

SEMELHANÇAS DE FAMÍLIA NOS USOS DE ‘BOM’

USES OF ‘GOOD’: SOME FAMILY RESSAMBLANCES

DARLEI DALL’ AGNOL¹

(Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)

RESUMO

Aplica-se, neste artigo, o conceito de semelhanças de família para esclarecer os diferentes usos do conceito ‘bom’, em especial, os usos relativos e absolutos. A partir do estabelecimento de diferentes jogos-de-linguagem morais (normativos, avaliativos etc.), mostra-se que há um significado focal que permite negar que Wittgenstein tenha se tornado um relativista ético. Nesse sentido, ‘bom’ refere-se ao intrinsecamente valioso que permite qualificar um ato como moral ou imoral e a partir disso se deve ou não ser feito.

Palavras-chave: Wittgenstein. Ética. Semelhanças de família. Bom.

ABSTRACT

This paper applies the concept of family resemblances to clarify the multiplicity of uses of the word ‘good,’ both absolute and relative ones. Making a distinction between different moral language-games (normative, evaluative etc), this work holds that there is a focal meaning of ‘good’ which allows us to deny that Wittgenstein became a relativist. Thus, ‘good’ refers to what has intrinsic worth and qualifies an act as moral or immoral, that is, whether it must or not be performed.

Key words: Wittgenstein. Ethics. Family resemblances. Good.

1 Introdução

Ao discutir as dificuldades, tanto na estética quanto na ética, de apresentar *definições* que correspondam aos nossos *conceitos*, Wittgenstein apresenta, nas *Investigações Filosóficas*, a seguinte orientação metodológica: em tais situações, pergunte-se “Como nós *apreendemos* o significado da palavra (‘bom’, por exemplo)? Em que tipos de exemplos? Em que jogos-de-linguagem? Então, será fácil para você ver que a palavra deverá ter uma família de significados.” (§ 77)

Neste trabalho, pretendo discutir as implicações dessa orientação metodológica, principalmente, se ela pressupõe ou leva a algum tipo de relativismo ético ao defender uma posição não-essencialista sobre o conceito ‘bom’ a partir da noção semelhanças de família. Na primeira parte, vou reconstruir a noção de jogos-de-linguagem e aplicá-la à

ética. Vou procurar mostrar que há uma multiplicidade de jogos-de-linguagem *morais*, mas que isso não implica necessariamente relativismo ético. Na segunda, vou explorar a ideia wittgensteiniana da existência de parentescos de significado entre os diferentes usos do conceito 'bom'. Acredito que não temos dado, até o momento, a devida atenção na ética aos desdobramentos dessa ideia. Vou argumentar que a explicitação dos diversos significados da palavra 'bom' também não leva necessariamente ao relativismo ético.

A hipótese central que pretendo defender é a de que, de fato, há uma pluralidade de usos e significados de 'bom' tanto relativos quanto absolutos, mas também que há um uso *focal* que permite estabelecer na ética uma forma objetiva de qualificar moralmente um ato como sendo bom ou mau em si mesmo. Acredito que nada do que Wittgenstein disse ou escreveu no período tardio de sua filosofia compromete essa posição que pode ser encontrada nos seus primeiros escritos, principalmente, a partir do *Tractatus Logico-philosophicus*. Em outros termos, seu pensamento posterior não parece ter mudado em relação a esse ponto em particular, embora tenha sido revisado em muitos outros aspectos.

2 Jogos-de-linguagem morais

A explicitação da noção jogos-de-linguagem (*Sprachspielen*), nas *Investigações Filosóficas*, precisa ser feita levando em consideração vários aspectos. Primeiro, como adverte Wittgenstein no início do famoso parágrafo 23, onde apresenta uma série de exemplos de jogos-de-linguagem, a sua introdução é feita para nos fazer reconhecer que há uma pluralidade de *tipos* de sentenças. Ao contrário do *Tractatus* que concedia status de sentido apenas às proposições enquanto figurações de estados de coisas, as *Investigações* mostram que, além de sentenças declarativas ou de asserções, as perguntas, as ordens, etc. também possuem significado. Segundo, essa multiplicidade, também como o início do parágrafo 23 deixa claro, não é fixa e novos tipos de sentenças nascem, crescem e morrem. Wittgenstein nos diz que a história da matemática nos dá uma ideia desse processo, mas poderíamos nos perguntar se a própria história da ética também não o faria. Para ilustrar: a introdução de uma linguagem moral imperativa a partir da modernidade em relação à linguagem baseada exclusivamente nas virtudes na antiguidade parece ser um exemplo do que o autor das *Investigações* tinha em mente. Terceiro, o uso da palavra 'jogo,' na expressão composta *jogo-de-*

