

Os limites entre a verdade e a pós-verdade na filosofia de Wittgenstein

The limits between truth and post-truth in Wittgenstein's philosophy

Alexandre Martins

Doutor em Filosofia pela PUC-PR. Professor da UniSanta Cruz – USC. Curitiba, Brasil.

Email: alexandre.martins@unisantacruz.edu.br

Resumo:

A pós-verdade é um fenômeno contemporâneo que se tornou amplamente analisado a partir de vários olhares, dentre eles, o da Filosofia. Neste sentido, este artigo apresenta-se como mais um esforço filosófico para entender a tensão existente entre a verdade e a pós-verdade, bem como os mecanismos que as delimitam. Entretanto, buscaremos, a partir da filosofia de Ludwig Wittgenstein, compreender esta questão para além daquilo que comumente é afirmado, quando se trata da verdade e da pós-verdade como opostos, para analisarmos a proximidade entre uma e outra, ambas, manifestas no âmbito da linguagem e da gramática. Na filosofia do primeiro Wittgenstein, a verdade é possível a partir da relação necessária que ela estabelece com a realidade. Contudo, em sua segunda fase, o filósofo abandona a ideia da verdade e de seu possível suporte fiel ao mundo externo e/ou metafísico, para tratá-la como uma espécie de convenção, que se dá no interior de um jogo, a partir de uma realidade prática. É neste ponto que buscaremos discutir, neste artigo, em que medida a verdade e a pós-verdade se confundem e seus possíveis limites se desfazem. Afinal, sem qualquer possibilidade de fundamento, se dilui o problema enunciado, como em uma terapia filosófica.

Palavras-chave:

Verdade; Pós-verdade; Wittgenstein.

Abstract:

The post-truth is a contemporary phenomenon that has become widely analyzed from various perspectives, among them that of Philosophy. In this sense, this article presents itself as another philosophical effort to understand the tension between truth and post-truth, as well as the mechanisms that delimit them. However, we will seek from Ludwig Wittgenstein's philosophy to understand this question beyond what is commonly asserted, when it comes to truth and post-truth as opposites, to analyze the closeness between one and the other, both manifested in the context of language and grammar. In the philosophy of the first Wittgenstein, truth is possible from the necessary relation that it establishes with reality; however, in its second phase, the philosopher abandons the idea of truth and its possible faithful support to the external and / or metaphysical world, to treat it as a kind of convention, which takes place within a language game, from a practical reality. It is at this point that we will seek to discuss in this article the extent to which truth and post-truth are confused and their possible limits are dissolved, after all, without any possibility of foundation, the problem stated is diluted, as in a philosophical therapy.

Keywords:

Truth; Post-truth; Wittgenstein.

1 Introdução

A pós-verdade é um tema de fundamental relevância à contemporaneidade, já que vivemos em plena era da informação. Embora trate-se de um indicativo simples, vale a menção de que, enquanto em 2019 o site de busca *Google* registrava aproximadamente 70 milhões de páginas em língua portuguesa sobre a pós-verdade, em 2022 o número de páginas encontradas na mesma pesquisa ultrapassa a casa dos 360 milhões. Já em língua inglesa, em 2019, havia mais de 1 bilhão e duzentas mil páginas relacionadas ao tema, enquanto atualmente o número se aproxima a 3 bilhões¹. De acordo com o dicionário *Oxford*, a pós-verdade, eleita, pelo mesmo, como a palavra do ano em 2016, é um discurso “relativo a circunstâncias em que fatos objetivos são menos influentes na formação da opinião pública do que emoções e crenças pessoais” (ENGLISH OXFORD LIVING DICTIONARIES, 2016).

Nesse sentido, entende-se por pós-verdade a construção de narrativas que se instituem a partir da distorção da realidade objetiva, destacando intencionalmente o que interessa e encobrindo o restante. Para Llorente, resulta na relativização da verdade. Assim, o

(...) valor ou a credibilidade dos meios de comunicação se veem reduzidos diante das opiniões pessoais. Os acontecimentos passam a um segundo plano, enquanto o “como” se conta a história ganha importância e se sobrepõe ao “o quê”. Não se trata, então, de saber o que ocorreu, mas de escutar, assistir, ver, ler a versão dos fatos que mais concorda com as ideologias de cada um (LLORENTE, 2017, p. 9).

Para Castilho (2016), o cenário que possibilitou a difusão das informações caracterizadas como pós-verdadeiras relaciona-se fundamentalmente com as novas tecnologias de informação e comunicação. Vivemos na chamada sociedade da informação, em um ambiente em que:

¹ Estes dados referem-se à pesquisa feita em março de 2019, no site www.google.com.br, em comparação com a mesma pesquisa realizada em junho de 2022.

(...) nos países industrializados, constituem uma tendência dominante mesmo para economias menos industrializadas e definem um novo paradigma, o da tecnologia da informação, que expressa a essência da presente transformação tecnológica em suas relações com a economia e a sociedade (WERTHEIN, 2000, p. 72).

Esta sociedade da informação, portanto, é a marca da contemporaneidade².

Para Castells (2000), a sociedade da informação é caracterizada fundamentalmente quando a informação passa a ser uma matéria prima, diferentemente de outrora em que as informações eram um meio para adaptar-se. Atualmente, elas constituem-se como uma forma de ação e atuação sobre o meio. Os efeitos das novas tecnologias tornam-se rapidamente parte do cotidiano das pessoas, de modo individual e coletivo, o que torna o agir humano diretamente relacionado à informação. A chamada lógica das redes deixa de fazer parte de relações informacionais mais complexas, para integrar o acesso a qualquer informação. A flexibilidade possibilita processos reversíveis, a partir da modificação e da reorganização de componentes que, sob a ótica da constância das informações, torna-se reconfigurável. A sociedade da informação também se caracteriza pela crescente convergência de tecnologias, interligando várias áreas do saber, a partir da conversão de categorias segundo as quais pensamos todos os processos.

Ora, se a sociedade contemporânea é marcadamente uma sociedade da informação, em que o seu acesso é um veículo capaz de configurar o cenário social, a pós-verdade é um novo elemento reconfigurador do meio em que vivemos. Assim, longe de ser considerada como inofensiva, a pós-verdade está diretamente ligada à produção de informações e notícias que, de acordo com Allcott e Gentzkow (2017, p.

² Diante dessas transformações, a discussão a respeito da sociedade da informação é analisada, segundo Webster (1995, *apud*. COUTINHO, 2003), a partir de duas correntes, a primeira, constituída por teóricos defensores do pós-industrialismo (BELL, Daniel), pós-modernismo (BAUDRILLARD, Jean; POSTER, Mark), especialização flexível (PIORE, Michel) e do desenvolvimento informacional (CASTELLS, Manuel), que justificam uma nova ordem social a partir da circulação e da modificação da informação, rompendo com o passado; enquanto a segunda corrente, defende que a nova ordem representa um processo contínuo e evolutivo da sociedade, como os neo-marxistas (SCHILLER, Herbert), os defensores da teoria da regulação e acumulação flexível (HARVEY, David), do estado nacional e a violência (GIDDENS, Anthony) e da esfera pública (HABERMAS, Jürgen). Para tanto, nesta pesquisa utilizaremos o conceito de Castells, a partir da ideia de que a informação é, fundamentalmente, o agente modificador da sociedade contemporânea, o que a nosso ver, justifica a pertinência da pós-verdade como um problema filosófico.

213-214), geraram um grande impacto na opinião pública e, em desdobramento a isso, reconfiguraram o cenário social e econômico.

Exemplos desse impacto não faltam, como afirmam os autores, ao abordarem a última disputa pela presidência dos Estados Unidos e as várias mentiras que se difundiram, sobretudo pela internet, e que foram decisivas para a eleição de Donald Trump. Balloussier (2016) destacou algumas pós-verdades em sites que se dizem informativos, além de blogs com a mesma finalidade. As fontes pesquisadas pela autora foram compartilhadas por quase 9 milhões de vezes, e trataram de asserções como: “Wikileaks confirma que Clinton vendeu armas para o Estado Islâmico”; “Papa Francisco choca o mundo e apoia Donald Trump” e “Homem de 28 anos entrou atirando em uma pizzaria em Carolina do Norte, para investigar, por conta própria, uma teoria da conspiração que viralizou nas eleições, de que o restaurante mantinha um cativo de tráfico sexual de crianças, sob o financiamento do Partido Democrata”.

