

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Contribuições da sistêmica para um método filosófico

Ricardo Peraça Cavassane

**MARÍLIA
2018**

Ricardo Peraça Cavassane

Contribuições da sistêmica para um método filosófico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista para Defesa de Mestrado na área de concentração em Filosofia da Mente, Epistemologia e Lógica.

Orientadora: Mariana Claudia Broens.

**Marília
2018**

Cavassane, Ricardo Peraça.

C377c Contribuições da sistêmica para um método filosófico /
Ricardo Peraça Cavassane. – Marília, 2018.

87 f. ; 30 cm.

Orientadora: Mariana Claudia Broens.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual
Paulista (Unesp), Faculdade de Filosofia e Ciências, 2018.

Bibliografia: f. 80-82

1. Wittgenstein, Ludwig - 1889-1951. 2. Complexidade
(Filosofia). 3. Ética. I. Título.

CDD 193

Ficha catalográfica elaborada por
André Sávio Craveiro Bueno
Bibliotecário
CRB 8/8211

Ricardo Peraça Cavassane

Contribuições da sistêmica para um método filosófico

Banca Examinadora

Dra. Mariana Claudia Broens
UNESP

Dr. Max Rogério Vicentini
UEM

Dra. Maria Eunice Quilici Gonzalez
UNESP

Suplentes

Dr. Marcelo do Amaral Pennaforte
UNIOESTE

Dra. Edna Alves de Souza
UNESP

Marília, 29 de março de 2018

Em memória de Clélia Aparecida Martins

A Mariana Claudia Broens,
Maria Eunice Quilici Gonzalez,
Mariana Matulovic Rodrigueiro,
Renata Silva Souza,
Ana Paula Talin,
Ana Paula Gomes Carvalho,
Diana Peraça Cavassane,
Lilian Cristiane da Silva,
e a todas as outras mulheres que me acompanharam nessa caminhada.

Uma virtude tem de ser *nossa* invenção, *nossa* defesa e necessidade personalíssima:
em qualquer outro sentido é apenas um perigo.

(F. W. Nietzsche, *O Anticristo*, §11)

Sumário

<u>Resumo</u>	8
<u>Abstract</u>	9
<u>Introdução</u>	10
<u>Capítulo 1 - O método filosófico de Wittgenstein</u>	15
<u>1.1. A crítica de Wittgenstein à filosofia dogmática</u>	15
<u>1.2. Uma abordagem wittgensteiniana dos conceitos</u>	25
<u>Capítulo 2. Um método filosófico sistêmico</u>	32
<u>2.1. Conceitos fundamentais da sistêmica</u>	32
<u>2.2. Uma abordagem sistêmica dos conceitos</u>	45
<u>3. Uma abordagem sistêmica da ética</u>	60
<u>3.1. A ética de um ponto de vista wittgensteiniano</u>	60
<u>3.2. A ética de um ponto de vista sistêmico</u>	76
<u>Considerações finais</u>	84
<u>Referências</u>	88

Resumo

Nesta dissertação de mestrado trataremos de como uma perspectiva sistêmica e interdisciplinar da filosofia poderia nos auxiliar a investigar diversos problemas éticos contemporâneos, cujas soluções por éticas dogmáticas ou relativistas têm se mostrado insatisfatórias. A fim de que possamos pensar a filosofia e a ética de uma perspectiva sistêmica, tentaremos mostrar como a filosofia e a ética de Wittgenstein já prenunciam em muitos aspectos o pensamento sistêmico, e como este último vai além da filosofia wittgensteiniana, permitindo que a filosofia trate de questões inéditas, para as quais nossos conceitos se mostram inapropriados ou insuficientes.

Palavras-chave: Sistêmica, Complexidade, Ética, Método, L. Wittgenstein.

Abstract

In this dissertation we will deal on how a systemic and interdisciplinary perspective of philosophy could help us investigate many contemporary ethical problems, whose solutions by dogmatic or relativistic ethics have shown to be unsatisfactory. In order to think philosophy and ethics from a systemic perspective, we will try to show how Wittgenstein's philosophy and ethics already foreshadow, in many aspects, a systemic thought, and how this last one goes beyond Wittgensteinian philosophy, allowing philosophy to handle unprecedented questions, to which our concepts are inappropriate or insufficient.

Keywords: Systemics, Complexity, Ethics, Method, L. Wittgenstein.

Introdução

O objetivo de nosso trabalho é indicar como um estudo a partir da perspectiva dos sistemas complexos pode contribuir para a concepção de um método filosófico interdisciplinar mais apropriado para responder a questionamentos éticos contemporâneos e evitar problemas postos tanto pelo dogmatismo quanto pelo relativismo nas suas análises de problemas éticos. Argumentamos que a adoção de uma abordagem sistêmica da ética poderia ajudar a esclarecer problemas éticos contemporâneos e suas relações complexas com âmbitos como o social, o político, o econômico, dentre outros. Entendemos, além disso, que a adoção desta abordagem pode permitir também clarificar implicações de problemas éticos nestes diversos âmbitos em que eles se colocam.

Tendo em vista tal objetivo geral, apresentaremos inicialmente uma interpretação da filosofia de Wittgenstein, mais especificamente das concepções de linguagem e de filosofia expressas nas *Investigações Filosóficas*, para dar fundamentação à análise que proporemos e aproximar mais a abordagem sistêmica da filosófica, pois a abordagem sistêmica é utilizada atualmente principalmente em áreas como física, computação, biologia, cibernética, e até mesmo economia. Acreditamos que a concepção wittgensteiniana da linguagem possui características que a aproximam de uma visão sistêmica dos fenômenos linguísticos. Assim, procuraremos mostrar que os conceitos, no sentido proposto por Wittgenstein, podem ser compreendidos como sistemas dinâmicos abertos, caracterizados não por um traço definidor, mas por semelhanças de família, isto é, relações entre os seus elementos, elementos estes – os usos/significados dos termos que fazem parte do conceito – cujas relações são pragmaticamente estabelecidas pelos usuários da linguagem, com outros elementos do mesmo e de outros conceitos.

Nossa dissertação se divide em três capítulos, sendo que nos dois primeiros o objetivo é propor em linhas gerais um método filosófico sistêmico, a partir de um desenvolvimento do método filosófico do Wittgenstein maduro e, no terceiro, tentaremos pensar questões a partir de uma ética sistêmica.

No capítulo 1, *O método filosófico de Wittgenstein*, trataremos da crítica dirigida por Wittgenstein à filosofia dogmática, bem como de sua dificuldade, por ele mesmo admitida, em propor um método filosófico que evite o dogmatismo, no *Tractatus*; e de como o

método proposto por ele nas *Investigações* parece ter mais sucesso em escapar ao dogmatismo e ao relativismo, porém impedindo a filosofia de auxiliar no avanço do conhecimento, limitando-a à elucidação daquilo que já conhecemos.

Mostraremos no subcapítulo 1.1, *A crítica de Wittgenstein à filosofia dogmática*, como Wittgenstein critica uma filosofia cujo objetivo (impraticável) seria o de estabelecer conhecimentos acerca de fenômenos metafísicos necessários, enquanto que o objetivo (praticável) das ciências seria o de estabelecer conhecimentos incompletos acerca de fenômenos físicos contingentes (cabe deixar claro que, ao longo de todo o texto, por “fenômeno” não queremos dizer o conceito filosófico, do grego “aquilo que aparece”, caro à fenomenologia, mas o conceito científico de objeto ou evento observável). Wittgenstein propõe que à filosofia não cabe de forma alguma estabelecer conhecimentos, mas, através de uma análise da linguagem, elucidar os conhecimentos que já possuímos, de forma a desfazer problemas filosóficos, que em sua concepção seriam confusões conceituais, surgidas quando a abstração do pensamento tira a linguagem de seu contexto pragmático. Tal análise se fundamenta, no *Tractatus*, em uma concepção da linguagem que entende que ela possui uma única função, a saber, a de expressar proposições que representam fatos contingentes. Por possuir uma tal visão da linguagem, o jovem Wittgenstein não consegue escapar do dogmatismo. O Wittgenstein maduro, no entanto, entende que a linguagem possui muitas funções, dependendo do seu fim pragmático. Tal visão permite a ele conceber uma filosofia desprovida de teses e, assim, esperadamente, não-dogmática.

No subcapítulo 1.2, *Uma abordagem wittgensteiniana dos conceitos*, tentaremos mostrar que, partindo da concepção de linguagem das *Investigações* e já nos utilizando de noções da sistêmica, os conceitos são organizados na perspectiva de Wittgenstein de um modo que, no contexto da abordagem sistêmica, denominamos auto-organizada, em oposição à forma hetero-organizada pela qual eles são organizados em uma perspectiva dogmática. Argumentamos que a filosofia poderia dissolver ou clarificar várias dificuldades a partir desta concepção: com a reordenação dos conceitos, visando desfazer confusões linguísticas. Tratamos também brevemente dos limites desta concepção de filosofia e de como uma filosofia sistêmica poderia ir além da wittgensteiniana.

No capítulo 2, *Um método filosófico sistêmico*, trataremos dos conceitos básicos da sistêmica e de suas contribuições para a filosofia, argumentando que a teoria da complexidade, indissociável da abordagem sistêmica, pode nos ajudar a conceber um

método que, assim como o de Wittgenstein, permita estabelecer uma filosofia não-dogmática e não-relativista, mas que permita também fazer uma filosofia que dialogue com as ciências e contribua com o avanço do conhecimento. Pois, como mencionado, enquanto a filosofia de Wittgenstein pode apenas elucidar aquilo que já conhecemos – seja pela experiência comum, seja através das ciências formais –, ela é pouco capaz de lidar com problemas que envolvam questões por nós ainda desconhecidas, ou pouco conhecidas, pois exige um conhecimento mais firmemente estabelecido, cuja elucidação possa ser evidente e clara a todos aqueles com acesso a este conhecimento. Uma filosofia sistêmica e interdisciplinar, por outro lado, permite um diálogo maior com diversas áreas da ciência, inclusive aquelas menos estabelecidas, e poderia não mais se limitar à elucidação conceitual, tendo mais uma vez como objetivo o de auxiliar as ciências a estabelecer conhecimentos limitados e contextualizados acerca de processos dinâmicos.

No subcapítulo 2.1, *Os conceitos fundamentais da sistêmica*, trataremos de noções como sistema, estrutura, fronteira, organização, auto-organização, hetero-organização, causalidade linear, causalidade circular, parâmetros de ordem, parâmetros de controle, entre outros, focalizando aquelas noções que possam nos ajudar a conceber um conceito em termos de um sistema complexo dinâmico.

No subcapítulo 2.2, *Uma abordagem sistêmica dos conceitos*, voltaremos a tratar da concepção de filosofia do Wittgenstein tardio, argumentando que a filosofia solucionaria seus problemas segundo o filósofo, mas agora utilizando noções da sistêmica e de concepções sistêmicas de filosofia, aos poucos aproximando as duas visões a fim de mostrar até que pontos as duas convergem e em que ponto as duas se apartam – a saber, no que diz respeito à capacidade da filosofia de tratar dos próprios fenômenos, isto é, do que efetivamente ocorre no mundo, mesmo que apreendendo apenas parte dos seus aspectos. A filosofia, a partir de uma perspectiva wittgensteiniana, não trata diretamente dos fenômenos, mas apenas do nosso entendimento dos mesmos, isto é, das linguagens que empregamos para tratar deles e dos problemas que surgem nestas linguagens; porém, entendemos que a partir de uma perspectiva sistêmica, a filosofia pode tratar dos fenômenos, de forma falibilista e interdisciplinar, isto é, em um diálogo com as diversas ciências, e sempre entendendo os fenômenos como processos dinâmicos.