linguagem, quer, segundo o que Wittgenstein afirma no mesmo parágrafo 23, salientar o fato de que *falar* uma linguagem é parte de uma atividade típica de uma forma-vida (*Lebensform*). Nesse sentido, para a nossa forma-de-vida *humana*, a expressão linguística é, claramente, uma prática que cumpre importantes funções, por exemplo, comunicativas e que institucionalizamos de diferentes maneiras. Isso, aparentemente, não acontece com outras formas-de-vida que conhecemos, por exemplo, a canina, a felina, a leonina etc. Aqui antecipo desde já, então, que tenho interpretado o conceito 'forma-de-vida' como desempenhando um papel quase-transcendental, ou melhor, propriamente *gramatical* no sentido wittgensteiniano (a gramática filosófica não diz respeito a objetos, mas às regras sobre nosso modo de falar sobre objetos) e, seguindo a tradição kantiana, como condição de possibilidade da comunicação entre membros de uma forma-de-vida. Essa interpretação afasta formas de relativismo extremo tanto epistêmicos quanto éticos.

A exemplificação dos jogos-de-linguagem feita por Wittgenstein depois dessas três observações que aparecem no início do parágrafo 23, comentadas há pouco, é bastante clara: dar ordens e obedecê-las; descrever a aparência de um objeto; mensurá-lo; construir hipóteses; narrar um evento; contar piadas; representar teatralmente; perguntar; agradecer; rezar; resolver enigmas etc. etc. Não há, por parte do autor das *Investigações*, uma preocupação de enumeração completa e os seus comentários são claros o suficiente para dispensar a necessidade de maiores esclarecimentos.

O que eu gostaria de fazer, então, ao invés de comentá-los, é desenvolver um pouco essa noção aplicando-a à ética. Conforme já sustentei em outro lugar (2011), mesmo se acreditarmos que existe um único sistema moral, ele poderia conter vários jogos-de-linguagem. Nesse sentido, podemos desenvolver a noção wittgensteiniana e postular a existência de vários jogos-de-linguagem morais, a saber: jogos-de-linguagem morais *valorativos*; jogos-de-linguagem morais *normativos*; jogos-de-linguagem morais *performativos*; jogos-de-linguagem morais *laudatórios*; etc. Por exemplo, quando avaliamos o caráter de uma pessoa e dizemos que ela é honesta (ou não), estamos fazendo algo diferente do que fazemos quando prescrevemos um determinado curso de ação. Um juízo moral como "Pedro é honesto," contextualizado no jogo-de-linguagem moral valorativo, pode ser dito verdadeiro ou falso até mesmo no sentido correspondencial, a saber, estabelecendo se a propriedade que atribuímos ao caráter de Pedro é, de fato, um de seus atributos. Por outro lado, um juízo prescritivo como, por

exemplo “Paulo deve ser honesto!”, contextualizado em um jogo-de-linguagem moral normativo, não pode ser dito verdadeiro ou falso no sentido correspondencial pelo simples motivo que normas não são verdadeiras ou falsas nesse sentido específico de ‘verdade’. Talvez pudéssemos dizer que elas o são no sentido coerencial ou até mesmo defender um enfoque deflacionário da verdade, mas não vou desenvolver esse ponto aqui. De qualquer modo, é possível que exista uma pluralidade de jogos-de-linguagem mesmo no interior de um único sistema moral. Essa multiplicidade de jogos-de-linguagem morais não implica, portanto, o relativismo ético.