No Brasil, os impactos da pós-verdade também não passam despercebidos, como mostrou o Grupo de Pesquisa em Políticas Públicas de Acesso à Informação da Universidade de São Paulo (USP), ao constatar que três em cada cinco notícias compartilhadas envolvendo o caso do *impeachment* da ex-presidenta Dilma Rousseff eram falsas (SENRA, 2017). De acordo com Zarzalejos (2017), a pós-verdade impacta diretamente no âmbito da publicidade, do jornalismo, no campo empresarial e, sobretudo, na área política e social.

Nas últimas eleições, o presidenciável Jair Bolsonaro teve sua campanha marcada pela presença de notícias falsas. De acordo com Benites (2018), em grupos de *Whatsapp*, propagaram-se mais de mil mensagens por dia, aos moldes da pós-verdade. O teor dessas mensagens é sempre de caráter revelador e conspiracionista. Assim, tornam-se comuns, entre as diversas mensagens, alertas à população contra o golpe comunista, envolvimento do PT com organizações criminosas, reinterpretações de notícias e fatos sobre o candidato, sempre com textos que procuram demonstrar que todas as críticas contra o candidato são irreais e/ou estão fora de contexto.

A propagação de pós-verdades têm sido um instrumento bastante recorrente dos movimentos políticos extremistas. De um lado, Theodor Adorno, em um estudo sobre a psicologia social publicado originalmente em 1950 denominado de *Estudos sobre a personalidade autoritária* (2019), mostrou que, em meio aos diversos setores

sociais, há pessoas predispostas aos apelos do totalitarismo³. De outro, um ano depois, Hannah Arendt em *Origens do Totalitarismo* (2009) demonstrou como regimes políticos encabeçados por Hitler, Stálin e seus funcionários valiam-se da propagação de informações enganosas para manipulação das massas⁴.

No entanto, se tomarmos como suporte o pensamento do vienense Ludwig Wittgenstein, temos uma abordagem diferente deste problema. Afinal, como é possível discutirmos a pós-verdade no campo da filosofia da linguagem?

Durante o período em que Wittgenstein desenvolveu sua filosofia a partir da lógica⁵, a linguagem estabelece uma forma de conexão com a realidade, como um elemento capaz de, por meio da lógica, representar a totalidade dos fatos no mundo. Assim, quando falamos sobre o mundo, já estamos dentro da forma lógica da qual ele também faz parte e, por isso, nos é impossível qualquer possibilidade de vê-la de fora. Linguagem e mundo são um só. É por isso que o filósofo indaga que “para podermos representar a forma lógica, deveríamos poder-nos instalar, com a proposição, fora da lógica, quer dizer, fora do mundo” (TLP, §4.12).

³ Na análise dos discursos extremistas e do modo como são recepcionados pelas massas, Adorno criou um instrumento metodológico denominado de Escala-F(acista), a partir dos seus estudos sobre os tipos de personalidades autoritárias e seus poderes de influência e manipulação das massas.

⁴ Nas palavras da filósofa, “por existirem num mundo que não é totalitário, os movimentos totalitários são forçados a recorrer ao que comumente chamamos de propaganda” (ARENDR, 1951, p. 391). Em sua análise, a propaganda totalitária teve um papel fundamental na persuasão das massas e na banalização do mal.

⁵ Trataremos aqui como fase lógica as obras que compreendem o período da Primeira Guerra Mundial, até o *Tractatus Logico-Philosophicus*. Para realização desta pesquisa, utilizaremos a versão do *Tractatus Logico-Philosophicus* de WITTGENSTEIN, Ludwig. Traduzido por SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. São Paulo: Ed. USP, 2008. A partir desta apresentação, a obra será referenciada como TLP. Ainda nesta fase lógica, valeremo-nos da versão em espanhol de ambas as obras: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos* – Edición. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008; WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Trad. ALONSO, Juan David Mateu. Madrid: Editorial Sintesis, 2009. Por fim, também nos serve como referência a obra *Notebooks 1914 – 1916* de WITTGENSTEIN, Ludwig. Chicago: The University of Chicago Press, 1984, na versão inglesa. Além da fase lógica, há um segundo período do filósofo, marcado pela obra publicada originalmente em 1953, WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Vozes, 1996, que será de agora em diante abreviada como IF. Ainda fazem parte desta fase filosófica as obras: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 1990, abreviado como DC; WITTGENSTEIN, Ludwig. *O livro azul*. Lisboa: Edições 70, 2008, abreviado como LA; WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007, abreviado como UE e, WITTGENSTEIN, Ludwig. *Anotações sobre as cores* Edições 70, 2018, abreviado como AC. Por se tratar de um pensador que escreve em aforismos, tanto na primeira quanto na segunda fase de sua filosofia, citaremos sua obra e o aforismo em que sua reflexão se encontra, com exceção das citações que referirem-se ao prefácio das obras, escritas no formato padrão e, por isso, referenciadas pela página.

Entretanto, a partir da obra *Investigações Filosóficas* (1953), a produção filosófica de Wittgenstein sofreu uma guinada, e a perspectiva lógica e metafísica, deram lugar a uma análise mais complexa da linguagem, tratando-a a partir de um campo de compreensão embasado em “semelhanças de família”, correlatas em jogos linguísticos.

Ora, se a representação da realidade é, para Wittgenstein, também um fenômeno da linguagem, seria correto pensar que, ao descrevermos algo ou algum acontecimento, o fazemos de modo neutro? Se admitirmos que existe alguma intencionalidade em nossa linguagem e, conseqüentemente, na realidade, ainda conseguimos sustentar que as descrições e relatos acerca da realidade acontecem fora também desse jogo de intencionalidades? Diante destes questionamentos para que consigamos pensar a existência ou não de limites entre verdade e pós-verdade, metodologicamente, precisamos, de início, analisar, como enunciamos anteriormente, de que modo o filósofo compreendia a questão da verdade, em suas duas fases de produção, como veremos na sequência.

2 A pós-verdade como fenômeno contemporâneo e a questão da verdade para Wittgenstein

Se a pós-verdade é uma discussão amplamente realizada na atualidade, a ponto de prefigurar, como afirma Castilho (2016), um fenômeno inédito, a verdade e a tensão existente entre a realidade e a percepção é, de longe, uma novidade para a Filosofia. Ludwig Wittgenstein, no século XX, foi um dos filósofos que refletiram sobre a possibilidade da verdade. Acerca desta reflexão, questionamo-nos sobre até que ponto, a partir de como Wittgenstein concebia a verdade, é possível pensar a tensão entre o problema desta e da pós-verdade?

Inicialmente, em sua primeira fase de produção, delineada a partir da obra “*Tractatus Logico-Philosophicus*” (1921), Wittgenstein acreditava que, de alguma forma, o mundo interno estava diretamente relacionado ao mundo externo. Por isso, “na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro” (TLP, §2.161). Assim, na figuração e no afigurado, haveria uma relação que corresponde a uma conexão necessária. Isto quer

dizer que a percepção corresponde à realidade, o que permite o acesso à verdade. Além disso, dada esta conexão necessária, seria possível identificar as distorções existentes entre percepção e realidade, a partir da lógica enquanto uma categoria do pensamento e da representação do mundo (*Ibid.*, §2.19).

Por isso, para Wittgenstein, “o que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurá-la à sua maneira – correta ou falsamente – é a sua forma de afiguração” (*Ibid.*, §2.17). A questão da verdade e da pós-verdade, no primeiro Wittgenstein, reverbera sobre a averiguação entre a linguagem e a realidade, tendo como pano de fundo a “forma lógica”, isto porque “as proposições lógicas descrevem a armação do mundo, ou melhor, representam-na” (*Ibid.*, §6.124).