Tentaremos mostrar assim, no capítulo 3, *Uma abordagem sistêmica da ética*, que uma filosofia sistêmica poderia oferecer alternativas de enfrentamento de alguns problemas da ética, especialmente de problemas contemporâneos.

No subcapítulo 3.1, *A ética de um ponto de vista wittgensteiniano*, trataremos das críticas de Wittgenstein a abordagens dogmáticas dos problemas da ética e de suas observações a respeito do tema no *Tractatus* e na *Conferência*, além de tentarmos imaginar como os problemas da ética poderiam ser vistos através da ótica das *Investigações*, uma vez que o tema não é tratado diretamente nesta obra. Assim, tentaremos mostrar como a ética, sob uma perspectiva wittgensteiniana, pode escapar ao dogmatismo, ao compreender as ações e suas consequências contextualizadas, incapazes de serem enquadradas em éticas dogmáticas, que se baseiem em valores e princípios universalmente aplicáveis. Argumentamos que a ética de Wittgenstein, porém, corre risco de dar espaço ao relativismo cultural, dado o papel central da cultura no estabelecimento dos jogos de linguagem.

No subcapítulo 3.2, *A ética de um ponto de vista sistêmico*, por fim, trataremos de problemas da ética abordados a partir de uma perspectiva sistêmica, falibilista e interdisciplinar. Tal perspectiva nos permitiria fazer uma ética compreensiva dos contextos sociais, políticos, econômicos, culturais, religiosos, etc., envolvidos nas ações e em suas consequências, e esperadamente escapar ao dogmatismo, ao mesmo tempo compreendendo que há também outros contextos mais fundamentais envolvidos nas ações, como a fisiologia humana e animal, o equilíbrio dos ecossistemas, etc., pelo menos minimizando o problema posto pelos relativismos culturais.

Tentaremos assim, com essa pesquisa, argumentar a favor de um método filosófico interdisciplinar, no qual não mais se pergunte “o que é x ?”, “qual é a definição de x ?”, ou “em que categoria se encaixa x ?”; mas que pergunte “quais relações e processos constituem x ?”, “quais relações e processos estabelecem x ?”, isto é, que não mais pretenda definir e categorizar os seus objetos de estudo em categorias estanques, mas que pretenda pensar seus objetos como processos no tempo, em suas relações dinâmicas e complexas, internas e externas, estabelecendo assim uma rede de compreensão que leve em conta conhecimentos científicos e experiências comuns, sem deixar de lado o rigor e a crítica característicos da filosofia, mas também sem fazer da filosofia uma atividade isolada, autossuficiente e que entenda seus objetos de estudo como descontextualizados do mundo.

Capítulo 1 - O método filosófico de Wittgenstein

1.1. A crítica de Wittgenstein à filosofia dogmática

Wittgenstein é um grande crítico de uma determinada concepção de filosofia, que chamaremos de dogmática, concepção segundo a qual a filosofia é, assim como as ciências naturais, uma atividade teórica. Por atividade teórica entende-se uma atividade que busca estabelecer conhecimentos; porém, diferentemente das ciências naturais, a filosofia não procuraria estabelecer conhecimentos incompletos acerca de fenômenos físicos contingentes, mas sim conhecimentos acerca de objetos metafísicos necessários. Wittgenstein, ao contrário, defende, já no *Tractatus Logico-Philosophicus*, que a filosofia não deve ser uma teoria:

A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais).

A filosofia não é uma das ciências naturais.

(A palavra “filosofia” deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais).

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos.

A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidar.

O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras.

Cumpra à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos. (WITTGENSTEIN, 1994, 4.11 a 4.111).

Porém, não são apenas os trabalhos de outros filósofos que Wittgenstein critica por serem dogmáticos. Sua filosofia madura é conhecida por dirigir críticas à sua própria filosofia de juventude, por falhar em evitar o dogmatismo. Todo o desenvolvimento do pensamento do autor, até as *Investigações Filosóficas*, fundamenta-se na tentativa de corrigir as falhas do *Tractatus*, mas ao realizar tal trabalho Wittgenstein abandona progressivamente os pressupostos da referida obra, culminando em uma concepção radicalmente diferente de linguagem nas *Investigações*, mas mantendo a concepção de que a filosofia deve ser apenas uma atividade de elucidar.

Colocando de forma breve, para o jovem Wittgenstein, proposições com sentido são aquelas que expressam fatos contingentes, ou seja, todas as proposições podem ser verdadeiras ou falsas, dependendo se os fatos que elas representam ocorrem ou não. Proposições necessariamente verdadeiras ou necessariamente falsas não são proposições, mas pseudoproposições (as tautologias e contradições são pseudoproposições sem sentido, enquanto que quaisquer outras proposições que não representem fatos contingentes são, para ele, pseudoproposições contrassensuais). Assim, o sentido mesmo das proposições, que são bipolares, isto é, devem poder ser tanto verdadeiras quanto falsas, dependendo das circunstâncias (mas nunca possuindo ambos ou nenhum valor de verdade), depende da possibilidade de verificá-las, isto é, determinar seu valor de verdade através da comparação da proposição com o fato real que ela representaria:

Uma proposição é verdadeira, portanto, quando corresponde à realidade, e falsa quando não corresponde à realidade; para que verifiquemos se uma proposição é verdadeira ou falsa, é preciso então que comparemos a proposição com a realidade [...] O procedimento de verificação da verdade ou falsidade de uma proposição pressupõe, portanto, que a proposição pode tanto ser verdadeira quanto ser falsa, o que equivale a dizer que o estado de coisas que a proposição descreve pode tanto ocorrer quanto não ocorrer. Caso uma proposição nunca pudesse ser falsa ou nunca pudesse ser verdadeira, não seria necessário verificá-la; se não é preciso verificar uma proposição, ela não precisa ser comparada à realidade; se uma proposição não precisa ser comparada à realidade, então ela nada diz. (CAVASSANE, 2013, p. 18).

A linguagem se limita, assim, à expressão de fatos contingentes reais, não podendo expressar necessidade alguma (esta se mostra apenas nas tautologias e contradições, uma vez que, na perspectiva do jovem Wittgenstein, só há necessidade lógica), nem qualquer coisa que não seja real ou realmente possível.

A filosofia dogmática, porém, pretenderia ser uma forma de conhecimento, e suas proposições expressariam necessidades. De acordo com o primeiro Wittgenstein, assim, as proposições da filosofia seriam na verdade pseudoproposições, e a filosofia não poderia conhecer nada, pois o conhecimento é somente dos fatos contingentes e compete às ciências naturais. Wittgenstein propõe então um novo papel à filosofia: a análise das proposições a fim de determinar quais possuem sentido (e qual sentido seria esse) e quais não possuem. À filosofia caberia tornar nossa linguagem clara. Assim a filosofia deixaria de

ser uma atividade teórica, de conhecimento, e se tornaria uma atividade prática, de elucidação, esclarecimento ou entendimento. Porém, ela continuaria sendo uma atividade puramente conceitual.

Já no *Tractatus*, portanto, a principal crítica de Wittgenstein à filosofia tradicional é sua tentativa de dizer/estabelecer necessidades, como ressalta Kuusela:

[...] pode-se dizer que as raízes da concepção de filosofia de Wittgenstein jazem em sua ênfase na diferença entre sentenças factuais verdadeiras ou falsas e expressões de necessidades sem exceção. A falha em distinguir entre estes dois tipos de sentença constitui, de acordo com Wittgenstein, uma confusão fundamental em filosofia, que dá origem à metafísica como o estudo de verdades necessárias acerca da realidade. (2008, p. 3, tradução nossa).

Problemas filosóficos da forma “o que é”, tais como “o que é o bem?”, “o que é a justiça?”, “o que é a liberdade?”, etc., pretendem apreender uma essência de um conceito, isto é, estabelecer um conhecimento definitivo e absoluto acerca de uma entidade puramente conceitual. Respostas a questões deste tipo, em filosofias dogmáticas, em geral envolvem a criação de mais entidades conceituais, cujos significados estão totalmente apartados do uso pragmático da linguagem. Para Wittgenstein, tratam-se na verdade de pseudoproblemas contrassensuais, pois não dizem respeito a nada no mundo, tentando ir além dos limites da linguagem:

A maioria das proposições e questões que se formularam sobre temas filosóficos não são falsas, mas contrassensos. Por isso, não podemos de modo algum responder a questões dessa espécie, mas apenas estabelecer seu caráter de contrassenso. A maioria das questões e proposições dos filósofos provém de não entendermos a lógica de nossa linguagem. (São da mesma espécie que a questão de saber se o bem é mais ou menos idêntico ao belo). (WITTGENSTEIN, 1994, 4.003).

O próprio *Tractatus*, no entanto, consiste em uma série de pseudoproposições necessárias, contrassensuais, pois o livro não trata de descrever fatos contingentes, e sim de tentar evidenciar a lógica que rege a expressão mesma de tais fatos, lógica esta que se mostra no uso correto da linguagem. Trata-se de um paradoxo inerente à obra mesma, que não poderia ser evitado pelo autor. Pois se Wittgenstein apenas apresentasse proposições com sentido, que expressam fatos contingentes, a fim de argumentar que é apenas isto que

a linguagem pode fazer, tal objetivo não seria evidente, e seu trabalho não seria reconhecido como filosofia. Porém, expressar proposições factuais contingentes e, além disso, analisar pseudoproposições a fim de demonstrar que elas são contrassensos, seria o método correto da filosofia:

O método correto da filosofia seria propriamente esse: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia; e então, sempre que alguém pretendesse dizer algo de metafísico, mostrar-lhe que não conferiu significado a certos sinais em suas proposições. Esse método seria, para ele, insatisfatório – não teria a sensação de que lhe estivéssemos ensinando filosofia; mas esse seria o único rigorosamente correto. (WITTGENSTEIN, 1994, 6.53).

Wittgenstein precisa, portanto, a fim de poder justificar e introduzir seu método (nada mais que uma escrita conceitual para a análise das proposições da linguagem), ir além dos limites da linguagem e tentar expressar aquilo que só pode ser mostrado. Compreender o paradoxo do *Tractatus* é importantíssimo para que entendamos como Wittgenstein, nesta obra, falha em conceber uma filosofia não-dogmática, isto é, em sua concepção, desprovida de teses definitivas.

No *Tractatus*, as frases da linguagem expressam proposições. Se o sentido de uma frase é sempre uma proposição que ela expressa, mas isso nem sempre fica claro pela forma superficial da linguagem, então há uma estrutura lógica, proposicional, subjacente à estrutura gramatical da linguagem. É preciso analisar as sentenças expressas na linguagem natural a fim de desvelar suas estruturas lógicas e encontrar as proposições por elas expressas. Se não for possível encontrar proposição alguma numa sentença, então a sentença não tem sentido. Porém, para que a análise possa ter fim, isto é, possa em algum momento chegar à proposição expressa por uma sentença, de forma a eliminar toda e qualquer ambiguidade (a fim de alcançar a clareza e a exatidão ambicionadas pela filosofia dogmática), é preciso que os termos da proposição sejam unívocos, ou seja, que cada termo possua somente um significado, e também que, no interior de uma dada linguagem, cada significado seja representado por um só termo. Além disso, para que a análise resulte numa proposição clara e exata, é preciso que os termos (e os objetos por eles representados) sejam simples; pois se os termos da proposição não são simples, então a análise deve continuar, até que eles o sejam, e só então nos veremos livres da possibilidade de qualquer

ambiguidade. Tal concepção pressupõe, portanto, a tese segundo a qual existem elementos simples (e imutáveis) dos quais tudo é composto:

[...] não há explicação para os *elementos primários* [...] dos quais nós e tudo mais somos compostos; pois tudo que existe em e por si mesmo pode apenas ser *designado* por nomes [...] Tanto os ‘individuais’ de Russell quanto os meus ‘objetos’ (*Tractatus Logico-Philosophicus*) eram como tais elementos primários. (WITTGENSTEIN, 2009, §46, tradução nossa).