O que a noção de jogo-de-linguagem faz, então, é fornecer um contexto para que uma sentença possua sentido. Contrariamente a um grande número de intérpretes de Wittgenstein, acredito que a noção de jogo-de-linguagem foi criada para estabelecer a determinação do sentido das sentenças e não sua indeterminação. Diferentemente do *Tractatus*, onde Wittgenstein aplicou o princípio fregeano do contexto apenas aos *nomes* cuja referência (*Bedeutung*) é estabelecida no contexto proposicional, nas *Investigações* esse princípio é aplicado também às sentenças, pois muitas delas não possuem um sentido (*Sinn*) determinado em si e precisam de uma contextualização para que adquiram significado claro. Ao contrário do *Tractatus*, então, nem todas as proposições elementares são logicamente independentes e também não são univocamente verdadeiras ou falsas se comparadas com a realidade. Por exemplo, a frase “João passou mal” pode significar algo muito diferente se dita por um narrador de futebol num estádio usando um jogo-de-linguagem *narrativo* ou por uma médica comunicando à família seu estado clínico, ou seja, num jogo-de-linguagem *informativo*. Nesse sentido, a noção de jogo-de-linguagem é uma noção sistêmica que fornece o contexto para o sentido dos diferentes tipos de sentença. É quase desnecessário lembrar que o traço característico das afirmações metafísicas é que elas usam palavras e sentenças descontextualizadas das práticas humanas e, portanto, devem ser descartadas como sendo sem sentido. *Pace* Richard Rorty (1991: p.65) e outros pós-modernistas, Heidegger não nos legou jogo-de-linguagem significativo algum, mas apenas muitos exemplos de sentenças metafísicas carentes de sentido.

Para finalizar esta breve seção, gostaria de enfatizar que a noção de jogo-de-linguagem não nos compromete com o relativismo ético, ou seja, com a posição filosófica que sustenta que há uma pluralidade de sistemas morais e que o significado de ‘bom’ em um sistema é oposto ao de outros. Cabe aqui diferenciar, desde já, *relativismo*

descritivo, ou seja, a constatação da existência de uma pluralidade de religiões, culturas, estilos de vida etc., e *relativismo ético*, quer dizer, a tese meta-ética segundo a qual dois juízos morais antagônicos podem ser ambos verdadeiros. Esses tipos de relativismo não podem ser confundidos. Wittgenstein aceita o pluralismo factual, ou seja, que um etnólogo possa descrever os diferentes costumes de determinadas tribos, mas nega que disso se siga necessariamente o relativismo ético. Como veremos a seguir, juízos como “Não deves mentir” e “Deves mentir” não podem ser ambos aceitos. Em outros termos, do reconhecimento da multiplicidade de jogos-de-linguagem morais não se segue o relativismo ético.

3 Sobre os usos de ‘bom’

Na presente seção, vou analisar a noção wittgensteiniana de “semelhanças de família” (*Familienähnlichkeit*) e aplicá-la ao conceito ético de ‘bom’ para discutir se é possível concluir que o autor das *Investigações Filosóficas* tornou-se relativista ao, eventualmente, sustentar que sistemas morais antagônicos usam esse conceito diferentemente e de forma oposta seguindo seus próprios padrões éticos. Parece-me que essa noção também não permite concluir que Wittgenstein é um relativista ético.

Vou começar esclarecendo a noção *semelhanças de família*. Para entender a sua introdução no parágrafo 66 das *Investigações*, é necessário lembrar que, no parágrafo anterior, Wittgenstein está fazendo uma crítica duríssima ao essencialismo, em especial, à sua própria defesa tractatiana da existência da *forma geral da proposição* a qual, supostamente, revelaria a essência de todo ser (as coisas estão assim). Essa é, segundo o próprio Wittgenstein, a “grande questão” por detrás das considerações dos parágrafos 1-64 das *Investigações*. Agora, também é importante notar que Wittgenstein, naquele parágrafo, *exemplifica* conceitos que não possuem significados fixos, contornos nítidos etc. e o caso da palavra ‘jogo’ é um deles. Ele não afirma que *todos* os conceitos são dessa natureza. Assim, ele pede para que reconheçamos a pluralidade de jogos: de tabuleiro (xadrez, damas etc.); de cartas (canastra, quatrilho, paciência etc.); de bola (futebol, tênis etc.) e pergunta se há algo *único* e comum entre todos esses tipos. A resposta negativa e o afastamento de uma visão racionalista (*deve* haver algo comum senão não chamaríamos todos ‘jogos’) é reforçada apontando para a pluralidade de finalidades dos jogos: alguns existem para divertir; outros para competir, ou seja, para ganhar ou perder; outros, para passar o tempo e assim por diante. A conclusão que se

segue é a de que há uma complexa rede de similitudes, algumas até mesmo entrecruzando-se, mas não há uma essência comum a todos os jogos.