Já nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein abandonou esta identificação entre figurado e afigurado, para ressignificar a linguagem, destituindo-a totalmente de qualquer caráter metafísico ou de acesso necessário à realidade, entendendo que, ao invés da lógica como modelo e “armação” da realidade, a linguagem constitui-se como jogo.

O jogo de linguagem foi abordado inicialmente por Wittgenstein a partir de 1930, ao comparar sistemas axiomáticos a um jogo de xadrez. A analogia “tem origem nos formalistas, que tratavam a aritmética como jogo praticado com símbolos matemáticos” (GLOCK, 1998, p. 225). Para tanto, criticou Frege, por não concordar com a dicotomia proposta pelo matemático, que restringia a analogia na aritmética permitindo tratar de signos ou daquilo que os signos substituem. Isso porque, para Wittgenstein, “a aritmética não versa ‘sobre’ marcas de tinta, do mesmo modo que o xadrez não é um jogo que diga respeito a peças de madeira” (GLOCK, 1998, p. 255).

Logo, para o filósofo, existe uma analogia do jogo com a linguagem como um todo, uma vez que a própria linguagem é guiada por regras, a gramática. Jogos de linguagem são, portanto, regras estabelecidas pela própria linguagem, a partir do lugar que ela ocupa nas práticas humanas. Este lugar, de acordo com Glock (1998, p. 228), define quatro diferentes entendimentos acerca do próprio conceito de jogo de linguagem. A primeira está ligada ao “modo de usar” signos mais simples do que a nossa linguagem cotidiana, como as utilizadas pelas crianças, inferindo, portanto, o jogo como um sistema de comunicação, em que o significado é apreendido a partir da observação do significante. Neste caso, as práticas de ensino são válidas na medida em

que delimitam traços distintivos do uso que fazemos das palavras. O segundo modo em que os jogos de linguagem se aplicam, diz respeito às práticas linguísticas, hipotéticas ou inventivas, que têm como pressuposto servir como objetos de comparação. Em terceiro lugar, encontram-se as atividades linguísticas, bastante recorrentes a partir das *Investigações Filosóficas*, em que os jogos de linguagem passam a aplicar-se a situações reais e mais complexas, como mentir, contar histórias, relatar sonhos, bem como a possibilidade de fazer hipóteses indutivas. Disto, Wittgenstein conclui que estes jogos são autônomos, por não se justificarem por objetos externos. Por fim, há ainda a linguagem como um jogo, entendida não mais como um processo lógico, o que a distingue da Química e da Matemática, para configurar-se como uma comunicação que leva em consideração a intenção e o contexto em que o discurso acontece.

Para tanto, neste artigo, tomaremos como ponto de partida a segunda fase do autor, isto é, das *Investigações Filosóficas*, como referência para a leitura da obra *Da certeza* (WITTGENSTEIN, 1990). Nesta obra, encontramos uma crítica ao fundacionismo⁶, que assume como pano de fundo uma discordância com Moore e, em

⁶ Partiremos do entendimento de Moser (1999, p. 321), ao afirmar que o fundacionismo é uma teoria que alega haver uma justificação epistêmica para o conhecimento. Este fundamento que sustenta o conhecimento estrutura-se a partir de dois níveis distintos: o fundacional e o inferencial. O conhecimento fundacional não precisa de comprovação ou justificação, por ser aceito epistemologicamente como uma verdade. Ele serve como uma espécie de alicerce para a construção de todo saber, porque possibilita a aquisição do outro nível de conhecimento, o inferencial. O conhecimento inferencial é secundário, porque encontra suporte no fundacional e, por isso, não é auto justificável. Para Steup (1998, p. 90), os dois níveis do fundacionismo indicam um terceiro aspecto a ser considerado. Afinal, em que se fundamenta o conhecimento fundacional enquanto uma verdade epistemologicamente aceita? Se o conhecimento fundacional é uma crença básica, Steup afirmou que esta crença tem duas origens, a primeira é a não-doxástica, por justificar-se a partir de uma fonte não doxável como, por exemplo, a percepção ou a introspecção, enquanto a segunda, a doxástica, é a que se justifica a partir de outras crenças básicas que lhe dão suporte. A referência doxável remete ao argumento do regresso, o que nos leva à seguinte questão: “O argumento do regresso pela existência de crenças básicas supõe que uma crença em B1 seja justificada. Ou B1 é básico ou não básico e, se B1 não é básico, então, deve haver uma opinião B2 que justifique B1. Mas para B2 justificar B1, B2 deve ser justificado por si próprio. Se B2 não for básico, então deve haver uma crença B3 que justifique B2. Assim, B3 deve ser justificado, B3 é básico, ou deve haver uma crença B4 que justifica B3. Isso regressaria ou terminaria em uma crença básica ou continua *ad infinitum*. No entanto, uma regressão infinita para justificar as crenças não podem justificar nada. Assim, atendendo a nossa suposição que B1 se justifica, a regressão deve terminar baseando-se em uma crença” (STEUP, M., 1998, p 94 – tradução nossa). Essa ideia de um conhecimento fundacional alicerçado em uma crença básica, serviu como mote para que alguns autores, como Avrum Stroll, em seu livro *Moore and Wittgenstein on Certainty* (1994), a defender que Wittgenstein era um fundacionista, embora o fosse a partir de uma categoria própria e distinta do fundacionismo clássico. Nesta mesma linha, destaca-se Gertrude Conway, na obra *Wittgenstein On Foundations* (1989) por também defender uma leitura fundacionista, sobretudo, do filósofo em sua obra *Da Certeza*. Diferentemente desses autores, nossa hipótese é a de

desdobramento, com o ceticismo, ao estabelecer quais são os fundamentos do conhecimento e da verdade.

Temos acesso, de fato, à verdade? Este questionamento fica implícito já nos primeiros parágrafos da obra supracitada, a partir da pergunta: “veja-se agora: pode alguém enumerar o que sabe (como Moore)?” (DC, §6), e logo em seguida, respondeu de modo incisivo “Diretamente assim, não o creio” (*Ibid.*, §6). Para melhor compreender esta passagem, faz-se necessário entender como Moore entendia o fundamento do conhecimento, e em seguida, quais argumentos Wittgenstein utilizou para criticá-los.

Para Moore o conhecimento é possível e verificável. Logo, a verdade é possível. Dito de outra forma, a negação do acesso à verdade não seria viável, uma vez que as hipóteses céticas, como a da existência do sonho ou de um deus enganador, ao sugerirem que o conhecimento empírico não é confiável, estariam fadadas ao erro, porque possuímos, efetivamente, conhecimento de fatos empíricos (MOORE, 1970, p.165). Este conhecimento justifica-se a partir de três condições elementares. A primeira é que a premissa da prova deve ser distinta da conclusão almejada. A segunda, na necessidade de que conheçamos com absoluta certeza a verdade da premissa. E a terceira, é a indispensabilidade de que a conclusão almejada possa ser inferida efetivamente da proposição expressa pela premissa em questão (PEREIRA, 1995, p 112).

Ao seguir estes critérios, Moore conjecturou que

(...) longe de ser verdade, como Kant declara ser sua opinião, que existe apenas uma prova possível da existência de coisas fora de nós, qual seja, a que ele apresentou, posso dar agora uma série de provas diferentes, cada uma das quais é uma prova perfeitamente rigorosa; e que em muitos outros momentos estive em posição de dar muitas outras. Posso provar agora, por exemplo, que duas mãos humanas existem. Como? Mostrando minhas duas mãos e dizendo, enquanto faço um gesto com a mão direita, “Esta é uma mão”, e acrescentando, enquanto faço um certo gesto com a esquerda, “e esta é outra”. E se, ao fazer isso, eu provei *ipso facto* a existência de coisas externas, todos verão que posso também fazê-lo agora de inúmeras outras maneiras: não há necessidade de múltiplos exemplos (MOORE, 1970, p. 145-146).

que Wittgenstein refutou o fundacionismo, por não haver nenhum fundamento para o conhecimento, senão o pragmático, conforme justificamos ao longo deste capítulo.

