto com mais cuidado, podemos perceber que os elementos postos por Hart como regras nada mais são que determinações dos movimentos possíveis diante de uma matéria propriamente formadora do jogo do Direito.

A questão é que, dentro de toda uma cadeia de regras e normas, às vezes é possível detectar quando umas ou outras aparecem *como regras* ou *como normas*.

¹⁴⁰ HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*, p. 91.

Colocamos até o momento regras e normas como jogos de linguagem, mas cabe-nos perguntar por que Wittgenstein e os autores que se valem de sua obra, como Carrió, utilizam a expressão “função normativa”. Afinal, sem esse elo todas as nossas observações se tornam sem sentido, como se fugissem à filosofia de Wittgenstein.

Pensemos da seguinte forma: uma regra serve, grosso modo, para determinar o desenho geral de um jogo. Uma norma, por sua vez, determina um “termo médio” para eventos, desenhando-os não numa compreensão de que sejam eles próprios jogos com a linguagem, mas antes imbuídos do espírito de encontrar a melhor forma para uma determinada finalidade. A norma portanto não deixa de ser um jogo, mas está imbuída de uma finalidade própria, empiricamente apresentada como ótima.

Perfeito. Então, teoricamente posso qualificar todo tipo de proposição imperativa a partir disso, certo? Digamos apenas que não é bem assim. Se fizermos isso, estamos fugindo do jogo de linguagem em questão, para forçar uma visão operacionalizada de “regra” e de “norma” sobre determinada proposição. Pensemos que um procedimento em si não deixa de ser um jogo. Isso significa que a norma não deixa ela própria de ser uma regra? De uma certa maneira, pode-se dizer que sim.

Dessa forma, não tardaremos em observar que certas proposições imperativas pretendem conectar-se a outras, montando um jogo próprio, mas que ao mesmo tempo guardam características adicionais de estabelecer um “termo médio” de eventos. Agora, se pudemos dizer que o oposto também é verdadeiro, então temos em mãos dois termos sinônimos. O caso é que não podemos.

Se jogo um jogo, não necessariamente estabeleço um termo médio de eventos. A minha ênfase não está na infinidade de possibilidades que encontro antes de estabelecer o fim de todas as transformações pela regra. Na norma, por outro lado, toda a minha atenção está voltada para tudo aquilo que as variações podem ser. A regra cria canais, enquanto a norma lança um guia em meio a um caudaloso rio de significações.

Então podemos observar que a pretensa confusão entre termos tem um sentido maior. De fato as proposições que encontramos com esse sentido apresentam uma duplicidade, podendo ser referidas como normas e regras sem qualquer temor de imprecisão.

Agora, por que apresentamos tudo isso como jogos de linguagem, ao invés de falar em uma função normativa? Queremos mostrar com isso que a idéia de uma função normativa é mais limitada do que podemos esperar, mas que ao mesmo tempo nasce desses jogos em suas expressões máximas. Existe alguma coisa, contudo, que permanece além do jogo de linguagem em questão. Os jogos de linguagem têm a capacidade de apresentar o âmago daquilo que a função representa, quer dizer, elas literalmente nomeiam a função além de si mesma. Pode-se dizer então que a define? Não, pois a definição é apenas parte do jogo de linguagem. O que se pode dizer é que apresenta o que a função faz dentro de um contexto de múltiplas proposições.

Como os jogos nos levam à função? Como podemos observar, ao contrário do jogo da certeza, por exemplo, o jogo da regra e o jogo da norma são capazes de cobrir as mesmas proposições. Quando sei uma coisa, eu sei. A certeza só se aplica a uma estrutura determinada, e tem uma lógica própria a seu serviço. Contudo, há algo que escapa ao universo lógico. A lógica da regra e a lógica da norma aparecem individualmente a serviço de uma e de outra. Contudo ambas emergem diante de um *formato comum* de proposições, algo que toma as variáveis proposicionais e as organiza segundo um processo determinado.

Veja, há uma diferença em demonstrar o que uma coisa faz quando é dita (o termo “regra” ou o termo “norma”) e efetivamente dizer algo (evocar a regra ou a norma sem dizer nada além dela própria). O fato de não dizermos “isso é uma norma”, por exemplo, não nos torna menos convictos de que algo é efetivamente uma norma. Há uma forma própria, como a forma empírica que se liga ao saber (e resulta na função descritiva da linguagem), que é a forma imperativa de caráter normativo. Nesse sentido, a lógica dos jogos de linguagem de “regra” e de “norma” permite acessar a função – a forma pela qual colocamos uma dada frase – de maneira que a própria função não nos permitiria alcançá-la, mas ao mesmo tempo não nos impede de manter a forma sem impor-lhe uma definição.

Tendo em mãos uma imagem maior da norma, resta-nos entender como se relaciona com o Direito, e para o mesmo efeito, como a regra se relaciona com o Direito (e com os demais jogos de linguagem envolvidos).

2.3.2 O Jogo de Linguagem do Direito como Soma de Jogos de Linguagem

Da observação de Lalande, obtemos uma pista a respeito da ampla composição do Direito. Agora, vamos tentar compreender como exatamente esses elementos esparsos se conectam uns aos outros, para que no próximo capítulo compreendamos como esses elementos todos podem se juntar para formar um princípio, e o que isso pode significar para o Direito.

Lalande afirma que a norma tem com característica principal o seu envolvimento com questões atinentes a juízos de valor. Essa menção nos informa de uma possível ligação entre o que colocamos como a manifestação do universo ético no conjunto de cânones morais e o universo jurídico através das normas.

Mas quando falamos acima da idéia geral de normas, observamos que a sua noção primordial é a de uma constituição de condições médias, ou seja, a norma é uma expressão geral e imperativa da normalidade. Como fomos levados a constatar, não podemos construir um comportamento normal quando tratamos de juízos de valor de uma forma geral. Não podemos encontrar juízos éticos e morais inquestionáveis dentro do processo consensual de conhecimento.

Então podemos tirar duas conclusões daí: uma delas é a de que a ligação ética e moral ainda persiste, mesmo que considerada em um nível marcadamente subjetivo. A outra é que a subjetividade se insere através desses diversos momentos valorativos, servindo cada um dos jogos de linguagem anteriormente mencionados para apresentar de uma maneira diferente o teor de individualidade dentro do universo jurídico. Mas sabemos todos que ainda assim persiste uma comunicação convencional a respeito dos campos ético e moral, e que as normas e regras, apresentadas em seu espírito de função normativa permanecem como elemento consensual, pois faz parte de seu jogo de linguagem que efetivamente *sejam* consensuais. Quando Wittgenstein coloca diante de si a possibilidade do “ter-em-mente” diante de sensações em sua obviedade e sua particularidade, ele prevê essa cisão dos jogos de linguagem, como se em algum ponto todas as conexões se tornassem profundamente particulares, não se podendo repetir “você não entendeu o que eu quis dizer” em tais situações.

Em outras palavras, o segredo verdadeiro desse duplo movimento do Direito está no “ter- em-mente”. Se eu posso fazer outra pessoa ter algo em mente como eu o tenho em mente (suponhamos por exemplo uma ou outra forma de interpretar uma

norma), então é porque posso inserir o processo de observação como parte do jogo de linguagem. Em outras ocasiões, contudo, como a da linguagem privada, o processo é inacessível, simplesmente porque *não há processo*. Nesse sentido, podem me reeducar sobre a maneira pela qual compreendo uma lei, mas não podem me apresentar para novas formas de sentir o que é bom e o que é ruim.

Aí é que está a grande questão: não podem me apresentar para novas maneiras de sentir o que é bom ou o que é ruim, mas podem me oferecer diferentes conceitos de bom ou de ruim. E nesse sentido eu posso criar uma ilusão para a comunicação de determinada relação ética ou moral, apresentando um processo que na verdade opera tais regiões como se fossem parte de observações empíricas, tratando-as como *saber*.

Isso significa que cada uma das possíveis visões apresentadas a respeito do Direito pode representar uma forma diferente de transformar emoções em conceitos. Que podemos dizer a esse respeito, senão que todos esses processos parciais têm uma função central dentro da organização do Direito, mas que ao mesmo tempo são ilusões?

Em sua obra¹⁴¹, Marmor coloca diversos movimentos possíveis movimentos que se contrapõem, tentando demonstrar a conotação e o funcionamento essencial do Direito. Desde Hart até Raz, o autor elabora um questionamento amplo a respeito das formas pelas quais somos capazes de compreender o Direito, suas normas e regras. Já elaboramos uma observação a esse respeito, mas gostaríamos agora de resgatar o ponto frisado por Marmor em seu texto, com a finalidade específica de explorar o perfil de interpretação da lei em Dworkin. Como tivemos oportunidade de observar, a análise exposta a respeito de Dworkin até o momento trata antes de mecanismos de funcionamento do Direito, ainda que sob o ponto de vista estrito dos jogos de linguagem, ofereça uma ponderação mais preocupada com o conteúdo daquilo que tomamos como jogos de linguagem, e portanto formas estruturais do Direito enquanto linguagem. Nada mais natural: um dos objetivos da obra de Dworkin parece ter sido de toda forma a contraposição de um quadro de pensamento novo em relação aos movimentos anteriores, personificados sobretudo nos escritos de Hart. Dessa forma, não se trataria tanto mais de uma relação estrutural lingüística, mas antes de uma relação argumentativa.

Marmor reforça esse ponto de vista quando afirma:

¹⁴¹ MARMOR, Andrei. *Interpretation and Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

“Dworkin (1986:50) duas categorias principais de interpretação, ‘interpretação conversacional’ e ‘interpretação construtiva’. A primeira é baseada no modelo comunicação-intenção (...). Dworkin entende que em casos de conversação ordinária, a interpretação tipicamente se constitui numa tentativa de revelar as intenções de comunicação do emissor.

*Nem todas as formas de interpretação são baseadas nesse modelo, contudo. Outros casos, Dworkin argumenta, notavelmente a explicação social e a crítica de arte, devem ser consideradas a base do modelo que ele chama ‘hipótese estética’ (...), ou ‘interpretação construtiva’”.*¹⁴²

O resgate da idéia dos *hard cases*, discutida à exaustão por Marmor sob vários ângulos, impõe uma necessária revisão a respeito dos limites antes colocados por Dworkin. Quando Dworkin originalmente coloca sua idéia de *hard cases*, em verdade ele apresenta idéias a respeito do dinamismo possível de argumentos dentro do contexto do Direito. Colocamos mais acima a idéia de argumentação e sustentação como um conjunto de posições formais, que sustentam na realidade um conjunto de diferentes processos carentes de conteúdo. Para Dworkin, contudo, não se trata da forma, mas do peso daquilo que é debatido, e da reunião possível de argumentos em torno da relação que se estabelece perante um determinado processo. Por exemplo, tomemos uma questão de propriedade em que um homem que não vive em um lugar e não tem nenhum documento que o favoreça reclama a propriedade de tal lugar perante um outro que viveu lá a vida toda e tem documentação para provar seu direito. É certo que a decisão deve ser tomada em favor do homem que tem provas materiais e formais de sua propriedade. Mas suponhamos agora que um jornalista tira fotos da vida privada de uma figura pública, e isso é importante para o público em geral. O que prevalece, o direito à liberdade de expressão e informação, ou o direito à privacidade? Os *hard cases* são aqueles casos limítrofes, nos quais todo o aparato processual existente, e todas as formalidade judiciais, se esgotam em detrimento de um sopeso de dois direitos igualmente relevantes, mas que não podem prevalecer ao mesmo tempo na decisão em questão.

¹⁴² “Dworkin (1986:50) identifies two main categories of interpretation, ‘conversational interpretation’ and ‘constructive interpretation’. The former is based on the communication-intention model (...). Dworkin acknowledges that in cases of ordinary conversation, interpretation typically amounts to an attempt to reveal the communication intentions of the speaker.

Not all forms of interpretation are based on this model, however. Other cases, Dworkin argues, notably social explanation and art criticism, have to be considered on the basis of a model which he calls ‘aesthetic hypothesis’ (...), or ‘constructive interpretation’.” Idem, *ibidem*, p. 36.

Quando Marmor retoma a idéia dos *hard cases*, ele passa a estudar soluções possíveis para o quadro em questão, afastando-se do corpo estritamente formal do Direito e mergulhando cada vez mais nos processos ideais, através do resgate de autores como Rawls e Raz para demonstrar a atuação de tais ferramentas em relação a esse núcleo nebuloso do Direito. Em determinado momento, chega mesmo a questionar a existência de um conjunto de casos chamados *hard cases*. Marmor reestrutura a forma dos conflitos no Direito, demonstrando que não se trata tanto de “casos fáceis” e “casos difíceis”, mas que há para tudo uma zona essencial, definida, e uma zona de penumbra, onde nenhuma decisão tomada poderá ser muito certa, de qualquer maneira.¹⁴³

Se resgatarmos essa estrutura apresentada em relação aos nossos jogos de linguagem, podemos de uma certa forma reverter a crítica de Marmor a favor do posicionamento lingüístico que viemos defendendo até aqui. Carrió coloca a situação do conflito e da decisão em termos explicitamente lingüísticos, demonstrando os diversos graus possíveis de conflito, e como devem ser entendidos, tendo em vista suas causas estruturais, considerando-se o Direito enquanto linguagem.

A idéia de um núcleo de decisões certas está mais ligado à existência do Direito enquanto mecanismo, ou de outra forma, a uma possível funcionalização do Direito. Em outras palavras, nas oportunidades em que sou levado a entender o Direito em suas certezas, estou em verdade operando sobre um conjunto de processos lingüísticos que pretendem a uniformização de mecanismos imperativos, ou que oferece definições para certos termos. A idéia, já exposta por Carrió, de “preciosismo terminológico” se encaixa perfeitamente aqui. Na verdade, é a partir de um núcleo de realizações do jogo de linguagem da “regra” que se pretende um preciosismo deformador de zonas de penumbra. Algo que pertence essencialmente ao jogo de linguagem da regra passa a ser transmitido para outros jogos de linguagem, como para o jogo de linguagem da “norma”.

Mas acima não falamos justamente que nem sempre se pode qualificar uma proposição ou como norma ou como regra, e que tudo depende da maneira como encaramos essa proposição? Certamente. O caso, contudo, não é que podemos encarar a mesma proposição em dois diferentes jogos de linguagem (daí a idéia de “função”, quer dizer, os jogos de linguagem aplicados diante de uma relação

¹⁴³ A idéia de uma zona de penumbra é abordada explicitamente por Carrió. A esse respeito, consultar CARRIÓ, Genaro. *Notas sobre Derecho y Lenguaje*, p. 31-35.

determinada pela sua forma representam incógnitas que podem ou não incluir termos neutros na continuidade de seus esquemas). O caso é que podemos colocar ambos os jogos de linguagem como extensão de determinadas proposições, mantendo-lhe o sentido, ou seja, posso incluir esses elementos como se fossem “zeros”, reafirmações da fórmula apresentada antes. Se, por exemplo, eu digo que “não se deve fumar” para alguém que vai acender um cigarro num restaurante, então tenho o seu sentido definido, quer dizer, quero impedir que alguém fume. Se digo em seguida “é norma”, estou apenas esclarecendo a função que utilizei. A pessoa já havia entendido que aquilo “é norma”, não seria necessário dizer. Agora, quando eu nomeio o “não se pode fumar aqui” em conjunto com outra regra, tal como “quem compra o cigarro aqui pode fumar”, e apresento a relação de uma a outra, posso muito bem dizer que “as regras informam que....”. Não estou impondo comportamentos normais quando retiro uma proposição de seu espaço de norma para colocá-la num universo diferente, de sistematização e organização. Passo, então, a montar um jogo, e com isso mudo o jogo de linguagem para “regra”. E daí? Sei que pertence ao jogo de linguagem da regra pela maneira que coloco a proposição. Novamente, tenho um adendo que não serve para mudar o significado da proposição, mas que serve para evidenciar o que a fórmula é.

Assim, eu posso determinar as proposições estabelecidas como parte do núcleo temático do Direito não apenas como expressões de seus conteúdos, mas posso compor com elas um jogo organizado, onde não se contradigam. Esse jogo, em princípio sem finalidades, é composto da totalidade cada vez mais abrangente de proposições que são compostas como regras.

