

BEYOND DOGMA AND IDEOLOGY: WITTGENSTEIN ON THE PURPOSE OF PHILOSOPHY¹

ALÉM DO DOGMA E DA IDEOLOGIA: WITTGENSTEIN SOBRE O
PROPÓSITO DA FILOSOFIA

CAMILA LOBO²

Abstract: In an ordinary sense, dogmatic and/or ideological thinking can be understood as a degeneration of religious and/or political thinking. In this paper, I argue that Ludwig Wittgenstein's late philosophy allows us to make sense of this idea through the notions of "world picture" and "hinges", which account for the way our rational practices take place against the backdrop of certain non-epistemic commitments. Since the value of such commitments is given by their capacity to promote rational agency, dogmatic and/or ideological thinking is distinguished from other forms of religious and/or political thought at a categorial level and is philosophically objectionable.

Keywords: Philosophy of language, hinge epistemology, Wittgenstein, dogma, ideology.

Resumo: Num sentido comum, o pensamento dogmático e/ou ideológico pode ser entendido como uma degeneração de formas de pensamento religioso e/ou político. Neste artigo, argumento que a filosofia tardia de Ludwig Wittgenstein permite fazer sentido desta ideia através das noções de "imagem do mundo" e de "dobradiças", que ex-

Resumen: En un sentido común, el pensamiento dogmático y/o ideológico puede entenderse como una degeneración del pensamiento religioso y/o político. En este artículo, sostengo que la filosofía tardía de Ludwig Wittgenstein nos permite dar sentido a esta idea a través de las nociones de "imagen del mundo" y "goznes", que explican cómo nuestras

¹ Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito da Bolsa de Doutoramento UI/BD/151014/2021 e do projeto "Epistemologia da Crença Religiosa: Wittgenstein, Gramática e o Mundo Contemporâneo" (PTDC/FER-FIL/32203/2017).

² IFILNOVA, FCSH, Universidade Nova de Lisboa. Email: camilalimalobo@gmail.com. com ORCID: 0000-0002-5408-5551.

plicam o modo como as nossas práticas racionais decorrem contra o pano de fundo de determinados compromissos não-epistémicos. Porque o valor de tais compromissos é dado pela sua capacidade de promover a agência racional, o pensamento dogmático e/ou ideológico distingue-se categorialmente de outras formas de pensamento religioso e/ou político e é condenável filosoficamente.

Palavras-chave: Filosofia da linguagem, epistemologia-dobradiça, Wittgenstein, dogma, ideologia.

prácticas racionales tienen lugar con el telón de fondo de ciertos compromisos no-epistémicos. Dado que el valor de tales compromisos viene dado por su capacidad de promover la agencia racional, el pensamiento dogmático y/o ideológico se distingue categorialmente de otras formas de pensamiento religioso y/o político y es filosóficamente condenable.

Palabras clave: Filosofía de lenguaje, epistemología de goznes, Wittgenstein, dogma, ideología.

I. Introdução

Quando falamos em pensamento religioso, não temos necessariamente em mente um tipo de pensamento dogmático – num sentido comum do termo, um tipo de pensamento que exhibe resistência à reflexão crítica sobre pressupostos básicos que o enformam, habitualmente associado aos preceitos e doutrinas de determinada religião. Da mesma forma, quando falamos em pensamento político, não temos necessariamente em mente um tipo de pensamento ideológico – num sentido comum do termo, um tipo de pensamento que exhibe resistência à reflexão crítica sobre pressupostos básicos que o enformam, habitualmente associados ao ideário de determinado sistema ou movimento político. Em ambos os casos, porém, reconhecemos os segundos como derivações e, habitualmente, degenerações dos primeiros. O pensamento dogmático e/ou ideológico é frequentemente encarado como um mal social, para além de intelectual, visto ter implicações nefastas de longo alcance ao nível das nossas práticas sociais.³

Neste artigo, quero argumentar que os problemas causados pelo pensamento dogmático e/ou ideológico têm igualmente implicações de ordem filosófica. Isto é, se o conteúdo deste tipo de pensamento (aquilo que é pensado dogmática ou ideologicamente) leva a uma avaliação social crítica do mesmo, a sua forma (aquilo que se passa quando um sujeito pensa dogmática

³ Quando me refiro a “pensamento dogmático” ao longo deste artigo, não procuro falar especificamente dos dogmas formalmente professados por algumas religiões e aplico o termo no sentido lato que aqui exponho. Do mesmo modo, quando me refiro a “pensamento ideológico”, não pretendo usar o termo no sentido “neutro” que é por vezes empregue para referir o ideário de sistemas políticos.

ou ideologicamente) é porventura condenável filosoficamente. O meu objeto de estudo é aqui, estritamente, aquilo que há de comum entre o pensamento religioso dogmático e o pensamento político ideológico, pelo que frequentemente me irei referir a um tipo de pensamento para considerar ambos. Trata-se, pois, de uma priorização da forma sobre o conteúdo – não descurando, porém, o modo como o conteúdo molda a discussão sobre o tema.

Gostaria, neste sentido, de considerar o pensamento dogmático e/ou ideológico ao nível do sujeito, e não a um nível estrutural que se referisse, por exemplo, ao modo como a ideologia dominante constitui um sistema de falsidades que justifica e reforça as relações e modos de produção de uma dada sociedade, como descrito pela teoria marxista.⁴ Pretendo falar de um tipo de pensamento que domina as capacidades racionais do sujeito, operando frequentemente de forma implícita e irrefletida nas várias dimensões da sua vida, ainda que distorça a sua perceção do mundo. Não deixa de ser importante, em todo o caso, preservar a ideia de que os pressupostos básicos do tipo de pensamento sobre o qual aqui me debruço são, por definição, provenientes do mundo social, excluindo assim formas de pensamento que não têm essa origem, ainda que partilhem outras características do pensamento dogmático e/ou ideológico (tenho em mente, por exemplo, formas de pensamento dominadas pelo trauma psicológico e que operam frequentemente de forma inconsciente – e, nesse sentido, irrefletida – no sujeito).

Por ser transversal a todo o sistema de crenças e juízos do sujeito, sem para isso requerer justificação, o pensamento dogmático e/ou ideológico exige um tipo de compromisso que não é necessariamente epistémico. Trata-se de um compromisso para com certos aspetos do mundo, que se tomam como absolutamente verdadeiros ou certos, independentemente do modo como as coisas realmente se passam. Esta caracterização do pensamento dogmático/ideológico situa-se preocupantemente próxima de algumas caracterizações filosóficas contemporâneas do próprio pensamento humano. Tenho em mente conceções de pensamento desenvolvidas por linhas teóricas eminentemente marcadas por aquilo a que poderíamos chamar a “viragem cultural” em filosofia e por uma ênfase no papel estruturante dos sistemas de significação sociais no nosso pensamento, por oposição ao que poderíamos conceber como a estrutura lógica do mundo. A conexão é preocupante porque, como vários autores e autoras notam, posições como as do construcionismo social ou do pós-estruturalismo acabam por obscurecer a linha que separa o pensamento ideológico do pensamento de um agente livre.⁵ E, no entanto, parece haver

⁴ Ver, a este respeito, por exemplo, a Parte I de *A Ideologia Alemã* de Karl Marx e Friedrich Engels (Lisboa: Presença, 1974).