Ao afirmar que não há a necessidade de múltiplos exemplos, porque lhe parecia claro o fundamento que garante a verdade acerca da existência das mãos, Moore pressupôs que se as premissas são verdadeiras, é possível concluir que é de comum acordo, com base em tais premissas, que este conhecimento é válido. Portanto, para Moore, haveria no senso comum, como no exemplo das mãos, uma revelação de algo que se fundamenta em uma evidência, muito embora nem sempre possamos determinar quais sejam elas.

Wittgenstein afirmou, sobre a questão das mãos, que:

Se você, de fato, sabe que *aquí está uma mão*, admitiremos tudo o mais. Quando alguém diz que uma certa proposição não pode ser provada, evidentemente que não quer dizer que não possa ser derivada de outras proposições; qualquer proposição pode ser derivada de outras. Mas estas podem não ser mais certas do que a já mencionada. (A este respeito existe um comentário interessante de H. Newman) (DC, §1).

A discussão sobre a certeza da mão aponta para a ideia de que nem todos os fatos ligados a autoconsciência estão isentos da crença fundacionista, isto é, de pressupor a necessidade de um fundamento que garanta a verdade de uma proposição. Afinal, estamos cercados de verdades (PAIVA, 2013). Em relação a Moore, Wittgenstein procurou demonstrar que ele se equivocou, da mesma forma que se equivocaram os cétricos clássicos. Para Wittgenstein, não faria sentido afirmar, como pretendeu Moore, que temos o conhecimento de nossas mãos, já que tanto uma dúvida, quanto uma afirmação de conhecimento da verdade de tais opiniões estariam igualmente fadadas a necessidade de algo que os distinga. Assim, não estaria claro qual é o limite da dúvida inteligível, o que é verificável nos aforismos: “Quem quiser duvidar de tudo não chegaria tampouco à dúvida. O jogo da própria dúvida pressupõe a certeza” (DC §115); “Uma dúvida, que de tudo duvidasse, não seria nenhuma dúvida” (*ibid.*, §450); e “Fazemo-nos uma falsa ideia do duvidar” (*Ibid.*, §249).

Nestas passagens, podemos perceber a refutação de Wittgenstein à possibilidade de qualquer conhecimento empírico com a pretensão de verdade. Baseando-se, de um lado, que se for possível que os nossos sentidos nos enganem alguma vez, em relação à realidade externa e as nossas opiniões, então é razoável supor que podemos estar sempre sendo iludidos. Ainda, se pressupomos o engano, podemos admitir que já fomos, de alguma maneira, mais ou menos iludidos pelas nossas

experiências e, conseqüentemente, é igualmente razoável inferir que nossas percepções e opiniões não estabeleçam relação necessária com as coisas externas. De outro lado, o raciocínio ligado ao engano não se sustenta, porque a premissa de que já fomos iludidos constataria que, para sabermos acerca de ilusão, deveríamos poder pressupor uma verdade ou algo que a justificasse, em contraposição ao engano, ao acerto ou a certeza. Por isso, “não adianta nada dizer *talvez nos enganemos*, quando a evidência presente não for confiável, se nenhuma evidência for confiável” (*Ibid.*, §302). Além disso, se tudo pode ser duvidável, então, “(...) quando realizo experiências, não duvido da experiência do aparelho que tenho diante dos olhos. Tenho uma série de dúvidas, mas não esta” (*Ibid.*, §337).

Assim, sem nenhum fundamento confiável para considerarmos uma opinião observacional como verdadeira, também não há como justificar qualquer evidência para questionarmos a verdade a respeito desta própria proposição. Isto porque a dúvida só é efetiva quando se estabelece a partir do interior de um jogo de linguagem (*Ibid.*, §24)⁷. A partir da noção de jogo de linguagem, Wittgenstein afirmou que “a dúvida

⁷ Neste ponto, basicamente, reside um grande deslocamento na maneira de pensar do filósofo, afinal, em sua primeira fase de produção, no *Tractatus*, Wittgenstein acreditava que, de alguma forma, o mundo interno identificava o mundo externo. Por isso, “na figuração e no afigurado deve haver algo de idêntico, a fim de que um possa ser, de modo geral, uma figuração do outro” (TLP, 2. 161). Assim, na figuração e no afigurado, haveria uma relação que corresponde a uma conexão necessária. Logo “o que a figuração deve ter em comum com a realidade para poder afigurá-la à sua maneira – correta ou falsamente – é a sua forma de afiguração” (TLP, 2. 17), e isto aconteceria por intermédio da lógica (TLP, 2. 19). Já em sua segunda fase, Wittgenstein abandonou esta identificação entre figurado e afigurado, para defender a impossibilidade desta relação, entendendo que, ao invés da lógica como modelo da realidade, a linguagem constitui-se como jogo. O conceito de jogo de linguagem, foi abordado inicialmente por Wittgenstein a partir de 1930, ao comparar sistemas axiomáticos a um jogo de xadrez. A analogia “tem origem nos formalistas, que tratavam a aritmética como jogo praticado com símbolos matemáticos” (GLOCK, 1998, p. 225). Para tanto, criticou Frege, por não concordar com a dicotomia proposta pelo matemático, que restringia a analogia na aritmética permitindo tratar de signos ou daquilo que os signos substituem. Isso porque, para Wittgenstein, “a aritmética não versa ‘sobre’ marcas de tinta, do mesmo modo que o xadrez não é um jogo que diga respeito a peças de madeira” (GLOCK, 1998, p. 255). Logo, para o filósofo, existe uma analogia do jogo à linguagem como um todo, uma vez que a própria linguagem é guiada por regras, a gramática. Jogos de linguagem são, portanto, regras estabelecidas pela própria linguagem, a partir do lugar que ela ocupa nas práticas humanas. Este lugar, de acordo com Glock (1998, p. 228), define quatro diferentes entendimentos acerca do próprio conceito de jogo de linguagem, a primeira está ligada ao “modo de usar” signos mais simples do que a nossa linguagem cotidiana, como as utilizadas pelas crianças, inferindo, portanto, o jogo como um sistema de comunicação, em que o significado é apreendido a partir da observação do significante. Neste caso, as práticas de ensino são válidas na medida delimitam traços distintivos do uso que fazemos das palavras. O segundo modo em que os jogos de linguagem se aplicam, diz respeito às práticas linguísticas, hipotéticas ou inventivas, que têm como pressuposto servir como objetos de comparação. Em terceiro lugar, encontram-se as atividades linguísticas, bastante recorrentes a partir das Investigações Filosóficas, em que os jogos de linguagem passam a aplicar-se a situações reais e mais complexas, como mentir, contar histórias, relatar sonhos, bem como a possibilidade de fazer hipóteses indutivas. Disto,

deve estar calcada em determinadas razões ou motivos” (*Ibid.*, §458). Afinal, ao aprendermos o sentido de expressões de dúvida, aprendemos ao mesmo tempo as necessidades de fornecermos razões para a mesma. Isto fica evidente no questionamento levantado na proposição “(...) eu sei que tenho um cérebro?” (*Ibid.*, §4), e junto a ela, a advertência, “Posso duvidar dela? Para duvidar, faltam-me aqui os motivos” (*Ibid.*, §4). Assim, a dúvida precisa de um porquê, isto é, um *motivo* para justificar-se, afinal, “posso duvidar do que eu quero?” (*Ibid.*, §221).

Desta forma, para o filósofo vienense, qualquer expressão de dúvida só tem sentido quando participa de um contexto no qual haja a possibilidade de convencer-mos do contrário e, por isso, “se se diz, por ex., *eu não sei se tenho uma mão aqui*, então alguém poderia replicar dizendo *olha mais de perto*. Esta possibilidade de convencer-se pertence ao jogo de linguagem. É uma das características essenciais” (*Ibid.*, § 3).