Wittgenstein, portanto, pressupunha a existência dos objetos simples no *Tractatus* – “O objeto é simples” (WITTGENSTEIN, 1994, 2.02) – e afirmava que tal pressuposição era o que garantia que a proposição tivesse um sentido não ambíguo – “O postulado da possibilidade dos sinais simples é o postulado do caráter determinado do sentido” (WITTGENSTEIN, 1994, 3.23) –, porém, como ele mesmo observa em suas anotações pré-*Tractatus*, a existência do simples é um postulado metafísico:

Parece que a ideia do SIMPLES já está para ser encontrada contida na [ideia] de complexo e na ideia da análise, e de tal forma que chegamos a esta ideia bem à parte de qualquer exemplo de objeto simples, ou de proposições que os mencionem, e compreendemos a existência do objeto simples – *a priori* – como uma necessidade lógica. (WITTGENSTEIN, 1998a, 14.6.15, tradução nossa).

Podemos adiantar que o dogmatismo em filosofia, de acordo com a crítica do Wittgenstein maduro, consiste em uma visão de mundo enquanto um todo perfeitamente ordenado, composto por um número finito de elementos simples, imutáveis, sobre os quais agiria um número finito de leis simples e imutáveis. A linguagem refletiria essa estrutura do mundo: uma frase com sentido expressa uma proposição (que representa um fato composto, em última análise, por elementos simples estruturados por leis simples). Os filósofos tentaram elaborar sistemas que descrevessem completamente tais leis, sistemas estes compostos por proposições necessárias. Porém, o jovem Wittgenstein argumenta que “Só há necessidade lógica.” (WITTGENSTEIN, 1994, 6.37), isto é, tais leis simples seriam as leis da lógica. Sua conclusão: as proposições que expressam necessidades tratam da estrutura lógica do mundo e da linguagem, e são pseudoproposições, devendo ser abandonadas uma vez que seu objetivo seja alcançado (a saber, mostrar que apenas proposições contingentes são possíveis, que tais proposições expressam fatos contingentes

e são do domínio das ciências naturais, e que à filosofia cabe apenas a análise lógica com o objetivo de elucidar a linguagem):

Minhas proposições elucidam desta maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela).

Deve sobrepujar essas proposições, e então verá o mundo corretamente.

Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar. (WITTGENSTEIN, 1994, 6.54 a 7).

Assim, o *Tractatus* inaugura a crítica wittgensteiniana à filosofia dogmática e suas proposições supostamente necessárias, mas o faz no interior deste paradigma, levando-o às últimas consequências, como assinalam Prado et al. (2013):

[...] podemos dizer que a primeira filosofia de Wittgenstein foi o esforço de levar às últimas consequências um determinado modelo de teoria do significado que imperou na história do pensamento por milênios: o modelo referencial de significado. De acordo com a tradição que está sendo ainda mantida ali, significar é um processo que tem por objetivo último e principal “apontar” para uma referência, para algum objeto [...] do qual o signo da linguagem seja uma espécie de substituto. (p. 304).

Mantendo-se no interior do paradigma referencialista, o *Tractatus* mantém-se também dogmático, pois para excluir do domínio da linguagem qualquer discurso acerca de necessidades, precisa pensar necessidades acerca dos limites da linguagem.

Nas *Investigações Filosóficas*, a expressão de necessidades – característica da filosofia tradicional que, segundo Wittgenstein, pretende ir além dos limites da linguagem e fazer juízos que não poderiam ser falsificados – continua sendo o cerne da crítica do autor à filosofia, mas uma vez que sua concepção de linguagem muda, muda também sua visão acerca dos problemas da filosofia. Para o segundo Wittgenstein, a linguagem não possui uma essência, isto é, não possui uma única função. Se no *Tractatus* a linguagem possui uma única função, que é representar fatos e, portanto, seus termos possuem significado apenas quando se referem a objetos ou a operadores lógicos, nas *Investigações* a linguagem possui diversas funções e, portanto, seus termos possuem significado uma vez que tenham uma função determinada na prática linguística:

Pense nas ferramentas em uma caixa de ferramentas: há um martelo, alicates, uma serra, uma chave de fenda, uma régua, um tubo de cola, cola, pregos e parafusos. – As funções das palavras são tão diversas quanto as funções desses objetos. (E em ambos os casos há semelhanças). (WITTGENSTEIN, 2009, §11, tradução nossa).

Wittgenstein dedica o início das *Investigações* à crítica de uma concepção dogmática de linguagem, concepção esta expressa tanto por ele mesmo, no *Tractatus*, quanto por outros pensadores, como Frege e Russell, cuja principal característica consiste em reduzir a linguagem a uma única função, a saber, a de expressar proposições com um sentido e um valor de verdade estritamente definidos, o que garantiria a clareza, objetividade e precisão da linguagem. Assim, uma frase só tem sentido se expressar uma proposição, que por sua vez deve ter um valor de verdade, e uma palavra só tem significado se se referir a um objeto, objeto este que deve ser simples para que o significado da palavra e, conseqüentemente, o sentido da frase, estejam a salvo da ambigüidade, tal como explicitamos anteriormente. Tal concepção pode ser resumida da seguinte forma: “[...] as palavras da linguagem denominam objetos – frases são combinações de tais denominações.” (WITTGENSTEIN, 2009, §1, tradução nossa).

Assim, o primeiro alvo da crítica de Wittgenstein nas *Investigações* é a teoria referencial do significado: o significado da palavra é o objeto que ela substitui. Ele se utiliza de diversos jogos-de-linguagem (o jogo-de-linguagem é também uma ferramenta metodológica, um tipo de experimento de pensamento no qual a linguagem é colocada em prática, mas num contexto linguístico imaginário) para mostrar que nem toda palavra é um nome de um objeto e que, na realidade, apenas um número limitado de palavras denomina objetos – os substantivos concretos –, enquanto que um número muito maior de palavras – como substantivos abstratos, adjetivos, advérbios, pronomes, numerais, etc. – não são denominações. Além disso, tentar compreendê-los sob a lógica da denominação gera mais problemas do que resolve. Continuando com a analogia da caixa de ferramentas, dizer que toda palavra é um nome seria como dizer que:

[...] ‘Todas as ferramentas servem para modificar algo. Então um martelo modifica a posição de um prego, uma serra [modifica] a forma de uma tábua, e assim em diante’. – E o que é modificado por uma régua, um tubo de cola e pregos? – ‘Nosso conhecimento do comprimento de uma coisa, a temperatura da cola, e a solidez de uma caixa’. –

Ganhar-se-ia algo com essa assimilação de expressões? – (WITTGENSTEIN, 2009, §14, tradução nossa).

Pressupor que à toda palavra, para além dos substantivos concretos, corresponda um objeto (seja um objeto físico, psicológico, lógico, etc.) tem diversas consequências problemáticas, envolvendo principalmente a criação de entidades abstratas, como vimos no *Tractatus*, em que a univocidade do sentido pressupõe a existência de objetos simples que sirvam como referências precisas aos termos. Primeiramente, apenas nomes próprios se referem a um único objeto, e mesmo estes não dependem da existência atual do objeto para terem sentido. Se uma palavra não tivesse significado por lhe faltar uma referência, o nome de uma pessoa perderia o sentido quando esta pessoa morresse, por exemplo. Em um caso como este, “Trata-se de confundir o significado de um nome com o *portador* do nome.” (WITTGENSTEIN, 2009, §40, tradução nossa). Nomes gerais, porém, referem-se a classes de objetos que, como veremos, dificilmente podem ser definidos com exatidão, pois não partilham de alguma característica comum, presente em todos os objetos nomeados pelo mesmo termo. Isto frequentemente leva o filósofo a supor a existência de um objeto abstrato, ideal, formal ou lógico, que sirva de referência a um nome geral.

Uma vez fora da esfera dos substantivos concretos, supor que toda palavra se refira a um objeto se torna ainda mais sem sentido, gerador de confusões e criador de entidades estranhas. Um dos exemplos que Wittgenstein dá é o dos pronomes demonstrativos:

Mas o que, por exemplo, a palavra ‘isto’ nomeia [...] ou a palavra ‘aquilo’ na explicação ostensiva ‘Aquilo se chama...’? – Se você não quer produzir confusão, então é melhor não dizer que estas palavras nomeiam algo. – Porém, por mais estranho que seja, a palavra ‘isto’ já foi chamada de nome real; então tudo o mais que chamamos nome o era apenas em um sentido inexato, aproximado. (WITTGENSTEIN, 2009, §38, tradução nossa).

Mesmo se não tentasse reduzir o conceito de palavra à referência a objetos, e se assumisse que apenas os substantivos concretos são denominações, uma concepção que reduz o conceito de linguagem à expressão de proposições (além da falha evidente de não dar conta de todos os usos da linguagem em que uma proposição não é expressada), e que com isso pretende que a linguagem possua clareza e exatidão e esteja totalmente livre de ambiguidade, tem como condição que existam nomes simples e, conseqüentemente, objetos simples, conforme mostramos. Uma tal forma de ver a linguagem torna tudo muito

mais complicado e confuso. A tentativa da filosofia dogmática de fazer toda a complexidade da linguagem se reduzir à simplicidade da nomeação não só não resolve os problemas relativos à linguagem como cria muitos problemas novos.

O segundo alvo da crítica de Wittgenstein nas *Investigações* é, desta forma, o ideal de exatidão da filosofia dogmática. Ele mostra que a exatidão é sempre relativa e, portanto, que o ideal da exatidão última e definitiva é inalcançável:

‘Inexato’ é realmente uma repreensão, e ‘exato’ é um elogio. E isso quer dizer que o que é inexato atinge seu objetivo menos perfeitamente do que o que é mais exato. Então tudo depende do que nós chamamos ‘o objetivo’. É inexato quando eu não dou nossa distância do sol em metros exatos, ou quando não digo a um marceneiro a largura de uma mesa em milésimos de milímetro exatos?

Um único ideal de exatidão não foi previsto; nós não sabemos o que fazer desta ideia – a menos que você mesmo estipule o que devemos chamar assim. Mas você encontrará dificuldade em fazer tal estipulação – uma que o satisfaça. (WITTGENSTEIN, 2009, §88, tradução nossa).

Para a filosofia dogmática (no entendimento de Wittgenstein), um conceito é preciso quando seus limites são claros e exatos, ou seja, quando uma regra simples e imutável determina quais elementos (dentro os elementos simples e imutáveis que compõem o mundo) fazem parte e quais não fazem parte do mesmo. A noção de conceito é epistemológica, mas nas filosofias dogmáticas um conceito preciso deve refletir com exatidão uma estrutura real, em geral denominada essência ou substância, que por sua vez são categorias ontológicas.

Wittgenstein mostra, em primeiro lugar, como os conceitos da linguagem comum são imprecisos. Não há uma regra simples que determine a inclusão ou exclusão dos elementos no conceito, ou seja, não há uma característica comum a tudo aquilo que é abarcado pelo significado de uma mesma palavra. Praticamente todos os conceitos que utilizamos são imprecisos, e isso não nos impede de os utilizarmos e de nos comunicarmos através deles. O conceito de “jogo”, por exemplo, abarca jogos de tabuleiro, jogos de cartas, esportes, jogos narrativos, jogos eletrônicos, brincadeiras de roda, etc. Alguns são divertidos, mas nem todos o são; alguns são competitivos, mas nem todos o são; muitos são atividades coletivas, mas nem todos o são; ou seja, há diversas características compartilhadas por jogos semelhantes, mas não há um traço comum a tudo que chamamos “jogo”.