Da crítica ao essencialismo não se segue, todavia, que possamos chamar qualquer coisa de 'jogos'. Um jogo é uma atividade caracterizável em termos de "procedimento", isto é, depende de uma prática e, certamente, um jogo é uma atividade guiada por regras. O que temos que recusar, em primeiro lugar, é um certo tipo de platonismo que se compromete com uma suposta forma (*eide*), atemporal, um "em si" do jogo, uma característica essencial, digamos "joguidade," sem a qual uma atividade não pode constituir-se enquanto jogo. Ao negar a sua existência, entretanto e em segundo lugar, não podemos cair no polo oposto e afirmar que tudo vale. Em outras palavras, não podemos sucumbir ao extremo relativismo sofisticado, ou seja, nem toda atividade ou ação pode ser considerada um jogo.

Para mostrar esse ponto, é preciso insistir que Wittgenstein parece negar que alguns conceitos possam ser definidos em termos de *condições necessárias e suficientes*. Suponhamos que alguém queira estabelecer para o *definiendum* 'jogo,' o seguinte *definiens*: "uma atividade guiada por regras". Resultaria fácil apresentar contraexemplos, pois nem toda atividade regrada é um jogo. Escrever não é, normalmente, jogar. A moral não é um jogo. Mas daí não se segue que não existam conceitos que não sejam definíveis em termos de condições necessárias e suficientes. Por exemplo, na matemática, podemos claramente definir 'triângulo isósceles' em termos necessários e suficientes, ou seja, um triângulo é isósceles se, e somente se, ele "possui dois lados congruentes" e podemos, dessa maneira, diferenciá-lo do equilátero e do escaleno. A estratégia wittgensteiniana, por conseguinte, é recusar o platonismo e o extremo relativismo ao mesmo tempo. Não podemos desprezar os casos particulares, mas também não podemos negar a generalidade e a universalidade de certos conceitos. Gostaria, por conseguinte, de insistir nesse ponto: Wittgenstein *não* nega que possamos definir certos conceitos em termos do estabelecimento de condições necessárias e suficientes. Fazê-lo nos dá uma *regra* de uso de certos termos. O que ele mostra é que, para *alguns* casos, isso não pode ser feito. Talvez seja esse o caso para 'jogo'. A indeterminação completa, todavia, também precisa ser afastada, pois *nenhuma* definição seria então possível. Cabe perguntar, finalmente, se esse é o caso também para todos os conceitos da ética.

Feitos esses esclarecimentos sobre a noção de semelhança de família, vou agora aplicá-la ao conceito 'bom'. Gostaria, então, de iniciar reconstruindo as análises de 'bom' feitas pelo próprio Wittgenstein no *Tractatus* e nas *Conferência sobre Ética* para tentar elucidar o seu significado genuinamente moral. Vou começar com a diferenciação feita na *Conferência* entre os usos absoluto e relativo de 'bom'. Depois de definir, seguindo Moore, a ética como “uma investigação geral sobre o bom” e alargá-la para incluir aquilo que denominamos 'estética' (podemos, de fato, dizer que há semelhanças de família entre 'bom' e 'belo'), Wittgenstein discute o seguinte exemplo: se digo “esta é uma boa poltrona”, essa frase pode significar somente que a poltrona serve para um propósito predeterminado e a palavra 'boa' nesse jogo-de-linguagem tem um significado relativo. Dizer que é um uso relativo de 'bom' significa dizer que descreve uma propriedade natural de um mundo contingente. Esse uso de 'bom' é extramoral, ou seja, não possui qualquer conotação ética. Para dar outro exemplo: quando alguém diz “Pedro é um bom pianista,” essa afirmação pode ser caracterizada em termos puramente relativos, ou seja, mostrando que ele toca uma certa peça musical com alguma habilidade etc. Esse também é um uso extramoral e entre ele e o anterior há, certamente, *semelhanças de família*: um denota que a poltrona cumpre um propósito predeterminado; outro que alguém toca com certa habilidade uma peça musical; ambos, porém, assemelham-se ao possuírem sentido relativo, extramoral. Poderíamos multiplicar os exemplos indefinidamente com diferentes significados relativos, mas isso não é necessário para mostrar que entre esses usos de 'bom' há, de fato, semelhanças de família. 'Bom' num sentido extramoral é, digamos, plurívoco, mas não necessariamente equívoco. A determinação de seu sentido pode ser feita contextualizando-o em determinados jogos-de-linguagem.