⁵ Veja-se, por exemplo, Seyla Benhabib, “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation”, *Signs*, 24, 2 (1999), 335-361.

alguma verdade na ideia de que o pensamento humano está sempre, de algum modo, alicerçado em certos compromissos de ordem não-epistêmica, algo que é sintetizado pela célebre observação de Ludwig Wittgenstein segundo a qual “as justificações acabam em algum lado”.⁶

Nas suas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein utiliza a noção de “imagem” para dar conta do modo como, quotidianamente, recorremos a uma variedade de modelos linguísticos para levar a cabo as nossas práticas racionais.⁷ Intimamente ligada às noções de “seguir-regras”, “jogos de linguagem” e “formas de vida”, a noção de “imagem” sugere simultaneamente a necessidade de um certo treino para compreender o funcionamento de determinado fenómeno ou instituição e a capacidade humana de usar os modelos que herdamos “de forma diferente”.⁸ Esta noção acaba por ser transportada para *Da Certeza* e transformada na ideia de “imagem do mundo” para, precisamente, referir o modo como todas as nossas práticas racionais decorrem contra o pano de fundo de um complexo sistema de juízos.⁹ A aproximação das reflexões wittgensteinianas sobre imagens nestes dois textos da sua filosofia tardia tem a vantagem de dar conta do modo como este sistema de juízos não é visto nem como contingente nem como arbitrário, senão como a própria essência dos jogos de linguagem em que participamos.¹⁰ É, pois, contra o pano de fundo das nossas imagens do mundo que seguimos os critérios que nos permitem usar linguagem de forma inteligível.

E, no entanto, nas *Investigações*, o interesse de Wittgenstein no papel desempenhado por estas imagens do mundo é eminentemente crítico. Considere-se o modo como, reiteradamente, o autor denuncia a capacidade destas imagens nos aprisionarem: “Estávamos aprisionados a uma *imagem*. E não conseguíamos escapar-lhe pois estava alojada na nossa linguagem, e a linguagem parecia repeti-la implacavelmente”.¹¹ A que imagem exatamente se refere e critica Wittgenstein? Antes do mais, o que está em causa nesta observação das *Investigações* é a imagem ou o modelo de linguagem gerado na lógica formal do século XX, que o próprio autor defendera na sua primeira

⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1958), § 1. Todas as traduções são da responsabilidade da autora. No entanto, as referências às obras wittgensteinianas são feitas através dos títulos habitualmente usados em língua portuguesa.

⁷ Na versão inglesa, aqui consultada, *Philosophical Investigations* (1958). A versão portuguesa do título provém da tradução de M.S. Lourenço: *Tratado Lógico-Filosófico/ Investigações Filosóficas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, 6ª edição).

⁸ Wittgenstein, *Investigations*, § 139.

⁹ Na versão inglesa, aqui consultada, *On Certainty* (1969). A versão portuguesa do título provém da tradução de Maria Elisa Costa: *Da Certeza* (Lisboa: Edições 70, 1990).

¹⁰ Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1969), § 105.

¹¹ Wittgenstein, *Investigations*, § 115.

obra, o *Tratado Lógico-Filosófico*.¹² A filosofia do *Tratado*, aliás, surge aqui como exemplo paradigmático de um tipo de dogmatismo – no caso, filosófico – que assume acriticamente a existência de um modelo canónico da linguagem, cuja perfeição as línguas naturais poderiam apenas debilmente almejar. O que Wittgenstein descobre, no seu pensamento tardio, é que este pressuposto não só estaria a ter efeitos nefastos para a nossa compreensão das relações entre a linguagem e o mundo, mas também que esses efeitos se explicavam em parte pela própria atitude dogmática com que os tratávamos. Em *Da Certeza*, porém, Wittgenstein é claro: nem todas as imagens do mundo são más imagens e elas são, de resto, fundamentais para o bom funcionamento das nossas vidas racionais.¹³

Parece então possível falar de práticas racionais alicerçadas em compromissos não-epistémicos, i.e. não justificáveis epistemicamente, que não configuram formas de pensamento dogmáticas e/ou ideológicas. Como distinguir, nesse caso, entre boas e más imagens do mundo? Serão os critérios para levar a cabo esta distinção meramente convencionais e encontrados no mundo social? Ou haverá algo de categorialmente distinto entre uma e outra forma de operar com imagens do mundo que nos permita estabelecer critérios filosóficos para distinguir entre as duas? Nas secções que se seguem, argumento que Wittgenstein nos oferece ferramentas para proceder a esta distinção e mostro, contra algumas tendências na epistemologia de inspiração wittgensteiniana contemporânea, que é possível a um agente racional revelar imagens dogmáticas e/ou ideológicas e libertar-se do seu jugo.

II. Imagens do mundo: uma tendência para a abstracção

Aquilo que Wittgenstein põe em causa na sua crítica à concepção logicista de linguagem não é tanto a sua apresentação como *um* modelo particular do funcionamento da linguagem humana, senão a sua pretensão totalizante. Tudo se passa como se tal linguagem ideal não fosse ela própria uma linguagem de humanos: como se a lógica da nossa linguagem fosse “uma lógica para um vácuo”.¹⁴ Segundo Wittgenstein, esta tendência para sublimar a lógica da nossa linguagem é parcialmente explicada pela aparência uniforme das nossas “formas de expressão, que nos mandam caçar quimeras”, i.e. que nos levam em busca de significados universais, capazes de delimitar rigo-

¹² Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London: Kegan Paul, 1922). A versão portuguesa do título provém da tradução de M.S. Lourenço: *Tratado Lógico-Filosófico/ Investigações Filosóficas* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015, 6ª edição).

¹³ Wittgenstein, *On Certainty*, § 105.

¹⁴ Wittgenstein, *Investigations*, § 81.

rosamente o uso de um conceito.¹⁵ Sob crítica está, pois, um preconceito metodológico que levava os filósofos a assumir a existência de uma linguagem ideal, escondida por detrás do seu uso comum, ou aquilo a que Alice Crary chamou um “requisito de abstração” que permeia a tradição filosófica ocidental.¹⁶

Num artigo sobre a significância de Wittgenstein para a filosofia política, David Owen (2003) sugere que o objetivo da crítica wittgensteiniana é “dissolver um certo tipo de constrangimentos não-físicos à nossa capacidade de nos autogovernar”, i.e. à nossa capacidade de julgar e agir em consonância com os nossos juízos.¹⁷ Trata-se, portanto, de uma capacidade que deve ser assegurada antes da própria ação ter lugar, algo que vai ao encontro da apresentação da filosofia wittgensteiniana dita “tardia” como uma espécie de terapia destinada, não à resolução de problemas filosóficos, mas à sua dissolução.¹⁸ O que aqui está em causa é, pois, um problema acerca da agência racional que, embora não seja estranho à filosofia contemporânea, não era articulado em termos da intencionalidade da ação na época de Wittgenstein.¹⁹ E, no entanto, é necessariamente da agência do sujeito racional que se trata quando falamos de constrangimentos que ameaçam a nossa capacidade de pensamento e ação intencional.

Owen parte daquela mesma observação § 115 de *Investigações Filosóficas*, em que Wittgenstein considera o modo como determinadas imagens nos aprisionam, para identificar duas vias de subjugação ao seu poder. No primeiro caso, Owen descreve uma vulnerabilidade natural – inerente à nossa prática linguística comum – a este tipo de aprisionamento por imagens do mundo. Segundo o autor, esta forma de aprisionamento ocorre quando nos “esquecemos” dessa condição a que estamos sujeitos e deixamos que certas imagens invadam subtilmente o nosso quotidiano. Quando isso acontece, tais imagens adquirem um papel determinante nas nossas vidas e transformam-se no “pano de fundo implícito ou no horizonte incontestado das nossas práticas

¹⁵ Wittgenstein, *Investigations*, § 94.

¹⁶ Alice Crary, *Beyond Moral Judgement* (Cambridge, MA e London: Harvard University Press, 2007).