Considere, por exemplo, as atividades que chamamos ‘jogos’. Quero dizer jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola, jogos esportivos, e assim em diante. O que é comum a todos eles? – Não diga: ‘Eles *devem* ter algo em comum, ou eles não seriam todos chamados de ‘jogos’ – mas *olhe e veja* se há algo comum a todos eles. – Pois se você olhar para eles, você não verá algo que seja comum a *todos*, mas semelhanças, afinidades [...] (WITTGENSTEIN, 2009, §66, tradução nossa).

Assim, a imprecisão dos conceitos gera problemas, ambiguidades, confusões. São essas confusões que a filosofia deveria desfazer, segundo Wittgenstein. Pois para ele o objetivo da filosofia continua sendo tornar clara a linguagem, ordenar nossos conceitos de forma a dissolver confusões conceituais. Mas isso deve ser feito respeitando a imprecisão, a indeterminação e a ambiguidade intrínsecas à linguagem, isto é, não determinando as regras que toda linguagem deva seguir para ter sentido, e fundamentando a análise nestas regras, mas sim procurando evidenciar as regras próprias a cada linguagem, analisando os problemas com base nas linguagens particulares em que foram propostos. Postular uma linguagem perfeitamente ordenada, que por sua vez exigiria postular um mundo perfeitamente ordenado, parece resolver o problema de uma vez por todas: pois uma vez que conhecêssemos os elementos simples que compõem o mundo e as regras simples que os estruturam, nenhum problema nos surpreenderia. Se a filosofia fosse capaz de fazer isso, todos os problemas estariam resolvidos de uma vez por todas (o jovem Wittgenstein acreditava ter alcançado esse objetivo, e por isso afirmava que não havia mais nada a ser feito em filosofia).

Wittgenstein mostra nas *Investigações* que o ideal dogmático é impossível e prejudicial, pois postula uma simplicidade que não encontra na realidade, criando conceitos que mutilam e constroem nossas linguagens ordinárias, que utilizamos no dia-a-dia, ao lidar com problemas reais. Por essa razão a filosofia dogmática nunca chega a solucionar seus problemas; suas soluções são sempre limitadas e limitadoras. Pois a filosofia que pretende conhecer as essências dos fenômenos se mostra incapaz de realizar tal tarefa sem cometer injustiça (ou seja, sem desprezar um ou outro uso de uma palavra) ou sem incorrer em vacuidade (ou seja, sem representar uma essência que, na verdade, não possui relação alguma com o real uso que fazemos das palavras).

Em síntese, tentamos mostrar, neste subcapítulo, que uma determinada concepção de filosofia, que chamamos dogmática, fundada em uma concepção referencialista da

linguagem, propõe um objetivo impossível à filosofia: apreender a essência das coisas, através tão somente de seus conceitos. Ressaltamos também que o jovem Wittgenstein tenta fazer uma filosofia não-dogmática, mas falha por manter-se no interior do paradigma referencialista, isto é, por acreditar que a linguagem necessariamente expressa apenas proposições factuais contingentes. Por fim, indicamos que o Wittgenstein maduro conseguiu, ao não propor uma tese acerca da natureza essencial da linguagem, mas, ao contrário, mostrar que ela funciona de diferentes formas em diferentes contextos, concebendo uma filosofia não-dogmática. No próximo subcapítulo, exploraremos mais esta concepção de filosofia, tentando salientar os aspectos nos quais Wittgenstein prenuncia uma abordagem sistêmica.

1.2. Uma abordagem wittgensteiniana dos conceitos

Como vimos, o dogmatismo em filosofia, tal como Wittgenstein o via, consiste basicamente em trabalhar sobre conceitos delimitados com exatidão, definidos com base em critérios absolutos. Wittgenstein tenta mostrar que os conceitos que utilizamos, não apenas na linguagem cotidiana, mas também em linguagens científicas, frequentemente não possuem limites claros, e que a tentativa de delimitar com exatidão absoluta um conceito enfrenta diversos problemas (como a definição precisa do próprio conceito de exatidão, e os problemas da injustiça e da vacuidade) e se mostra uma tarefa impossível na maioria das vezes. Ele aceita a indefinição dos conceitos como uma característica inerente à linguagem, não mais procurando por uma linguagem ideal, subjacente à linguagem ordinária, na qual todos os conceitos teriam limites claros. Cabe esclarecer que por conceito queremos dizer apenas o conjunto de significados de uma palavra que, conforme argumentaremos, se ligam por relações de semelhança, formando uma rede.

As palavras que usamos possuem vários sentidos, sentidos estes que não podem ser reduzidos a um só, pois não há alguma característica comum a todos eles, mas diversas características que alguns sentidos partilham uns com os outros, mas não com todos: “[...] nós chamamos coisas *muito diferentes* de ‘nomes’; a palavra ‘nome’ serve para caracterizar

tipos muito diferentes de uso de uma palavra, relacionados de várias formas [...]” (WITTGENSTEIN, 2009, §38, tradução nossa). Desta forma, Wittgenstein não possui uma tese acerca da linguagem, isto é, ele não pretende dar um limite exato ao conceito de linguagem:

[...] alguém poderia objetar contra mim: ‘Você torna as coisas fáceis para você mesmo! Você fala sobre todo tipo de jogo de linguagem, mas em nenhum lugar diz o que é essencial ao jogo de linguagem, e assim à linguagem: o que é comum a todas essas atividades, e as torna linguagem ou partes da linguagem. [...]’

E isso é verdade. – Ao invés de indicar algo comum a tudo que chamamos linguagem, eu estou dizendo que esses fenômenos não têm uma coisa em comum em virtude da qual usamos a mesma palavra para todos – mas há muitos tipos diferentes de *afinidades* entre eles. E por causa dessa afinidade, ou dessas afinidades, nós os chamamos ‘linguagens’. (WITTGENSTEIN, 2009, §65, tradução nossa).

Como qualquer outro conceito, o conceito de linguagem agrupa muitos tipos diferentes de fenômenos aos quais chamamos linguagens, mas não há uma característica comum a todos esses fenômenos, não há um critério absoluto que todos os fenômenos teriam que cumprir de modo a poderem ser incluídos no conceito de linguagem, isto é, o conceito de linguagem não possui limites exatos. Ao invés disso, esses fenômenos partilham entre si algumas características comuns, sem que característica alguma esteja presente em todos eles, como ocorre com o conceito de jogo, como vimos anteriormente: “[...] vemos uma rede complicada de semelhanças sobrepondo-se e entrecruzando-se: semelhanças no todo e na parte.” (WITTGENSTEIN, 2009, §66, tradução nossa). A esta rede de semelhanças Wittgenstein chamou “semelhanças de família”:

Eu não posso pensar em uma expressão melhor para caracterizar essas semelhanças do que ‘semelhanças de família’; pois as várias semelhanças entre membros de uma família – estatura, traços, cor dos olhos, o andar, o temperamento, e assim em diante – sobrepõem-se e entrecruzam-se da mesma forma. – E eu devo dizer: os ‘jogos’ formam uma família.

E da mesma maneira os tipos de número, por exemplo, formam uma família. Por que nós chamamos algo de ‘número’? Bem, talvez porque ele tenha uma afinidade – direta – com diversas coisas que até agora chamamos ‘números’; e isso se pode dizer que dá a ele uma afinidade indireta com outras coisas que também chamamos ‘números’. E nós estendemos nosso conceito de número, tal como ao tecer um fio trançamos fibra com fibra. E a força do fio reside não no fato de que uma fibra percorre todo o seu comprimento, mas na sobreposição de várias fibras. (WITTGENSTEIN, 2009, §67, tradução nossa).

As semelhanças de família são, portanto, traços compartilhados pelos elementos de um conjunto capazes de garantir sua identidade, mesmo que um único traço não seja compartilhado por todos os seus elementos; pois a conexão entre diversos elementos, através do compartilhamento destes traços, forma como que uma rede. Um conceito é uma rede de significados ligados uns aos outros por semelhança, pelo compartilhamento, com elementos aparentados, de um ou mais traços característicos. Elementos distantes um do outro podem ainda assim fazer parte de um mesmo conceito, através de conexões intermediárias. Da mesma forma que os usos/significados ligam-se uns aos outros como em uma rede e assim constituem os conceitos, os conceitos se ligam uns aos outros no todo da linguagem. Por isso Wittgenstein diz que, a fim de compreender a linguagem que utilizamos, é preciso ter uma visão perspicua da mesma, e isso inclui exatamente perceber conexões intermediárias:

Uma fonte principal de nossa falta de compreensão é que não temos *uma visão geral* do uso das nossas palavras. – À nossa gramática falta perspicuidade. Uma apresentação perspicua produz exatamente aquele tipo de entendimento que consiste em ‘ver conexões’. Daí a importância de encontrar e inventar *ligações intermediárias*. (WITTGENSTEIN, 2009, §122, tradução nossa).

Tal forma de entender os conceitos pode ser vista como uma subversão do paradigma da filosofia dogmática, no qual conhecer um determinado conceito consiste em poder dizer quais são os traços definidores dos objetos que nele se encaixam, comuns a todos estes objetos. Para Wittgenstein, conhecer um determinado conceito consiste em ser capaz de utilizá-lo nos diferentes contextos linguísticos em que ele aparece, dando exemplos de usos que nele se encaixam, levando sempre em conta as limitações impostas ao conceito por cada contexto.

O que significa saber o que é um jogo? O que significa sabê-lo, mas não ser capaz de dizê-lo? Seria esse conhecimento de alguma forma equivalente a uma definição não formulada? De modo que se ela fosse formulada, eu poderia reconhecê-la como a expressão de meu conhecimento? Não seria meu conhecimento, meu conceito de jogo, completamente expressado nas explicações que eu poderia dar? Isto é, ao descrever exemplos de vários tipos de jogo, ao mostrar como outras espécies de jogo poderiam ser construídas em analogia com estes, ao dizer que eu dificilmente chamaria isto ou aquilo de jogo, e assim em diante. (WITTGENSTEIN, 2009, §75, tradução nossa).

Ao subverter o paradigma dogmático da precisão dos conceitos, Wittgenstein poderia ser acusado de impossibilitar o rigor filosófico e de defender o relativismo: se nossos conceitos não possuem limites precisos, então nosso pensamento é impreciso; se nossos conceitos não são claramente definidos com base em critérios absolutos, nossos conceitos são definidos com base em critérios relativos, e então nosso pensamento é desprovido de qualquer objetividade. Mas trata-se na verdade de estabelecer um critério diferente de rigor, e não da relativização, mas da contextualização do pensamento:

Wittgenstein não deseja que a filosofia seja menos rigorosa – por exemplo, que ela só resolva os problemas filosóficos de forma provisória –, mas o critério de rigor deve mudar. Se antes o rigor da filosofia consistia em, a partir de um critério universal de sentido, determinar o contrassenso presente na formulação de um problema filosófico e assim resolver o problema de uma vez por todas, o rigor da filosofia consiste agora em, a partir de um critério de sentido inerente à formulação do problema filosófico (ou seja, a partir do mesmo critério de sentido utilizado por aquele que formula o problema), tornar evidente o contrassenso presente na formulação do problema filosófico, e assim tentar dissolver a confusão daquele que formula o problema. [...] No primeiro caso, a falha se resolve apenas com a determinação de um critério de sentido correto, e isso envolve compreender a essência da linguagem; no segundo caso, a falha se resolve com uma nova tentativa de explicitação do contrassenso. A impossibilidade de se determinar a essência da linguagem, por conseguinte, não resulta na perda de rigor da filosofia, pois o rigor da filosofia não depende do rigor da linguagem. (CAVASSANE, 2013, p. 64).