Há, todavia, segundo Wittgenstein, outro uso do termo 'bom,' 'mau' etc. que é absoluto. O exemplo é do próprio autor da *Conferência*. Se alguém, ao observar um jogador de tênis, depois de uma partida diz “Você joga muito mal” e o jogador responder: “Sei, mas não quero jogar melhor, apenas exercitar-me fisicamente”, então pode retrucar “Ah, tudo bem.” Mas, se essa mesma pessoa, ao observar que o jogador de tênis, depois de perder a partida, inventa uma calúnia escandalosa sobre o seu adversário e disser “Você se comporta muito mal”, o jogador não pode simplesmente dizer “Não quero comportar-me melhor” e, se disser, pode-se retrucar: “Você *deve* querer comportar-se melhor.” Temos, assim, juízos de valor absoluto usando 'deve' e

outros termos morais para qualificar uma ação como *boa ou má em si mesma*. Parece claro, por conseguinte, que o uso de termos com significado moral denota uma valoração intrínseca de determinados atos. Essa ideia parece ter sido usada por Tugendhat em *Lições de Ética*, inspirado em Wittgenstein, para diferenciar usos morais e não morais dos termos éticos qualificando de *gramaticalmente absolutos* os primeiros.

Se voltarmos, agora, ao *Tractatus*, esse era aparentemente o uso que era qualificado como propriamente ético. Depois de afirmar que a ética é transcendental e que ética e estética são uma única coisa, Wittgenstein escreve em 6.422:

O primeiro pensamento que nos vem quando se formula uma lei ética da forma “você deve...” é: daí, se eu não o fizer? É claro, porém que a ética nada tem a ver com punição e recompensa, no sentido usual. Portanto, essa questão de quais sejam as *consequências* de uma ação não deve ter importância. -Pelo menos, essas consequências não podem ser eventos. Pois há decerto algo de correto nesse modo de formular a questão. Deve haver, na verdade, uma espécie de recompensa ética e punição ética, mas elas devem estar na própria ação.

Não parece despropositado, então, associar os dois sentidos aqui discriminados como sendo o que na *Conferência* é caracterizado como sentido relativo e sentido absoluto dos termos éticos.

Essa mesma diferenciação aparece no aforismo seguinte, 6.423, o qual também deve ser interpretado como uma continuação da observação de que a ética é transcendental: “Da vontade enquanto portadora do que é ético, não se pode falar. E a vontade enquanto fenômeno interessa apenas à psicologia.” A vontade boa, no sentido ético, é a vontade que, estoicamente falando, sabe que somente pode mudar-se a si adequando-se ao mundo. O sinal da vontade boa é a que deixa de querer aquilo que não pode ser alcançado ou mudado, por exemplo, deixa-se de viver sem temor da morte. Por isso, o mundo dos felizes é distinto do mundo dos infelizes. Aqui também temos um uso moral do termo ‘bom’ qualificando um ato volitivo como sendo bom ou mau em si, no sentido absoluto.