Moore na obra *Defense of Common sense*, ao tentar reparar a justificativa sobre a opinião do conhecimento das próprias mãos, afirmou que:

Mas tenho realmente conhecimento de que todas as proposições em (1) são verdadeiras? Não é possível que não passem de meras crenças? Ao responder a esta questão creio não ter nada melhor a dizer do que parece-me que eu efetivamente sei com certeza que tais proposições são verdadeiras. (...) Eu de certo não sei exatamente qual era a prova. Entretanto, nada disso me parece ser uma boa razão para duvidar que as conheço. Todos nós nos encontramos, eu penso, nessa estranha situação em que sabemos de uma série de coisas, relativamente às quais sabemos além disso que deveríamos ter provas para elas, mas que não sabemos como as conhecemos, isto é, não sabemos quais seriam as provas (MOORE, 1993, p. 118).

No entanto, para Wittgenstein, essa certeza epistêmica não pode ser verificada, uma vez que Moore a identificou como uma espécie de estado mental. No entanto, fundamentar a verdade de uma proposição sobre um estado mental expõe tal proposição a uma grande fragilidade. Matson expôs um acontecimento que explicita esta fragilidade:

Wittgenstein conclui que estes jogos são autônomos, por não se justificarem por objetos externos. Por fim, a linguagem como jogo, em que há um ponto em que a analogia se desfaz, diferindo a linguagem do dia a dia, analogamente entendida como um labirinto de ruelas tortuosas, enquanto os termos recentes dos saberes especializados, tais como a química e a matemática, seriam traçados de modo mais retilíneo e uniforme.

G. R. Moore estava se apresentando na *Howison Lectures* no *Wheeler Auditorium* [em Berkeley, em 1941], que tinha um belo ornamento com painéis de vidro no teto. Dando um ângulo local à sua defesa do senso comum, Moore declarou que uma das coisas que sabia naquele momento era que a luz do sol estava entrando pelo telhado. A maior parte da audiência estava ciente, porém, de que os painéis de vidro eram difusores da iluminação elétrica: o telhado do prédio era sólido e opaco. Alguém teve a temeridade de observar isso para Moore no período dedicado aos questionamentos. Ele responde, “Ah, não!”, e seguiu para a próxima pergunta (MATSON, 1991, p. 7).

Em relação ao engano de Moore, Matson afirmou que “dizer que se sabe, mesmo enfaticamente e quando se é uma pessoa eminente, não acrescenta nada à validade de sua afirmação” (MATSON, 1991, p. 7). A impossibilidade de haver um argumento sólido que sustente a verdade, para Wittgenstein, se desdobra no problema do solipsismo.

Em relação ao solipsismo, Wittgenstein considerou que, ao pensarmos sobre a relação existente entre os objetos que nos rodeiam e nossas experiências que os apreendem, “somos tentados a dizer que essas experiências pessoais são o material em que consiste a realidade” (LA, p.45). Considerar a realidade possível como a que é apreendida pela nossa experiência, para o filósofo, faria com que as coisas perdessem qualquer apoio ou fundamento. Assim, “somos ao invés disso deixados com uma quantidade de experiências pessoais de diferentes indivíduos. Essas experiências pessoais parecem vagas e em constante fluxo” (*Ibid.*, p.45). Este fluxo constante traria, inclusive, algumas confusões filosóficas, como a tentação de dizer que somente a minha própria experiência é real. Afinal,

Eu sei que eu vejo, ouço, sinto dores, etc., mas não que qualquer outro seja capaz disso. Eu não posso saber disso, porque eu sou eu e eles são eles. Por outro lado, me envergonho de dizer a outra pessoa que minha experiência é a única real; e sei que ela irá responder que pode dizer exatamente o mesmo sobre a experiência dela. Isso parece levar a uma discussão ridícula (*Ibid.*, p.46).

Ora, esta questão ligada às experiências, bem como a impossibilidade de verificação das mesmas em outras mentes, apontam para a irrealidade de duas esferas diferentes para *significar* e *dizer*, mostrando que não existe algum processo mental

ligado ao pensamento, ao desejo, a crença, etc., independente do processo de expressar, dizer e afirmar. Portanto, para Themudo

A mostração do que se pode entender por ‘explica o do significado de uma palavra’ - defini es verbais ou ostensivas - revela, no metamorfismo do dizer que descreve o que pressupomos que aconteça, a presença oculta da operacionalidade dessa estrutura explicativa tendencial (THEMUDO, 1992, p. 88).

Assim, diante desta operacionalidade explicativa, emerge a necessidade de critérios que garantam, minimamente, a correta interpreta o acerca do significado do termo explicado. Isto porque, se alguém disser que sente dor (UE,  37), o que garante que, de fato, esta pessoa não está fingindo? Para Wittgenstein, “os sinais de dor e de conduta de dor determinam o conceito *dor*. E também determinam o conceito *fingir dor*” (*Ibid.*,  37). Assim,

O signo característico do mental parece ser aquele que foi adivinhado de alguma outra maneira de algo externo e são   conhecido por si mesmo. Mas quando uma reflexão escrupulosa faz com que este ponto de vista se dissolva como se fosse humano, o que resulta não   que o interno seja algo externo, mas que "externo" e "interno" não são mais válidos como propriedades da evidência A "evidência interna" não significa nada e, portanto, nem "evidência externa" (*Ibid.*, p. 61-62).

Diante da impossibilidade de distinguir os limites entre aquilo que tomamos por evidências internas e externas, o que nos resta, retomando o exemplo da dor,   perceber a conduta e o comportamento, acreditando serem estes os únicos indicativos possíveis. Dito de outro modo, “em consequência, a insegurança não pode eliminar-se porque, como afirmou-se,   parte do jogo de linguagem”. (VILLANUEVA, 1996, p. 16). O solipsismo que desponta desta impossibilidade do externo, enfraquece igualmente qualquer diferencia o entre a sensa o e a simula o da sensa o.

Para Wittgenstein, o mesmo vale para saber se o que eu vejo   o mesmo que o outro v . Afinal,

A dificuldade que expressamos dizendo «não posso saber o que ele v  quando diz (sem mentir) que v  uma mancha azul» deriva da ideia de que «saber o que ele v » significa: «ver aquilo que ele também v »; não, contudo, no sentido em que o fazemos quando ambos temos o mesmo objeto perante os nossos olhos, mas no sentido em que o objeto visto seria um objeto, por exemplo, na sua cabeça, ou, nele (LA, p.107).

Esta problemática retoma a ideia de que não há critério que valide tal conhecimento. De acordo com Glock (1998), a noção de critério, para Wittgenstein, suporta três características distintivas e problemáticas. A primeira, ligada aos critérios que determinam o significado das palavras que governam, ao explicar os critérios que se tem para aferir se *algo é F* é especificar como se verifica a proposição “*a é F*”. Para tanto, especificar tais critérios faz sentido a partir das regras para o uso de *F*, o que desloca a compreensão para o nível da gramática, restando fundamentá-la apenas pela perspectiva da convenção. A segunda característica do critério é o seu entendimento de como podemos determinar se sabemos alguma coisa. Para tanto, esta abordagem do critério pressupõe aferir a verdade de *p*, a partir da verificação de *p*. Neste caso, o critério reveste-se como uma evidência, pois sugere que *p* é logicamente independente de *q*, enquanto a relação é, na verdade, interna, o que remete a limitação da primeira característica do critério. A terceira característica do critério é que ele admite, em alguns casos, que as palavras são revogáveis, enquanto em outros, são irrevogáveis. Isto quer dizer que, em determinadas situações, um critério é uma condição logicamente suficiente, ou mesmo uma condição necessária e suficiente, porque seus atributos já estão contidos na ideia da proposição, como no exemplo de um triângulo ter três lados (GLOCK, 1998, p. 118-119).

Por isso, nem a experiência de uma criança que, ao sentir uma dor qualquer, encontra no choro um mecanismo para chamar a atenção dos demais, garante a partir da aplicação de critérios, a autenticidade e a verdade em contraposição a possibilidade de uma simulação. Para Wittgenstein, a simulação inserida no jogo de linguagem traz consigo uma complicação extraordinária.