Em resumo, os problemas filosóficos são confusões conceituais; surgem no interior de determinadas linguagens, dada a imprecisão inerente aos conceitos, à multiplicidade de significados das palavras, às diferenças e semelhanças entre os tipos de palavras, etc.; são dissolvidos no interior das linguagens em que foram formulados, através da elucidação e da ordenação dos conceitos com base em critérios definidos pelo uso. Tal ordenação não mais se faria de forma absoluta, como ocorre no dogmatismo, no qual os conceitos são organizados hierarquicamente em estruturas fechadas e rígidas, mas de forma contextualizada. Trata-se de, subvertendo o dogmatismo, ver as conexões entre os usos da linguagem no interior de determinados conceitos, e também entre os diversos conceitos, ou seja, estabelecer as ligações intermediárias entre diferentes significados de diferentes palavras, que poderiam parecer totalmente isolados uns dos outros. É a isso que

Wittgenstein chamou perspicuidade, como vimos na Introdução. Wittgenstein pergunta-se se essa forma de ordenar os conceitos não constituiria uma visão de mundo, mas ele apenas esboçou um paradigma alternativo. Nós tentaremos então, antecipando alguns dos conceitos da sistêmica, contrapor a abordagem dogmática e a abordagem esboçada por Wittgenstein.

Em uma filosofia dogmática, os conceitos são supostamente delimitados de forma clara e precisa por uma ou mais características que todos os elementos nele contidos (ou seja, todos os fenômenos que ele visa classificar) devem ter em comum. Trata-se do critério de intensão do conceito. Uma vez que é apenas tal critério que determina o que entra e o que não entra no conceito, eventuais mudanças na extensão, isto é, nos elementos particulares que façam parte do conceito, não têm qualquer impacto sobre ele. Os próprios conceitos também seriam organizados em estruturas maiores, rigidamente hierarquizadas. Assim, os conceitos poderiam ser entendidos como sistemas hetero-organizados (pois o critério de intensão por si só determina os elementos que farão ou não parte do conceito) e fechados (pois o critério de intensão não deve mudar, e assim o conceito não estará aberto a interferências externas). O principal objetivo de uma filosofia dogmática seria o conhecimento do mundo por meio de conceitos. Portanto, pode-se dizer que neste tipo de filosofia entende-se que os conceitos devam refletir estruturas reais, ou seja, entende-se que, assim como o sistema filosófico que o representa, o universo também seja um todo ordenado, um sistema fechado, poder-se-ia dizer, composto por um número finito de elementos eternos e imutáveis, sobre os quais agiria um número finito de leis eternas e imutáveis. Caberia ao pensamento, assim, divisar através da transitoriedade e mutabilidade dos fenômenos e desvelar tais elementos e leis, ou seja, encontrar a simplicidade real na complexidade aparente. Ao pensamento seria possível classificar os fenômenos do mundo através de conceitos, que por sua vez também seriam sistemas fechados, que espelhariam a realidade e seriam organizados hierarquicamente, do mais particular ao mais geral, do mais complexo ao mais simples, até que a realidade estivesse explicada, e os fenômenos pudessem ser previstos.

Na filosofia de Wittgenstein (utilizando a linguagem da sistêmica), os conceitos possuem uma fronteira dinâmica e difusa, demarcada por características que seus elementos compartilham uns com os outros, mas não por uma característica que todos tenham em comum. Um conceito não possui um critério de intensão, pois o que determina

quais elementos são considerados e quais não são considerados como parte de um conceito são as relações entre os seus elementos. Uma vez que tais relações determinam o que entra e o que não entra no conceito, eventuais mudanças na extensão, isto é, nas relações entre os elementos particulares que façam parte do conceito, têm nele impacto direto. O todo (o conceito) não é apenas a soma de suas partes (os objetos que ele classifica), pois inclui também as relações entre suas partes, diferentes usos significativos, estabelecidas na prática da linguagem. Os próprios conceitos também seriam organizados em sistemas maiores. Assim, os conceitos seriam sistemas auto-organizados (pois são as relações entre os elementos que determinam quais farão ou não parte do conceito) e abertos (pois os conceitos são dinâmicos, mudando devido às mudanças nas relações entre os seus elementos, e assim mudando também suas relações com os demais conceitos).

Ordenar os conceitos de forma a desfazer confusões (geradas também por certas ordenações de conceitos, ordenações dogmáticas, por exemplo) significaria, usando os conceitos da sistêmica, traçar as fronteiras dos sistemas conceituais. Tais fronteiras se dariam apenas no plano epistemológico; tal ato de traçar fronteiras não possui pretensões ontológicas. Trata-se de organizar nossos conhecimentos de formas esclarecedoras, dependendo do problema a ser tratado. Poderíamos dizer que o método de Wittgenstein se serviria de diferentes fronteiras conceituais, traçadas de acordo com cada problema.

Porém, caso nos aprofundemos ainda mais nos conceitos da sistêmica, veremos que é possível identificar na realidade as fronteiras de nossos conceitos sem que voltemos a fazer uma filosofia dogmática. É possível ir além do plano epistemológico e tocar em questões ontológicas, sem que para isso se pretenda que a realidade se conforme a conceitos estáticos. É o caráter processual da sistêmica que permite que a filosofia coordene, organize, ordene, clarifique, etc. os diversos conhecimentos, sem que eles percam suas pretensões ontológicas, mas também sem que a filosofia volte a ser meramente especulativa.

Em síntese, tentamos, nesta seção, oferecer um panorama geral do método filosófico proposto pelo segundo Wittgenstein, estabelecendo ainda um breve paralelo com noções da sistêmica. Os problemas filosóficos, assim, seriam investigados através de ordenações dos conceitos, não em hierarquias estanques como querem filosofias dogmáticas, mas em estruturas dinâmicas e adaptadas a cada contexto e problema. Tais ordenações, porém, não tocam nos fenômenos mesmos, mas apenas na nossa expressão linguística deles.

Entendemos que a adoção de uma abordagem sistêmica e interdisciplinar da filosofia, no entanto, pode propiciar avanços, pois a partir de tal abordagem poder-se-á focalizar os fenômenos mesmos como complexos e auto-organizados.

No próximo capítulo trataremos dos conceitos fundamentais da sistêmica e da complexidade e tentaremos desenvolver as linhas gerais de um paradigma complexo em filosofia, retomando a concepção de Wittgenstein e expandindo-a com o auxílio de conceitos da abordagem sistêmica.

Capítulo 2. Um método filosófico sistêmico

2.1. Conceitos fundamentais da sistêmica

A sistêmica surge no século XX como um paradigma de investigação dos fenômenos que pudesse solucionar diversos problemas, principalmente no âmbito da biologia, mas também em outras áreas, como nas ciências da informação, que não podiam ser solucionados pelo paradigma até então predominante: o paradigma newtoniano. No paradigma newtoniano, os objetos são considerados compartimentalizados, divididos, isolados uns dos outros. A causalidade é linear, ou seja, é vista como algo que se dá entre os objetos, mas nunca de um objeto para ele mesmo ou para com suas partes integrantes, e a auto-causa era considerada um erro a ser evitado:

Paradoxos auto-reflexivos indicavam um erro fundamental nas hipóteses de alguém. Eles devem ser evitados, ou de alguma forma contidos [...] As manobras para evitá-los ou contê-los eram similares: se você engana a si mesmo, uma parte de você engana e a outra é enganada; se uma proposição é autocontraditória, uma parte da proposição contradiz a outra. E assim o problema é contornado pela insistência de que nada, estritamente falando, engana, contradiz, ou causa de modo eficiente – muito menos explica – a si mesmo. Se algo move a si mesmo, então, uma parte move enquanto a outra é movida (tática de Aristóteles). (JUARRERO, 1999, p. 20, tradução nossa).

Nesse contexto, a entropia, a segunda lei da termodinâmica, era assim caracterizada: “A entropia total de um sistema sempre aumentará até alcançar seu valor máximo possível; ela nunca diminuirá por si mesma a menos que um agente externo trabalhe para diminuí-la.” (MITCHELL, 2009, p. 42, tradução nossa). Seres vivos, no entanto, são capazes de, através do próprio trabalho, isto é, de trocas com o meio, diminuir temporariamente e em circunstâncias específicas, a própria entropia. Isto é, a entropia de um sistema biológico é diminuída por um trabalho e, apesar destas diminuições temporárias, ainda assim aumentará até alcançar o valor máximo (não contrariando assim, de forma alguma, a lei da entropia); mas este trabalho não é realizado fora do sistema, e sim na interação do sistema

com seu meio. Fazia-se necessário então um novo paradigma, que possibilitasse que um organismo vivo fosse entendido como um todo que mantém sua identidade ao longo do tempo, mas cujas partes agem sobre ele, e ele por sua vez, age sobre suas partes, em uma causalidade circular; e também que o organismo vivo fosse entendido como parte de um ambiente, ambiente este que o influencia e que é influenciado por ele, também numa causalidade circular:

Não foi até meados do século XX que os cientistas descobriram que sob certas condições, sistemas abertos que trocam matéria e energia com o ambiente, incluindo organismos, comportam-se de modo bem diferente [sendo capazes de reduzir a entropia interna do sistema]. Mas a auto-organização de tal complexidade era proibida tanto pelos princípios e leis da termodinâmica clássica quanto pela mecânica. E se o foco está no auto da auto-organização, ela era proibida também para o darwinismo clássico, que, como o behaviorismo que dele se originou, via o ambiente como externo ao e independente do organismo. Como reconciliar estas visões contraditórias? Pede-se por uma nova estrutura, uma que repense a causalidade de modo a providenciar alguma forma de auto-causa contínua. Para este fim, um novo modelo conceitual da interação entre partes e todos deve ser articulado. (JUARRERO, 1999, p. 108, tradução nossa).

Um dos primeiros proponentes de uma teoria geral dos sistemas foi Ludwig von Bertalanffy, cujo objetivo:

[...] é a formulação e derivação dos princípios que são válidos para os 'sistemas' em geral. [...] podemos perguntar por princípios que se apliquem aos sistemas em geral, independentemente de se eles são de natureza física, biológica ou sociológica. Se nós colocamos esta questão e definimos convenientemente o conceito de sistema, concluímos que existem modelos, princípios e leis que se aplicam a sistemas generalizados independentemente de seu tipo ou elementos particulares e das 'forças' envolvidas. (BERTALANFFY, 1968, p. 32-33, tradução nossa).

Seu objetivo era, portanto, desenvolver uma teoria que pudesse ser aplicada aos mais diferentes campos, um paradigma de investigação. Tal paradigma tem sido desenvolvido por diversos pensadores desde então, com diferentes focos e, embora já tenha exercido grande impacto nas ciências, ainda não teve o mesmo impacto na filosofia:

Embora ideias da teoria da complexidade tenham tido um impacto substancial em várias disciplinas fora das ciências 'duras' nas quais elas se originaram, em particular na sociologia [...] e nas ciências organizacionais

[...], o impacto na filosofia *mainstream* ainda não foi tão significativo quanto se poderia esperar. Isto é surpreendente, dado que os domínios relacionados das ciências cognitivas e da teoria evolucionária inspiraram muitas investigações filosóficas. Uma razão pode ser a de que a tradição anglo-saxã da filosofia 'analítica', por seu foco na análise dos problemas em seus componentes lógicos, é hostil ao holismo, à incerteza e à subjetividade implicadas pela complexidade. (HEYLIGHEN, CILLIERS, GERSHENSON, 2007, p. 130, tradução nossa).

Pois mesmo que a filosofia não mais se comprometa com questões metafísicas, isto é, não mais pressuponha que seus conceitos devam representar essências ou substâncias, ela ainda muitas vezes os trata como estruturas fechadas, que devem, mesmo que provisoriamente, ser claramente definidas – ignorando que toda definição precisa incorre em injustiça ou vacuidade, conforme mostrou Wittgenstein. Além disso, mesmo que a filosofia não mais se considere autossuficiente e capaz de, sozinha, conhecer os fenômenos, e passe a organizar os conhecimentos dos fenômenos dados pelas ciências, enquanto ela entender os conceitos como sistemas fechados, ela limitará e mutilará os conhecimentos provenientes das ciências, aceitando apenas aquilo que se adequar aos seus conceitos, não se tornando verdadeiramente interdisciplinar.