O caso é que em muitas ocasiões certas proposições são acessadas de maneira precipitada. Nesses casos a proposta inicial de se sistematizar regras e normas pode acabar suplantando esses limites, e assim contaminando todos os juízos de valor fundantes, como se eles mesmos precisassem encontrar uniformidade diante dos elementos de função normativa.

Quando falamos mais acima de uma compreensão argumentativa das regras e normas através de uma conversão de juízos de valor para um formato empírico, anunciamos a possibilidade de uma tal construção, que acaba invertendo os limites consistentes do empirismo e da normalidade para um âmbito privado e valorativo, levando assim a visões parcializadas e adaptações de um mecanismo amplo para fins específicos. Aqui apresentamos a compreensão maior daquilo que alegamos

antes: a necessidade de conquistar espaços de certeza para a formação de um corpo sólido e unificado, de um jogo definido, acaba deformando o espírito do próprio jogo, que é o de compor todas essas possibilidades umas contra as outras, refletindo a completude argumentativa e a forma valorativa de tais perspectivas.

Devemos entender, contudo, que essa dimensão apresentada difere um pouco da idéia de uma argumentação massificada em torno da regra. Nessa dimensão, atamos todos esses jogos possíveis, mas instauramos um jogo a mais dentro dos limites do Direito. Se pensarmos agora no jogo do Direito, veremos inúmeras possibilidades dentro de seus limites. Em geral, usamos o termo para determinar alguma tendência geral, algum processo de compreensão ou alguma forma de agregação de normas. É claro, está tudo fundamentado na possibilidade de uso de juízos de valor como argumentos constituintes do conjunto de regras e normas, mas quando falamos de algo num grau tão elevado estamos na verdade propondo uma ampla definição do Direito.

Afinal de contas, se pensarmos bem, ao dizermos “o Direito é” ou “o Direito faz ou entende” estamos colocando a idéia do Direito como centralizadora de uma sucessão de possibilidades sob forma empírica. Tomamos nesses limites o Direito como experiência, e quando trabalhamos assim tomamos a parte material e valorativa igualmente. Como assim?

Se o Direito é essencialmente composto de regras e normas, e se todas as demais observações são experiências que partem de uma linguagem privada, então posso sustentar que o consenso, dentro do âmbito do Direito, reside precisamente nessas normas e regras, e nas reflexões comunicativas de significados essencialmente privados. Agora, quando tento oferecer uma descrição do que seja Direito, acabo enfrentando necessariamente uma batalha contra a possibilidade de unificar todos esses jogos de linguagem, que fazem parte uns dos outros, mas apenas enquanto mecanismos.

Quando apresento uma definição de Direito, fujo ao uso do termo. Em geral, as definições ou atribuições que surgem dentro do jogo de linguagem do termo “Direito” são compostos de toda uma sucessão de conexões desses jogos, anteriormente mencionados. Tomemos como exemplo as observações kelsenianas

a respeito do Direito. Seu primeiro movimento é o de determinar que o Direito demanda um método próprio. Mas que significa dizer isso, senão que se pretende criar um método de compreensão próprio para um termo que já tem seu próprio jogo de linguagem? Daí por diante, toda a compreensão feita de mecanismos dentro do Direito é elaborada com base nessa noção de purismo, excluindo todas as observações passíveis de composição valorativa. Mesmo assim, sabe-se que as relações valorativas persistem dentro do termo “Direito”, como Hart vai colocar ao longo de sua obra.

Em outros termos, não se trata de revelar os mecanismos do Direito segundo uma lógica própria, mas antes de descobrir em seu jogo de linguagem como se faz essa inclusão. Em geral, a aparência de toda definição atribui algum tipo de construção lógica ao Direito, que deve ser compreendida como processo para que então ele próprio seja compreendido. Mas há também a possibilidade de se elaborar uma definição específica, ligando ao termo Direito uma proposta diretamente valorativa.

A relação que existe por exemplo entre Direito e o justo é puramente nominal. E não se quer com isso dizer apenas que o justo dentro do Direito aparece em algumas propostas e desaparece em outras (vejamos por exemplo a concepção oferecida por Hegel em confronto com a concepção de Luhmann). Trata-se sobretudo de afirmar que toda sorte de elementos relacionados à raiz do Direito é valorativa, e que portanto tem significações privadas infinitas.

Antes falamos que a linguagem privada tem duas características essenciais: uma, a de que o termo que significa tem um significado único para cada pessoa, e somente essa pessoa pode compreender, porque somente ela sente precisamente o que se passa quando diz aquilo, ou somente ela pode acessar o seu sentido. Por outro lado, também dissemos que isso se reflete abertamente no significado porque a pessoa que compreende uma coisa na solidão apresenta uma conexão de termos que não faz sentido para os outros, e que os outros usariam outra conexão qualquer.

Além do óbvio fato de que isso faz qualquer discussão sobre juízos de valor um exercício aberto e sem fim, isso afeta diretamente toda a cadeia de relações

formadoras do jogo de linguagem do Direito. Como assim?

Se pensarmos no que acabamos de dizer, comporemos um duplo perigo, legado pelos juízos de valor ao Direito. Em primeiro lugar, como vimos em Dworkin, Marmor e Carrió, tenderemos a tomar nossos juízos de valor sob uma forma certa, ansiando por contaminá-los com aquele núcleo de certezas, na verdade formado pelo corpo lingüístico cujo consenso não envolve uma conexão acidentada de linguagens privadas. Num segundo momento, nós mesmos queremos utilizar, no jogo de linguagem do Direito, formas descritivas, quando o que temos é uma sucessão de *juízos de valor*.

Em resumo, por pelo menos duas vias, quando se trata de Direito, tomamos a questão dos juízos de valor de maneira precipitada: numa delas acabamos compreendendo erradamente os jogos de linguagem que usualmente vemos compondo o universo jurídico, e no outro compreendemos o jogo de linguagem do Direito de forma precipitada e limitante.

Vamos tomar aqui como exemplo a solução de Rawls, resgatada por Marmor em *Interpretation and Legal Theory*¹⁴⁴, O ponto de partida fundamental para toda a crítica e exposição é a obra *Uma Teoria da Justiça*, de John Rawls. Parte-se desde logo do pressuposto de que a justiça é um valor, apresentado por Rawls segundo os padrões aristotélicos de valor. Em resumo, entre duas escalas extremas de injustiça, poderíamos considerar a existência de um termo médio, o das justiça. A proposta geral de Rawls foge um pouco aos termos gerais de apresentação do Direito havidos das concepções através das quais e procura uma coerência entre decisões posteriores e anteriores. Seria antes a tentativa de encontrar a justiça em oposição a relações de vingança ou mesmo de proposições afirmativas de formatos específicos para uma dada situação. Esse pensamento de Rawls pode ser melhor compreendido como a noção de *"justice as fairness"*.

Quando pensamos nas diversas definições possíveis de Direito, nem todas elas invocam a relação do termo com a idéia de justiça. As que invocam, contudo, apresentam diversas possibilidades para o que seja a justiça. No caso específico da

¹⁴⁴ MARMOR, Andrei. *Op. cit.*, p. 64-69.

definição oferecida por Rawls, temos a justiça representada como uma sensação propriamente dita. Quer dizer, Rawls admite o teor pessoal da idéia de justiça e constrói uma teoria que interioriza essa idéia, mostrando como ela poderia se concretizar (ou seja, através de uma situação que satisfizesse a todos). Concentremo-nos agora na forma pela qual Rawls concebeu a sua teoria.

Se observarmos bem, ela é uma concepção de muitas, perfeitamente possível, contudo. É claro, podemos contudo objetar dizendo que nem todas as coisas efetivamente apresentam uma solução que agrade a todos, mas se observarmos a idéia de que a justiça foi colocada como um modelo aberto, já podemos operar no sentido de conceber que o Direito é um instrumento aberto, por assim dizer.

Queremos mostrar com isso que as definições oferecidas ao termo Direito que escapam aos seus mecanismos pretendem antes de tudo apresentar finalidades possíveis para todo o núcleo instrumental. Mais que isso, elas próprias se tornam um argumento fundamental dentro dos jogos de linguagem das regras e normas. Se observarmos, por exemplo, as alegações posteriores de Rawls, perceberemos que muitas das maneiras de entender as regras e as normas são colocadas a partir de tal definição. A definição assume nesse sentido um papel terminal. Ela não é só como um argumento a mais. Ela também é a regra de todas as regras, pois determina o valor que deve prevalecer sobre todos os outros, ainda que seja apenas uma forma pessoal de compreensão das coisas.

A relação existente entre regras e normas e a definição de Direito é portanto a maneira pela qual se enxergam as coisas. Assim sendo, eu considero a norma como um elemento pronto, mas minha visão geral de Direito promove uma operacionalização desnecessária, que pretende apresentar como verdade final uma das muitas possibilidades definidoras.

Agora, quando leio determinadas proposições e apresento uma afirmação a partir deles, não estou promovendo o que muitos chamam de interpretação de tais normas? Essa idéia de interpretar, que é a procura do significado verdadeiro, não passa portanto de uma busca por uma coerência que efetivamente não existe, mas que de toda forma convenho que exista. Não é como se o consenso transmitisse

com sua propriedade aquela específica maneira de entender as coisas. É antes a mecanização de uma definição que parece fazer pleno sentido.

Se lembrarmos agora o exemplo que Wittgenstein dá em uma de suas aulas, acessado por nós através de sua biografia, então teremos uma perfeita compreensão do que se diz a esse respeito. Diz-se que um aluno seu, debatendo com ele sua dificuldade em entender porque não pode falar “eu sei que tenho dor”, recebeu de Wittgenstein a seguinte resposta: “quando olhamos para o Sol, naturalmente imaginamos que ele se move em torno da terra, e não o contrário. Mas mesmo sendo natural para nós que imaginemos assim, não é a terra que gira em torno do Sol?”. Essa observação parece crucial, sobretudo a essas alturas. Não se trata de uma verdade, mas de uma perspectiva. Como colocamos anteriormente, eu tomei uma referência, e eu estou usando a perspectiva que construo a partir dela para criar uma espécie de consenso. Essas perspectivas todas, portanto, acabam resultando em uma ilusão capaz de excluir boa parte das relações relevantes do âmago do Direito, deixando com isso normas e regras detidas em um limite de concepções restritivas.

O próprio regime de interpretação é, nesse sentido, um transtorno à parte. Carrió suscita o aspecto da interpretação apresentando fundamentalmente dois tipos de casos. Num primeiro momento, temos casos cujos acontecimentos constitutivos se encaixam perfeitamente àquilo que a regra expõe. E, em segundo lugar, temos casos que não se encaixam perfeitamente. Carrió menciona Hart, mas numa experiência mais próxima ao correr de nosso texto, podemos retomar o caso *Riggs*, extraído de Dworkin e citado acima. Há, portanto, situações nas quais está claro o regime de operacionalização, enquanto em outras situações temos não sabemos exatamente o que se aplica, ou não temos uma norma que efetivamente se aplique. No que diz respeito à compreensão de tais casos, Carrió diz:

“A solução dos casos do primeiro tipo, que para abreviar chamarei casos claros, pode ser adequadamente descrita usando expressões tais como ‘o intérprete descobriu ou encontrou o significado que tal ou qual norma tem’. (...) Em compensação, a solução dos casos do segundo tipo, quer dizer, os da zona de penumbra, não pode ser descrita desse modo sem engendrar graves equívocos. Estamos frente a um

caso atípico, marginal ou insólito, em algum aspecto relevante. O caso não está claramente incluído nem claramente excluído pelo significado 'descobrível' das palavras da lei".¹⁴⁵

Eis portanto o âmago da relação do jogo de linguagem do Direito, e de sua relação com a ética. Ele tem um núcleo lingüístico cujos mecanismos podem ser vistos como um substrato característico, mas na sua finalidade o Direito não carrega valores fundantes. Os juízos de valor ingressam no que é um grande jogo a partir de posições-chave, e permitem assim compor movimentos e finalidades dentro do jogo.

¹⁴⁵ *"La solución de los casos del primer tipo, que para abreviar llamaré casos claros, puede ser adecuadamente descripta usando expresiones tales como 'el intérprete descubrió o halló el significado que tal o cual norma tiene' (...)*

En cambio, la solución de los casos del segundo tipo, es decir, los de la zona de penumbra, no puede ser descripta de ese modo sin engendrar graves equívocos. Estamos frente a un caso atípico, marginal o insólito, en algún aspecto relevante. El caso no está claramente incluído ni claramente excluído por el significado 'descubrible' de las palabras de la ley." CARRIÓ, Genaro. *Notas Sobre Derecho y Lenguaje*, p. 56-57.

CAPÍTULO III - UMA PERSPECTIVA LINGÜÍSTICA DOS PRINCÍPIOS

3. 1 Sobre a Composição Geral do Direito

3.1.1 O Processo de Compreensão

Como pudemos perceber acima, todas as relações estabelecidas entre o Direito e a noção de jogos de linguagem resultam antes numa necessidade de compreensão geral daquilo que é exposto através da linguagem. Isso contudo não permanece preso a uma dimensão puramente lingüística. Antes, espraia-se para a própria maneira através da qual concebemos o mundo, construindo-o comunicativamente.

Essa compreensão comunicativa, contudo, pode falhar em certos momentos, como tivemos oportunidade de observar. Quando tais falhas acontecem, constatamos que não é possível estabelecer entre dois indivíduos diferentes a compreensão daquilo que um tem em mente quando se comunica com o outro. Em resumo, estamos diante de um exemplar constituído a partir da linguagem privada.

Nesse sentido, não há quem se falar de um Direito definido, e não é realmente necessário falar disso. Como o leitor percebeu, ousamos acrescentar a essa observação a idéia de que todas essas definições possíveis permitem um desdobramento progressivo de idéias que contaminam todo o Direito, oferecendo-lhe um perfil constituído através da fundação de normas e regras tendentes à postura exposta na definição, ou que promovem uma especificação através da interpretação para o sentido da norma.

Quando falamos da possibilidade de uma definição geral para o Direito, colocamos uma definição como linha condutora de todos os raciocínios. Significa de certa forma que ela está presente em todas as hipóteses de regras e normas, muito embora não precise tomar a forma de uma regra ou norma.

Devemos contudo entender que uma definição não precisa ser necessariamente um ponto de funcionalização do Direito em sua prática, mas pode tão somente se remeter ao estudo de seus mecanismos. As concepções de Luhmann, por exemplo, oferecem uma definição própria para o Direito, mas nem por isso impedem que as normas sejam interpretadas a partir de um ponto de vista

moral, ou ético, ou melhor, não impedem que o conteúdo normativo varie de acordo com o pensamento e os sentimentos daquele que confronta o sistema.

O que acontece numa situação dessas? Acontece que esses pontos de vista gerais do Direito operam considerando-o não como um “organismo vivo”, mas sim como uma definição em si, captando assim pontos comuns de suas diversas partes, ou então compreendendo seus mecanismos no intuito de oferecer uma conclusão final a respeito do que seja.

O que nos interessa, na verdade, é aquela variedade de conceitos que, ao invés de nascer para *explicar* o fenômeno jurídico, surgem desde logo com o intuito de organizá-lo. Se, por exemplo, digo que a grande busca do Direito é a igualdade social, estou claramente determinando um ponto bastante diferente do que aquele que estabeleço ao dizer que o Direito opera dissipando o risco. A primeira alegação não explica o Direito, mas apresenta uma *finalidade* a ele. A segunda (a despeito de sua forma) não chega tanto a apresentar uma finalidade (que precisa atuar sobre o conteúdo do Direito), mas antes atua sobre sua forma (quer dizer, explica como as coisas funcionam, e por que funcionam assim).

Quando observamos esse tipo de divisão, entendemos que podemos encarar o jogo todo de diferentes formas. Podemos observá-lo, num sentido mais amplo, como um conjunto de constatações do emprego da estrutura lingüística e de suas conseqüências. Simultaneamente podemos apresentar o Direito como uma estrutura a serviço de determinadas condições valorativas. É aqui que nosso interesse aumenta.

Falamos anteriormente que um conjunto de regras pode vir a ser utilizado para organizar normas e outras regras num jogo mais amplo, que precisa ganhar uniformidade. Como o leitor já deve ter em mente a essas alturas, quando falamos nesse amplo jogo estamos de fato apresentando uma versão lingüística da concepção de sistema de Direito. Existe, nesse sentido, uma série de conexões lingüísticas que operacionalizam o jogo, dando a ele o seu desenho geral, mostrando-nos como ele funciona.