A crítica de Wittgenstein a respeito da possibilidade de uma correspondência entre interno e externo, bem como de uma certeza epistêmica, foi registrada por Malcolm, depois de uma conversa com o filósofo sobre o assunto, da seguinte forma:

Há uma tendência de se falar de saber como um estado mental. (...) Moore miraria uma casa distante a apenas 6 metros e diria com uma ênfase especial: “Eu sei que ali se encontra uma casa!” Ele procede deste modo, porque quer apelar à sensação interna de conhecimento. (...) É como se alguém dissesse: “Você não sente dor de verdade quando beliscado” e Moore se beliscasse para sentir a dor e provar assim que tem razão e não o seu interlocutor. Moore aborda a proposição “eu sei isso e aquilo” como a proposição “eu tenho dor”. O critério para que ele saiba isso ou aquilo será a sua afirmação de saber isso e aquilo (MALCOLM, 1984, p. 101).

Ao problematizar o que foi proposto por Moore, Wittgenstein encaminhou-se para um tipo de pragmatismo, já que, conforme vimos, os critérios não são suficientes para garantir a validade de alguma proposição, de modo necessário. Assim,

Posteriormente questões sobre a existência também têm lugar: “Há um esquilo?” etc. Não obstante, tal questão só é possível, porque via de regra nenhum correspondente aparece. Pois, como se sabe, como podemos nos deixar convencer da existência de esquilos? Como aprendemos o método para determinar se algo existe ou não? (DC, §476).

Com esta afirmação, tomamos como pressuposto a discussão de Wittgenstein com James, em que “o corpus da disputa era um esquilo que se supunha estar agarrado a um lado dum tronco de árvore; enquanto no lado oposto da árvore se imaginava estar um homem” (JAMES, 1997, p. 43). Esta questão remeteria a um problema metafísico, problematizando se o homem anda em volta do esquilo ou não. A resposta de James deu-se da seguinte forma:

Saber qual o partido que tem razão, disse eu, depende do que querem dizer na prática por “andar à volta” do esquilo. Se querem dizer passar do norte do esquilo para leste, depois para o sul, depois para oeste, e outra vez para o norte dele, obviamente o homem anda à volta dele, porque ocupa estas posições sucessivas. Mas se pelo contrário querem dizer estar primeiro em frente do esquilo, depois à sua direita, depois atrás, depois à esquerda, e finalmente em frente dele outra vez, é bastante óbvio que o homem não consegue andar à sua volta, pois com os seus movimentos compensadores o esquilo conserva sempre o ventre virado para o homem e o dorso para o lado contrário. Façam esta distinção e deixará de haver razão para mais disputas. Vocês estão ambos certos e ambos errados conforme conceberem o verbo “andar à volta” numa ou outra forma prática (JAMES, 1997, p. 43).

A solução de James pôs fim a uma disputa interminável, a partir de um modelo pragmático de justificação. O pensamento de Wittgenstein se aproxima da filosofia jamesiana⁸, ao apresentar a ideia de consciência, nos dizeres de Peruzzo, como

⁸ Ao longo da obra *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein se refere a William James de forma direta nos parágrafos 342, 343, 344 e 413. Não afirmamos, com isso, que o pragmatismo jamesiano é apropriado diretamente por Wittgenstein, por haver diferenças significativas. Logo, ao referirmo-nos a existência de um pragmatismo em Wittgenstein, fazemo-nos a partir de aproximações com James, bem como a partir do recorte conceitual que associa o significado ao contexto e, igualmente, o jogo de linguagem que ele pertence. Por isso, Peirce preferiu o termo *pragmaticismo*, por considerar que *pragmatismo* é associado a uma carga conceitual que extrapola seu significado original (Cf. PEIRCE, 2002).

(...) num fluxo contínuo da experiência, manifestando-se também de forma contínua. Esta versão, rotulada rapidamente de “empirismo radical”, procura reformular problemas fundamentais da filosofia e da psicologia, entre eles o que confere ao conhecimento seu *status* de verdade. (...) James afirma que as únicas coisas que devem ser debatidas entre os filósofos devem ser aquelas definíveis em termos retirados da experiência (PERUZZO, 2015, p. 308).

Entretanto, para Wittgenstein, “(...) a fundamentação, a justificação da evidência, chega a um fim (...)” (DC §204). Por isso, afirmou que as certezas antecedentes não devem ser consideradas como crenças fundamentadas, de modo imediato e não-referencial, pois, “(...) o fim não consiste, entretanto, no fato de que determinadas proposições se nos apresentam como imediatamente verdadeiras, ou seja, como um tipo *ver* da nossa parte, mas como nosso *agir*, o qual jaz no fundamento do jogo de linguagem” (*Ibid.*, §204). Por isso, o uso de qualquer conceito parte necessariamente de sua prática, sem o qual é impossível a definição de regras exteriores, afinal, “as regras não são suficientes para estabelecer uma prática; precisamos também de exemplos. Nossas regras deixam alternativas abertas e a prática deve falar por si própria” (*Ibid.*, §139). Desta forma, “na base da crença fundamentada jaz a crença infundada” (*Ibid.*, §253).

Diante deste embate, a respeito da realidade, faz sentido atribuímos o emprego de uma interpretação acerca de algo ser efetivamente *verdadeiro* ou *falso*? Para Wittgenstein, a formulação desta questão está incorreta, “porque é como se alguém dissesse que *concorda com os fatos ou não* e indagasse em seguida pelo que seja concordância aqui” (*Ibid.*, §199), e logo adiante complementa, “(...) no que consiste então essa concordância, senão no fato de que o que nesse jogo de linguagem é evidência, corrobora a nossa proposição?” (*Ibid.*, §203).

Por isso, predicados de verdade ou de concordância com a realidade são também expressões gramaticais como outras quaisquer, cujo emprego não é absoluto, já que “quem não tem consciência de nenhum fato, não pode ter consciência tampouco do sentido das suas palavras” (*Ibid.*, §114). Portanto, o problema conforme postulado pelos críticos da pós-verdade, enquanto uma distorção entre a realidade e a percepção não é, no contexto wittgensteiniano, um problema filosófico, já que ambos prefiguram uma mesma condição, a da linguagem. Com isto, Wittgenstein nos indica que o próprio

sentido das palavras empregadas dentro do jogo já são um fato empírico contingente. Assim, “suponha-se que substituo o *Eu sei* de Moore por *Eu tenho a convicção inabalável*”? (*Ibid.*, §85).

Na filosofia de Wittgenstein, a equivalência entre a pós-verdade e a verdade delinea-se a partir de um aspecto pragmático. Este pragmatismo wittgensteiniano se explicita na sequência de perguntas que o filósofo teceu, acerca da relação entre o conhecimento e o convencimento, ao afirmar “(...) quais seriam os efeitos práticos dessa convicção?” (*Ibid.*, §89). Em seguida, retoma a reflexão, ao afirmar que:

Eu sei tem um significado primitivo semelhante e aparentado com o significado de *eu vejo* (*saber, videre*). E *eu sabia que ele estava no quarto, mas ele não estava no quarto* é semelhante a *Eu o vi no quarto, mas ele não estava lá*. *Eu sei* deve exprimir uma relação, não entre mim e o sentido de uma proposição (como *eu creio*), mas entre mim e um fato, de tal modo que o fato é acolhido na minha consciência. (Aqui está a razão por que se quer dizer que não se conhece o que acontece no mundo exterior, mas apesar no reino dos chamados dados sensíveis). Isto dar-nos-ia uma imagem do conhecimento como a percepção de um acontecimento exterior através de raios visuais que o projetam, tal como é, no olho e na consciência. Só que então surge de imediato uma pergunta: se alguém pode estar certo desta projeção. E essa imagem mostra, na verdade, como a nossa imaginação apresenta o conhecimento, mas não o que está no fundo dessa apresentação (*Ibid.*, §90).