¹⁷ David Owen, “Genealogy as Perspicuous Representation”, in *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, ed. por Cressida Heyes (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 82.

¹⁸ Wittgenstein, *Investigations*, §§ 133-133d.

¹⁹ O estudo contemporâneo da ação em termos de intencionalidade remonta ao trabalho de Elizabeth Anscombe e de Donald Davidson. Não por acaso, Anscombe é uma das mais célebres discípulas de Wittgenstein e autoridades sobre o seu trabalho. Cf. Elizabeth Anscombe, *Intention* (Oxford: Basil Blackwell, 1957) e Donald Davidson, “Actions, Reasons, and Causes”, *The Journal of Philosophy*, 60, 23 (1963), 685-700.

de pensamento e ação”.²⁰ A descrição desta forma de “esquecimento demasiado humano” não deixa de ser algo ingénua. De facto, Owen não se alonga sobre a origem destas imagens que se instalam e são absorvidas pelas formas da nossa linguagem, negligenciando por isso o modo como o pensamento hegemónico – as suas estruturas de poder e autoridades – operam ativamente para suprimir modos alternativos de pensar. Não se trata, de facto, apenas de esquecer a existência de outras formas de pensar o mundo, mas de viver sob sistemas que – deliberadamente ou não – nos impõem um modelo único de interagir com ele. Em todo o caso, a descrição de Owen é significativa na medida em que dá conta do carácter implícito deste processo através do qual determinada imagem passa a configurar a lente através da qual olhamos o mundo, tornando-se “parte do grão da nossa linguagem”.²¹

No segundo caso, porém, Owen descreve um processo explícito de “repressão” que associa particularmente à tendência do filósofo para procurar um método científico que lhe indique o caminho da verdade. A imagem do mundo é, por isso, adotada de forma consciente pelo sujeito e funciona como “um limite explicitamente reconhecido que não pode ser de outro modo porque é tomado como ‘universal, necessário, obrigatório’”.²² Apesar de ocorrer de forma explícita, este tipo de aprisionamento não é menos problemático do que aquele descrito no primeiro caso uma vez que reflete uma tendência para fazer a realidade acomodar-se a certos pressupostos que transportamos – no caso da filosofia, e segundo Wittgenstein, ao nosso “desejo de generalidade”.²³ De acordo com Owen, é esta segunda forma de aprisionamento a imagens do mundo que ocupa Wittgenstein ao longo da maior parte das *Investigações*. Na medida em que o fenómeno traduz a própria tendência do filósofo para a abstração, o objetivo de Wittgenstein seria aqui clarificar o propósito da filosofia perante aquilo que identifica como um “impulso” humano para a incompreensão do funcionamento da linguagem.²⁴ É neste contexto que surge a célebre definição wittgensteiniana da filosofia como “uma batalha contra o enfeitiçamento da nossa inteligência através da linguagem”.²⁵

Poder-se-ia pensar, porém, nesta segunda forma explícita de aprisionamento como uma derivação do carácter implícito da primeira: o filósofo adota, por exemplo, um modelo cientificista do conhecimento porque está implicitamente comprometido com uma certa conceção de objetividade as-

²⁰ Owen, *Genealogy*, 83.

²¹ Owen, *Genealogy*, 87.

²² Owen, *Genealogy*, 83.

²³ Owen, *Genealogy*, 87.

²⁴ Wittgenstein, *Investigations*, § 109.

²⁵ Wittgenstein, *Investigations*, § 109.

sociada a ideais de abstração e de neutralidade. É esta a leitura feita por Crary, que defende que um objetivo central da filosofia tardia de Wittgenstein é a rejeição de uma concepção “estreita” de objetividade segundo a qual as nossas práticas conceptuais estão vinculadas a um “requisito de abstração”. Tal concepção acolhe um entendimento da noção de objetividade – dominante ao longo da história da filosofia analítica – em termos das qualidades de um objeto que permanecem constantes a partir de qualquer perspectiva e que podem ser concebidas de forma abstrata através da “visão a partir de lugar nenhum”.²⁶ Trata-se de um entendimento que, como mostra Crary, depende quase literalmente da noção *espacial* de um ponto de vista como uma perspectiva do mundo inexata ou distorcida, que importa transcender.²⁷ A imagem do mundo que aqui está em causa representa pois, de forma implícita, o nosso aparato subjetivo como um obstáculo a uma visão adequadamente neutra do mundo. Segue-se que uma investigação verdadeiramente objetiva deve procurar aceder ao mundo através de uma prática de abstração que exclui firmemente qualquer sinal de subjetividade.

Segundo Wittgenstein, Crary mostra que esta concepção de objetividade não passa de uma imagem dogmática que distorce a forma como os seres humanos realmente se relacionam com o mundo. O ideal de neutralidade associado à noção de uma “visão a partir de lugar nenhum” aprisiona a filosofia – bem como a ciência – à ideia de que nos é possível entrar em “contacto mental” com o mundo de forma absolutamente abstrata, quando verdadeiramente não somos capazes de a conceber.²⁸ Mais significativamente, porém, esta imagem do mundo prejudica as nossas práticas filosóficas e científicas na medida em que nos leva a negligenciar aspetos do mundo que só se revelam se fizermos uso do nosso aparato – perceptual e afetivo – subjetivo.²⁹ A partir desta leitura, parece, pois, possível dizer que a crítica wittgensteiniana à tendência humana para nos deixarmos aprisionar por determinadas imagens do mundo adquire uma importância simultaneamente teórica e prática. No mesmo sentido, a concepção de filosofia que daí resulta não pode deixar de refletir a concomitância entre esses dois planos, revelando o modo como uma inflexão prática contribuirá para uma imunização teórica a esta tendência para a abstração.

²⁶ Em inglês, “the view from nowhere”, expressão celeberrimamente cunhada por Thomas Nagel em *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

²⁷ Alice Crary, “Objectivity”, in: *Wittgenstein on Philosophy, Objectivity, and Meaning*, ed. por James Conant e Sebastian Sunday Grève (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 50.

²⁸ Crary, “Objectivity”, 60.

²⁹ Crary, “Objectivity”, 61.

Quero sugerir que ambas as vias de aprisionamento a imagens do mundo descritas por Owen, a partir de Wittgenstein, caracterizam uma mesma forma de pensamento dogmático e/ou ideológico, i.e. um tipo de pensamento aliçado em imagens dogmáticas e/ou ideológicas do mundo. De facto, Owen parece estar certo ao reconhecer a existência de uma dimensão do aprisionamento a imagens do mundo que está meramente implícita nas nossas práticas linguísticas e de uma dimensão explícita em que o sujeito aceita, em certo sentido, a sua subjugação a um modelo da realidade. Pense-se, por exemplo, no modo como determinada imagem filosófica – a visão a partir de lugar nenhum – se pode, por um lado, instalar gradual e implicitamente na nossa forma de olhar o mundo e, por outro, ser explicitamente ensinada e aprendida como uma verdade absoluta. Considere-se, ainda, o modo como um sistema ideológico – por exemplo, o sistema racista – opera de modos tão distintos na sociedade: por vezes, professando explicita e acriticamente a superioridade de determinado grupo étnico-racial sobre outro e, noutras alturas, transmitindo a mesma ideia de forma implícita através dos mecanismos que caracterizam a organização social aí promovida (tenho em mente dinâmicas como a racialização da pobreza, etc.). Em todo o caso, e como se tornará claro, as imagens dogmáticas e/ou ideológicas que adotamos de forma explícita só podem ser sustentadas por referência a um sistema em que outras imagens são dadas de forma meramente implícita.