O nosso jogo, como tivemos oportunidade de notar, tem um núcleo plenamente definido, como se fossem jogadas constantemente repetidas, ou regras que estão claras demais em nossas mentes para que tenhamos problemas com elas. Por outro lado, quando nos afastamos dessa zona de evidências, as coisas vão ficando mais turvas.

Quando ele fala a respeito dessa possibilidade, podemos na verdade entender que os *“all or nothing cases”* de Dworkin são em verdade situações onde a decisão tomada precisa ser concretizada completamente para um ou outro lado possível. Se enxergarmos a questão por um outro ponto de vista, contudo, pode-se dizer que na verdade os casos em que a decisão pende ou para um lado ou para outro são também decisões que não suscitam dúvidas intermediárias.

Uma decisão que não suscita dúvidas está baseada sobretudo em um conjunto de normas e regulações completamente operacionalizadas, quer dizer, eu posso detectar por meio de comparações precisas entre os fatos (operacionalização dos eventos) e as determinações legais (na forma de regras, que compõem o jogo do Direito, ou de normas, que compõem o comportamento normal). Se parto de premissas que certamente posso verificar, então escapo das relações de juízos de valor.

Tomemos um exemplo: apresentam-se diante de um juiz duas pessoas alegando propriedade sobre um determinado bem. Qual delas terá efetivamente a propriedade? Aquela que conseguir demonstrar que possui a documentação ou que é capaz de apresentar testemunho. É certo que não há dúvidas num caso desses, mesmo porque todas as questões possíveis a seu respeito foram operacionalizadas, ou seja, há parâmetros de causa e consequência que nos permitem determinar exatamente como estabeleceremos quem é o verdadeiro proprietário, ou quem é o sujeito a quem efetivamente cabe o direito em questão.

Mas se tomarmos como exemplo um conflito que entre liberdade de expressão e privacidade, teremos em ambos os casos relações que podem ser compostas a partir de ações, mas que contêm definições muito relativas, na verdade. O que é, por exemplo, a liberdade de expressão? Será que significa que eu posso falar o que bem entender? Não há um limite, quando eu falo disso, mesmo que o prejuízo que eu cause falando possa ser maior que silenciando (ou seja, mesmo que o bem demande limites)? E a privacidade não deve ser incentivada? Mas até que medida eu posso me tornar recluso com minha própria vida, quer dizer, não há certas coisas que as pessoas têm o direito de saber?

Em determinado momento, portanto, entendemos que as respostas diretas não surgem mais especificamente porque nós passamos a fazer perguntas obscuras, que nem todos nós responderíamos da mesma forma. É como se uma

pessoa fosse subitamente obrigada a decidir a respeito da vida e da morte de outra (uma morte por eutanásia por exemplo). Como poderia sopesar a questão sem considerar as implicações emocionais? E se as considerasse, não o faria como se fossem suas emoções? Seria preciso um exercício de compreensão que, na verdade, só poderia partir de um processo imaginativo, no qual aquele que deve tomar a decisão se coloca subitamente no papel daquele que vai sofrer suas conseqüências. Além disso, deveria considerar as suas próprias emoções a respeito, determinando a partir daí sua posição de envolvimento com relação àquele que sofrerá em primeira mão as conseqüências disso. E a partir desse processo imaginativo o julgador poderia desdobrar infinitos argumentos de um e de outro lado da querela, tentando encontrar uma decisão propriamente aplicável.

3.1.2 A Compreensão como Interpretação

Percebemos portanto que é uma questão de observação do chamado princípio do desdobramento infinito. E ele aparece precisamente porque os fundamentos da mencionada discussão são valorativos, ou seja, porque são juízos de valor, que partem por isso mesmo de um conjunto de variadas sensações e sentimentos.

E se é uma questão para juízos de valor, podemos dizer que são as sensações que cercam os debates mais nebulosos, quando tratamos de um confronto de direitos, por exemplo. Separamos mais acima as possibilidades de condições emocionais em três: aquilo que é ético, aquilo que é moral, e aquilo que se pressente como um direito. Essas três condições diversas não se configuram da mesma forma.

Se pensarmos bem, em primeiro lugar, sempre que tivermos um caso jurídico teremos a arguição de um direito. A idéia de um direito oferece condições para o ingresso do sentimento específico de retenção de um dado direito, ou seja, para a constituição de uma experiência qualquer como propriamente individual. Isso não gera dúvidas? Certamente que sim. Em primeiro lugar, as experiências vividas só podem ser plenamente compreendidas por quem as vive. Essas experiências se tornarão tão mais particulares quanto mais tenham de emotivo nelas próprias. Vencido esse primeiro limite, sabemos que temos elementos convencionais que condizem com o nosso ter em mente, e que podemos considerar como pontos de concordância gerais. Esses elementos são caracterizados na linguagem pela forma

empírica, e considerados peças de evidência. As provas que produzimos são uma soma de nossa capacidade de constituir, a partir de nossa concepção de causa e consequência, uma versão do mundo que impeça, graças ao consenso, a rejeição de certos acontecimentos, vistos então como fatos. Por exemplo, se entro em um cômodo furioso, arrombando a porta e quebrando uma mesa no processo, eu posso obter apenas uma parte do todo das coisas, quando resgatar o que resta da cena em questão. Posso dizer que a porta foi arrombada, e que assim alguém entrou no cômodo, e posso também dizer que uma mesa foi quebrada. Mas não posso nem mesmo dizer se foi apenas uma pessoa que fez as duas coisas, ou se os objetos foram quebrados por pessoas diferentes.

Mais que isso, admitamos que eu confesso ter arrombado a porta e destruído o móvel. Todos sabem o que fiz, pois comuniquei a eles. Mas quando eu disser que sentia raiva, somente eu poderei saber como exatamente minha raiva me conduziu, e como meu corpo reagiu a ela, e onde exatamente perdi o controle de minhas ações. Só eu senti a raiva, e ninguém mais.

Então, quando falo, por exemplo, de um direito, não estou reproduzindo a sensação de individualidade e unicidade do direito comigo, mas sim um conjunto de evidências constatáveis, que podem demonstrar que os fatos se deram de tal ou tal forma, ou que estive em determinado lugar, e assim por diante. Documentos, por exemplo, nada mais são que formalidades para reafirmar uma procissão de elementos funcionalizados do real.

O Direito encontra uma saída quando se trata da sensação do “meu”, pois ele é capaz de ignorá-la completamente. É um movimento semelhante ao da “intenção” (o fato de ninguém poder ser condenado por suas intenções é exemplar, diante das circunstâncias).

Agora, e quando não podemos ignorar tais elementos? Como vimos, existem questões que se tratam de elementos fáticos, tratam igualmente de valores (questões de danos morais, por exemplo), e existem aqueles casos nos quais os fatos pouco importam, pois é o valor que impede a constituição de tais ações. Qual é o quadro que temos em tais situações?

As circunstâncias em questão pedem em geral por uma solução encerrada. Antes de tudo, é preciso compreender que nem todas as sensações se apresentam como elementos ativos dentro da estrutura do Direito. Como acabamos de ver, certas sensações não emergem do mundo dos acontecimentos, sendo em geral

desconsideradas como elementos menores, paixões mundanas que fazem apenas confundir a precisão dos fatos estabelecidos. Há outras, contudo, que são consideradas elementos-chave para a própria definição das peças presentes no universo jurídico. Por exemplo, a idéia de um direito que é meu não precisa integrar o conceito do “eu”, e nesse caso basta que se o nomine como peça útil em suficiência para sustentar as hipóteses de ligação do direito a uma pessoa. Quer dizer, o problema do “meu direito” é resolvido pela sua figuração como uma sucessão de fatos essenciais, como uma convenção do ter-em-mente ou de alguma prática já operacionalizada. Agora, quando somos obrigados por exemplo a considerar questões que não podem ser resolvidas tão somente através de condições práticas operacionalizadas, ou desconsideramos a sensação em questão, ou então criamos um espaço de discussão para ela.

Tomemos duas questões diferentes: sabemos por exemplo se um determinado sujeito é ou não o dono de uma casa, ou seja, se a tem “por direito” ou se é “seu direito” usufruir dela. Para isso, temos uma documentação própria. Caso não a tenhamos, mas concluamos que ele vive no imóvel, deduzimos que ele não é o dono do lugar, e que o invadiu. Mas como não acreditamos ser justo que um homem que passe sua vida num lugar abandonado e esquecido por seu proprietário legítimo sem ter direito a nada, estabelecemos um prazo para que esse lugar se torne seu, caso não seja reclamado por ninguém.

Agora, suponhamos que eu tenho um outro caso em minhas mãos: um homem foi ofendido, e pede um ressarcimento por danos morais. Ele precisa demonstrar que houve ofensa, e que essa ofensa partiu da pessoa que acusa. Daí por diante, quem determina se realmente houve uma espécie de abalo psicológico (supondo que a argüição se baseie somente nisso) há de ser aquele que julga o caso. Em resumo, ele tenta compreender o que uma outra pessoa sentiu com isso, determinando é claro, tanto quanto possível, um conjunto de elementos materiais para a questão, procurando com isso encontrar proposições de forma empírica que referendem sua maneira de pensar ou que o convençam do contrário.

E se o caso todo se fundamenta nessas sensações? Digo, por exemplo, que meu direito à liberdade de expressão foi ferido quando não pude apresentar ao público um texto determinado. Do outro lado, a pessoa que me impediu de apresentar o texto diz que é impróprio para menores. Em resumo, só tenho essas sensações como fundamentos.

Certo, então temos em todas as decisões uma zona material e uma outra, emotiva. Partimos de nossas pretensas certezas materiais e com isso tentamos compor o emotivo de maneiras diferentes, com o intuito de conquistar uma decisão. Agora, se pararmos para pensar novamente nos jogos de linguagem, perceberemos que em nenhuma circunstância estamos livres de diversos graus de interferência em todos os processos de argumentação e de julgamento expostos. Quer dizer, mesmo quando julgamos a presença do sujeito em um determinado imóvel, temos diversas questões que devem ser observadas. Elas vão desde regras que pretendem conformar o certame como um jogo equilibrado até relações mais profundas e marcantes, como a consideração necessária de uma constituição muito delicada de sentimentos dos envolvidos com relação ao caso.

Duas questões afloram daí: a primeira delas diz respeito à tentativa de conexão entre o “ter-em-mente” de quem vê o caso através da comunicação e quem vivenciou o caso. O segundo é a presença de direitos no caso em questão.

No que diz respeito à primeira questão, podemos compreender desde logo que a tentativa de conjugação de um “ter-em-mente” a outro fracassa desde logo, considerando-se que as relações sobre as quais se estabeleça sejam puramente privadas. Contudo, posso considerar, diante de todos os elementos operacionalizados, desde fatos até regras, que haja a possibilidade de tentar esse contato.

Como o contato fracassa, sabemos que há uma soma de diversas possibilidades que podem fundamentar uma resposta, ou em outros termos há a possibilidade de diversas interpretações do contexto. Devemos ressaltar que a questão da interpretação não pode ser entendida simplesmente no que diz respeito à regra, como querem fazer crer algumas propostas tradicionais. Consideramos desde o início que o processo de comunicação se elabora a partir de determinadas operacionalizações de termos. Quando observamos regras e eventos, estamos na verdade olhando para o emprego de linguagem sobre linguagem, e portanto estamos interpretando tanto a via material quanto a regulatória.

Nesse sentido, podemos nos deparar com diversos pontos de vista. Já mostramos duplo posicionamentos havido de Dworkin, que pode nos levar ou a uma formação de consensos ou a um resgate de intenções. Na nossa concepção, o ponto de vista que mais se aproxima de uma abordagem pela via dos jogos de linguagem é a fórmula da interpretação construtiva, ou seja, da interpretação que

pretende revelar a intenção daquele que elabora a proposição.

Contudo, mesmo que pensemos por essa via temos consciência de que o alcance da resposta é curto. O debate que Dworkin suscita está voltado para uma diferenciação entre os processos propriamente jurídicos de decisão e uma pretensa possibilidade de determinações políticas dentro do Direito. Não nos interessa, no momento, trabalhar essa distinção. Queremos na verdade entender como a interpretação opera enquanto tentativa de ligação entre o “ter-em-mente” de quem comunica e o de quem interpreta.

Nesse sentido, pode-se compreender em Wittgenstein uma quádrupla possibilidade de interpretação. Glock suscita a questão em seu *Dicionário*. Num primeiro momento, o ato de interpretar permanece explicado pela relação do “ter-em-mente”. Contudo, o ato de interpretar entregue a uma situação de aplicação de regras acaba se partindo em dois, pois a realidade é interpretada pelas conexões de “ter-em-mente”, pelas constatações de sentidos e pelas construções certas de significados, nas formas que vimos antes.

Agora, quando falamos da interpretação de uma regra, enfrentamos desde logo o problema de sua autonomia. Ela é uma espécie de observação que aponta para generalidades, e que de certa maneira não pode ser encarada como presente sempre em relação aos mesmos sentidos. Quando Häberle coloca, por exemplo, a renovação do texto constitucional por meio da sua re-interpretação, ele está na verdade mostrando que a regra nasce diante de uma operacionalização ampla de determinado jogo de situações, e que a sua fixidez lingüística acaba impedindo que se mantenha ligada a determinados contextos de sentido que sempre façam justiça à sua forma.

Esse processo de adaptação nada mais é que a clara demonstração do possível afastamento da linguagem no rumo das chamadas abstrações. A regra – assim como a norma – é portanto uma espécie de aparato lingüístico que aponta para a abstração.

Glock apresenta quatro saídas para a compreensão de tais normas abstratas. O *mecanismo*, o *platonismo*, o *mentalismo* e a *hermenêutica*.¹⁴⁶ O mecanismo afirma que a interpretação de uma regra mantém uma relação extema com a regra, constituindo-se como uma sucessão de mecanismos lingüísticos (ou, em outras palavras, é uma forma aberta a toda sorte de conteúdos). O platonismo

¹⁴⁶ GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*, p. 314-315.

exalta o caráter abstrato da regra, apresentando-a como um ente lógico que não se modifica e nem se perde, e que por isso mesmo “toca” ocasionalmente o real, mas sem um envolvimento maior. O mentalismo parte do substrato do “ter-em-mente”, tratando a relação entre regra e interpretação como uma compreensão daquele que entrega a regra por aquele que a recebe. Por fim, a hermenêutica, que determina a substituição da regra por outra proposição, tão logo sua compreensão tenha se constituído.

Em nosso ponto de vista, não podemos entender que a regra seja um mecanismo que oferece a compreensão e a obediência como um resultado calculado. Restam-nos três pontos de vista. Entendemos que todos os três (platonismo, mentalismo e hermenêutica) participam da formação geral do quadro de interpretação. A regra é, como mencionamos, uma forma lingüística fixa (não é lógica, como se imagina pelo platonismo, mas a posição cristalizada é análoga), e mesmo que se torne absolutamente obsoleta, segue como um ponto fixo da linguagem. Enquanto isso, os outros dois pontos de vista operam dentro do jogo em questão.

Dessa maneira, temos que toda regra tem um caráter lingüístico que a torna perene e a aproxima de um espaço ideal (e que por isso mesmo tem uma afinidade muito grande com formas transcendentais), mas ao mesmo tempo se redimensiona quando é aplicada, como no processo hermenêutico, e passa então a constituir uma imagem propriamente vitalizada sua. Ou, em outros termos, a regra deixa seu estrato de abstração e cria, por assim dizer, uma imagem sua nos estratos lingüísticos. Essa sua imagem vitalizada é interpretada em primeiro lugar pela tentativa de compreensão do “ter-em-mente” da pessoa que a suscita, e em segundo lugar por um segundo desdobramento hermenêutico dessa imagem. Se eu tento evocar e compreender a regra, eu estou criando uma efígie daquela regra abstrata em uma dada situação, ligando-a a um sentido. Mas posso ir além, e dizer que, em uma dada situação, tal regra deve ser aplicada de tal forma tendo em vista tais finalidades. Assim eu imponho uma interpretação minha, através de um processo hermenêutico.