Desta reflexão, Wittgenstein apontou para a crítica ao fundamento adequado para a constituição de uma convicção sobre alguma verdade. Esta crítica está presente desde o *Tractatus*, em que ao referir-se a forma como significamos a realidade, qual seja, o pensador afirmou que as coisas isoladas de qualquer contexto ou ambiente, são totalmente desprovidas de sentido. A compreensão de algo está atrelada diretamente às relações que participa. Afinal, “não podemos pensar em nenhum objeto fora da possibilidade de sua ligação com os outros” (TLP, §2.0121). As relações necessárias para compreensão de algo também condicionam a linguagem, o que justifica a crença de que só há significado em alguma palavra, na medida que ela está inserida em um determinado contexto. Logo, verdade e pós-verdade se efetivam a partir de uma relação necessária com a linguagem, sem que haja distinção entre ambas, a não ser que, no caso da verdade, existe a falsa pretensão de que ela é possível e que tem fundamento.

Retomando a citação do parágrafo 1 da obra *Da Certeza*, encontramos a seguinte menção, “(...) A este respeito existe um comentário interessante de H. Newman” (DC, §1). Este interesse por Newman era paradoxal, tanto que o próprio Malcolm afirmou que Wittgenstein havia relatado não ter apreciado o que Newman escreveu, embora, tenha o lido com muito cuidado (MALCOLM, 1984, p. 59). O desagrado de Wittgenstein em relação aos escritos de Newman deu-se em função da diferença de ambos na compreensão a respeito da religião. No entanto, algo nos escritos de Newman chamou a atenção do filósofo, mais especificamente, sobre a questão da gramática. Na leitura de Wittgenstein, a gramática proposta por Newman era responsável por apoiar a fé cristã, assim

(...) a gramática estava suportando a fé, como de fato, a fé estava suportando a gramática, como se estivesse suspenso em um balão. O nosso consentimento para as crenças religiosas é uma espécie de subida ou uma elevação, em vez do resultado de uma subida ascendente. A forma motriz que impulsiona esse impulso ascendente é o amor de Cristo (BARRETT, 1991, p. 181)⁹.

É bem provável que o que interessou a Wittgenstein nesta ideia seja justamente a ausência de um fundamento para a fé, que teria como único fundamento, a questão da gramática. O que remete diretamente a forma como ele próprio concebia as verdades, ao não terem um fundamento que as sustente, senão, o jogo de linguagem que se estrutura a partir de convenções pragmáticas.

James considerou este posicionamento de Wittgenstein desconcertante, porque Newman, em nenhum momento, discutiu explicitamente a relação entre a gramática e a fé. Wittgenstein sugeriu que a fé, para Newman era uma espécie de construção racional de proposições que tornavam evidentes a verdade da crença católica, enquanto James afirmou que para Newman “a Ciência de Deus, ou as verdades que conhecemos sobre Deus, fazem parte de um sistema, assim como temos uma ciência das estrelas e

⁹ Tradução nossa de: “(...) *the grammar was supporting the Christian faith whereas, in fact, the faith was supporting the grammar, as if it were suspended from a balloon. The assent to religious beliefs is an ascent or an elevation rather than the result of an upward climb. The driving force that impels this upward thrust is love of Christ and trust in his redemptive power. (Barrett 1991, 181)*”

chamamos isso de astronomia, ou da crosta terra e chamamos de geologia” (JAMES, 1985, p. 435)¹⁰.

De qualquer forma, o que Wittgenstein pretendia era entender a manifestação da verdade somente enquanto uma condição de uso, como num jogo, de modo pragmático e convencional. Assim, há o deslocamento da questão da verdade, contido ou não nas proposições, para o sentido que as proposições conseguem ou não expressar. Logo, a discussão entre verdade e pós-verdade deixa de configurar um problema filosófico, pois refletem jogos de uma mesma linguagem.

3 Conclusão

No TLP nos aforismos 4.11 e 4.112, Wittgenstein diferencia a Filosofia das ciências naturais, por propor que estas últimas limitariam o campo do significado, enquanto a Filosofia o ultrapassaria. Esta superação consiste na investigação não só do que é meramente possível, mas naquilo que necessariamente a origina. Assim, enquanto ao cientista cabe a descrição, ao filósofo cabe a reflexão sobre as regras e instrumentos que perfazem a realidade.

Com isso, Wittgenstein apregoou à Filosofia o papel de terapia. A terapia filosófica consiste em desfazer os nós da linguagem, não mais com a pretensão entre verdade e inverdade, ou ainda, entre realidade e percepção, mas entre fazer ou não sentido. É por isso que

Se lhe perguntassem se, até agora, os filósofos disseram contra-sensos, pode-se responder: não, eles somente deixaram de notar que estão usando uma palavra com sentidos inteiramente diferentes. Nesse sentido, se dizemos que é um contra-senso dizer que uma coisa é tão idêntica com outra, isso necessita de qualificação já que, se alguém diz isso com convicção, então, nesse momento, ele quer dizer alguma coisa com a palavra “idêntico”, mas não tem consciência de que está usando a palavra, no caso, com um significado diferente daquele em $2+2=4$ (IF, p. 41).

A resolução dos contra-sensos é, fundamentalmente, uma espécie de ajustamento gramatical, a partir das expressões utilizadas nas proposições, para que

¹⁰ Tradução nossa de: “*the Science of God, or the truths we know about God, put into a system, just as we have a science of the stars and call it astronomy, or of the crust of the earth and call it geology (James 1985, 435)*”.

participem de uma mesma semelhança de família, isto é, de um mesmo contexto. Esse processo terapêutico da Filosofia serve para dissolver o problema entre verdade e pós-verdade, por entender que ambos os discursos são produzidos e, igualmente, carecem de qualquer fundamento.

Com isso, procuramos ao longo deste artigo defender a tese de que a questão da pós-verdade, amplamente discutida na contemporaneidade é, a partir de Wittgenstein, algo que não prefigura um problema filosófico, quando se procura afirmar opor a verdade e a pós-verdade. Isto porque, ambas só podem ser analisadas se cumprem sua função em determinado jogo. Destarte, se é possível delinear alguma diferença entre as duas possibilidades, elas seriam muito tênues, assentadas na possibilidade de que o sujeito que discursa, o faz sempre com a intenção de transmitir alguma informação e, nos dois casos, esta transmissão vem sempre acompanhada de subjetividade. A chamada pós-verdade é uma informação cuja intencionalidade é fundamentalmente a de apregoar determinada leitura da realidade, afirmando-a como correta. Fora do âmbito político, sob a luz da filosofia wittgensteiniana, a verdade segue o mesmo processo, com uma mesma intenção.

Para Wittgenstein, portanto, “deve perguntar-se sempre: como é que devemos olhar para este problema de modo a tornar possível a sua solução?” (AC, §11). O próprio filósofo, ao referir-se a um artista que representa algo através de um vidro vermelho, fica limitado às gradações do vermelho, o que limita sua possibilidade artística de representação. O mesmo aconteceria se fosse posto uma espécie de vidro azul (*Ibid.*, §13). Se um artista fica limitado, quando pinta algo a partir de tonalidades muito limitadas, podemos pensar não necessariamente em uma possível solução, mas em uma pista a este problema a partir da multiplicidade de cores que o artista, ao dispor, consegue retratar melhor a imagem.

Não obstante, analogamente, entre a verdade e a pós-verdade, há a possibilidade de pensar sobre qual das duas representa um prisma maior de compreensão sobre determinada realidade, com mais cores, ainda que tal paleta de cores seja resultante das semelhanças de família que embasam ambos os jogos gramaticais. Assim, longe de qualquer pretensão acerca de um critério que estabeleça ou não a possibilidade de verdade, a amplitude de perspectivas e de olhares é, pelo menos, no sentido pragmático, um suporte para que determinado discurso tenha mais

aceitabilidade. Como observamos na pós-verdade, o que existe é um estreitamento do discurso para que o ouvinte seja induzido a crer, sob um *vidro vermelho ou azul*. No entanto, o caráter quantitativo, das cores ou dos diversos olhares sobre a realidade, também não garante qualquer validade para a verdade.