Os estudos sobre a sistêmica e a complexidade ainda são recentes e, assim, nem mesmo uma terminologia unificada foi estabelecida. Tentaremos aqui apresentar alguns dos conceitos fundamentais da sistêmica da forma mais simples possível, não nos aprofundando em detalhes de natureza científica, e focando-nos nas noções que nos ajudarão a desenvolver uma abordagem filosófica sistêmica e interdisciplinar.

Começemos por caracterizar um sistema fechado, para então contrapor a ele um sistema aberto, complexo. Segundo Bertalanffy (1968, p. 39):

A física convencional lida apenas com sistemas fechados, isto é, sistemas que são considerados como isolados do seu ambiente. [...] A termodinâmica declara expressamente que suas leis se aplicam apenas a sistemas fechados. Em particular, o segundo princípio da termodinâmica afirma que, em um sistema fechado, uma certa quantidade, chamada entropia, deve aumentar até um máximo, e eventualmente o processo para em um estado de equilíbrio. [...] No entanto, encontramos sistemas que por sua própria natureza e definição não são sistemas fechados. Todo organismo vivo é essencialmente um sistema aberto. Ele mantém a si mesmo em um contínuo fluxo de fora para dentro e de dentro para fora, um construir e desmontar de componentes, nunca estando, enquanto estiver vivo, em um estado de equilíbrio químico e termodinâmico, mas mantendo-se em um assim chamado estado constante, que é muito diferente do supracitado.

Um relógio de corda, por exemplo, poderia ser visto como um sistema fechado. Suas partes estão estruturadas de forma a, havendo energia no sistema, mover os ponteiros na velocidade necessária para que a relação entre segundos, minutos e horas seja a correta. Para que haja energia no sistema, o usuário deve dar corda no relógio. Tal ato tensiona uma mola espiralada, armazenando a energia necessária para mover os mecanismos que por sua vez movem os ponteiros. Como em qualquer sistema, a entropia tende a aumentar até atingir o seu valor máximo, mas como se trata de um sistema fechado, que por si só não realiza trocas com o meio, esta só diminui se um agente externo realizar um trabalho. Ou seja, a tensão na mola diminuirá, até que seja nula, o que fará com que o relógio pare. Para que ele volte a se mover, o usuário deverá dar corda no relógio novamente.

Notemos que, no paradigma sistêmico, um sistema totalmente fechado é uma idealização, uma vez que todos os sistemas naturais têm algum grau de abertura, trocando energia, matéria ou informação com o ambiente. Uma sociedade considerada “fechada”, como uma tribo indígena isolada, que não faz contatos diretos com seres humanos de fora da tribo, ainda assim interage com seu meio natural e, mesmo indiretamente, até mesmo com o meio social em que está inserida. Mesmo a tribo indígena mais isolada vivendo no território brasileiro é afetada pela ação de pessoas e instituições brasileiras e mesmo de fora do Brasil, através de impactos ambientais, por exemplo. Assim, o “fechamento” desta cultura não garante sua continuidade, da mesma forma que uma eventual abertura não necessariamente decreta o seu fim, pois a interação de pessoas e instituições com os membros da tribo pode agir positiva ou negativamente na preservação de suas características culturais.

Um relógio de corda, deste modo, pode ser caracterizado como um todo constituído por partes que se relacionam entre si. Apenas isto, portanto, não é suficiente para caracterizar um sistema complexo. Pois um sistema complexo é, em geral, aberto, informacional, energética e materialmente. Isto quer dizer que ele realiza trocas com o ambiente, o que o possibilita diminuir a própria entropia através de um trabalho interno. Isto também o torna sensível a mudanças no ambiente. Enquanto um sistema fechado em geral é estável, seu comportamento sendo previsível, e sua estrutura e funcionalidade sendo estáticas, um sistema aberto é dinâmico, podendo se comportar de forma imprevisível e podendo até mesmo alterar a própria funcionalidade.

Os sistemas complexos são sistemas abertos, informacional e materialmente; eles trocam informação, energia e matéria com o ambiente no qual estão inseridos. Além disso, esse tipo de sistema, característico dos seres vivos, da sociedade, dos planetas entre outros, é sensível às variações do meio que o circunda. Tais variações podem gerar mudanças abruptas e inesperadas em seus elementos e mesmo na totalidade do sistema. Em contraste, sistemas fechados são informacionalmente estáveis e, enquanto duram, apresentam comportamentos previsíveis [...] (GONZALEZ, 2014, p. 164).

Um sistema totalmente fechado, por não realizar nenhum tipo de troca com o meio, em geral será hetero-organizado, ou seja, sua estrutura e organização são dadas de fora, assim como sua funcionalidade; também é fora do sistema que é realizado o trabalho que confere a ele a energia necessária para o seu funcionamento. Há sistemas informacionalmente fechados, mas material e energeticamente abertos, por exemplo, que podem ser autopoieticos, isto é, autoproduzidos, mas não auto-organizados. Exemplos de tais sistemas incluem certos órgãos de um ser vivo, cuja função mantém-se a mesma ao longo do tempo. Máquinas, por outro lado, em geral são alopoieticas, isto é, não são autoproduzidas.

Porque sua organização é dada 'de fora', máquinas são alopoieticas. Organismos vivos, por outro lado, se autoproduzem, e como tais são exemplos de sistemas autopoieticos (auto-organizados). [...] o significado da distinção entre autopoiese e alopoiese não deve ser negligenciado. Ao contrário dos mecanismos responsáveis pela homeostase biológica, a função de um termostato, mantendo uma temperatura constante, é dada a ele de fora pelo seu projetista. A expansão do mercúrio pode ser um sinal natural da temperatura ambiente. Mas foram o projetista e o fabricante do termostato que associaram artificialmente aquela propriedade indicativa natural ao dispositivo que controla a caldeira. Nenhum termostato origina esta função por si só, nem são suas partes autoproduzidas. Termostatos não se auto-organizam. (JUARRERO, 1999, p. 112, tradução nossa).

Assim, em geral, não há uma codependência forte entre as partes de um sistema alopoietico. Elas podem interagir, gerando uma cadeia de causas e efeitos, que pode até mesmo se fechar num ciclo (como se dá num termostato, no qual uma parte detecta as variações de temperatura do ambiente, acionando uma outra parte que afetará a temperatura do ambiente, que por sua vez causará uma variação que será detectada, e assim em diante), mas não dependem umas das outras ou do todo para existir, manter suas características ou sua funcionalidade. Há ainda uma codependência fraca entre as partes de

um sistema alopoiético, pois a função do todo depende das relações entre as partes individuais. Um conjunto sem coordenação em que não há qualquer tipo de codependência entre as partes Juarrero chama “agregado”:

A ideia intuitiva de um sistema enquanto oposto a um agregado é a de um grupo de coisas relacionadas de uma maneira particular. No entanto, definir um sistema como ‘um conjunto de elementos e as relações entre os elementos’ é tão geral que incorre em vacuidade [...] Para contornar esta objeção de vacuidade uma segunda característica deve ser adicionada. Em um agregado, as propriedades das partes não se modificam dependendo se elas são ou não partes do agregado. Em um sistema, por outro lado, as propriedades dos componentes dependem do contexto sistêmico no qual os componentes estão localizados. [...] Correlação e coordenação entre as partes conferem uma unidade peculiar sobre o sistema como um todo. Tais inter-relações em um todo inteiro, que caracterizam sistemas mas não agregados, reforçam nossa intuição de que pilhas de pedras e montes de areia são apenas agregados, não sistemas. (JUARRERO, 1999, p. 109, tradução nossa).

As engrenagens de um relógio, por exemplo, se formam fora do relógio, dada a ação de um agente externo; mantêm a forma (e, portanto, a funcionalidade) mesmo fora do relógio (embora, é claro, só atualizem sua funcionalidade potencial quando integradas a um relógio); podem ser facilmente trocadas de um relógio para outro, sem a necessidade de se adaptarem ao novo relógio. O próprio relógio, por sua vez, é construído por um agente externo a partir destas partes, numa estrutura que se manterá estática a não ser que um agente externo a modifique. O relógio, portanto, é um sistema hetero-organizado, que executa uma função. Um relógio destruído, que não funciona mais e nem pode ser consertado, poderia ser visto como um mero agregado de partes.

Um sistema complexo, por outro lado, é auto-organizado, ou seja, sua estrutura e organização emergem das interações entre os seus elementos, assim como sua funcionalidade; também é o próprio sistema que realiza o trabalho de buscar no ambiente a energia necessária para o seu funcionamento.

A auto-organização é uma característica fundamental dos sistemas complexos. Ela constitui um processo de organização espontânea que ocorre entre elementos de naturezas distintas, sem a presença de um coordenador central (interno ou externo) ou de um centro controlador absoluto. (GONZALEZ, 2014, p. 165).

As células de um organismo vivo, por exemplo, são geradas no interior do mesmo, dado apenas o seu funcionamento interno. Fora do organismo de que fazem parte, as células perdem sua forma e funcionalidade; elas não podem ser facilmente trocadas de um organismo para outro, sendo isso impossível em alguns casos, ou possível em outros, desde que mediante um processo de aceitação, sempre com um risco de rejeição – um processo auto-organizado. O próprio organismo, por sua vez, é constituído pela organização de suas partes numa estrutura que é dinâmica, sendo afetada pelo ambiente e podendo, assim, se adaptar a ele. O organismo vivo, portanto, é um sistema auto-organizado, e é possível dizer que ele se autoproduz.

Cabe aqui distinguir organização de estrutura:

A organização de um sistema consiste nas 'relações entre os componentes, sejam elas estáticas ou dinâmicas, que constituem uma unidade composta como uma unidade de um tipo particular' [...] Para que um sistema preserve sua identidade como um sistema daquele tipo particular, essas relações devem se manter invariantes. Não é o caso com a estrutura do sistema. Sua estrutura consiste 'nos atuais componentes e nas relações entre eles que em qualquer instância de tempo tornam real uma unidade composta particular como uma entidade concreta estática e dinâmica.' (JUARRERO, 1999, p. 109-110, tradução nossa)

Um sistema hetero-organizado é delimitado pela sua estrutura, e seu limite é bastante claro, seja no caso de sistemas materiais (como no caso certas de máquinas, por exemplo), seja no caso de sistemas conceituais (como no caso de um conjunto com um critério claro de intensão). Já os sistemas complexos, auto-organizados, dada a sua abertura para trocas com o meio, possuem fronteiras transponíveis e nem sempre claras: “[...] o conceito de fronteira é fundamental: é a ideia central do pensamento sistêmico.” (MIDGLEY, 2001, p. 33, tradução nossa). Os elementos que constituem um sistema complexo são distintos uns dos outros, mas relacionam-se uns com os outros. Da mesma forma, o sistema é diferente de seu meio, mas relaciona-se com esse e com outros sistemas. Deste modo, os elementos de um sistema complexo e os sistemas complexos no ambiente são separados uns dos outros por fronteiras – limites que demarcam onde começa um e termina o outro, mas que não fecham os elementos ou os sistemas em si mesmos, possibilitando assim a comunicação (tanto no sentido informacional quanto nos sentidos energético e material) entre os elementos e os sistemas.