Dessa maneira, nossa primeira questão, a da interpretação, se resolve através de um tríptico processo, no qual a regra existe como peça fixa de linguagem sem sentido que permite a criação de sentido através de diferentes efígies, as quais passam por avaliações hermenêuticas e mentalistas. O fundo emotivo que

determina, nesse sentido, a compreensão que tenho da situação passa por esse estágio tríplice, e por isso mesmo invoca a possibilidade de concepções transcendentalistas de maneira relativamente natural.

E quanto à nossa segunda questão, ou seja, e os direitos dentro dessa confrontação?

3.1.3 Os Direitos na Esfera Emotiva

Se, por exemplo, eu considero o mencionado caso da argüição sobre um bem imóvel, sei que tenho, como em todas as outras argüições, toda uma série de regras e normas que devo seguir, as quais conformam um procedimento. Esse procedimento apresenta oportunidades múltiplas de formação de pontos de vista pelas partes envolvidas, limites nos quais são livres para levantar proposições que sustentem seus diversos posicionamentos.

A partir daí, sabemos que não são apenas as regras e normas que são invocadas. Se, por exemplo, trabalho num caso de danos morais, não vou argüir a idéia de dignidade da pessoa humana, e ao mesmo tempo não posso levantar, do outro lado da querela, minha liberdade de expressão?

Agora devemos nos debruçar antes de tudo sobre as estruturas apresentadas de uma forma geral como componentes dessas argüições. Como vimos mais acima, uma das principais considerações que o direito faz está na idéia do “meu direito”. Essa localização pessoal de um dado direito demanda que exista uma individualidade operacionalizada e considerada plena. Sua forma mudou, é claro, ao longo da história desses jogos de linguagem, mas o caso é que ninguém existe sem ter um direito.

Quando colocamos as coisas dessa forma, percebemos as diversas questões argüidas passam todas em determinado momento a dizer respeito ao envolvimento dessas personalidades apresentadas com aquilo que se entende por direito. Se, por exemplo, eu acuso uma empresa de violar normas de proteção ao meio ambiente, eventualmente vou alegar que essas normas devem ser respeitadas em nome de uma coletividade localizada ou abstrata, que é ou será prejudicada pelos danos causados. Se uma ofensa me atingiu, então eu devo lembrar a *minha* dignidade. Se eu falo, é porque o *meu* direito de me expressar me permite.

Então podemos observar que o jogo todo, entendido agora como um jogo de linguagem *do direito*, tem uma diferença fundamental em relação a todos os outros jogos possíveis. As coisas jurídicas não são por elas mesmas, mas são em função das personalidades admitidas em seus círculos. Logo acima nós nos perguntamos se deveríamos entender que regras e normas existem de forma diferente no Direito, ou se elas têm a mesma forma que nas demais situações, e a idéia de Direito é sem sentido. Na verdade, todos os mecanismos ligam as regras e normas ao sujeito, e é isso que devemos compreender a respeito do Direito. Ele toma os jogos de linguagem e faz, em sua estrutura, com que esses jogos sejam todos a respeito de *nós*, direta ou indiretamente.

Bem, se partirmos dessa consideração, devemos entender por “direta ou indiretamente” que há peças do jogo que só vão atingir esse grau de individualidade em proposições de suporte ao que já foi dito. Nesse caso, há regras e normas que vão se assemelhar às dos jogos, postas para simplesmente formarem os jogos, mas não para refletir neles *o que somos*. Mas o que o Direito tem, então, que falta aos jogos? Sabemos que o jogo de linguagem do Direito abriga termos que apontam para o infinito, e como dissemos mais acima, demonstram duas diferentes qualidades de infinitude. Sabemos igualmente que os termos que se formam a partir de juízos de valor apresentam uma escala infinita refletida no princípio do desdobramento infinito, que tenta compor nos jogos de linguagem o que sejam, mas que falha ao tentar se afirmar sobre ferramentas que são na verdade linguagem privada.

O caso é que não é só porque eventualmente, numa proposição perdida entre muitas outras, aparece um termo desses que eu devo considerar esse termo como elemento de gravitação em torno do qual todo o resto se constitui. A não ser, é claro, que eu ofereça a esse elemento um *status* especial.

Tenho então duas saídas fundamentais: uma, a de construir uma hierarquia de regras e normas, e colocar essas determinações-chave em seu topo (a exemplo da teoria piramidal da norma fundamental de Kelsen). Nesse caso, a fundamentação proposicional não precisa ser considerada um jogo de linguagem diferente dos outros jogos de regras e normas, bastando seguir uma lógica externa.

A outra solução é a de se ter um jogo de linguagem próprio, que seja determinante diante de todos os jogos, ou um jogo para atar todos os outros. Obviamente vamos com a segunda solução, pois para nós a primeira nada mais é

que uma perspectiva diferente sobre as relações dos jogos de linguagem (lembremo-nos que estamos falando do Direito *como linguagem*).

Observando a questão sob o ponto de vista da linguagem, encontramos uma definição geral que se encaixa em tal perfil. A idéia de *princípio* representa com isso aquele elemento que está indiretamente presente em todas as instâncias do jogo.

É certo que temos então um elemento de reconstituição de conteúdos dentro do sistema, e que está a serviço da instauração da idéia de subjetividade como constituinte das diversas relações de regra e norma. Devemos pensar da seguinte maneira: quando colocamos a idéia dos jogos de linguagem, mostramos que a idéia de um sujeito transcendental permanece subjacente a ela, mas não chega a se revelar plenamente. Como vimos, o sujeito transcendental passou a ser pressuposto. No primeiro Wittgenstein, isso se deu através do declarado transcendentalismo lógico. Já no segundo Wittgenstein, com a abolição da figuração lógica do real em sua plenitude, o sujeito passa a ser apenas um comunicante pressuposto. Falamos e temos em mente, mas quem somos nós, os atores? Segundo essa perspectiva, a resposta só poderia vir na forma de um jogo de linguagem próprio.

No caso do Direito, contudo, a questão do sujeito aparece presente sob formas diferentes. Em primeiro lugar, devemos lembrar que a atribuição de direitos é feita *a alguém*, o que implica a sua pressuposição, portanto. Esse sujeito pressuposto, que é ator dos processos e portador dos direitos, é transcendental no sentido oferecido a partir de Kant. Num segundo momento, temos a aparição terminológica desse sujeito dentro dos textos jurídicos, a partir de normas e regras. Nesse caso não se trata tanto do transcendentalismo do sujeito – de que podemos falar sob o ponto de vista de sua abrangência – mas sobretudo do uso que se faz da idéia de tal sujeito.

Se elaborarmos o jogo do termo “sujeito de direitos” não seremos levados a uma conclusão mais extensa que a própria idéia que já extraímos do jogo de “direitos”. Contudo podemos perceber a distinção entre as perspectivas que pretendemos frisar.

Quando falo em “meu direito a tal coisa” estou, como demonstrado, ligando esse direito à minha pessoa. Mas quando falo em “sujeito de direitos”, estou falando de mim mesmo. A idéia do sujeito de direitos agrega – seguindo inclusive a estrutura do jogo de linguagem de Direito – a possibilidade de constituição de uma definição, quer dizer, um jogo que soma juízos a respeito do termo, atribuindo-lhe certas

características que ou são suas a partir de uma constatação (juízo de forma empírica) ou são atribuídas a ele por uma conexão pessoal (juízo de valor). De toda forma, novamente temos uma definição, que pretende ser, por assim dizer, uma inversão do jogo de linguagem, como colocamos antes. Ela é um uso especializado do jogo de linguagem que pretende definir parâmetros de composição do “ter-emmente”. Devemos notar então que esse processo é na verdade uma maneira de operacionalizar a idéia que fazemos da subjetividade enquanto característica geral que compõe o sujeito. Digamos que ela se torna um termo de ingresso, dentro da estrutura sistêmica do Direito, para todas as outras hipóteses de operacionalização, ou seja, para todos os termos que refletem sensações, sentimentos, e assim por diante.

Se somarmos agora as duas condições que colocamos acima, então teremos em mãos que:

- a) O Direito funciona em nome daqueles que se servem de suas operacionalizações, ou seja, os homens;
- b) O Direito reflete dentro de si a idéia de homem através da noção de subjetividade, mas ao mesmo tempo permite uma concepção transcendental de tal subjetividade ao transformá-la no centro.

Com base nesses dois limites, podemos começar a entender o porquê do mecanismo que apresentamos anteriormente. A idéia de uma subjetividade transcendental não pode permanecer limitada aos jogos de linguagem em que o termo “subjetividade” permanece, mas deve igualmente aparecer a partir de um jogo de linguagem colateral, a partir de uma proposição suporte.

Assim sendo, quando falamos da possibilidade de certas características subjetivas aparecerem no contexto da linguagem jurídica, queremos na verdade colocar não que ele sobreviva em todos os espaços, mas sim que aparece como argumentação inquestionável de determinado jogo.

Pensemos agora na posição ocupada pelo sujeito em relação à constituição do Direito. Ela é uma peça fundamental de toda a sua estrutura, mas ao mesmo tempo partilha o centro do palco com outros conceitos. Por exemplo, o termo Direito, como vimos quando passamos por seu jogo de linguagem, suscita também muitas

outras definições, e uma comumente associada é a de justiça. Já demonstramos igualmente que a justiça é ela própria um valor, fundados inclusive nas visões de Marmor e Rawls, e que as tentativas de expô-la não podem considerar a justiça em si, mas apenas mecanizações elaboradas a partir do *sentimento de justiça*, que é puramente privado, e dá origem a uma noção puramente privada de justiça, portanto. Sabemos que os mecanismos de justiça não se coadunam uns com os outros facilmente, pois as conclusões lógicas obtidas de uns e outros sistemas podem muito facilmente se contradizer, sem participar em uma melhora qualitativa ou quantitativa efetiva de soluções.

Contudo, se tomamos em consideração a idéia de uma subjetividade transcendental refletida nos instrumentos gerais do Direito, entendemos que ela não compõe a ferramenta estrutural do Direito para conquistar novas soluções a partir de uma perspectiva, mas sim que estabelece a composição mesma das proposições na forma de regras e normas. Quer dizer, não preciso integrar uma regra à outra, ou alterar minha razão de composição de decisões. Basta-me afirmar a subjetividade aqui e ali, e incluir o que mais ache necessário como algo declaradamente protegido.

Se pensarmos bem no assunto, podemos perceber que não se trata de diferentes maneiras de conceber o Direito e de mecanizá-lo. A idéia de subjetividade é precisamente o que nos permite incluir dentro desse discurso toda uma série de novos direitos, tão logo “constatemos” que são devidos ao homem. Assim, quando se chega à conclusão de que o poder real absoluto é abusivo, alcança-se a percepção da necessidade de direitos políticos. Através dessa *chave*, eu posso mecanizar qualquer coisa e incluir em meu discurso, através da transformação do jogo de linguagem desse termo. Daí falarmos que as questões emotivas (entendidas novamente como aquelas que agregam sensações e sentimentos em palavras) servem apenas para criar aberturas infinitas de argumentação.

Só que temos um problema. Quando abro os quadros dessa subjetividade não mencionada, ao mesmo tempo eu a expando. Se pensarmos bem, não temos através da soma desses direitos condições plenas de constituir uma imagem da subjetividade, que é para nós completamente diferente da sucessão de operacionalizações lingüísticas que povoam o Direito. O jogo de linguagem da subjetividade é, por seu turno, reservado a certas condições de ligação entre direitos e individualidade que não estão inexoravelmente ligados a esse transcendentalismo, mas que estão mais preocupados com a funcionalidade do jogo. E quando

colocamos essas condições plenas, estamos na verdade inserindo constantemente peças no jogo. Nós não nos preocupamos em manter o jogo funcionando, estamos apenas interessados, por esse ângulo, em expandir o alcance dele.

Novamente, pensemos num jogo. Quando jogamos cartas, partimos do pressuposto de que temos cartas, e de que vamos jogar *um* jogo de cartas, não dois, nem três. Pensemos agora no *Alamut*, no qual cada jogador recebe um papel específico dentro de uma hierarquia, e os movimentos de cartas são determinados pela hierarquia, de cima para baixo. O *Alamut* institui que a ponta mais baixa da corda (o escravo) deve coordenar todas as porções mecânicas do jogo, como embaralhar as cartas e determinar o seu início, e que a ponta mais alta (o rei) deve dar início ao jogo comandando seu subordinado imediato a entregar uma carta ou outra. Temos regras definidas, e no caso do escravo partimos do pressuposto de que o jogo tem mecanismos físicos que ele estará obrigado a executar, uma vez colocado na ponta de baixo da corda.

Há uma regra que determina que o escravo faz o serviço. Mas o que é esse serviço, na verdade? Se de repente resolvemos servir bebidas para os jogadores, então o escravo passa a ser o responsável. Mas que tinham as bebidas com o jogo? Ora, a partir do momento que se instituíram as bebidas, entende-se que sejam um serviço mecânico, e portanto obrigação do escravo.

A idéia de uma composição no Direito é mais ou menos a mesma. Assim como a idéia de “serviço braçal” no *Alamut*, todo conceito é aberto àquilo que se constate parte dele. Ou melhor, se por exemplo observarmos as árvores até descobrir que há alguma parte a mais que aquelas que já conhecemos nela, incluiremos isso nela, não é? Se descobríssemos por exemplo que todas as árvores têm uma raiz atrofiada na forma de um galho, e pelo menos uma, então enquadraríamos essa raiz como parte da anatomia das árvores, e compreenderíamos as árvores de forma diferente, ainda que não mudássemos seus nomes.

No Direito, todas as coisas que tentamos esclarecer ainda precisam de um substrato material. No caso dessa subjetividade pressuposta, o que temos é um ter-em-mente diante de nossas experiências. Partimos então de uma divisão que antecede o Direito, e que muito embora não esteja presente em suas proposições com esse sentido transcendental, aparece em toda a argumentação que o informa de maneira tácita. Quando incluímos um determinado termo a ser protegido,

estamos em verdade promovendo a inclusão de um novo elemento, segundo uma constatação operacionalizada nossa. Ele se torna um com aquilo que pretendemos explicar, e o que pretendemos explicar ganha mais uma dimensão.

Contudo, resta-nos entender como o Direito efetivamente traduz, em meio a suas normas e regras, essa idéia abstrata, e como lida com essa abstração em suas linhas.

3.2 Sobre a Manifestação da Subjetividade na Forma do Princípio

3.2.1 A Condição Abstrata da Regra e o Sujeito Transcendental

Falamos logo acima que a regra, em sua posição transcendental, torna-se relativamente permissiva com relação ao ingresso de grandes entes transcendentais no Direito. Mencionamos também que uma regra tem essa característica abstrata, elaborada mais acima sob a forma do jogo de linguagem do termo “regra”, no capítulo anterior.

Se pensarmos a respeito do assunto, entenderemos que a regra, em uma posição abstrata, não carrega em si sentido algum. Não se trata de tentar resgatar a determinação de que uma tal regra pretende carregar em si todos os sentidos possíveis. Ela apresenta essa generalização, e assim como na famosa sentença “o homem subiu a escada” passa a não significar nada além de uma concepção puramente privada. Assim, a situação em que transparece será sempre diferente, assim como podemos repetir uma mesma proposição sob diversas condições e obter, em cada uma delas, um papel diferente para tal proposição.

Se por exemplo uma regra me dá o direito de defender minha propriedade, ela pode funcionar a meu favor, contra mim ou pode não servir para nada, dependendo da situação que eu encontre. Em resumo, o sentido só surge na medida que a regra suplanta sua abstração criando uma efígie propriamente aplicável e comunicada.

O fato de uma regra se manter nesse espaço em que não chega a ser efetivamente comunicada, mas no qual permanece estática como um rochedo entre argumentos diversos, acaba se tornando uma espécie de convite para que ampliemos essa mesma atitude com relação a outros movimentos de linguagem. Temos duas saídas, por assim dizer: ou consideramos que esse convite é para o

transcendentalismo, por imaginarmos que essa regra generalizada está um passo mais próxima de elementos que suplantam a individualidade das coisas, ou imaginamos que ela faz parte da realidade lingüística como um todo, e aproveitando a virada de Schopenhauer, entendemos que ela é um rochedo que ocasionalmente encontramos em nossas caminhadas lingüísticas, e que portanto convida apenas ao estabelecimento de outros movimentos lingüísticos fixos.