A própria *Conferência sobre Ética* dá outros exemplos de usos absolutos dos termos éticos e, interessantemente, permite estabelecer que há semelhanças de família entre eles. É conhecida a caracterização feita naquele trabalho de certas “experiências” como sendo éticas, por exemplo, a de sentir-se absolutamente seguro. Segundo

Wittgenstein, nessas ocasiões estamos inclinados a usar frases como “Estou seguro, aconteça o que acontecer, nada pode prejudicar-me”. Tentar caracterizar esse estado estóico da mente leva a usar expressões verbais sem sentido, ou seja, não podem ser caracterizadas num jogo-de-linguagem *descritivo*. Não há um estado de coisas mundano que possa ser usado para dizer se ele corresponde ou não a uma caracterização desse estado anímico como absolutamente bom. Agora, Wittgenstein também qualifica outras “experiências” éticas nas quais estamos inclinados a usar tais termos, por exemplo, quando nos assombramos diante da existência e afirmamos “Que bom que o mundo exista!” Esse uso de ‘bom’ também é absoluto e “significa” algo como ‘que extraordinário que as coisas existem.’ Ora, percebemos que é possível dizer que há semelhanças de família entre o primeiro uso do termo ‘bom’ num sentido absoluto, ou seja, como qualificando um estado anímico de absoluta segurança e um segundo uso absoluto de ‘bom’ expressando um profundo encantamento diante da existência do mundo. A similitude está na valoração intrínseca, na qualificação de algo como bom em si. Ponto. Podemos concluir, portanto, que admitir as semelhanças de família no uso do termo ‘bom’ não implica em negar que este conceito pode ser usado para qualificar algo absolutamente. Há traços que diferenciam esse uso ético absoluto de ‘bom’ suficientes para dizer que nada de comum precisa existir entre todos os usos. O mesmo raciocínio aplica-se aos usos relativos de ‘bom’ e é quase desnecessário ressaltar que entre os usos absolutos e relativos não há propriedade única comum a todos os jogos-de-linguagem. Em outros termos, só há semelhanças de família, mas não uma essência comum a todos os empregos.

Wittgenstein, até onde sei, não abandonou essa forma de caracterizar o sentido propriamente ético de ‘bom’. Por isso, vou agora introduzir a seguinte tese: o reconhecimento dos parentescos de família das palavras ‘bom,’ ‘mau,’ ‘correto’, ‘dever’ etc. não é incompatível com a ideia de que há um significado focal para o uso eminentemente moral dos conceitos éticos. Como já insistia Aristóteles, a palavra ‘bom’ tem tantos significados quanto ‘ser’ (1096^a23), quer dizer, o termo ‘bom’ é usado em diferentes categorias: na de substância, na de qualidade, na de relação etc., mas há uma prioridade lógica na de substância que é anterior por natureza ao relativo. Penso que, em Wittgenstein, também há uso proeminente de ‘bom’ no sentido absoluto, quer dizer, quando qualificamos algo, por exemplo, uma ação como boa ou má em si mesma.

Lembremos que também Aristóteles, assim como Wittgenstein, critica o essencialismo platônico sem cair no relativismo sofisticado.

A conclusão que gostaria de propor, então, é a seguinte. A existência de semelhanças de família nos usos do termo 'bom' pode ser constatada na multiplicidade de empregos extramoriais e também morais, mas no caso do emprego absoluto de 'bom' há uma valoração intrínseca. Novamente, desde a noção aristotélica de *práxis* como sendo aquele domínio de atividades cujo bem lhe é interno, passando pela definição kantiana de imperativo categórico como prescrevendo um ato como bom em si mesmo até a noção wittgensteiniana de juízo de valor absoluto, temos claramente um significado focal dos termos éticos que garante a sua objetividade: a valoração intrínseca. Dessa forma, mesmo admitindo as semelhanças de família nos significados de 'bom' (estou claramente falando no plural) e a multiplicidade de jogos-de-linguagem morais, não temos como implicação o relativismo ético extremo.