Como Wittgenstein, porém, também Owen insiste na ideia de que nem todas as imagens de que dependemos quando levamos a cabo as nossas práticas linguísticas e racionais quotidianas são *más*. Pelo contrário, o nosso compromisso para com este tipo de imagens é absolutamente central nas nossas vidas na medida em que configura a própria condição de possibilidade de todo o pensamento e ação. É certo que, nas *Investigações*, Wittgenstein está mais preocupado em mostrar-nos o caminho para a saída do cativado filosófico para o qual havíamos sido empurrados por uma longa tradição de pensamento dogmático. Não por acaso, o exemplo wittgensteiniano selecionado por Owen para ilustrar o modo como algumas imagens desempenham um papel fundamental nas nossas vidas racionais não é extraído das *Investigações*, senão do mais tardio *Da Certeza*:

Formamos a *imagem* do planeta terra como uma bola que flutua livremente no espaço e que não se altera significativamente em centenas de anos [...] A imagem do planeta terra como uma bola é uma *boa* imagem, é provada em todo o lado, e é também uma imagem simples – para resumir, operamos com essa imagem sem qualquer tipo de dúvida.³⁰

³⁰ Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 146-147.

Retomando, então, a nossa pergunta inicial: como distinguir entre boas e más imagens do mundo? A distinção é relativamente simples de conceber em termos práticos – políticos e morais, por exemplo. De facto, ainda que neste ponto não seja claro o modo como um agente pode chegar a reconhecer e questionar as imagens do mundo que guiam a sua ação, é possível conceber diferentes critérios sociais que levassem uma terceira pessoa a julgar determinada imagem como boa ou má. Quero argumentar, porém, que existem igualmente critérios filosóficos que nos permitem traçar esta distinção na medida em que há algo de categorialmente distinto entre o modo como operamos com um e outro tipo de imagens do mundo. A diferença entre os dois tipos de operação é, segundo a conceção standard de agência em filosofia, a própria concretização de uma ação. Se seguirmos esta conceção, ainda que em termos muito gerais, reconhecemos que uma imagem que favorece a agência racional é necessariamente uma imagem que permite ao sujeito formular razões e tomar consciência das intenções das suas ações.³¹ Neste sentido, não é rigoroso dizer que imagens dogmáticas e/ou ideológicas possibilitam a ação se, pelo contrário, constroem a capacidade de reflexão e de ponderação do sujeito.

Assim, num sistema ideológico, os sujeitos marginalizados tornam-se frequentemente cúmplices na sua própria opressão uma vez que contribuem para a manutenção do sistema através de atos não-intencionais. Pense-se, por exemplo, no modo como a mulher que cumpre o seu papel de principal cuidadora numa família contribui não-intencionalmente para a manutenção da divisão sexual do trabalho que sustenta a ideologia patriarcal. Isto acontece porque, como escreve Rosemary Hennessy, “as ideologias e as formas de conhecer prevalentes mistificam a exploração e a opressão ao apresentar este tipo de organização como o modo natural das coisas”.³² Seguindo uma vez mais a conceção standard de agência, poder-se-ia dizer que o evento que ocorre quando um sujeito oprimido cumpre as expectativas associadas à ideologia dominante envolve, certamente, uma ação intencional – o cuidar dos filhos –, mas também envolve algo de não-intencional – a manutenção da divisão sexual do trabalho. É, pois, neste sentido que argumento que imagens do mundo dogmáticas e/ou ideológicas se distinguem categorialmente de outros tipos de imagens: elas dão origem a eventos que, mesmo se causados por humanos, não podem ser ditos agenciais.

A resposta de Owen à pergunta sobre a distinção entre boas e más imagens do mundo aponta igualmente neste sentido: “o valor de determinada

³¹ Markus Schlosser, “Agency”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/> (Consultado em Agosto de 2022).

³² Rosemary Hennessy, “Women’s Lives/Feminist Knowledge: Feminist Standpoint as Ideology Critique”, *Hypatia*, 8, 1 (1993), 21.

imagem é dado pela sua capacidade de orientar os nossos juízos práticos de modo a que nos possamos mover no mundo, ou seja, a que nos possamos experienciar a nós mesmos enquanto agentes”.³³ Eis uma imagem filosófica com que podemos trabalhar: o pensamento dogmático e/ou ideológico tem na sua base imagens que devem ser condenadas filosoficamente na medida em que ameaçam a agência do sujeito racional. E, no entanto, se quisermos regressar à ideia intuitiva de que estas formas de pensamento são, respetivamente, degenerações do pensamento religioso e político, é necessário perceber que tipo de imagens estão na base destas formas aparentemente não-problemáticas do pensamento humano. O motivo pelo qual este exercício importa será por demais evidente: importa na medida em que procuramos igualmente uma solução para os problemas criados por formas de aprisionamento a imagens do mundo. Importa, isto é, na medida em que queiramos afirmar com Owen – e com Wittgenstein – que a tarefa da filosofia passa a ser a de nos libertar da imposição de tais imagens “através de uma reorientação da nossa relação com os nossos modos atuais de pensar [...] que permite descobrir outra forma de olhar para essa herança, libertando-nos [...] da nossa tendência para nos deixarmos enfeitiçar pelos modos de pensar que herdamos”.³⁴

III. Compromissos-dobrada: os limites da certeza

Na secção anterior, argumentei que o tipo de imagens em causa no pensamento dogmático e/ou ideológico deve ser visto como problemático à luz do pensamento wittgensteiniano e condenado filosoficamente. Nesta secção, defendo a possibilidade de jogos de linguagem religiosos e políticos que não dependam desse tipo problemático de imagens, a partir das reflexões de Wittgenstein sobre o modo como certos compromissos não-epistémicos constituem a própria condição de possibilidade de todo o nosso agir e pensar. Nesse sentido, argumento a favor de três teses relativas a estes compromissos: 1) que são racionais, 2) que são escrutináveis racionalmente, 3) que, não obstante, podem ser e são frequentemente tratados como irracionais e invioláveis.

Como a imagem wittgensteiniana do planeta terra como uma bola exemplifica, a maior parte das reflexões de Wittgenstein sobre o modo como as nossas práticas racionais estão alicerçadas nas nossas imagens do mundo encontram-se em *Da Certeza*. Nesta obra, Wittgenstein explora mais profundamente o modo como tais imagens são compostas por diferentes com-

³³ Owen, *Genealogy*, 83.

³⁴ Owen, *Genealogy*, 83.

promissos para com determinados aspetos do mundo, que traduzem uma atitude de certeza que parece habitar o próprio cerne da nossa vida mental.³⁵ A sugestão aqui é a de que algo se deve manter fixo para que possamos levar a cabo toda e qualquer prática de justificação, transmissão de conhecimento, argumentação, dúvida, etc.³⁶ Aquilo que está fixo, diz-nos Wittgenstein, “dá forma ao nosso modo de olhar para as coisas e às nossas investigações” e funciona como um “andaime” necessário do pensamento.³⁷ Motivo recorrente ao longo do texto, a ideia de que algo deve ser tomado por garantido para que possamos operar racionalmente no mundo é celebrenemente transmitida através da metáfora das dobradiças, que Wittgenstein emprega na seguinte passagem:

As *questões* que levantamos e as nossas *dúvidas* dependem do facto de que algumas proposições estão isentas à dúvida, são como que dobradiças sobre as quais estas giram.

Ou seja, faz parte da lógica das nossas investigações científicas que *de facto* não se duvide de algumas coisas.