Pode-se dizer, assim, que um sistema auto-organizado é delimitado por sua organização, e não por sua estrutura. Por isso as fronteiras dos sistemas às vezes são claras (caso entendamos o corpo de um animal, por exemplo, como um sistema complexo, será fácil – embora possa ser controverso, dependendo do plano de análise – estabelecer a fronteira entre ele e seu ambiente), e às vezes não (caso entendamos a mente de um animal, por exemplo, como um sistema complexo, será muito mais difícil – e também muito mais controverso – determinar a fronteira entre ela e seu ambiente. É por esse motivo que tentar definir a fronteira do corpo e da mente da mesma maneira, por exemplo, definindo o corpo como um objeto extenso e a mente como um objeto pensante, mas ainda assim como um objeto, pode levar a erros categoriais.

Estabelecer fronteiras em sistemas complexos exige um olhar atento às relações entre os elementos constituintes de um sistema:

Em sua concepção mais ampla, um ‘sistema’ pode ser descrito como um complexo de componentes em interação juntamente com as relações entre eles que permitem a identificação de uma entidade ou processo mantenedora de uma fronteira. (LASZLO, KRIPPNER, 1998, p. 48, tradução nossa).

Um sistema complexo não é definido apenas pelos elementos que o constituem, mas também pelas relações entre esses elementos. Uma vez que são as relações entre os elementos que dão origem ao sistema e que o mantêm, diz-se, em geral, que um sistema complexo é auto-organizado: “Há auto-organização cada vez que o advento ou a reestruturação de uma forma, ao longo de um processo, se deve principalmente ao próprio processo [...]” (DEBRUN, 2009, p. 54). A auto-organização é o processo pelo qual um sistema é constituído e mantido:

Há auto-organização cada vez que, a partir de um encontro entre elementos realmente (e não analiticamente) distintos, desenvolve-se uma interação sem supervisor (ou sem supervisor onipotente) – interação essa que leva eventualmente à constituição de uma ‘forma’ ou à reestruturação, por ‘complexificação’, de uma forma já existente. (DEBRUN, 2009, p. 63).

O conceito do conjunto dos brasileiros, por exemplo, pode ser delimitado pelo critério de eles serem formalmente considerados cidadãos brasileiros (trata-se da intensão

do conceito, como tratamos no capítulo 1). Os elementos particulares desse conjunto (a extensão do conceito) não têm influência sobre os limites do todo, previamente estabelecidos; mesmo que os elementos particulares que fazem parte desse conjunto mudem ao longo do tempo, ele permanece estruturalmente o mesmo (esta é, como mostramos no capítulo 1, a forma pela qual uma filosofia dogmática entende os conceitos).

Já sistemas auto-organizados são definidos pelas relações entre os elementos que os compõem. O sistema das pessoas que se consideram brasileiras, por exemplo, inclui não apenas cidadãos brasileiros, mas cidadãos de outras nacionalidades que possuem laços com o Brasil, seja porque nasceram no Brasil, porque vivem ou viveram no Brasil, porque descendem de brasileiros, etc. Os elementos do sistema influenciam o todo e sua fronteira (por exemplo, o comportamento dos brasileiros influencia no desejo de indivíduos de se considerarem brasileiros), e se os elementos que fazem parte desse sistema mudarem ao longo do tempo, o sistema como um todo também se transforma (pois dependendo das características e do comportamento daqueles que se consideram brasileiros, o significado de considerar-se brasileiro muda).

Assim, um sistema auto-organizado é dinâmico e, por isso, pode ser menos estável que um sistema hetero-organizado, no sentido de que ele está mais sujeito a mudanças. Porém, isso também pode torná-lo mais resiliente, ou seja, mais adaptável a alterações no ambiente:

A resiliência é 'a habilidade do sistema de absorver mudanças ... e ainda assim persistir' [...] Um sistema pode ser bastante resiliente, mas instável, se ele persiste como aquele (tipo de) sistema a despeito de amplas flutuações. Sistemas resilientes são capazes de modificar sua estrutura específica de modo a garantir a adaptabilidade e sobrevivência de sua organização como um todo. [...] Sistemas complexos são em geral mais resilientes que sistemas simples, e sistemas complexos abertos que interagem com o seu ambiente exibem o grau mais alto de resiliência. (JUARRERO, 1999, p. 109, tradução nossa).

O sistema das pessoas que se consideram brasileiras, assim, é muito mais resiliente que o conjunto das pessoas formalmente consideradas cidadãos brasileiros, pois mesmo que o Brasil deixe de existir como nação, esse sistema ainda poderá persistir e até mesmo ser responsável pela emergência de uma nova nação brasileira.

Como vimos, as relações entre os elementos de um sistema influenciam no todo do sistema, mudando-o, e essa mudança reflete de volta nos elementos do sistema, gerando assim uma dinâmica de retroalimentação:

A retroalimentação [*feedback*] ocorre onde a influência de um elemento atinge outros elementos, mas através de uma série de relações o efeito de sua influência inicial volta para ele mesmo. [...] A concentração de relações entre elementos nos ajuda a distinguir um sistema, com relações de retroalimentação concentradas, de seu ambiente, com o qual o sistema divide apenas relações de entrada [*input*] e saída [*output*]. A demarcação entre um sistema e seu ambiente é tornada clara ao definir-se uma fronteira em torno do sistema. Esta distinção é absoluta no construto teórico de um sistema fechado onde não se pode encontrar ou fazer relações entre elementos de um sistema e coisas externas a ele. Em contrapartida, um sistema aberto troca matéria, informação e/ou energia com seu ambiente através de uma fronteira. (FLOOD, CARSON, p. 8, tradução nossa).

Identificar as relações entre elementos, ou seja, quais elementos se relacionam com quais, qual o tipo das relações, qual a frequência das relações, etc., é a principal forma de traçar uma fronteira que identifique esses elementos como parte de um sistema e, conseqüentemente, distinga esse sistema do seu meio. “Assim um objeto (e em particular um sistema) é definível apenas por sua coesão num sentido amplo, isto é, as interações de seus elementos componentes.” (BERTALANFFY, 1972, p. 422). Porém, mesmo assim as fronteiras não são previamente dadas. Dependendo da forma de análise e de seu objetivo, pode-se identificar um elemento como parte de um sistema ou como parte de outro. Uma célula do sistema nervoso de um animal, por exemplo, pode ser vista apenas como uma parte integrante do corpo do animal, ou como parte integrante de um sistema diferente, por exemplo a mente do animal, que não necessariamente teria todas as células do seu corpo como partes suas. Assim, “[...] o que constitui o 'todo' de um sistema é dependente de um juízo de fronteira – não há tal coisa como um todo completo.” (MIDGLEY, 2001, p. 41, tradução nossa), ou seja, partes e todos, elementos e sistemas, são categorias que não se encontram previamente dadas.

As próprias noções de elemento e sistema dependem do recorte feito na análise. Um determinado objeto é um elemento quando se está focando o sistema que ele constitui, mas é um sistema quando se está focando os elementos que o constituem. Pode-se também falar

de supersistemas e subsistemas, caso seja importante ressaltar as relações de inclusão entre diferentes sistemas, ainda assim de forma relacional e dependente do foco da análise.

A ideia de sistema aberto imediatamente sugere um número de conceitos fundamentais [...] Primeiramente, cada sistema tem um *ambiente*, do qual ele é separado por uma *fronteira*. Esta fronteira dá ao sistema sua própria *identidade*, separando-o de outros sistemas. Matéria, energia and informação são trocadas através desta fronteira. Fluxos para dentro determinam a entrada [*input*] do sistema, e para fora sua saída [*output*]. Isto nos providencia uma forma simples de conectar ou *unir* diferentes sistemas: basta que a saída de um sistema seja usada como entrada por outro sistema. Um grupo de sistemas unidos via diferentes relações de entrada-saída forma uma *rede*. Se essa rede funciona de uma maneira suficientemente coerente, nós consideraremos ela própria um sistema, um *supersistema*, que contém os sistemas iniciais como seus *subsistemas*. (HEYLIGHEN, CILLIERS, GERSHENSON, 2007, p. 121, tradução nossa).

Os diversos fatores em efeito em um sistema que podem influenciar os comportamentos dos elementos do mesmo podem ser chamados de parâmetros de controle, enquanto que o comportamento dos elementos e, conseqüentemente, do sistema como um todo, que emergem das interações entre os diversos parâmetros de controle, são os parâmetros de ordem ou organização:

Uma propriedade fundamental dos processos auto-organizados é que eles permitem a emergência de parâmetros de ordem. [...] parâmetros de ordem podem ser descritos como padrões de alto nível que resultam da interação entre componentes de baixo nível. Uma vez criados, parâmetros de ordem constroem (escravizam) o comportamento dos componentes de baixo nível dos quais eles se originam. Estes podem mudar, em uma retroalimentação circular, os parâmetros de ordem de alto nível, como ocorre, por exemplo, com o comportamento de pais: tão logo que os bebês são concebidos, sua existência muda o comportamento dos seus pais que, por sua vez, muda o comportamento dos bebês e assim em diante. (GONZALEZ et. al., 2005, p. 383, tradução nossa).

Por exemplo, a forma de jogar de um time de futebol, um parâmetro de ordem, emerge das interações entre os jogadores, interações estas que são influenciadas por parâmetros de controle, como a qualidade da grama e as dimensões do campo, as condições climáticas e, principalmente, os comportamentos dos jogadores da equipe adversária. Os estes parâmetros de controle, porém, de forma alguma determinam como o time irá jogar. Este parâmetro de ordem pode ser alterado também, por exemplo, pela forma como os

jogadores colocam em prática as instruções dadas pelo técnico. E a forma de jogar de um time pode retroagir sobre os elementos dos sistemas envolvidos: a forma com que seus companheiros de equipe jogam pode alterar a forma de jogar de um jogador individual; e a forma de jogar de uma equipe pode alterar a forma de jogar da outra, produzindo uma constante alteração da dinâmica do jogo (DEBRUN, 1996a,b).

Essa influência que os parâmetros de ordem exercem de volta sobre os elementos do sistema é o que torna um sistema dinâmico: as partes influenciam o todo e o todo influencia as partes, numa causalidade circular. Isto nos leva ao mais um conceito da sistêmica do qual trataremos: a emergência.

Estruturalmente, um sistema é um todo divisível, mas funcionalmente é uma unidade indivisível com propriedades emergentes. Uma propriedade emergente é marcada pela aparição de características novas exibidas no nível do conjunto total, mas não nos componentes isolados. [...] A noção de propriedade emergente leva ao conceito de sinergia, sugerindo que, como nós dizemos em linguagem ordinária, o sistema é mais que a soma de suas partes. (LASZLO, KRIPPNER, 1998, p. 50, tradução nossa).

Os parâmetros de ordem são características do sistema como um todo e, embora surjam da interação entre seus elementos e dos parâmetros de controle, características dos elementos particulares, não estão contidos nos elementos particulares. Os sistemas, portanto, possuem propriedades que não podem ser encontradas em seus elementos isolados, mas que emergem da interação destes mesmos elementos. Diz-se destas propriedades que são emergentes. Por isso o todo é distinto da soma das partes: o todo é constituído por suas partes, pelas relações entre elas, e pelas propriedades emergentes que não estariam presentes se as partes não se relacionassem.

Organizações hierárquicas ascendentes revelam um fenômeno importante que forneceu as palavras para o lema dos sistemas por muitos anos: 'o todo é maior que a soma de suas partes', isto é, os sistemas têm propriedades emergentes. O caso clássico vem da biologia humana. Células formam todos distintos como fígado, pâncreas, coração, pulmão, rim, olho, ouvido, nariz, língua, rede neural, junta do joelho, caixa torácica, crânio, cada um com sua própria função ou papel a desempenhar, e cada um tendo propriedades diferentes de suas partes celulares. Juntas, as partes formadas por células formam um todo com propriedades emergentes diferentes. Elas são organizadas através de comunicação e controle em uma hierarquia de partes corporais que dá origem a uma pessoa que observa, ouve, sente, cheira, saboreia, caminha, fala, trabalha, pensa e tem emoções. Um ser

humano não é um agregado de partes corporais. Nem um negócio é um agregado de funções de gerência, nem uma sociedade é um agregado de grupos sociais. Em cada caso, as coisas se juntam para formar todos cujas propriedades são diferentes das partes. (FLOOD, CARSON, 1993, p. 17-18).