Se optarmos pela primeira possibilidade, estabelecemos então que a regra é um ente abstrato que se manifesta na linguagem, e compreendemos assim que efetivamente há entes abstratos que se manifestam na linguagem, abrindo as portas para o transcendentalismo. Se por outro lado aceitarmos a visão de que o transcendentalismo foi apenas uma ilusão para a incompreensão da universalidade das coisas, podemos entender que a norma é uma proposição que, por seu afastamento (não a atemporalidade de que nos falou Hart em *O Conceito de Direito*, que seria um movimento no rumo da abstração de tom transcendentalista), abre uma sucessão de infinitas portas da realidade para o âmago do Direito. Não se trata também de dizer que a regra assim entendida seja uma generalização de todas as questões possíveis dentro dos limites do dito, e sim de determinar que ela seja um ponto lingüístico fixo que tenha como possibilidade todas as combinações de forma a que possa estar sujeita.

Nossa opção é a segunda, como não poderia deixar de ser, por uma questão de coerência com relação aos jogos de linguagem e às questões éticas que propusemos até aqui. Ao considerarmos a segunda opção como a mais apropriada, contudo, vemo-nos forçados a retornar ao exemplo do *Alamut*, por um instante.

Como mencionamos, a regra meramente desenha um jogo. Ter uma regra distante de qualquer substrato material é como ter um mecanismo próprio para determinados movimentos (que são infinitos), os quais vamos descobrindo na medida que movemos essa regra como se ela própria fosse uma peça. Essa linha de raciocínio consideraria, se se tratasse de uma regra geral para jogos lúdicos, por exemplo, o estabelecimento de um mesmo limite de ação em jogos de cartas e de palitos. Em resumo, a regra é movida através de jogos diferentemente equipados, com substâncias diferentes, e assim ganha sentido a cada nova apresentação. Aí estariam, então, as suas efígies.

Em outras palavras, uma mesma regra poderia ser aplicada diante de um diferente conjunto de princípios, e portanto diante de diferentes modos de conteúdo.

Aqui reside, então, o primeiro argumento em nome da não obrigatoriedade do estabelecimento do sujeito transcendental como determinante dos princípios de Direito.

3.2.2 A Natureza dos Princípios

Entendemos então que uma premissa tão ampla acaba desaguando necessariamente em todas as condições possíveis de formação de normas e regras. Quer dizer, em toda ocasião que considerarmos normas e regras, estaremos necessariamente observando esses elementos fundamentais. Mas como exatamente pode ser que uma proposição integre outra indiretamente sem fazer parte de seu ciclo de significações?

Bem, quando observamos uma regra ou uma norma, entendemos que são proposições que só ganham sentido em uma dada situação. Mas em geral as coisas que dizemos ganham sentido porque nós as dizemos em uma dada situação. Tomemos por exemplo a questão do sentido:

“Pergunta a ti próprio: ‘Quando eu disse, ‘Dá-me uma maçã e uma pêra e sai do quarto’, teria tido a mesma sensação ao pronunciar as duas palavras ‘e’?’ mas nós não negamos que as pessoas que usam a palavra ‘mas’ tal como a palavra ‘não’ é usada em português terão, falando de uma maneira geral, acompanhada a palavra ‘mas’, sensações semelhantes às que os portugueses têm quando usam ‘não’. E a palavra ‘mas’ será, de uma maneira geral, acompanhada, nas duas línguas, por diferentes conjuntos de experiências.”¹⁴⁷

Como podemos observar, eu não tenho uma frase solta, pronta, que vai se adaptar a uma situação, não ao menos num primeiro momento. Usualmente eu me comunico através da apresentação de uma frase no ato em que ela se faz necessária, e assim tenho de imediato o seu sentido. As proposições só aparecem como entes soltos quando falo das possibilidades infinitas da linguagem. Lembremos do que dissemos mais acima, nos capítulos anteriores. Falamos de uma limitação de uma infinidade de possibilidades lingüísticas através de sua combinação com uma situação específica, e vice-versa. Sabemos que nós efetivamente

¹⁴⁷ WITTGENSTEIN, Ludwig. *O Livro Castanho*, p. 11.

visitamos a infinidade do mundo dos acontecimentos na nossa experiência inconsciente. Então, é possível que nós façamos o mesmo com a linguagem?

O infinito é excessivo para que o possamos compreender plenamente. Assim, como mencionamos, temos operacionalizações necessárias, que se corporificam no ter-em-mente e na linguagem. E o infinito da linguagem, nós o podemos tocar da mesma forma? Assim como olhamos para o mundo e só somos capazes de compreendê-lo através da lente que Schopenhauer nos apresenta e que Wittgenstein elabora em uma versão lingüística, somos ao mesmo tempo incapazes de perceber a totalidade de possibilidades da linguagem. Não vemos efetivamente, mas sabemos que está lá, porque podemos torcer a linguagem como queiramos.

Então eu não preciso ter a linguagem necessariamente aplicada a um momento. Tomemos os exemplos de Wittgenstein, ou mesmo os nossos. Enquanto tentamos explicar ou entender o que são, não precisamos passar por um momento de tremendo esforço? Quando falo por exemplo do que me disseram ao acudir a um menino, “fez bem”, sei que estou simulando o sentido através de uma descrição, mas sei também que essa frase opera como uma hipótese, solta de seu sentido, que é irreproduzível em sua verdadeira posição.

Isso significa então que muito embora eu não possa considerar a linguagem seriamente em seu papel de comunicação sem que eu compreenda seu sentido, ainda assim eu posso elaborar certas relações que não têm uma ligação imediata com o real, mas que podem vir a ter tão logo surja uma oportunidade.

Então, quando eu opero com essas “proposições indiretas” de uma certa maneira eu estou fazendo isso, quer dizer, estou elaborando proposições que pretendem ser espaços abertos para o ingresso de sentido.

Assim sendo, quando falo que uma norma ou uma regra necessariamente consideram a possibilidade de proposições indiretas que não foram realmente postas, significa que preciso ter em mente essas proposições com operações abstratas, que estão prontas a ganhar sentido em tais situações.

Mas não se trata apenas disso. Quando apresento proposições desse tipo, imponho às minhas regras que estejam abertas a ela, e concedo a essa proposição um *status* transcendental. Ele não deve ser entendido simplesmente como mais uma diretriz a ser considerada, mas sim como começo e fim de todas elas.

Se parto portanto de um pressuposto transcendental, significa que ele é, por assim dizer, o maço de cartas do meu jogo. A idéia de uma proposição que

determina o *vis* com o qual meu jogo trabalha vai necessariamente atrair o jogo para um espaço próprio, que só pode ser aumentado ou diminuído segundo os movimentos gerais desse *vis*. Quer dizer, se eu tenho a possibilidade de uma consideração transcendental, eu abro imediatamente a possibilidade de expressá-la por meio de proposições gerais. Essas proposições gerais são como naipes de cartas – não são regras em si, mas ao mesmo tempo determinam como eu jogo. Como jogar buraco se todas as cartas têm as faces brancas? Assim sendo, minhas proposições primordiais se tornam delineadoras das *peças* do meu jogo, ainda que eu saiba que meu jogo muda em suas regras e acrescenta peças segundo a agregação de novos pressupostos, na forma de proposições.

Essa é a idéia do princípio. O jogo de linguagem do princípio não trata de uma proposição lingüisticamente imutável (jogo de linguagem da regra) ou de uma conduta normal (jogo de linguagem da norma) mas sim do *desenho das peças* em um determinado jogo de linguagem. É o seu início e o seu fim.

Pensemos agora nos usos da palavra princípio. Falamos, por exemplo, que “o princípio tal reza que...” ou que “partimos do princípio de que”. No caso da primeira frase, estamos a elaborar uma composição para proposições posteriores, ou seja, estabelecemos o ponto de partida lógico de um determinado elemento.

Como podemos observar, não se trata de nossa reflexão dos fatos, ainda que caminhe de maneira muito próxima, mas sim de uma substância oriunda de nossa forma total de compreender o mundo. O princípio não está nas regras da lógica, nem tampouco nos eventos que estabelecemos nas posições de incógnitas. Está sim na própria idéia de que a lógica transcende esses limites (no caso de Von Wright) e que permite portanto estabelecer com firmeza as formas e as regras a partir de seu próprio pressuposto.

Quando repetimos então “partimos do princípio de que...” não estamos nos referindo simplesmente a uma regra, e portanto não podemos entender o princípio como tal. Tampouco podemos entendê-lo como norma, afinal ele não estabelece termos médios para nada! O que podemos dizer é que ele parte daquilo que nos é um pressuposto de explicação e com isso nos permite extrair desse pressuposto zonas de possível mecanização, sem nunca esgotá-lo tematicamente, a não ser pelos temas que rejeite como secundários.

Se conseguimos nos expressar bem até o momento, portanto, acabamos de mostrar que temos um grande problema, que vamos tentar compor até o fim do

presente texto dentro da concepção lingüística: o direito, segundo o entendemos, vê que a explicação das coisas reside no sujeito; mas estamos falando de uma filosofia da linguagem, que apesar de manter o sujeito como pressuposto da comunicação não está interessada em explicar as coisas com base nele. Toda a argumentação que geramos até o momento foi fundada na noção de Direito como linguagem. Como então podemos imaginar que a raiz do Direito esteja no sujeito? Não estamos sendo incongruentes?

Esse divisor de águas é fundamental para nós, porque precisamos redesenhar nossa compreensão dos princípios com base nele. Vamos então retornar ao jogo de linguagem dos princípios, e desdobrá-lo sobre essa postura que acabamos de colocar.

Bem, quando falamos “partimos do princípio de que” estamos em verdade abrindo e fechando um ciclo. Se usarmos o termo por outra via proposicional, teremos então que “o princípio que estamos utilizando é tal” e nesse caso estamos resgatando no final a idéia do início, para corrigir desvios, por exemplo. Quando mencionamos que o Direito acredita no sujeito como elemento transcendental, quisemos simplesmente demonstrar que o *conteúdo* de suas proposições de caráter principiológico estão sobretudo voltadas à versão desse sujeito para um espaço jurídico-lingüístico. Isso contudo se resume a uma forma que coloca determinados temas no começo e no fim das coisas, que faz com que haja uma costura interna de coerência. O conteúdo pode ser qualquer um, desde que optemos por uma hipótese apropriada.

O problema é que a constituição dessa coerência não se resume à formação de um consenso dentro das regras e normas já elaboradas. Ela também pede pela formação de novos conjuntos normativos que guardam coerência com essa primeira postura. Tomemos como exemplo a origem do direito do consumidor como um todo. Que é ele, senão a descoberta de uma nova dimensão na imagem do sujeito?

Dessa forma, a própria linguagem interior do Direito acaba sendo contaminada, já na formação de regras e normas, por esses jogos de linguagem. Colocamos mais acima que o termo “sujeito” aparece cá e lá como um elemento em torno do qual gravitam os direitos. Essa é propriamente a questão, ou seja, o Direito está contaminado com essas idéias na sua linguagem. Isso contudo não muda a questão de que os princípios são formas.

Mas se são formas então teoricamente eu não preciso seguir essa

necessidade de uma postura transcendental para criá-los. Não é bem assim. Carrió faz um apanhado completo do que ele considera seus usos para o termo princípio, completando assim o nosso jogo de linguagem. Ele coloca:

“Na linguagem ordinária o conceito de princípio se vincula, pelo menos, a sete focos de significação. Podemos dizer que esse conceito está aparentado:

(I) Com as idéias de ‘parte ou ingrediente importante de algo’, ‘propriedade fundamental’, ‘núcleo básico’, ‘característica central’;

(II) Com as idéias de ‘regra, guia, orientação ou indicação gerais’;

(III) Com as idéias de ‘fonte geradora’, ‘causa’, ou ‘origem’;

(IV) Com as idéias de ‘finalidade’, ‘objetivo’, ‘propósito’ ou ‘meta’;

(V) Com as idéias de ‘premissa’, ‘inalterável ponto de partida para o raciocínio’, ‘axioma’, ‘verdade teórica postulada como evidente’, ‘essência’, ‘propriedade definidora’;

(VI) Com as idéias de ‘regra prática de conteúdo evidente’;

(VII) Com as idéias de ‘máxima’, ‘aforismo’, ‘provérbio’, ‘peça de sabedoria prática que nos vem do passado e que traz consigo o valor da experiência acumulada e o prestígio da tradição’.”¹⁴⁸

Esse primeiro conjunto de situações que Carrió apresenta acaba se tornando um jogo de referências para as noções que elenca a seguir. Se percebermos bem, todas elas dizem respeito ao posicionamento do princípio dentro do jogo de argumentos constituído do Direito. Em outras palavras, esse é o núcleo lingüístico

¹⁴⁸ *En el lenguaje ordinario el concepto de principio se vincula, por lo menos, a siete focos de significación. Podemos decir que ese concepto está emparentado:*

Con las ideas de ‘parte o ingrediente importante de algo’, ‘propiedad fundamental’, ‘núcleo básico’, ‘característica central’;

Con las ideas de ‘regra, guía, orientación o indicación generales’;

Con las ideas de ‘fuente generadora’, ‘causa’, u ‘origen’;

Con las ideas de ‘finalidad’, ‘objetivo’, ‘propósito’ o ‘meta’;

Con las ideas de ‘premisas’, ‘inalterable punto de partida para el razonamiento’, ‘axioma’, ‘verdad teórica postulada como evidente’, ‘esencia’, ‘propiedad definitoria’;

Con las ideas de ‘regra práctica de contenido evidente’; ‘verdad ética incuestionable’;

Con las ideas de ‘maxima’, ‘aforismo’, ‘proverbio’, ‘pieza de sabiduría práctica que nos viene del pasado y que trae consigo el valor de la experiencia acumulada y el prestigio de la tradición’.” CARRIÓ, Genaro. *Notas Sobre Derecho y Lenguaje*, p. 209-210.

que efetivamente nos interessa como porção marcante do conceito de princípio. A seguir, o autor inclui entre esses modelos possíveis os seguintes:

“Além do uso que examinei no apartado anterior – que chamaremos (1) – a expressão ‘princípio jurídico’ se emprega:

(2) para isolar traços ou aspectos importantes de uma ordem jurídica que não podiam faltar em uma descrição suficientemente informativa dele. (Por exemplo, o chamado princípio da separação dos poderes, o da inamovibilidade dos juizes, o da indissolubilidade do matrimônio, o da socialização da propriedade raiz e dos meios de produção). Este uso se vincula ao foco de significação (I).

(3) para expressar generalizações ilustrativas obtidas a partir das regras do sistema. (Por exemplo, o princípio de que não há responsabilidade sem culpa, o de que não há responsabilidade penal por feitos alheios, ou o da boa-fé nas transações). Este uso se vincula ao dos focos de significação (I) e (II).

(4) para referir-se à ratio legis ou mens legis de uma norma dada ou de um conjunto de normas, isto é, a seu propósito, objetivo, meta, policy, etc. Este uso está ligado ao foco de significação (IV).

(5) para designar pautas às que se atribui um conteúdo intrínseca e manifestamente justo. (Por exemplo, o princípio que proíbe discriminar os seres humanos por motivos raciais ou religiosos ou o que prescreve a escravidão.) Este uso está ligado ao foco de significação (VI).

(6) para identificar certos requisitos formais ou externos que – diz-se – toda ordem jurídica deve satisfazer. (Por exemplo, que as normas devem ser gerais, não retroativas, suficientemente claras, não contraditórias, que devem ser promulgadas, que não devem requerer coisas impossíveis, etc. São as exigências que menciona Lon Fuller sob o rótulo de ‘a moralidade do direito’). Este uso está ligado aos focos de significação (V) e (VI).

(7) para fazer referência a guias dirigidas ao legislador que só têm um caráter meramente exortatório. (Por exemplo, algumas cláusulas constitucionais não operativas, como o são, ao menos em parte, as do artigo 14 bis da Constituição Argentina). Este uso está ligado ao foco de significação (II).

(8) para aludir a certos juízos de valor que retomam exigências básicas de justiça e moral positivas e que se dizem sustentados na ‘consciência jurídica popular’. Este uso está ligado aos focos de significação (II) e (III).

(9) para referir-se a máximas que provêm da tradição jurídica.

Este uso está ligado ao foco de significação (VII).”¹⁴⁹

Em todos esses nove exemplos, podemos observar a constância de uma relação conseqüencial diante das estruturas normativas que compõem um dado ordenamento. Dois comentários principais devem ser suscitados aqui.