[...] Se quero que a porta gire, as dobradiças devem permanecer no seu lugar.³⁸

A equiparação dos nossos compromissos básicos a “dobradiças” sobre as quais giram as nossas práticas racionais é especificamente referida no contexto de discussões em epistemologia que remontam às controvérsias em torno das “certezas mooreanas” e da possibilidade de articular e responder ao desafio cético. De facto, é possível afirmar que o conjunto de observações que compõem *Da Certeza* traduz em larga medida uma reflexão de Wittgenstein em torno da estranheza suscitada pelas conclusões a que G.E. Moore chegara relativamente à sua capacidade de “conhecer” certas proposições tradicionalmente postas em causa pela posição cética.³⁹ Uma interpretação cada vez mais consensual neste contexto defende uma leitura não-epistémica acerca da natureza destes compromissos-dobradiça. Em causa está a ideia de

³⁵ A interpretação do tipo de atitudes descrito por Wittgenstein como “compromissos”, por oposição à mais tradicional leitura estritamente proposicional, deve-se a Duncan Pritchard em *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016), 95-96.

³⁶ Wittgenstein, *On Certainty*, § 105.

³⁷ Wittgenstein, *On Certainty*, § 211.

³⁸ Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 341-343.

³⁹ O argumento clássico de Moore contra o ceticismo é claramente articulado em “A Defence of Common Sense”, in: *Contemporary British Philosophy*, ed. por John Henry Muirhead (London: George Allen & Unwin, 1925), 192-233 e em “Proof of an External World”, *Proceedings of the British Academy*, 25 (1939), 273-300.

que o tipo de atitude envolvido nestes compromissos não pode ser equiparado a uma atitude epistémica na medida em que estes não podem ser avaliados em termos de verdade, justificação ou conhecimento.⁴⁰

De facto, como acontecia já nas *Investigações*, Wittgenstein continua a defender a ideia de que “a justificação da evidência é algo que chega a um fim”.⁴¹ “Só que o fim”, continua, “não são determinadas proposições que nos aparecem como algo de imediatamente verdadeiro, i.e. não é um tipo de *visão* da nossa parte; é a nossa forma de *agir*, que está na base do jogo de linguagem”.⁴² Levando muito a sério esta ideia de que os nossos compromissos-dobradiça refletem a nossa forma de *agir* no mundo, e não uma atitude proposicional tal como *conhecer* ou *acreditar*, alguns autores acompanham a interpretação não-epistémica de uma leitura não-proposicional. Ainda que as implicações desta leitura não sejam claras – na medida em que parece sugerir uma conceção destes compromissos como entidades extralinguísticas, privadas de conteúdo semântico –, esta linha de interpretação tem o mérito de nos alertar para o facto de que as imagens que alicerçam as nossas práticas racionais não devem ser reduzidas a uma dimensão puramente cognitiva.⁴³

É, pois, esta atenção ao papel desempenhado pelos nossos compromissos-dobradiça – por oposição a uma ênfase no conteúdo proposicional específico que eles podem adquirir – que gostaria de sublinhar aqui. O motivo é que, como vários comentadores sugerem, o papel desempenhado por este tipo de compromissos nas nossas vidas racionais pode ajudar a explicar o que está em causa no pensamento religioso e, por analogia, no pensamento político. Duncan Pritchard, por exemplo, argumenta que aquilo que há de mais básico na convicção religiosa funciona, efetivamente, como uma forma de compromisso-dobradiça cuja autoridade advém do próprio papel que desempenha na nossa vida racional, e não de qualquer tipo de justificação epistémica.⁴⁴ Esta conceção da “convicção” religiosa distingue-se, evidentemente, da mais tradicional conceção da “crença” religiosa concebida pela epistemologia tradicional como uma atitude doxástica apta ao estatuto de conhecimento.⁴⁵

⁴⁰ Annalisa Coliva, “Which Hinge Epistemology?”, *International Journal for the Study of Skepticism*, 6 (2016), 84.

⁴¹ Wittgenstein, *On Certainty*, § 204.

⁴² Wittgenstein, *On Certainty*, § 204.

⁴³ Para uma célebre leitura não-proposicional, veja-se Daniele Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty* (Londres: Palgrave Macmillan, 2004).

⁴⁴ Duncan Pritchard, “On Hinge Epistemology”, *Sképsis*, 12, 23 (2021), 11-12.

⁴⁵ Em inglês, “K-aptness belief”.

Mas a posição de Pritchard também se distingue de outras leituras da metáfora wittgensteiniana das dobradiças, segundo as quais estas referem princípios muito gerais da racionalidade humana cujo único propósito é estruturar as nossas práticas epistémicas. É esta a posição de alguém como Annalisa Coliva, que defende uma interpretação segundo a qual “o tipo de proposições capaz de desempenhar esta função-dobradiça [...] deve ser confinado a proposições gerais, tais como ‘Existe um mundo externo’ ou ‘Os meus órgãos sensoriais são geralmente confiáveis’”.⁴⁶ Mas esta posição negligencia a própria insistência de Wittgenstein numa reflexão sobre o modo como estes compromissos compõem uma visão do mundo muito mais abrangente do que aquela traduzida por estes princípios gerais da racionalidade.⁴⁷ Pritchard, pelo contrário, traça uma distinção entre aquilo que identifica como um compromisso-dobradiça superlativo, i.e. “um compromisso-dobradiça absolutamente geral de que não estamos radical e fundamentalmente enganados em relação às nossas crenças”, e a sua especificação numa “classe aparentemente heterogénea de compromissos-dobradiça”, os nossos compromissos-dobradiça pessoais.⁴⁸

Independentemente de aceitarmos as especificidades da caracterização que Pritchard faz desses compromissos-dobradiça, o que aí importa reter é a ideia de que as imagens do mundo com que operamos em todas as dimensões da nossa vida racional incorporam elementos eminentemente subjetivos – que dependem do sujeito – como sejam convicções religiosas ou valores políticos. De facto, creio que há uma analogia a fazer aqui entre o caráter não-epistémico das nossas atitudes religiosas mais básicas e aquilo que há também de mais básico no pensamento político. Os nossos compromissos e valores políticos não podem, aliás, ser claramente circunscritos ao espaço da política uma vez que são frequentemente transportados para variados contextos não-políticos e aí atuam como imagens do mundo implícitas. Alguém pode afirmar, por exemplo, que um bolo não foi dividido de forma justa quando aquilo que tem em mente é que o bolo não foi dividido em partes iguais. Quando o faz, não está preocupado em justificar o seu compromisso-dobradiça para com tal conceção de justiça, assumindo antes que esta é igualmente aceite pelos seus interlocutores. Mas seria perfeitamente possível que alguém o surpreendesse com uma conceção de justiça distinta, retorquindo, “mas eu tenho direito divino a uma fatia de bolo maior!”. Ou, de forma mais plausível, “mas eu tenho mais fome!”.

⁴⁶ Coliva, “Which Hinge Epistemology”, 92.

⁴⁷ Para uma crítica ao caráter cognitivista desta linha de interpretação, veja-se Modesto Gómez-Alonso e David Pérez Chico, “Epistemología de Goznes y Escepticismo. Observaciones Críticas a la Tesis de la Racionalidad Extendida”, *Disputatio*, 8, 11 (2019), 293-325.

⁴⁸ Duncan Pritchard, *Epistemic Angst*, 95-96.

Neste ponto, parece inevitável confrontarmo-nos com um problema associado a esta conceção das nossas práticas linguísticas e racionais. O problema pode ser articulado nestes termos: se os nossos compromissos mais básicos, que compõem as imagens do mundo com que operamos em todas as dimensões da vida, são algo de meramente implícito que tomamos por garantido, torna-se difícil perceber em que sentido se distinguem de imagens dogmáticas e/ou ideológicas. De outro modo, se a natureza destes compromissos é de facto não-epistémica, impossibilitando formas tradicionais de justificação e verificação, será possível dizer que eles favorecem a agência racional? O problema remete ao próprio debate entre diferentes intérpretes de Wittgenstein sobre a racionalidade destes compromissos básicos e sobre a nossa capacidade de os colocarmos em *dúvida*.