Alguém poderia objetar que talvez exista um relativismo moderado, pois esses usos sempre fazem sentido a partir de nossa forma de vida, ou seja, daquilo que é bom para nós humanos. Penso que não há inconsistência em assumir uma perspectiva relacional de valoração intrínseca. Então, eu tenderia a concordar com essa observação, mas insistiria que não há, entretanto, um tipo de relativismo pós-moderno onde tudo vale na obra de Wittgenstein, embora essa posição seja frequentemente atribuída a ele. É contra essa interpretação equivocada e o mau uso de seus conceitos que estou a argumentar contra. Aliás, cabe agora retomar a orientação metodológica feita no parágrafo 77 das *Investigações* e notar que, um pouco antes de fazê-la e ao comentar a possibilidade de desenhar uma figura nítida e exata a partir de uma mancha borrada e ambígua, Wittgenstein reconhece que podemos traçar, por exemplo, ou um círculo ou um coração, pois tudo parece convergir, mas conclui: "Tudo -e nada- é correto." Ora, se tudo e nada ao mesmo tempo pode ser correto, então não temos critério algum e a própria investigação gramatical para estabelecer a regra de uso dos termos, expressões, sentenças etc. perderia o sentido. Mas esse não é, felizmente, o caso e a série de noções *construídas* por Wittgenstein que estamos analisando (jogos-de-linguagem, semelhanças de família etc.) servem a propósitos filosóficos bem claros e estabelecidos, a saber, dissolver problemas metafísicos, por exemplo, recusar o essencialismo platônico sem cair no extremo oposto. Para exemplificar: num jogo-de-linguagem descritivo de órgãos humanos, desenhariamos um coração; num jogo-de-linguagem

geométrico, um círculo. Não podemos entrecruzar os jogos sob pena de fazer afirmações metafísicas, cuja atividade terapêutica deve estar sempre pronta a mostrar o sem sentido. A conclusão é que Wittgenstein não é relativista.

Finalmente, quero discutir duas observações feitas por Wittgenstein que, a primeira vista, parecem endossar o relativismo ético. A primeira delas é a seguinte. Rush Rhees relata que certa ocasião, quando Wittgenstein estava discutindo as relações entre ética, psicologia e sociologia, em 1945, abordou a questão de saber se existe uma “ética correta” a partir de uma *teoria* ética. Mencionou-se, nesse contexto, a ética enquanto investigação sobre a verdadeira natureza da bondade para assegurar a objetividade e evitar a relatividade e citou-se Platão como exemplo de alguém que queria evitar a destruição do caráter *imperativo* da moralidade. Como explicar, então, a pluralidade de sistemas morais? Wittgenstein comentou:

Afirmar que existem diversos sistemas de ética não equivale a afirmar que todos eles sejam igualmente corretos. *Isto carece de sentido*. Da mesma maneira que *careceria de sentido* afirmar que cada um é correto desde seu próprio ponto de vista. O único que significaria é que cada um julga como o faz. (RHEES, 1989, p.60, itálicos acrescentados)

O que vemos, aqui, é Wittgenstein negar, na primeira sentença, que o relativismo normativo se siga do descritivo. Afirmá-lo não tem sentido.

Para compreender melhor essa afirmação, vou fazer algumas observações. A primeira é que Wittgenstein *nega* que descrever modos e costumes (*Sitten und Gebräuche*) de tribos possa ser considerado *ética* enquanto investigação gramatical de ‘bom’. Trata-se, antes, de sociologia ou etnologia. O relativismo descritivo pode ser verdadeiro sem que isso implique relativismo normativo. Em outros termos, estudar modos e costumes dos Pirahã não equivale a estudar a validade de regras e leis nem discutir a sua justificação. Segunda, dizer que qualquer juízo de ética possa ser verdadeiro ou falso precisa ser melhor qualificado, pois, de acordo com Wittgenstein, dizer “p é verdadeiro” é dizer “p”. Seria necessário, aqui, fazer uma discussão mais aprofundada do conceito ‘verdade’, mas isso foge aos limites do presente trabalho. Terceiro, dizer que um dos sistemas de ética deve ser o correto é simplesmente *adotar*

esse sistema, ou seja, é formular um juízo de valor. Agora, se ao adotar o sistema X ou Y e emitir um juízo de valor sobre determinada ação (por exemplo, não debes mentir) não se nega, mesmo admitindo apenas semelhanças de família, que possa existir *algo de comum* entre todos eles. Por conseguinte, novamente, do relativismo descritivo não se segue relativismo ético.