Em primeiro lugar, todas essas propostas apresentam modelos de conteúdo de princípios. Isso fica evidente sobretudo pelos exemplos que o autor acrescenta ao final da apresentação de cada modelo. Mas mesmo assim parece haver uma distinção fundamental entre umas e outras propostas. Podemos assim colocar as relações estabelecidas em dois grupos diferentes. O primeiro deles engloba os números (2), (3), (4), (6), (7) e (9). Diz respeito a situações que enfatizam conteúdos funcionais, os quais primam por uma tentativa de generalização de regras vitais ou por uma progressiva mecanização do ordenamento em questão. O segundo grupo envolve os números (5) e (8), e prima por uma imposição de valores, ou em outros termos pela apresentação de uma via de compreensão privilegiada, que pretende

¹⁴⁹ *Además del uso que examiné en el apartado anterior- que llamaremos uso (1) – la expresión ‘principio jurídico’ se emplea:*

(2) para aislar rasgos o aspectos importantes de un orden jurídico que no podrían faltar en una descripción suficientemente informativa de él. (Por ejemplo, el llamado principio de la separación de los poderes, el de la inamovilidad de los jueces, el de la indisolubilidad del matrimonio, el de la socialización de la propiedad raíz y de los medios de producción). Este uso se vincula al foco de significación (I).

(3) para expresar generalizaciones ilustrativas obtenidas a partir de las reglas del sistema. (Por ejemplo, el principio de que no hay responsabilidad sin culpa, el de que no hay responsabilidad penal por hechos ajenos, o el de buena fe en las transacciones). Este uso se vincula a los focos de significación (I) y (II).

(4) para referirse a la ratio legis o mens legis de una norma dada o de un conjunto dado de normas, esto es, a su propósito, objetivo, meta, policy, etc. Este uso está ligado al foco de significación (IV).

(5) para designar pautas a las que se atribuye un contenido intrínseca y manifestamente justo. (Por ejemplo, el principio que prohíbe discriminar entre los seres humanos por motivos raciales o religiosos o el que proscribe la esclavitud.) Este uso está ligado al foco de significación (VI).

(6) para identificar ciertos requisitos formales o externos que – se dice – todo orden jurídico debe satisfacer. (Por ejemplo, que las normas deben ser generales, no retroactivas, suficientemente claras, no contradictorias, que deben ser promulgadas, que no deben requerir cosas imposibles, etc. Son las exigencias que menciona Lon Fuller bajo el rótulo de ‘la moralidad del derecho’). Este uso está ligado a los focos de significación (V) y (VI).

(7) para hacer referencia a guías dirigidas al legislador que sólo tienen un carácter meramente exhortatorio. (Por ejemplo, algunas cláusulas constitucionales no operativas, como lo son, al menos en parte, las del artículo 14 bis de la Constitución argentina). Este uso está ligado al foco de significación (II).

(8) para aludir a ciertos juicios de valor que recogen exigencias básicas de justicia y moral positivas y que se dicen sustentados en la ‘consciencia jurídica popular’. Este uso está ligado a los focos de significación (II) y (III).

(9) para referirse a máximas que provienen de la tradición jurídica. Este uso está ligado al foco de significación (VII).”

CARRIÓ, Genaro. *Op. Cit.*, p. 210-211.

delinear a matéria na qual as regras devem trafegar e criar os desenhos de seus jogos.

Além dessa clara divisão, é importante observar que esses processos de conteúdo são determinações que permitem mover a idéia de princípio como uma peça dentro de um jogo maior, valendo-se dos movimentos do jogo de linguagem do termo “princípio” para tanto.

Num terceiro momento, o autor acrescenta ainda mais duas possibilidades de concepção dos princípios:

“Por último a palavra ‘princípio’ é empregada em contextos jurídicos com alcances muito peculiares, que têm sido alvo de duras críticas. Estes usos estão associados – conscientemente ou não – a duas correntes de pensamento que pese a ter sido declaradas mortas seguem muito ativas:

(10) O primeiro acusa a influência da escola histórica do direito. A palavra princípio se emprega às vezes para designar uma misteriosa fonte geradora que se encontra, por assim dizer, por debaixo do grupo de regras do sistema e que, tal como engendrou a estas, segue engendrando regras novas. Este uso está ligado ao foco de significação (III).

(11) O segundo acusa a influência da jurisprudência de conceitos. A palavra ‘princípio’ se emprega às vezes para isolar enunciados que, segundo se pretende, derivam de uma enigmática essência dos conceitos jurídicos considerados como entidades. (Por exemplo, o princípio de que não há patrimônio sem sujeito nem sujeito sem patrimônio, ou o que expressa a essencial unidade de todo patrimônio). Este uso está ligado ao foco de significação (V).”¹⁵⁰

Nesse terceiro movimento, temos tão somente uma reprodução de posicionamentos pessoais que assumem o espaço do princípio tentando torná-lo

¹⁵⁰ *Por último, la palabra ‘princípio’ es empleada en contextos jurídicos con alcances muy peculiares, que han sido blanco de duras críticas. Estos usos están asociados - conscientemente o no – a dos corrientes de pensamiento que pese a haber sido declaradas difuntas siguen muy activas:*

(10) El primero acusa la influencia de la escuela histórica del derecho. La palabra principio se emplea a veces para designar una misteriosa fuente generadora que se encuentra, por así decirlo, por debajo de grupo de reglas del sistema y que, tal como engendró a estas, sigue engendrando reglas nuevas. Este uso está ligado al foco de significación (III).

(11) El segundo acusa la influencia de la jurisprudencia de conceptos. La palabra ‘princípio’ se emplea a veces para aislar enunciados que, según se pretende, derivan de una enigmática esencia de los conceptos jurídicos considerados como entidades. (Por ejemplo, el principio de que no hay patrimonio sin sujeto ni sujeto sin patrimonio, o el que expresa la esencial unidad de todo patrimonio). Este uso está ligado al foco de significación (V).” CARRIÓ, Genaro. Op. Cit., p. 212.

univalente. O que podemos dizer a respeito desses dois movimentos é que são na verdade desenhos gerais que partem de definições específicas do Direito. Muito embora não devamos, por uma questão de coerência diante dos jugos de linguagem, considerar tais elementos como válidos para uma explicação da natureza dos princípios, podemos utilizar ambas as posturas como exemplos perfectamente plausíveis de posicionamentos possíveis dentro da forma lingüística do princípio.

Podemos observar que o uso do termo princípio é abrangente. Mas isso não é na verdade uma mistura de jogos de linguagem?

Bem, se considerarmos que o uso do termo “princípio” demanda uma raiz, então somos obrigados a excluir certos usos do termo como usos precisos. A relação posicionada como está não considera isso, mas entende simplesmente que o princípio designa aquilo que perpassa todas as coisas. Segundo o nosso ponto de vista, não se trata tanto dessa relação de conexão de um termo com todas as outras proposições, mas sim de uma composição que tem sua raiz no princípio, e que portanto deve carregá-lo até o fim.

Mas como podemos realmente falar de uma raiz do princípio, se o princípio proferido não tem temporalidade? Ora, a idéia de que ele seja uma raiz para todas as coisas faz dele uma *condição* e não um fim, assim como a lógica é, a partir das *Investigações* uma condição da palavra, e não uma resolução completa. Simplesmente vem antes quando nós os temos em mente, mas depois que proferimos tudo é que efetivamente vemos se mantivemos nossa coerência.

Então entendemos que o princípio pode ter qualquer conteúdo, pois é forma, que a subjetividade é sua forma vigente no Direito e que ele não pode ser considerado como qualquer regulação. Na verdade, nós acataríamos como situações cabíveis para princípios as situações que vão de (1) a (9), que efetivamente dizem respeito ao princípio como diretriz de uma realidade predominante maior. Podemos mesmo afirmar que o jogo de linguagem do termo “princípio” esteja reconstituído de maneira ampla e completa dentro esses nove tópicos. As situações do segundo grupo, por sua vez, são na verdade problemas de conteúdo. Demonstramos que, dentro do segundo grupo, há dois outros subgrupos, um de funcionalização jurídica do tema, e outro de apresentação de conteúdos

valorativos (e portanto emotivos) fundamentais. O primeiro subgrupo deveria ser considerado como instância de forma? Na verdade, não. Ele apenas representa uma transição entre o contexto de regras e o de princípios. Se pensarmos cuidadosamente, perceberemos que os modelos oferecidos são na verdade diretrizes gerais sobre o funcionamento de determinadas figuras. Se por exemplo eu considero um princípio que determina o respeito a todos os contratos (*pacta sunt servanda*), então estou apenas dizendo que “quando lido com contratos, parto do pressuposto de que devem ser respeitados”.

Confrontemos esse exemplo do primeiro subgrupo com um outro, do segundo subgrupo. O primeiro subgrupo aparece como uma diretriz geral aplicada sobre uma forma operacionalizada de compreensão. Se tomarmos agora a afirmação (6), do segundo subgrupo, teremos que “todos os homens devem ser tratados com igualdade”. Há diferença entre um modelo e outro? Na verdade, os dois tomam termos operacionalizados e constituem um pressuposto, ou um ponto de partida, para todas as regras que envolvam esse elemento operacionalizado. No caso do primeiro subgrupo estamos falando dos contratos, e no caso do segundo subgrupo estamos falando do próprio homem, traduzido em uma característica específica sua, a igualdade, havida de sua imagem transcendental. Nos dois casos, contudo, as relações ocupam a posição de princípio, porque dão o tom do jogo que as regras deverão prestar em seguida.

Bem, temos agora um desenho geral do que compreendemos como o jogo de linguagem do princípio. A sua ligação com normas e regras também já desponta. O princípio não é nem norma nem regra, e muito embora possa aparecer sob a forma da função normativa, não segue o esquema normativo (não se trata de uma obrigatoriedade de aplicação, mas sim de uma *constatação* de que aquilo que não se vê, mas que se *sente*, é traduzido de tal forma). Ele apenas floresce conjuntamente diante da opção que tomemos a respeito da forma de encarar regras e normas.

3.3 Princípios e ética

3.3.1 O princípio tem sempre um valor?

Bem, estabelecemos desde logo que princípios não são regras. Mas princípios são sempre representantes de condições emotivas dentro do Direito?

Se retomarmos os exemplos oferecidos acima a partir da citação de Carrió, veremos situações que não dizem respeito a juízos de valor, e sim a estabelecimentos de conduta. O exemplo do respeito aos contratos firmados parece especialmente elucidativo. Falamos num princípio, e portanto o caso participa do jogo de linguagem do princípio. Mais que isso, quando retomamos as observações que fizemos mais acima a respeito desse jogo de linguagem, percebemos que a estrutura é impecável, que encaixa perfeitamente.

Assim como o sujeito transcendental pode ser protegido através dos princípios, podemos ter uma série de funcionalizações que se apresentem na forma de um princípio, e que com isso estabeleçam não uma regra de jogo, mas sim a substância de operação desse jogo. Se pensarmos no exemplo do contrato, perceberemos que a estrutura é a do pressuposto de que, toda vez que se firme um contrato, ele deverá necessariamente ser cumprido. Em outras palavras, não se trata de mais uma regra ao lado de tantas outras, mas da substância do próprio jogo. Ou não?

Quando jogamos com um contrato, que é que consideramos como existente, senão o próprio contrato? É um movimento similar ao do sujeito transcendental (claro, o contrato é só uma operacionalização, e não tem nada de transcendental em si). Em ambos os casos, contudo, o que temos é uma condição de preservação. Há uma manifestação da característica do contrato, e essa característica é a impossibilidade de se o romper.

Estruturalmente falando, o que há é a pressuposição de existência de determinada matéria de jogo (o contrato), e com base nisso a formação de uma dimensão sua. Em ambos os casos, o objeto do jogo é preservado a partir da determinação de um ponto vital seu, que se expressa então na forma de um princípio. No caso do sujeito transcendental, estabelecemos o princípio a partir daquilo que entendemos ameaçado, e que acreditamos ser essencial para seu sustento. No caso do contrato, mantemos o seu cumprimento, parte essencial de

sua existência, num princípio que o proteja.

Agora, pensemos numa outra possibilidade do jogo de linguagem do princípio. Suponhamos que eu diga, numa brincadeira infantil de guerra, “parto do princípio de que o bem sempre vence” (considerando que a criança escolheu o lado que é o “bem”). Se parto desse princípio, em todas as situações possíveis o lado escolhido sempre vencerá. Faz parte, por assim dizer, da preservação do jogo e da essência que caracteriza o lado preservado.

Então, de uma certa maneira não se pode dizer que o princípio contenha sempre uma relação diretamente emotiva. Ele existe antes como forma apropriada para a preservação de determinada opção material.

Mesmo cientes disso, contudo, vamos descartar as situações em que os princípios são formulados em torno de elementos operacionalizados ou proteções não emotivas. Vamos utilizar o conhecimento recém estabelecido para examinar as questões emotivas e éticas, e com isso compreendê-las melhor.

Retornemos à palestra de Wittgenstein por um instante. Se bem lembramos, trata-se de um texto produzido entre a elaboração do *Tractatus* e as *Investigações*. As considerações havidas do mencionado texto, então, ainda antecedem a formação dos jogos de linguagem. Contudo, como mencionamos, podemos apresentar essa racionalidade como parte dos jogos de linguagem, pois além de ter feito parte de um momento posterior aos primeiros contatos de Wittgenstein com as observações de Tolstoi a respeito da teologia (que influenciaram a ética e o pensamento de Wittgenstein de forma determinante já na produção do *Tractatus*) podemos também observar em sua palestra traços marcantes de uma análise própria dos jogos de linguagem.

As fontes a respeito de sua vida trazem algumas cenas interessantes a respeito de sua conduta, que podem nos informar melhor sobre sua ética e sua concepção de conduta. Diz-se que Wittgenstein era obcecado pela perfeição, o que produzia nele ao mesmo tempo uma infelicidade muito grande – por sua busca perene por respostas – e o colocava diante de um rigor pessoal raro mesmo nas mais diligentes pessoas. Essa teria sido aliás a razão para seu isolamento em uma ilha remota da península escandinava (em nome de seu trabalho, preferiu isolar-se) e para sua participação na guerra entre a soldadesca, e não como oficial (o que teria sido natural para um nobre). A busca por uma espécie de dignidade particular o assombrou o tempo todo.

Mas como isso pode se relacionar a Schopenhauer e à filosofia da linguagem das *Investigações*? Uma observação muito marcante pode ser extraída dos relatos de sua vida. Disse ele que, ao marchar para a guerra, não estava cumprindo com um dever cívico, mas sim enfrentando verdadeiramente a morte. Dizia que encarando a morte de frente poderia compreender melhor o que a vida lhe mostrava, e somente assim poderia ser um homem melhor.

Quando falamos anteriormente de Schopenhauer, comentamos que sua mentalidade ética versava sobre uma superação de temores e de paixões ilusórias, e que somente o homem com verdadeiro desapego poderia chegar a amar plenamente a vida.

Se somarmos a isso as relações que já mencionamos a respeito das intuições e das ilusões dos movimentos de causa e consequência, podemos ter uma idéia clara daquilo que expomos. Se pensarmos bem, a moralidade posta em seu sentido kantiano nada mais é que a determinação de causas e consequências. O imperativo categórico, fundamentado a partir da razão pura, é apenas uma reflexão daquilo que “cada homem deve fazer por ser o melhor curso de ação para todos os homens”.¹⁵¹ Quanto aos imperativos hipotéticos, eles são praticamente a essência das noções de causa e consequência. Afinal, que é uma conduta sugerida para se chegar a determinado fim, senão uma previsão elaborada a partir de um consenso de causas e consequências?

Quando falamos portanto de uma moralidade no seu sentido kantiano (que é uma moralidade laicizada a partir do sentido religioso cristão de moralidade) estamos falando de uma medição constante de causas e consequências. E como pudemos constatar através da observação do jogo de linguagem do moral e do imoral esse tipo de postura leva mais marcadamente a uma questão de decoro, em casos mais comuns, que propriamente a uma relação de versão proposicional do conteúdo do bem, como deveria ser.