Entre os autores que trabalham no âmbito das epistemologias-dobradiças, porém, algo parece ser consensual: a natureza não-epistémica e, nesse sentido, não justificada, destes compromissos é suficiente para declarar a sua irracionalidade – ou, pelo menos, o seu caráter a-racional. Na origem desta postura está um pressuposto que Pritchard resume deste modo: “o facto de que [estes compromissos] devem ser tomados como garantidos para que possam ocorrer avaliações racionais significa que [os compromissos] não podem ser eles próprios avaliados racionalmente”.⁴⁹ Mas este raciocínio é falacioso a vários níveis. Por um lado, tal pressuposto só pode ser sustentado por referência a uma conceção que equipara avaliações racionais a justificações epistémicas, reduzindo assim a esfera da racionalidade ao âmbito do conhecimento. No contexto desta imagem “estreita” de racionalidade, o facto de que os nossos compromissos para com certos aspetos do mundo não são articulados através de afirmações de conhecimento parece, efetivamente, condená-los à irracionalidade. Mas então seria preciso argumentar a favor desta redução e confrontar conceções de racionalidade que, pelo contrário, acolhem formas de sensibilidade e de pensamento afetivo.⁵⁰

Por outro lado, o raciocínio navega uma lógica fundacionista contrária às intenções de Wittgenstein que, reiteradamente, nos relembra que aquilo “que é tomado por garantido é assim, não porque é intrinsecamente óbvio ou convincente, mas porque é mantido por tudo o que o rodeia”.⁵¹ Numa crítica àquilo que designa por “interpretações da inviolabilidade”, Cray as-

⁴⁹ Pritchard, “Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement”, *Topoi*, 40 (2021), 1118.

⁵⁰ Linda Zerilli faz uma análise aprofundada deste tipo de propostas em “Toward a Democratic Theory of Judgement”, in: *Judgement and Action: Fragments Toward a History*, ed. por Vivasvan Soni e Thomas Pfau (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2018), 199.

⁵¹ Wittgenstein, *On Certainty*, § 144.

socia esta forma particular de fundacionismo a uma versão da “teoria do significado como uso” frequentemente atribuída à filosofia wittgensteiniana. Segundo esta interpretação, aquilo que estaria em causa na significância atribuída por Wittgenstein às nossas *práticas* linguísticas seria uma postura convencionalista segundo a qual o significado das nossas expressões é dado por regras que estabelecem *rigidamente* os limites do sentido.⁵² Aplicada a uma interpretação do tipo de *proposições*-dobradiça que Wittgenstein explora em *Da Certeza*, esta teoria do significado como uso eleva tais proposições ao estatuto da própria estrutura do pensamento, fora da qual não existe qualquer hipótese de inteligibilidade.⁵³ Segue-se que qualquer tentativa de avaliar criticamente as proposições que estruturam as nossas práticas linguísticas será, neste sentido, ininteligível uma vez que não dispomos das regras para o fazer.⁵⁴ Articulada nestes termos, a teoria do significado como uso parece, verdadeiramente, defender a existência de proposições invioláveis e negar a capacidade humana de avaliar racionalmente os nossos compromissos mais básicos.

A verificar-se, a irracionalidade de tais compromissos teria consequências manifestamente devastadoras, esbatendo qualquer distinção entre aqueles compromissos básicos que possibilitam a agência humana e imagens do mundo dogmáticas e/ou ideológicas. Acontece que tal imagem da racionalidade humana – a imagem de certos compromissos invioláveis que estruturam as nossas práticas linguísticas e epistémicas – não faz justiça ao modo como as coisas se passam no mundo real. De facto, se chamarmos a prática a informar a teoria, facilmente identificamos a capacidade de agentes racionais colocarem em causa os seus compromissos e valores mais básicos através de uma observação do modo como realmente o fazem quotidianamente. A metáfora da dobradiça – a ideia de que algo se deve manter estável para que o pensamento possa ocorrer – dá conta do modo como, a cada momento – de cada vez que usamos a porta –, deve haver algo que sustenha as nossas práticas racionais. Mas nada nessa metáfora sugere que a dobradiça não possa ela própria ser alterada, i.e. nada indica que os compromissos que sustentam as nossas práticas racionais num momento não possam ser sujeitos a uma reavaliação racional noutro momento. Longe de serem invioláveis no sentido em que não se prestam ao escrutínio racional, os nossos compromissos-dobradiça parecem acomodar as próprias sensibilidades que nos permitem avaliar o mundo e aí operar.

⁵² Crary, *Beyond*, 98.

⁵³ A utilização da expressão “proposições”, por oposição à ideia de “compromissos” que venho favorecendo, é aqui intencional uma vez que a crítica de Crary é dirigida à interpretação de certas *proposições* como invioláveis.

⁵⁴ Crary, *Beyond*, 106.

De facto, tudo parece indicar que os compromissos que herdamos, e que vêm a compor as nossas imagens do mundo, são as mais importantes ferramentas de avaliação do próprio sistema em que operam. Wittgenstein é, aliás, claro a respeito da possibilidade de mudança ao nível das nossas imagens do mundo, apresentando vários exemplos de compromissos-dobradiças que acompanham e se adaptam às alterações do sistema que integram.⁵⁵ A sugestão aqui é a de que essa mudança ocorre de forma gradual, à medida que certos compromissos são abandonados e outros se consolidam, e é articulada claramente por Wittgenstein através da metáfora do leito do rio:

Poder-se-ia imaginar que algumas proposições, com a forma de proposições empíricas, se solidificassem e funcionassem como canais para outras proposições empíricas que, não estando solidificadas, fossem fluídas; e que esta relação se alterasse com o tempo, no sentido em que as proposições fluídas se solidificassem, e as sólidas se tornassem fluídas.

[...]

E o leito do rio consiste parcialmente em pedra sólida, que não está sujeita a qualquer alteração ou apenas a alterações impercetíveis, e parcialmente em areia, que ora num sítio ora noutro é arrastada pela água.⁵⁶

Aquilo que há de mais original nesta proposta é, pois, a reconciliação wittgensteiniana entre a necessidade de conceber um alicerce racional para as nossas práticas linguísticas e epistémicas e o carácter eminentemente flexível desse alicerce. Eis a forma de racionalidade a que devemos apelar se quisermos dar conta do carácter não-problemático do pensamento religioso e político por oposição a formas de pensamento dogmáticas e/ou ideológicas. Trata-se de uma forma de racionalidade que tem por base compromissos cuja natureza não-epistémica é suficientemente flexível para permitir uma constante revisão e avaliação por parte do agente livre de constrangimentos à sua capacidade reflexiva. E, no entanto, como a literatura em epistemologia-dobradiça revela, estes compromissos podem e são frequentemente tratados como irracionais e invioláveis. Partindo da sugestão de que este tipo de tratamento está na origem do tipo de pensamento que estou a descrever como dogmático e/ou ideológico, na próxima secção esboço os traços gerais de uma investigação sobre formas de pensamento subversivo, capazes de contestar imagens do mundo que nos aprisionam.

⁵⁵ Ver, por exemplo, Wittgenstein, *On Certainty*, § 125, § 337 e § 340.

⁵⁶ Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 96-99.