A segunda observação de Wittgenstein que gostaria de comentar é a seguinte. Quando Rush Rhees comentou, em outra ocasião, a frase de Goering “*Recht ist, was uns gefällt,*” (o correto é aquilo que nos agrada), Wittgenstein retrucou:

Também isso é um certo tipo de ética. É útil para silenciar objeções a uma determinada atitude. Deveria ser considerada juntamente com outros juízos e discussões éticas que tenhamos que enfrentar.
(RHEES, 1989, p.61)

Essa é uma observação bastante lacônica e é difícil interpretar o que Wittgenstein está querendo de fato dizer. Não é despropositado, entretanto, pensar que ele esteja tentando mostrar que a sentença do general nazista deve ser recusada com boas razões. Claramente, ele não está subscrevendo a definição de Goering de ‘correto’. Ao contrário, diz que temos que enfrentá-la. Assim, poderíamos dizer, utilizando as distinções anteriores, que Goering confunde um sentido extramoral de ‘bom’, a saber, como denotando aquilo que *agrada* subjetivamente, com um sentido propriamente moral, a saber, aquilo que é bom em si mesmo. A definição de Goering de ‘bom’ tem semelhanças de família, diz Wittgenstein, com ‘útil’ (para silenciar objeções) e, claramente, com ‘agradável’. Mas, enfim, essas não são significações morais de ‘bom,’ mas apenas usos relativos. A boa terapia filosófica consiste em mostrar a confusão entre o moral e o extramoral na definição de Goering de ‘correto’: o general nazista, entre outras coisas erradas que fez na vida, entrecruzou indevidamente jogos-de-linguagem não-morais e morais.

Parece claro, então, que não há boas fontes para estabelecer que Wittgenstein tornou-se um relativista extremo. Talvez ele possa ser caracterizado relativista num sentido moderado, ou seja, um que relacione a moralidade à forma-de-vida *humana*. Claramente, não podemos saber o que é o bom em si *independentemente* de como somos, ou seja, da nossa forma-de-vida, daquilo desejamos e cremos. Desse modo, o realismo metaético absoluto fica descartado. Mas há um tipo de realismo metaético que

simplesmente afirma a objetividade da moralidade para além do gosto individual de generais nazistas ou de costumes efetivamente existentes em determinados grupos. Trata-se de um realismo “antropomórfico,” inspirado na noção aristotélica do ‘bem humano’ (*anthropinon agathon*), que recusa o relativismo pós-modernista supostamente derivado de uma Torre de Babel de jogos-de-linguagem. Não faz sentido, para o autor das *Investigações*, dizer que, na ética, tudo vale, pois isso seria equivalente a dizer que nada de fato vale.

4 Observações finais

Depois de analisar a noção de semelhanças de família do conceito ‘bom’, continuo pensando que não é correto atribuir um relativismo pós-moderno do tipo ‘tudo vale’ a Wittgenstein. Para encerrar este trabalho sem pretender tirar conclusões finais, gostaria de mencionar não a obra de Wittgenstein, mas o homem, isto é, a pessoa e o *exemplo* que nos legou. Parece claro, pela bela biografia que dele temos e que foi tão bem reconstruída por Ray Monk, que Wittgenstein era um rigorista moral. Por exemplo, não admitia absolutamente mentiras. Portanto, parece simplesmente errado atribuir-lhe formas extremas de relativismo ético. A conclusão que precisamos chegar, então, é a de que admitir semelhanças de família no uso de termos éticos, particularmente, de ‘bom,’ nos diferentes jogos-linguagem não implica em subscrever o relativismo normativo.

Nota

¹ Professor do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis, S. C., Brasil. Desde 2004, é pesquisador do CNPq. E-mail: ddarlei@yahoo.com

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- DALL'AGNOL, D. *Seguir regras*. Pelotas: Editora da UFPel, 2011.
- MONK, R. *Ludwig Wittgenstein. A duty of genius*. London: Penguin Books, 1990.
- TUGENDHAT, E. *Lições de Ética*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 2006.
- RHEES, R. (org.) *Recuerdos de Wittgenstein*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.
- RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. New York/Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WITTGENSTEIN, L. *Conferência sobre Ética*. In: Dall'Agnol, D. *Ética e Linguagem*. (3ªed.) Florianópolis/São Leopoldo: Edufsc/Edunisinos, 2005.
- WITTGENSTEIN, L. *Werkausgabe in 8 Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.