O caso é que a realização de Schopenhauer se encaixa perfeitamente diante da postura de Wittgenstein perante a morte. É esse desapego que Schopenhauer apregoa, o desapego de se desligar da própria vida em nome de uma condição mais elevada, em que o viver não é mais um fim em si, mas um meio para todos os fins

¹⁵¹ Se todos os homens são igualmente portadores de uma razão que os liga à totalidade universal, então é simplesmente natural que todos alcancem, informados por essa razão, uma consciência comum a respeito do que seja uma ação benéfica para todos eles, na visão de Kant. KANT, Immanuel. *Op. cit.*

possíveis.

Como assim? Para que compreendamos melhor, entendamos a questão da seguinte forma: é possível compreender a mentira como uma imoralidade, mas, como vimos, é ao mesmo tempo perfeitamente possível que tenhamos a questão às avessas, com a mentira fazendo um bem maior que a verdade. Nesse sentido, podemos compreender o que seria a primeira de uma multiplicidade de ilusões denunciada de uma forma ou de outra por ambos os autores: por um lado, Schopenhauer demonstra que isso é uma escravização por uma conclusão que não reflete propriamente a realidade, mas que está presa, pela relação causa-consequência, a uma maneira de conceber ilusoriamente o real. Por outro lado, se considerarmos as observações de Wittgenstein, temos a apresentação de uma objeção a esse tipo de definição em sua própria palestra. Ele foi muito claro, não há que se dizer nada a respeito da ética, ou nesse sentido, do bem. Que podemos fazer de bom, então, ao construir cânones de conduta moral, determinando que isso seja o bem e aquilo o mal? Nada de bom há de vir disso, certamente, porque colocamos posicionamentos pessoais como verdades. Eis a ilusão no sentido wittgensteiniano.

Mas há mais nessa sutil comparação de Glock que essas duas exposições simples podem nos mostrar. Se observarmos a postura de Wittgenstein perante a morte poderemos entender que sua postura não considera simplesmente o posicionamento moral típico como ilusão, mas que também observa a própria condução emotiva a partir disso uma ilusão. A questão deixa subitamente de ser o dito, e passa a ser o que sentimos.

Não se trata simplesmente de descobrir o que é o bem e aceitar a conduta tal como se fosse plena. Trata-se sim de desvendar os caminhos através de si mesmo em busca de uma conduta cada vez mais desinteressada, que não compreenda as coisas em função do homem que as encara, mas antes por elas mesmas. Somente assim a saída mais apropriada pode ser encontrada em cada momento. E como se processa isso?

Realmente não há que se dizer nada, há que se *viver* o bem, e só se vive o bem desvendando-o através dos véus de ilusão. O melhoramento pleno de um homem só vem quando a maior de todas as ilusões – a soma de desejo e morte – se desfaz nele, ou em outras palavras quando o homem perde o medo da destruição e deixa de agir pela sua carnalidade.

Esse homem que se aponta não é portanto um homem estático, e certamente não é um homem que se relacione com as questões simples do dia-a-dia com o interesse absoluto de técnica, burocracia e apegos materiais. É um homem que se purifica de suas próprias ações através da superação de seus próprios instintos, observando sempre uma realidade ideal maior, que Schopenhauer coloca na própria vontade do homem e na unidade das coisas, e que Wittgenstein demonstra usando o termo Deus como perene sustento em uma jornada de reconstituição do caráter.

E no Direito, como essas questões atuam? Mostramos mais acima que o princípio é a imagem propriamente dita de uma condição transcendental, geral, que permite a reformulação de todas as normas e regras, bem como de proposições de sustentação, segundo um conjunto de valores que caracterizem esse ente transcendental. Onde se encaixa a ética em tudo isso? Vimos, através de seu jogo de linguagem, que ou as coisas recaem num universo ético, ou num universo não ético. O caso é que há uma formulação na base desse transcendentalismo que muito embora não seja explicitada está lá. Se eu entrego um sujeito transcendental ao Direito e se eu o construo através de uma sucessão de afirmações e proposições que teoricamente determinam o âmago daquilo que o caracteriza como tal, é porque eu quero *protegê-lo*. E se quero fazer isso é porque entendo que *isso é ético*.

Daí provêm não só as noções de princípios em sentido ético no Direito, mas também toda uma série de condutas presentes nos jogos de linguagem do ético, que antes permaneciam misteriosas para nós. É tudo por causa desse sujeito transcendental, que ainda queremos desvendar como a imagem escarrada de todos os homens, não importa o quão diferentes sejam uns dos outros. É anti-ético falar das faltas de uma ex-esposa diante dos filhos, e é anti-ético para um médico relacionar-se pessoalmente com seu paciente. Tudo isso reflete a idéia de sacralização e proteção desse ente transcendental que *permanece no silêncio*, mas que é falado em todos os intervalos que usamos para respirar.

Aquilo que não se fala, não deve ser dito, sem dúvida. Mas se não deve ser dito, então também não pode ser indiretamente suscitado. Feita a ligação, perde-se toda a possível noção de uma concepção livre.

3.3.2 A Renovação do Princípio como Ferramenta de Superação do Transcendentalismo

Entende-se então que os princípios dentro do Direito têm um papel mecânico fundamental, mas que esse papel é deformado no sentido de incutir determinado posicionamento sobre toda a postura jurídica, sobretudo diante daquilo a respeito de que se deveria calar. Mas, se devemos nos calar a respeito do homem, como havemos de nos compreender? Mais que isso, se não podemos falar a respeito do homem em geral, então não podemos nos entender como elementos fixos de uma cadeia de relações.

E é precisamente esse o ponto. Quando tomamos determinado limite como ponto de partida para a solução dos problemas jurídicos, deparamo-nos com uma condição que efetua a planificação das questões a partir dos princípios. Transparece assim a solução advogada por Dworkin, apontada como uma espécie de anti-positivismo por Carrió, no sentido de solucionar as querelas em uma composição de princípios. De fato, essa composição se afasta da forma das regras e do sistema, e põe efetivamente em questão seu conteúdo, sobretudo no que diz respeito ao aspecto moral. Mas, mesmo que realize esse movimento, apresenta uma fixação excessiva das soluções por uma via alijada da realidade.

A opção que encontramos é referendada a partir da obra de Viehweg, que apresenta através de *Tópica e Jurisprudência* a possibilidade de composição argumentativa a respeito da qual versamos segundo um enfoque dos jogos de linguagem. Viehweg inicia sua obra apresentando a estrutura de argumentação e estabelecimento da certeza no direito a partir da concepção grega da racionalidade dialógica, em oposição à formação da configuração apodítica da verdade. Viehweg coloca a questão nos seguintes termos:

“(...)Aristóteles distingue:

1) Uma apodexis, que existe quando se obtém um raciocínio partindo de proposições primeiras ou verdadeiras ou daquelas cujo conhecimento precede, por sua vez, de proposições primeiras ou verdadeiras. (...)”¹⁵²

¹⁵² VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência*. Trad. de Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979, p. 24.

Assim sendo, a composição de um embate seria não a progressão a partir do princípio encarado como uma evidência fundamental, mas antes uma proposta referendada a partir da nuclearidade de um problema posto, que utiliza princípios e regras como ferramentas de suporte.

Se observamos o confronto em questão, podemos resgatar a idéia de um idealismo em oposição à tópica. Mas em que sentido? Afastando-nos levemente da argumentação de Dworkin para resgatar a análise da idéia do sujeito transcendental, percebemos que os princípios propriamente ditos elaboram uma composição desse sujeito a partir de fontes emocionais transcendentais, que teoricamente ignoram os movimentos da linguagem. Há por certo a evidência, através de uma racionalidade dialógica de constituição do consenso, o resgate desse engano por parte do Direito enquanto linguagem, mas ainda assim as limitações se revelam nos pontos em que a significação quebra com suas possibilidades infinitas. Como assim?

Pensemos da seguinte forma: quando colocamos inicialmente a idéia de um princípio em confronto com outros princípios, ou antes definidos a partir de sensações gerais desenhadas a partir da noção transcendental do sujeito, concebemos que ele é efetivamente formado de tais essências. Por exemplo, se falamos que devemos proteger a dignidade de um sujeito, então entendemos que esse sujeito tem, como um de seus possíveis componentes, a sua dignidade. Mas sabemos igualmente que sua dignidade e sua integridade caminham lado a lado, ainda que concedamos sentidos diferentes através de dois jogos de linguagem diversos. E sabemos igualmente que não podemos falar de personalidade sem falar de dignidade. Então só podemos convir que a divisão em questão foi relativamente afirmada sobre um aprendizado eivado desde logo de concepções pré-estabelecidas, ou antes que foi uma opção de linguagem contingente, e não necessária.

Costumam dizer por exemplo os enólogos que quando provam um vinho encontram nele sabores completamente estranhos, diferentes de todos os outros sabores que já conheceram. É para eles onde está a graça em se inteirar de diferentes vinhos. Dizem também que não sabem exatamente qual a semelhança entre um sabor e outro, e que portanto, quando bebem numa roda e notam esse novo sabor, a primeira observação que se faça sobre ele é a que fica. Quer dizer, um deles sente algo diferente, e grita de repente “é um toque floral”, e os outros concordam. Esse processo de combinar o sabor à palavra é aleatório, ou pelo

menos provém de um conjunto de experiências e referências pessoais (e por isso mesmo pertence a uma linguagem privada).

O que queremos extrair desse exemplo é precisamente isso. Não sabemos exatamente o que sentimos, só compreendemos como isso ou aquilo porque a associação já nos foi entregue. Um princípio, considerado na conotação que oferecemos a ele, é considerado como parte do homem porque eventualmente alguém olhou para o ser humano transcendental e entendeu que aquilo fazia parte dele, e resolveu batizar dessa forma.

Agora, voltando ao exemplo dos enólogos, todos eles concordam, mas um não sabe bem o que o outro sente. Então eles todos ficam pensando a respeito, recordando outras sensações, e criando relações suas. Quem disse que um sabor cítrico no vinho não pode parecer floral para um, por causa de flores de laranjeira e do mel de laranjeiras, e para outro pode lembrar morangos?

É a mesma coisa com o que sentimos a respeito dos princípios. Eles fazem parte de nós, e se são parte de nós, protegê-los significa proteger a nós mesmos. E como isso pode ser ruim?

A noção kantiana de moralidade ganha, ao vislumbrarmos os princípios a partir de tais lentes, uma nova dimensão. Não se trata de ser “bom para todos os homens”, mas sim de ser bom para o homem como gênero, pois diz respeito a algo que é considerado parte desse gênero humano, desse sujeito transcendental.

Mas não é esse o espírito que procuramos. Não podemos olhar para um princípio com esse espírito de sacralização, como se nós mesmos fôssemos sagrados. E não se trata de não protegermos a nós mesmos, mas sim de abstrairmos esse sentimento de preservação pessoal. O Direito é compreendido, através dessas noções subjetivistas, como uma ferramenta que gira em torno de nós. Mas o Direito considera que todos nós somos criaturas acabadas, e isso não é verdade.

Vimos que os jogos de linguagem mudam com o tempo. O maior de todos os jogos de linguagem, que pertence à definição de sujeito, mudou com o tempo, ao ponto de se saturar de dimensões. Agora elas destroem umas às outras. Pensemos por exemplo no princípio da igualdade: como eu posso considerar os homens todos iguais, quando de fato nenhum homem pode ser considerado igual ao outro?

Os princípios são portanto persistentes no que diz respeito a um confronto entre o abstrato e o concreto. Como assim? Pensemos bem: todos os princípios

colocados fixamente se apresentam como proposições abertas, que não têm um sentido colocado. O sentido de tais proposições é hipotético. Qual sua hipótese? A sua hipótese é uma norma, um comportamento normal, ou antes a “norma” do ser humano, que é a tradução.

Queremos dizer com isso que o princípio não tem um compromisso real, mas que ele próprio parte de uma operacionalização e, juntamente com ela, estabelece um padrão médio de comportamento, esse sim uma norma (ou antes uma soma de muitas normas) que determinam o ser humano como um jogo.

Se retornarmos agora às observações de Luhmann, poderemos perceber o vulto que tal situação assume, diante das suas explanações a respeito do comportamento humano em sociedade:

“Frente à contingência simples erigem-se estruturas estabilizadas de expectativas, mais ou menos imunes a desapontamentos – colocando as perspectivas de que à noite segue-se o dia, que amanhã a casa ainda estará de pé, que a colheita está garantida, que as crianças crescerão...”¹⁵³

As expectativas nada mais são que regras de um jogo. Assim caímos, através dos princípios, em uma imensa ilusão, criada por nós mesmos através da idéia de que esse comportamento é bom.

Mas se isso não é o certo, então o que é?

Devemos em primeiro lugar mudar a compreensão que temos a respeito de nós mesmos. A partir daí, trabalhamos no sentido de desfazer e reconstituir os princípios a partir dos quais somos formados. E por fim apresentamos, com isso, um Direito reconfigurado. Mas em que sentido?

Pensemos a respeito: os princípios são momentos de sensações e sentimentos, e se forem definidos a partir de qualquer operacionalização, acabam contaminando o conteúdo de maneira parcial. Então, como podemos escapar disso, e atingir uma compreensão mais livre?

O processo através do qual devemos compreender o próprio homem deve deixar de ser uma composição estática, quer dizer, não podemos tentar definir o homem a partir de falsas convenções e certamente não o podemos compreender segundo padrões de irremediável certeza. Cada movimento de certeza deve ser

¹⁵³ LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Trad. de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983, p. 47.

desconsiderado como conceito definidor do homem e, ao invés disso, deve ser reconsiderado como uma ferramenta de sua prudência.

Sabemos contudo que o Direito tem um papel inexoravelmente abstrato, quer dizer, que suas proposições são amplas e muitas vezes fundadas com base em normas gerais. É preciso, contudo, que os princípios sejam emancipados desse círculo vicioso, tornando-se elementos autônomos de proteção de toda aquela enormidade de concepções pessoais que não podem ser expressas segundo uma convenção propriamente dita, mas que somente transparecem através de uma convenção falsa.

Nesse contexto, os princípios devem se tornar caminhos para a superação do homem por ele mesmo. O Direito tem um papel abstrato e por isso mesmo se afasta do mundo dos acontecimentos, mergulhando na infinidade de possibilidades da linguagem. É preciso que essa infinidade de possibilidades seja resgatada não como um vazio, mas como o âmago de seus próprios valores.

Nesse sentido, cada princípio acaba se transformando na oportunidade de realização do imaginário do homem. Quer dizer, o abstrato é um caminho através do qual podemos rejeitar tudo aquilo que dizemos em nome do que não dizemos. E por que não compreender dessa forma os princípios? Eles são efetivamente as portas para a possibilidade infinita da moralidade.

Mas e quanto ao bem? O bem está necessariamente impresso nesses princípios, e não pode ser rejeitado. Se fosse, argumentos múltiplos poderiam alegar que os princípios de nada serviriam. O caso, contudo, é que podemos reafirmar, através de uma maneira ampla de compreender o bem, a condição substancial dos princípios como definidores dos limites dos jogos de linguagem do Direito, e ao mesmo tempo manter a sua posição de ferramentas através das quais as possibilidades múltiplas são possíveis.

Pensemos da seguinte maneira: o ser humano não pode ser definido. Dessa forma, a sua concepção transcendental é limitante de sua natureza. Se considerarmos todas as quantidades de culturas e naturezas diversas, podemos entender que cada uma delas compreenda o ser humano de uma maneira diferente. Nosso primeiro passo é permitir que todas essas concepções, em suas diversas manifestações, sejam consideradas como possíveis formadoras de princípios.

Essas definições não podem ser consideradas definitivas e estáticas. Os termos apresentados devem ser pontos de partida para uma progressão de tantos

outros. E não se trata da aquisição de direitos que, como vimos, pode ser refletida através da composição de novos princípios (como a proteção a direitos políticos, liberdade de expressão, e assim por diante). Deve-se alcançar a compreensão de que a cada nova tomada de consciência é possível re-configurar o âmago emocional dos princípios, e com isso re-estruturar a constituição do homem em seu posicionamento transcendental.

A postura de Rawls a respeito do bem parece ser especialmente elucidativa a esse respeito. Ao construir sua teoria da justiça, o autor demonstra a existência de uma afirmação de bem que se constitui racionalmente. Ainda que não concordemos inteiramente com seu posicionamento, podemos obter grande benefício ao observar a forma pela qual relaciona o conteúdo ético dos princípios com a concepção de justiça.