IV. Pensamento liberatório: novas vias de subversão

Até agora, argumentei que os compromissos não-epistêmicos que alicerçam as nossas práticas racionais não são sempre dogmáticos e/ou ideológicos. Tais compromissos, como vimos, compõem as imagens do mundo que configuram as próprias condições de possibilidade de todo o nosso agir e pensar no mundo. Para uma imagem do mundo se classificar como dogmática e/ou ideológica, por outro lado, deve envolver uma categoria particular de compromissos, essencialmente hostil à agência racional humana. Ao contrário dos compromissos não-problemáticos que quotidianamente alicerçam as nossas vidas racionais, as imagens do mundo dogmáticas e/ou ideológicas são frequentemente tratadas como irracionais e invioláveis, impossibilitando uma atitude crítica por parte do sujeito. Mas, precisamente porque a irracionalidade e a inviolabilidade não são características essenciais dos compromissos que estão na base da ação racional humana, essas imagens podem e devem ser contestadas. Nesta secção, concluo que este tipo de contestação – ou de subversão – traduz a atitude filosófica por excelência, e que este é também o propósito que Wittgenstein procura devolver à filosofia.

O que queremos dizer quando falamos na ideia de contestar as imagens do mundo que herdamos? Neste contexto, a expressão dá conta do que se passa quando tomamos consciência do nosso compromisso para com certos aspetos do mundo – valores, princípios, juízos – e procuramos rejeitá-lo. Fazemo-lo porque, como vimos, somos capazes de avaliar racionalmente estes princípios básicos do pensamento na medida em que eles não são *intrinsecamente* convincentes e requerem o apoio do sistema que os acolhe. Esta é, de resto, uma ideia que Wittgenstein transmite em passagens como a seguinte:

Aquilo que é necessário para estabelecer uma prática não são apenas regras, mas também exemplos. As nossas regras deixam brechas abertas, e a prática tem de falar por si mesma.

Não é através da aprendizagem de regras que aprendemos a prática de fazer juízos empíricos: são-nos ensinados *juízos* e a sua relação com outros juízos. Uma *totalidade* de juízos torna-se plausível para nós.⁵⁷

Aqui temos Wittgenstein a rejeitar a ideia de que aquilo que há de mais básico na racionalidade humana são regras, e a substituí-la pela ideia de uma totalidade de juízos práticos que “falam” onde as regras falham. Ei-lo, pois, a mostrar que a tendência para a abstração e para a generalidade associada a modelos dogmáticos de pensamento negligencia o modo como dependemos

⁵⁷ Wittgenstein, *On Certainty*, §§ 139-140.

das nossas sensibilidades práticas para fazer sentido do mundo que nos rodeia. De outro modo: se é certo que as nossas imagens do mundo podem ser tratadas como invioláveis e imunes à mudança, o que Wittgenstein sugere é que esta concepção rígida de “seguir-regras” não esgota o campo do pensamento. Na realidade, são os nossos compromissos práticos que são chamados a avaliar-se a si mesmos, num exercício autorreflexivo característico da racionalidade humana. E, no entanto, imagens do mundo dogmáticas e/ou ideológicas são, por definição, imagens com que operamos irrefletidamente e que tratamos como invioláveis. Urge, por isso, clarificar de que modo pode um agente contestar imagens do mundo essencialmente hostis à própria agência racional. Retomando a proposta wittgensteiniana de David Owen, encontramos uma descrição do tipo de pensamento liberatório que tenho em mente:

[...] devido a mudanças nas condições da atividade mundana, podemos vir a experienciar a nossa imagem do mundo ou algum aspeto dela como problemático na medida em que nos tornamos cada vez mais incapazes de fazer sentido de nós próprios enquanto agentes. Posto de outro modo, uma disjunção pode emergir entre as formas de que dispomos para fazer sentido de nós próprios, por um lado, e as nossas preocupações e compromissos, por outro. É precisamente a este respeito que se torna vital que possamos questionar uma determinada imagem de forma a avaliar o seu *valor*, isto é, a sua capacidade de orientar os nossos juízos e atividades de modo a que possamos fazer sentido de nós próprios enquanto agentes.⁵⁸

A ideia-chave nesta passagem é dada pela consideração de que “uma disjunção pode emergir entre as formas de que dispomos para fazer sentido de nós próprios, por um lado, e as nossas preocupações e compromissos, por outro”. É claro que, no contexto em que escreve, Owen se refere às “formas de que dispomos para fazer sentido” para falar das imagens do mundo que, em alguns casos, nos aprisionam. Ao contrapô-las às nossas “preocupações e compromissos”, Owen parece sugerir que estes últimos adquirem uma existência independente dessas mesmas imagens do mundo. Mas, como vimos na última secção, as nossas preocupações e os nossos compromissos mais básicos integram o tecido daquilo que constitui o pano de fundo implícito das nossas vidas racionais. Gostaria, pois, de argumentar que a importância desta reflexão de Owen ultrapassa porventura as suas intenções originais, transmitindo a ideia de que o conflito que dá origem ao pensamento liberatório ocorre neste nível básico do pensamento humano a que poderíamos chamar “dobradiça”. A ideia aqui é que, quando diferentes compromissos-dobradiça

⁵⁸ Owen, *Genealogy*, 84-85.

entram em conflito, produzem contradições sobre as quais somos chamados a refletir. Mas regressemos ao Wittgenstein das *Investigações*:

Eu disse que a aplicação de uma palavra não é delimitada por regras em todas as partes. Mas que tipo de jogo é delimitado por regras em todas as partes? Que tipo de regras não deixa qualquer espaço para dúvidas e tapa toda e cada uma das suas brechas? ⁵⁹

Ainda que profundamente imbuídos na ideologia dominante de determinado contexto histórico, os nossos compromissos mais básicos respondem a uma imagem do mundo que “não é delimitada por regras em todas as partes”.⁶⁰ Trata-se de um amplo domínio composto por sensibilidades que adquirimos ao longo do processo de aquisição de linguagem e que nos permitem atender aos diferentes aspetos da nossa experiência e do mundo social. Nesse sentido, e da mesma forma que tais imagens não são sobre-determinadas por regras, nenhuma vida é “exclusivamente ideológica”.⁶¹ De facto, se prestarmos atenção ao modo como as coisas realmente se passam no mundo, reconhecemos que as sensibilidades que desenvolvemos entram por vezes em contradição com interpretações hegemónicas do mundo. É, pois, do espaço destas “brechas” que se cria a oportunidade para um pensamento reflexivo liberatório.

Uma via de investigação que se adivinha através desta sugestão, e que aqui necessariamente deixo por tratar, prende-se precisamente com o modo como esta conceção de agência racional se traduz na filosofia política. Tenho em mente uma investigação sobre formas de pensamento capazes de operar na ausência da rigidez de regras pré-determinadas, i.e. sobre um tipo de juízo que não se limita a aplicar conceitos a particulares, sem por isso abrir mão da objetividade necessária para reivindicar autoridade no espaço público. Ocorre-me pensar no carácter reflexivo do juízo estético de Kant e, em particular, na interpretação que Hannah Arendt faz dele. Segundo Arendt, é este mesmo carácter reflexivo que está em causa naquilo que há de mais elementar no juízo político (aqui entendido num sentido lato): um modo particular de pensar sobre o nosso mundo comum.⁶²

Como o juízo estético de Kant, também o juízo político de Arendt faz reivindicações normativas, exibindo uma necessidade “que só pode ser chamada de exemplar, i.e. uma necessidade do assentimento de toda a gente a um juízo que é visto como exemplo de uma regra universal que somos inca-

⁵⁹ Wittgenstein, *Investigations*, § 84.

⁶⁰ Wittgenstein, *Investigations*, § 84.