Da mesma forma, a tensão existente entre a realidade e a percepção não pode ser verificada porque o modo como a realidade é percebida também faz parte de um sistema de convenções, que pertencem a determinados jogos linguísticos. Por isso, em uma tribo de pessoas cegas, quem pudesse ver seria entendido como uma anomalia ou exceção. Logo, diante da afirmação “podes andar sem chocar com qualquer coisa, eu não posso” (*Ibid.*, §346), a primeira parte da proposição não traria nada de novo, no entanto, a segunda parte contrasta uma experiência vivida de modo particular e diferente de quem enxerga. A isto, retoma-se a perspectiva pragmática que a linguagem e a própria percepção da realidade têm, ligadas ao que foi vivenciado, ainda que as “proposições de experiência” (*Ibid.*, §348), tragam uma certa dose de certeza.

REFERÊNCIAS

ADORNO, T. W. **Estudos sobre a personalidade autoritária**. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

ALLCOTT, Hunt; GENTZKOW, Matthew. *Social Media and Fake News in the 2016 Election*. *Journal of Economic Perspectives*, 31(2): 211-36. 2017. Disponível em: <https://pubs.aeaweb.org/doi/pdfplus/10.1257/jep.31.2.211>. Acesso em: 08 de junho de 2022.

ARENDT, Hannah. **Origens do totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

BALLOUSSIER, Anna Virginia. **Movido por notícia falsa, homem atira dentro de pizzaria nos EUA**. Folha de São Paulo. Nova York, 05 dez. 2016.

BARRETT, C. *Wittgenstein on Ethics and Religious Belief*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

BENITES, Afonso. **A máquina de ‘fake news’ nos grupos a favor de Bolsonaro no Whatsapp**. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2018/09/26/politica/1537997311_859341.html. Acesso em: 08 de junho de 2022.

BUDD, Malcolm. *Wittgenstein 's philosophy of psychology*. Londres: Routledge, 1989.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação: economia, sociedade e cultura**. In: *A Sociedade em rede*. São Paulo : Paz e Terra, v. 1, 2000.

CASTILHO, Carlos. **Apertem os cintos: estamos entrando na era da pós-verdade**. Observatório da Imprensa. São Paulo, ed. 921, 28 set. 2016.

CONWAY, G. D. *Wittgenstein on Foundations*. NJ: *Humanities Press*, 1989.

COUTINHO, Marcelo. **A sociedade da informação e o determinismo tecnológico: notas para um debate**. In: *Revista LÍBERO*. Ano VI - Volume 6 - nº 11. Disponível em: <http://www.facasper.com.br/pos/libero/index3.php>. Acesso em: 08 de junho de 2022.

ENGLISH OXFORD LIVING DICTIONARIES. **Word of the Year 2016 is...** 2016. Disponível em: <https://en.oxforddictionaries.com/>. Acesso em: 08 de junho de 2022.

GLOCK, Hans. **Dicionário Wittgenstein**. Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998.

JAMES, William. **O pragmatismo — um nome novo para algumas formas antigas de pensar**. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997.

JAMES, William. *The meaning of Truth — a sequel to pragmatism*. In: *Writings*, New York: *The Library of America*, 1987.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience*, Harmondsworth: *Penguin*, 1985.

LANDESMAN, Charles. **Ceticismo**. Edições Loyola: São Paulo, 2006.

LLORENTE, José Antonio; ZANZALEJOS, José Antonio; et. al. **A era da pós-verdade: realidade versus percepção**. *Revista Uno: desenvolvendo ideias*, São Paulo, nº 27, p. 9-13, março de 2017.

MALCOLM, N. L. *Wittgenstein, a memoir*, New York: *Oxford University Press*, 1984.

MATSON, Wallace I. *Certainty Made Simple*, In: A.P. Martinich / Michael J. White, 1991.

MOORE, G. E. *Defense of Common sense*, reimpresso em *G. E. Moore, Selected Writings*, p. 118, London, 1993.

MOORE, G. E. *Proof of an external world. Selected Writings*, 1970. Disponível em: <http://selfpace.uconn.edu/class/ana/MooreProof.pdf>. Acesso em: 08 de junho de 2022.

MOSER, Paul. K. *Foudationalism*. In: *Cambridge Dictionary of Philosophy*. 2ª Ed. Cambridge: *Cambridge University Press*, 1999.

PAIVA, Fernando Maio de. **Consciência moral em John Henry Newman**. Covilhã: Coleção: LUSOSOFIA: PRESS, 2013.

PEIRCE, C. S. *Pragmatisme et Pragmaticisme, Oeuvres philosophiques*, v. 1. Claudine Tiercelin ; Pierre Thibaud (trads. e eds.). Paris: Cerf, 2002.

PEREIRA, Roberto. Fundacionismo, holismo e contextualismo no Sobre a Certeza, de Wittgenstein. O que nos faz pensar, [S.l.], v. 7, n. 09, p. 110-130, oct. 1995. ISSN 0104-6675. Disponível em: <<http://www.oquenosfazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/86>>. Acesso em: 08 de junho de 2022.

PERUZZO, Léo. **Wittgenstein e a dívida a James: a atmosfera filosófica da práxis na constituição do cognitivismo moral pragmático**, p. 305-319, In: *Cognitio*, São Paulo, v. 16, n. 2, p. 305-320, jul./ago. 2015. Acesso em: 08 de junho de 2022.

SENRA, Ricardo. **Na semana do impeachment, 3 das 5 notícias mais compartilhadas no Facebook são falsas**. BBC. Brasília, 17 abril 2017. Disponível em: <<https://goo.gl/MRMe7y>>. Acesso em: 08 de junho de 2022.

SILVERMAN, Craig. *This Analysis Shows How Viral Fake Election News Stories Outperformed Real News On Facebook*. BuzzFeed News. Canada, 16 nov. 2016. Disponível em: <https://www.buzzfeednews.com/article/craigsilverman/viral-fake-election-news-outperformed-real-news-on-facebook>. Acesso em: 08 de junho de 2022.

STEUP, MATTHIAS. *An introduction to contemporary epistemology*. London: *Prentice-Hall International (UK) Limited*, 1998.

STROLL, Avrum. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. New York: *Oxford University Press*, 1994.

THEMUDO, Marina Ramos. **Solipsismo. Viagens de Wittgenstein à volta de uma questão**, p- 83-96, In: *Revista Filosófica de Coimbra I: Coimbra Vol. 1, Nº 1*, 1992.

VILLANUEVA, Luis Manuel Valdés. *Estudio Preliminar*. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Últimos escritos sobre Filosofía de la Psicología. Lo interno y lo externo*. v. 2. Tradução de Luis Manuel Valdés Villanueva. Madrid: Editorial Tecnos, 1996.

WERTHEIN, Jorge. **A sociedade da informação e seus desafios**. Brasília, v. 29, n. 2, p. 71-77, maio/ago. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ci/v29n2/a09v29n2.pdf>. Acesso em: 08 de junho de 2022.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Anotações sobre as cores**. Edições 70, 2018.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Cuadernos de notas (1914-1916)*. Trad. ALONSO, Juan David Mateu. Madrid: Editorial Síntesis, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Da Certeza**. Trad. Maria Elisa Costa. Lisboa: Edições 70, 1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Diarios Secretos – Edición*. BAUM, Wilhelm. Madrid: Alianza Editorial, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Vozes, 1996.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Notebooks 1914 – 1916*. Chicago: *The University of Chicago Press*, 1984, na versão inglesa.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **O livro azul**. Lisboa: Edições 70, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*. Traduzido por SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. São Paulo: Ed. USP, 2008.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Últimos escritos sobre a Filosofia da Psicologia**. Trad.: António Marques, Nuno Venturinha, João Tiago Proença. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.

ZARZALEJOS, José Antônio. **Comunicação, jornalismo e fact-checking**, p 11-13, *In* LLORENTE, José Antonio; ZANZALEJOS, José Antonio; et. al. **A era da pós-verdade: realidade versus percepção**. Revista Uno: desenvolvendo ideias, São Paulo, n° 27, 2017. Acesso em: 08 de junho de 2022.

Recebido em: 09/06/2022

Aceito em: 21/06/2022