Se seguirmos essa linha de raciocínio, acabaremos desaguando numa possibilidade constitutiva da justiça que, segundo a teoria dos jogos de linguagem, permanece ainda assim aprisionada a conceitos ilusórios. Contudo, o mecanismo que Rawls apresenta tem um potencial imenso, e direciona para a possibilidade de composição do ético, do moral e para uma averiguação prática dos princípios.

Pensemos na postura de Rawls. Segundo ele, o bem surge a partir do momento em que se estabelece um nível determinado de conexões abstratas detentoras de uma espécie de estado almejado. Assim sendo, o bom profissional é aquele que age com perfeição técnica e com sinceridade, com paixão pelo seu trabalho. O bem para nossa vida é a execução plena de nossos planos, e assim por diante.

Segundo o jogo de linguagem do ético, essas colocações se aproximam da idéia binária que colocamos. Julgamos as coisas como boas ou ruins ao criarmos espaços em que o bom e o ruim estão estabelecidos. Aqui, obtemos uma visão melhor do que quisemos dizer mais acima: o bem e o mal se manifestam a partir de uma determinada coisa, e ainda que não sejam propriamente uma característica de cada coisa, criamos uma duplicidade sobre aquilo que vemos. São como duas imagens que, para nós, convivem dentro de um mesmo termo, são significações possíveis dentro de um jogo de linguagem determinado.

Essa opção específica dentro de um jogo de linguagem aponta para o que podemos entender como um modelo maior. É como o *areté* grego, que mostrava o modelo de homem a que os homens deveriam aspirar, só que emerge em todas as

coisas. Assim por exemplo o plano ético é o *melhor* plano, não apenas em seu sentido técnico e operacional, mas diante de todas as conseqüências que possa vir a gerar.

A grande possibilidade ética que encontramos em Schopenhauer e em Wittgenstein, portanto, vai ser traduzida dentro dos jogos de linguagem como a soma significado-sentido que ofereça sempre os resultados mais positivos. E aqui não se trata de encontrar o resultado mais positivo como um valor sobre o próprio resultado, mas antes de encontrar todas as conexões mais benéficas para o maior número de envolvidos, dentro da cadeia de relações de causa e conseqüência. Em resumo, a causa e a conseqüência se transformam num processo a compor a *prudência* de que nos falou Schopenhauer, e os princípios se convertem na possibilidade de encontrar em cada jogo de linguagem possível a melhor resolução.

CONCLUSÕES

Nosso quadro pronto é, então, o seguinte: a linguagem jurídica, como a linguagem corriqueira, pode ser entendida a partir da concepção de jogos de linguagem. Esses jogos de linguagem saem dos seus estratos amplos e acabam se especializando dentro da concepção jurídica. Isso deve ser entendido, contudo, com cuidado.

Em geral, fala-se que a especialidade da linguagem jurídica provém da formação de definições específicas, que garantem o preciosismo científico no tratamento das regras de Direito e das diversas concepções jurídicas possíveis. A questão, contudo, não provém das definições, mas de significações correntes dentro do Direito.

Quer dizer, não se trata de dizer que uma regra tem uma estrutura lógica X. Trata-se do fato de que, graças ao jogo de linguagem do Direito, o jogo de linguagem da “regra” passa a se relacionar com outros jogos de linguagem específicos, como o de “norma” o de “princípio” o de “moral” e assim por diante. De alguma forma, portanto, todos esses elementos fazem parte do Direito, na forma de seus jogos de linguagem, preparando encaixes apropriados para tudo aquilo que se relacionar ao Direito.

Essa é, portanto, a cientificidade do Direito. A integração constante de tais jogos de linguagem, contudo, mostra como constituir o Direito através desses jogos, mas não nos mostra, num primeiro momento, nada a respeito da concepção ética sempre presente. Não tardamos contudo a alcançar a conclusão de que a soma de jogos de linguagem e a consideração de que são opções constituídas dentro de um todo de possibilidades mais amplas são direcionamentos éticos em si. A mensagem ética que estabelecemos tem um duplo sentido. Por um lado, resgata a unidade infinita de possibilidades da vida concreta. Por outro lado, determina, ao apresentar a linguagem como ilusão ocasional (por meio de definições) ou necessária (por meio de operacionalizações), a obrigação inerente ao Direito de superar tais ilusões, aproximando tanto quando possível a vida concreta da linguagem aplicada.

Se considerarmos as duas questões em conjunção, teremos então que, na verdade, o Direito é uma limitação contingente dos significados gerais da linguagem e da realidade, uma soma de universos infinitos, assim como falamos antes da linguagem em relação ao próprio mundo dos acontecimentos.

Essa indiferença obtida de ambos os planos é fundamental para uma constituição ética do Direito, e portanto para a profusão de conceitos agregados através dos princípios. A indiferença lingüística deve ser compreendida em si mesma e interiorizada pelo homem, quando confrontado com o Direito. Assim ele deixa de compreender o Direito como uma extensão exclusiva de si mesmo, apresentando a sua presença dentro do universo jurídico como uma possibilidade, e não como uma finalidade. O jogo do Direito é portanto um jogo aberto, no sentido de que aceita quaisquer peças para ser jogado.

Quando ressaltamos, no começo de nosso texto, a importância da compreensão dos limites da linguagem, quisemos apresentar o trabalho no sentido de estabelecer até onde a linguagem pode expressar a realidade, e o que é que especificamente permanece além da linguagem. À medida que avançamos em nossos estudos, percebemos que dizer é criar mecanismos. De certa forma, a linguagem não chega a apresentar limites, pois sempre pode dizer uma nova perspectiva. Por outro lado, a mecanização necessária que ela oferece, impede que digamos a verdade a respeito das coisas.

Mas essa verdade não permanece, como tivemos oportunidade de ver, oculta porque ela própria é inexprimível. Ela permanece oculta porque é complexa demais para ser expressa. O que não se exprime, portanto, não é a coisa em si, mas a coisa em sua complexidade real. E foi precisamente isso que Wittgenstein nos disse quando mencionou que a realidade não é feita de objetos, mas sim de eventos. Objetos são maneiras de compreender a realidade que simplesmente não refletem sua complexidade.

A busca do Direito, portanto, não é a ânsia por uniformidade ou por equilíbrio de noções diferentes, mas sim a tentativa de dimensionar no possível as grandes complexidades da vida. E como não podemos exprimi-las, nós as representamos de maneira ainda mais rudimentar.

O sujeito transcendental é uma tentativa de alcançar essa complexidade. Ela não alcança, contudo, o fundo da questão, qual seja, o de que a realidade não pode ser explicada a partir de objetos. O que se deve querer compreender é a conjunção única de eventos, e não a presença de objetos dentro desses eventos.

Assim, a participação ética do Direito suplanta o limite das obrigações de compaixão, e resgata efetivamente os agrupamentos pré-kantianos das condições éticas. O Direito não é simplesmente um incentivo à proteção disso ou daquilo. Ele é

uma soma de responsabilidades para com a verdade ética dos eventos. Ele serve precisamente para desvendar, na complexidade dos eventos, o mais refinado estado de coisas, refletido no jogo de linguagem mais apurado. E nós, dentro do contexto do Direito, não somos responsáveis pela defesa desses ou daqueles direitos, mas sim pela compreensão e reconstituição das diversas situações que enfrentamos, de maneira progressivamente melhor.

Essa é a soma de compromissos havidos a partir de uma concepção ética que é ao mesmo tempo a perfeição técnica, a compaixão e a responsabilidade para consigo mesmo da constituição progressiva de um caráter melhor. Os princípios são os instrumentos de toda essa imensa complexidade, forjados dentro da linguagem para que reconstituam as situações segundo suas expressões mais variadas. O princípio não é uma regra, ele é o espaço de comunicação entre o que determinamos como lingüisticamente fixo e a variedade de condições de vida que encontramos no mundo dos acontecimentos.

O Direito, portanto, renasce, dentro desse contexto lingüístico, como a possibilidade de reconstrução do transcendentalismo no mundo dos acontecimentos, e como o campo de exposição de todo o projeto ético, socialmente reiterado. Através dessa composição, o Direito pára de considerar o homem em uma dimensão estática, e aceita a sua natureza eternamente transformadora. A concepção lingüística dos princípios reforça, com isso, a existência do homem como ator de mudanças e como convergência de eventos, ou seja, como agente transformador do meio que o rodeia e como ser em constante evolução.

O Direito não deve ser entendido como um campo de preservação. Ele é uma ferramenta de evolução, inclusão e desenvolvimento do caráter. E os princípios são o testemunho perene do desenvolvimento que cada homem pode observar – quer por se tornar consciente deles, quer por entendê-los sob um ponto de vista completamente diferente daquele que já teve um dia.

REFERÊNCIAS

- ALIGHIERI, Dante. *A Divina Comédia – Inferno*. São Paulo: Ed. 34, 2000.
- CABRERA, Júlio. *Margens das Filosofias da Linguagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.
- CAMPBELL, Joseph. *As Máscaras de Deus – v. 2: Mitologia Oriental*. 2. ed., São Paulo: Palas Athena, 1995.
- CARRIÓ, Genaro. *Notas Sobre Derecho y Lenguaje*. 4. ed. Buenos Aires: Abeledo-Perrot, 1994.
- CARROLL, Lewis. *Sylvia and Bruno*. In.: *Lógica do Sentido*. 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- CARROL, Lewis. *Through the looking-glass*. Berkshire: Penguin Books, 1994.
- COMTE, Augusto. *Catecismo Positivista ou Exposição Sumária da Religião Universal em Onze Colóquios Sistemáticos entre uma Mulher e um Sacerdote da Humanidade*. Mira-Sintra: Europa-américa, [s.d.].
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do Sentido*. Trad. de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2000.
- DURKHEIM, Émile. *Da Divisão do Trabalho Social*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- DWORKIN, Ronald. *Levando os Direitos a Sério*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- ECO, Umberto. *A Busca da Língua Perfeita*. Bauru: EDUSC, 2001.
- HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1986.
- EHRLICH, Eugen. *Fundamentos da Sociologia do Direito*. Tradução de René Ernani Gertz. Revisão de Vamireh Ghacon. Brasília: Universidade de Brasília, 1986.
- FREGE, Gottlob. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. Trad. Paulo Alcoforado. São Paulo: Cultrix-USP, 1978.
- GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1998.
- GIANOTTI, J. A. *Apresentação do Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HÄBERLE, Peter. *Hermenêutica Constitucional – A Sociedade Aberta dos Intérpretes da Constituição: contribuição para a interpretação pluralista e “procedimental” da constituição*. Trad. de Gilmar Ferreira Mendes. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 1997.

HART, H. L. A. *Direito, liberdade, moralidade*. Trad. de Gérson Pereira dos Santos. Porto Alegre, Fabris, 1987.

HART, H. L. A. *O Conceito de Direito*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1986.

HEGEL, G. W. F. *Princípios da Filosofia do Direito*. Trad. de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HUME, David. *Ensaio Morais, Políticos e Literários*. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

KELSEN, Hans. *Teoria Pura do Direito*. Trad. de João Baptista Machado. 6. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KUHN, Thomas S. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

LADRIÈRE, Jean. *Histoire de la Philosophie de L'époque Contemporaine – 1ère parte*. Curso ministrado entre 1972 e 1973 no Institut Supérieur de Philosophie.

LALANDE, André. *Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*. Trad. de Fátima Sá Correia, Maria Emília V. Aguiar, José Eduardo Torres e Maria Gorete de Souza. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

LUHMANN, Niklas. *Sociologia do Direito I*. Trad. de Gustavo Bayer. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1983.

MARMOR, Andrei. *Interpretation and Legal Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

OGDEN, C. K.; RICHARDS, I. A. *The Meaning of Meaning*. New York: Harcourt, Brace & World, 1923.

ORWELL, George. *A revolução dos bichos*. São Paulo: Globo, 2000.

RAWLS, John. *Uma Teoria da Justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RUSSELL, Edmund. *Signification et Vérité*. Paris, Flammarion, 1969.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. São Paulo: paulus, 1997.

SAUSSURE, Ferdinand de. *Cours de Linguistique Générale*. Paris: Payot, 1973.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. 3. ed. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

SEMAMA, Paolo. *Linguagem e Poder*. Trad. de Wamberto Hudson Ferreira. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1981.

STRATHERN, Paul. *Wittgenstein em 90 Minutos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

VERNE, Júlio. *Cinco Semanas em um Balão*. São Paulo: Jacomo, 1972.

VIEHWEG, Theodor. *Tópica e Jurisprudência*. Trad. de Tércio Sampaio Ferraz Jr. Brasília: Departamento de Imprensa Nacional, 1979.

VON WRIGHT, Georg Henrik. *Norma y Acción – Una Investigación Lógica*. Madrid: Tecnos, 1970.

WARAT, Luis Alberto. *O Direito e sua Linguagem*. 2. ed. Porto Alegre: Sérgio Antônio Fabris, 1995.

WHITEHEAD, A. N. e RUSSELL, B. *Principia Mathematica*, 2nd ed. London: Cambridge University Press, 1925.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Conferencia sobre Ética*. Disponível via www no endereço eletrônico url: <www.philosophia.pl>. Originalmente publicado sob o título “A Lecture on Ethics” em “*The Philosophical review*”, vol. LXXIV, n. 1, janeiro de 1965.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Trad. de Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. 3. ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *O Livro Castanho*. Trad. de Jorge Marques. Lisboa: Edições 70, 1992.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. e apresentação de Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3.ed. São Paulo: Edusp, 2001.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	01
 CAPÍTULO I – APRECIACÕES SOBRE A FILOSOFIA DA LINGUAGEM EM WITTGENSTEIN	 05
1.1 O Tractatus Logico-Philosophicus e a Abordagem Lingüística da Filosofia	 05
1.1.1 Raízes do Atomismo Lógico e a Formação do Pensamento de Wittgenstein	10
1.1.2. A Intensificação do Pensamento Lógico na Primeira Filosofia da Linguagem de Wittgenstein	26
1.1.3 Proposição, Sentido e Significação no Tractatus	42
 1.2 O Segundo Wittgenstein	 49
1.2.1 A transformação de Wittgenstein e seu retorno à filosofia	50
1.2.2 A perspectiva das Investigações Filosóficas e a sua Centralidade na Produção da Perspectiva da Filosofia da Linguagem	56
1.2.3 Sobre a Possibilidade de uma Concepção Ética do Mundo a Partir das Investigações	80
 1.3 Sobre a Linguagem Privada e a Possibilidade de uma Ética a Partir de Concepções Pessoais	 111
1.3.1 O que é Linguagem Privada?	111
1.3.2 A Concepção Ética a Partir da Linguagem Privada	119
1.3.3 A Ética e a Unidade do Real nos Jogos de Linguagem	136
 CAPÍTULO II - A Concepção Lingüística do Direito	 168
2.1 A Relação entre a Ética e o Direito	168

2.1.1 Jogos de Linguagem da Moral e do Direito	168
2.1.2 O Jogo de Linguagem da Regra	175
2.1.3 O Caráter Instrumental da Regra em Favor do Valor Moral	187
2.2 O Jogo de Linguagem da Regra e os Direitos	191
2.2.1 O Jogo de Linguagem dos Direitos	191
2.2.2 Direitos e Regras	198
2.2.3 O Jogo de Linguagem do Direito	206
2.3 Sobre a Natureza da Regra no Direito	218
2.3.1 Regra e Norma	218
2.3.2 O Jogo de Linguagem do Direito como Soma de Jogos de Linguagem	226
CAPÍTULO III – UMA PERSPECTIVA LINGÜÍSTICA DOS PRINCÍPIOS	237
3.1 Sobre a Composição Geral do Direito	237
3.1.1 O Processo de Compreensão	237
3.1.2 A Compreensão como Interpretação	240
3.1.3 Os Direitos na Esfera Emotiva	246
3.2 Sobre a Manifestação da Subjetividade na Forma do Princípio	252
3.2.1 A Condição Abstrata da Regra e o Sujeito Transcendental	252
3.2.2 A Natureza dos Princípios	254
3.3 Princípios e Ética	264
3.3.1 O Princípio tem sempre um valor?	264
3.3.2 A Renovação do Princípio como Ferramenta de Superação do Transcendentalismo	269
CONCLUSÕES	276

REFERÊNCIAS	279
--------------------------	------------