⁶¹ Hennessy, “Women’s Lives”, 22.

⁶² Hannah Arendt, *Life of the Mind* (New York: Harcourt Brace, 1978).

pazes de afirmar”.⁶³ Ao contrário do que se passa com o juízo determinativo de Kant, o que aqui está em jogo não é uma questão de saber que juízo é correto acerca de determinado objeto, mas sobretudo de perceber como é que cidadãos podem chegar a ver certos objetos de “preocupação comum”, ou seja, a encará-los como objetos que podem ser julgados politicamente. A tese de Arendt é que existe um momento reflexivo implícito em todas as formas de juízo, expressa por Kant através da ideia de uma “forma expandida de pensar”, que nos convoca a considerar o ponto de vista dos outros. Como escreve Linda Zerilli,

A reflexão – o processo de procurar um conceito sob o qual subsumir um particular – torna-se explícito no tratamento que Kant faz da experiência estética. [...] Para Arendt, este caráter reflexivo do juízo é um elemento irreduzível do seu caráter político: a capacidade de ver as coisas a partir de diferentes pontos de vista.⁶⁴

Para já, gostaria apenas de sugerir que é também este processo reflexivo que está no centro das preocupações de Wittgenstein ao longo de toda a sua filosofia tardia. De facto, parte do que está em causa em *Da Certeza* é uma rejeição da supremacia do juízo epistémico tradicional que essencialmente negligencia uma forma de pensamento que não pode ser reduzida a uma mera prática de subsumir particulares sob universais – ou experiências sob conceitos –, consistindo antes no “processo de procurar um conceito sob o qual subsumir um particular”.⁶⁵ O que aqui está em causa não deixa, por isso, de poder ser colocado sob a égide de uma leitura conceptualista acerca da perceção e do pensamento humano. E, no entanto, a nossa arquitetura conceptual já não pode ser reduzida a uma série de regras inferenciais, criando espaço para pensar no tipo de *atitude* que nos é exigido quando navegamos racionalmente o mundo. Aquilo que descobrimos é que os nossos conceitos não se limitam a guiar a nossa apreensão de objetos particulares, mas que os mesmos podem ser modelados e enriquecidos pela própria experiência. O que Wittgenstein procura mostrar na sua filosofia tardia é que a nossa forma de usar linguagem – de procurar e aplicar conceitos – é dotada de uma dimensão sensível, configurando aquilo a que Cora Diamond chamou uma “imaginação criativa”.⁶⁶

⁶³ Immanuel Kant, *Critique of Judgement* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 85.

⁶⁴ Zerilli, “Toward a Democratic Theory”, 199.

⁶⁵ Zerilli, “Toward a Democratic Theory”, 199.

⁶⁶ Cora Diamond, *The Realistic Spirit* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991).

A concepção de filosofia que daqui resulta tem como propósito central uma tarefa de clarificação do modo como um agente racional pode identificar, avaliar e, eventualmente, rejeitar a imagem do mundo que organiza o seu pensamento e ação. Tal visão filosófica é irreconciliável com formas de pensamento que inibem a capacidade humana de “ver as coisas a partir de diferentes pontos de vista”.⁶⁷ Neste sentido, o pensamento dogmático e/ou ideológico é colocado no centro das preocupações do filósofo, cujo propósito é “girar o eixo de referência da nossa investigação”.⁶⁸ Esta reorientação do pensamento abre um mundo de possibilidades ao agente que, livre do poder de imagens que anteriormente o aprisionavam, adquire uma nova – porventura mais profunda – compreensão do mundo. Mas esta não é uma tarefa para ser levada a cabo por uma prática filosófica abstrata, senão por um sujeito filosófico que se reconhece como parte integrante de um mundo de práticas, valores e relações. Neste sentido, sugiro, é útil pensar na filosofia como a responsabilização do sujeito pelo seu próprio pensamento, devolvendo-lhe o sentido de agência necessário à reflexão crítica sobre o mundo que o rodeia.

Bibliografia

Fontes

- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Kegan Paul, 1922.
- . *Philosophical Investigations*, ed. por Georg Henrik von Wright, Rush Rhees e Elizabeth Anscombe e trad. de Elizabeth Anscombe. Oxford: Wiley-Blackwell, 1958.
- . *On Certainty*, ed. por Elizabeth Anscombe and Georg Henrik von Wright e trad. de Denis Paul e Elizabeth Anscombe. Oxford: Wiley-Blackwell, 1969.

Estudos

- Anscombe, Elizabeth. *Intention*. Oxford: Basil Blackwell, 1957.
- Arendt, Hannah. *Life of the Mind*. New York: Harcourt Brace, 1978.
- Benhabib, Seyla. “Sexual Difference and Collective Identities: The New Global Constellation”, *Signs*, 24, 2 (1999), 335-361.
- Coliva, Annalisa. “Which Hinge Epistemology?”, *International Journal for the Study of Skepticism*, 6 (2016), 79-96.
- Crary, Alice. *Beyond Moral Judgement*. Cambridge, MA e Londres: Harvard University Press, 2007.
- Crary, Alice. “Objectivity”, in: *Wittgenstein on Philosophy, Objectivity, and Meaning*, ed. por James Conant e Sebastian Sunday Grève (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 47-61.

⁶⁷ Zerilli, “Toward a Democratic Theory”, 199.

⁶⁸ Wittgenstein, *Investigations*, § 108.

- Davidson, Donald. "Actions, Reasons, and Causes", *The Journal of Philosophy*, 60, 23 (1963), 685-700.
- Diamond, Cora. *The Realistic Spirit: Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press, 1991.
- Gómez-Alonso, Modesto e Pérez Chico, David. "Epistemología de Goznes y Escepticismo. Observaciones Críticas a la Tesis de la Racionalidad Extendida", *Disputatio*, 8, 11 (2019), 293-325.
- Hennessy, Rosemary. "Women's Lives/Feminist Knowledge: Feminist Standpoint as Ideology Critique", *Hypatia*, 8, 1 (1993), 14-34.
- Kant, Immanuel. *Critique of Judgement*, ed. por Paul Guyer e trad. de Paul Guyer e Eric Matthews. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Marx, Karl e Engels, Friedrich. *A Ideologia Alemã*, trad. de Conceição Jardim e Eduardo Lúcio Nogueira. Lisboa: Presença, 1974.
- Moore, George Edward. "A Defence of Common Sense", in: *Contemporary British Philosophy* (2nd series), ed. por John Henry Muirhead (Londres: George Allen & Unwin, 1925), 192-233.
- _____. "Proof of an External World", *Proceedings of the British Academy*, 25 (1939), 273-300.
- Moyal-Sharrock, Daniele. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Londres: Palgrave Macmillan, 2004.
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
- Owen, David. "Genealogy as Perspicuous Representation", in: *The Grammar of Politics: Wittgenstein and Political Philosophy*, ed. por Cressida Heyes (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003), 82-96.
- Pritchard, Duncan. *Epistemic Angst: Radical Skepticism and the Groundlessness of Our Believing*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- _____. "Wittgensteinian Hinge Epistemology and Deep Disagreement", *Topoi*, 40 (2021), 1117-1125.
- _____. "On Hinge Epistemology", *Sképsis*, 12, 23 (2021), 1-17.
- Schlosser, Markus. "Agency", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2019), <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/agency/> (Consultado em Agosto de 2022).
- Zerilli, Linda. "Toward a Democratic Theory of Judgement", in: *Judgement and Action: Fragments Toward a History*, ed. por Vivasvan Soni e Thomas Pfau (Evanston, IL: Northwestern University Press, 2018), 191-217.