Outro bom exemplo de XXXX são as sociedades humanas, sistemas complexos constituídos pelos indivíduos que dela fazem parte. Características do ambiente em que a sociedade habita, tais como clima, relevo, ecossistema, etc., podem atuar como parâmetros de controle, influenciando os produtos emergentes que caracterizam sua cultura, política, economia, etc. Tais características, porém, não são determinantes, sendo a ação de cada um dos elementos e a interação entre eles o que auto-organiza uma sociedade. Enquanto produtores da sociedade em que vivem, os indivíduos a constroem coletivamente. Mesmo aqueles que possuem menor predomínio social e, portanto, menor poder de alterar a auto-organização, exercem alguma influência nela, seja por inação, seja indiretamente, por alguma ação que afete o subsistema do qual imediatamente fazem parte, e assim sucessivamente (por exemplo, afetando a conduta de sua família, de sua vizinhança, de seu bairro, de sua escola ou local de trabalho, de sua cidade...). Grande parte dos indivíduos, assim, possuem uma parcela de participação/responsabilidade, por menor que seja, quanto ao produto emergente que constitui a sociedade em que vivem. Por outro lado, os indivíduos são também produtos da sociedade em que vivem, pois os parâmetros de ordem afetam suas ações diretamente, retroagindo assim sobre os elementos particulares e estabelecendo uma dinâmica de causalidade circular.

Em síntese, neste subcapítulo, tentamos apresentar, de forma resumida, alguns dos principais conceitos e noções da sistêmica, dando especial ênfase à noção de auto-organização. Ressaltamos que a sistêmica consiste em uma visão de mundo que aceita e explica a mudança, a indeterminação, e que entende que estas são fundamentais para a evolução. Na próxima seção tentaremos utilizar essas noções para pensar uma filosofia sistêmica.

2.2. Uma abordagem sistêmica dos conceitos

Neste subcapítulo, esboçaremos as linhas gerais de uma abordagem sistêmica dos conceitos em filosofia, em duas etapas. Na primeira, trataremos de uma concepção de filosofia fortemente inspirada na de Wittgenstein, mas fazendo uso de conceitos da sistêmica. Nesta concepção, os conceitos são entendidos como sistemas dinâmicos, e a filosofia tem como função organizar os conceitos de modo a dissolver confusões conceituais. Aqui, a filosofia se atém ao plano epistemológico, sem se comprometer com questões ontológicas. Na segunda etapa, trataremos de uma concepção de filosofia inspirada na concepção de Wittgenstein, mas que irá além dela, através de um maior aprofundamento na sistêmica. Nesta concepção, não apenas nosso entendimento dos fenômenos, isto é, os conceitos que construímos para compreendê-los, pode ser considerado de natureza sistêmica, mas também os próprios fenômenos. Aqui, a filosofia tem como função organizar e integrar os conhecimentos, de forma parecida com a concepção apresentada na primeira etapa, mas agora comprometendo-se com questões ontológicas.

Há alguns proponentes, hoje, de uma filosofia sistêmica. Podemos citar, por exemplo, a filosofia do processo (*process philosophy*; MIDGLEY, 2000) e o pensamento crítico dos sistemas (*critical systems thinking*; FLOOD, ROMM, 1996). Nos utilizaremos de ideias de diversas propostas para elaborar as linhas gerais da nossa proposta. Além disso, filósofos de todos os períodos da história, muitos deles marginalizados, propuseram visões de mundo dinâmicas, mas não trataremos deles aqui, pois nos ateremos ao pensamento contemporâneo. Também nos apoiamos nas ideias de teóricos preocupados com a teoria geral dos sistemas ou com a ciência da complexidade, uma vez que estas podem ajudar a compreender diversas das características dos sistemas dinâmicos úteis para uma filosofia sistêmica.

Segundo a concepção de filosofia de Wittgenstein, na qual estamos nos baseando, a filosofia tem como objetivo a dissolução de confusões conceituais, e o faz através da ordenação dos conceitos. Retomemos a oposição com a filosofia dogmática: nesta visão, a filosofia é entendida como uma atividade teórica que, a fim de alcançar um conhecimento, tem que delimitar precisamente os conceitos. É o caso, por exemplo, de delimitar

precisamente o conceito de conhecimento, encontrando uma característica comum a tudo aquilo que denominamos conhecimento. O conhecimento entendido estritamente enquanto crença verdadeira justificada, por exemplo, excluindo-se assim do conceito fenômenos como conhecimento incorporado, seria, portanto, um conjunto fechado, hetero-organizado, predeterminado por seus critérios de intensão, que todos os elementos nele inseridos deveriam obedecer, a saber: ser uma crença; ser verdadeiro; ser racionalmente justificado. Aquilo que não obedece a todos esses critérios não pode ser incluído nesse conceito. Trata-se de buscar um conhecimento mais exato dos conceitos, a despeito de como eles se dão na linguagem ordinária. As confusões conceituais seriam “resolvidas”, em uma filosofia dogmática, postulando-se uma linguagem ideal subjacente à linguagem ordinária, ou seja, postulando-se uma ordenação dos conceitos.

No pensamento wittgensteiniano, a filosofia é concebida como uma atividade de entendimento, e não de conhecimento. Não se trata de reformar a linguagem ordinária ou de “desvelar” uma linguagem ideal oculta, conhecendo os conceitos como eles realmente seriam, mas de compreender a linguagem ordinária, de descrevê-la de forma esclarecedora (forma esta que depende do problema em questão, não havendo uma única ordem, mas diversas ordens esclarecedoras), de ordenar e reordenar os conceitos conforme necessário para a dissolução de uma confusão.

Afirmar que há uma ordenação correta da linguagem equivale a afirmar que a linguagem pode ser melhorada. Ora, Wittgenstein não está afirmando que a linguagem não possa ser melhorada. É claro que ela pode, mas a melhoria de uma linguagem [...] se dá naturalmente na práxis linguística, e melhorar a linguagem não é tarefa do filósofo. Pois os casos com que o filósofo se preocupa, isto é, os problemas filosóficos, não são problemas linguísticos na forma de terminologias obsoletas, mas na forma de confusões acerca de termos que ainda utilizamos com sucesso. Por isso Wittgenstein diz que as confusões surgem não quando a linguagem trabalha, mas quando ela está ociosa [...] (CAVASSANE, 2013, p. 89).

Os conceitos são entendidos, desta forma, como sistemas complexos. Em primeiro lugar, porque os conceitos não mais são definidos por um critério absoluto de intensão, isto é, os conceitos não mais são considerados hetero-organizados. Os conceitos, ao contrário, são reconhecidos como auto-organizados: delimitam-se pelas ligações entre seus termos, pelas características que eles compartilham uns com os outros, não como um traço comum,

mas como traços compartilhados. Os conceitos são, assim, estruturas abertas e dinâmicas: novas conexões podem ser feitas, e conexões obsoletas, desfeitas; para um determinado fim, podemos considerar certas conexões, estabelecendo uma fronteira, mas para outros fins, destacam-se outras relações, e a fronteira muda. Os juízos de determinação de fronteira são assim uma parte central deste método filosófico.

Além de precisos, os conceitos, numa visão dogmática, devem ser completos e definitivos. Assim, enquanto que em uma filosofia sistêmica os conceitos se organizam em estruturas dinâmicas e abertas, em uma filosofia dogmática os conceitos se organizam em hierarquias rígidas, que se apoiam sobre princípios supostamente inabaláveis, criando “sistemas filosóficos” no sentido de filosofias completas e definitivas. Isso torna tais sistemas extremamente vulneráveis a críticas – muito pouco resilientes, portanto –, pois os critérios de intensão de seus conceitos são facilmente refutados (bastando apresentar um fenômeno sequer que não se encaixe no conceito que lhe seria apropriado), e uma vez que um de seus princípios seja refutado, todo o sistema cai por terra. A filosofia sistêmica não é mais vulnerável a tais críticas devastadoras, pois não almeja construir tais edifícios filosóficos. Trata-se de dissolver os problemas filosóficos um por um, avançando lentamente, mas através de conquistas duradouras, em direção a uma maior compreensão de nossos conceitos.

[...] a mudança para problemas particulares torna o progresso calmo e pacífico possível ao eliminar a ideia de um problema fundamental e uma solução correspondente de que tudo depende. Porque as soluções dos problemas particulares conseqüentemente não se fundam na solução de um problema fundamental, elas não podem ser minadas pelas dificuldades relativas à solução de um tal problema fundamental ou ao fundamento da filosofia. A filosofia é aliviada da inquietude que se origina de ela ser baseada numa tese fundamental ou numa fundamentação teórica. Embora a filosofia, de acordo com esta visão, não tenha fim, o número de suas questões sendo potencialmente infinito, problemas particulares podem ser (dis/re)solvidos e colocados de lado. (KUUSELA, 2008, p. 50, tradução nossa).

As confusões conceituais nas quais consistem os problemas filosóficos surgem de formas confusas, problemáticas, inadequadas, etc. (sempre tendo em vista um determinado contexto) de ordenar os conceitos. Uma forma de ordenação dos conceitos que gera muitos problemas filosóficos (apesar de não fazê-lo necessariamente, podendo ser eficiente em

alguns contextos) é justamente a forma de ordenação dogmática. Tais confusões conceituais fazem então com que o indivíduo não consiga utilizar os conceitos da maneira que desejava, e então se veja dificultado ou impossibilitado em um juízo ou uma ação. Desta forma, dissolver confusões geradas pelo dogmatismo é uma das principais tarefas da filosofia, nesta concepção.

As confusões conceituais se dão para usuários da linguagem e, portanto, em contextos linguísticos específicos. Por isso, o contexto deve ser levado em conta para a sua dissolução. Se para a filosofia dogmática havia apenas uma definição correta de um conceito, fazia-se necessário impor tal definição a todos os sujeitos linguísticos. Para a filosofia complexa, porém, não existe uma definição correta de um conceito, mas diferentes formas de delimitar sua fronteira, fronteira esta que será traçada de forma a ordenar a linguagem utilizada por aquele que se vê confuso, linguagem esta que precisa ser tornada clara.

[...] a clarificação filosófica está preocupada em dissolver mal-entendidos, não em informar alguém acerca do uso da linguagem como se ele não soubesse como usar a linguagem ou como se o propósito fosse coletar dados acerca de diferentes formas de se usar a linguagem. Enquanto um estudo empírico informa alguém acerca de algo de que ele não sabe (talvez confirmando uma hipótese acerca de como as coisas devem ser), descrições filosóficas têm o objetivo de dissolver confusões relacionadas a algo que alguém já sabe, mas que tem dificuldades para entender e explicar. Esta diferença vem à tona em que enquanto a correção de uma investigação empírica é julgada com base em evidências (relatos acerca do uso da linguagem precisam ser bem documentados, e assim em diante), o critério de correção de um registro filosófico, uma vez que os problemas se baseiam em mal-entendidos, é o desaparecimento do problema: o reconhecimento de que ele foi resolvido ou dissolvido. (KUUSELA, 2008, pp. 84-85, tradução nossa).

É evidente que, por partilharem de uma mesma linguagem ou de linguagens semelhantes, ou mesmo de linguagens diferentes, mas fundadas em formas de vida semelhantes, diferentes usuários da linguagem podem se deparar com problemas semelhantes. Por isso a dissolução de um problema filosófico, mesmo que contextualizada, não é exclusiva a um usuário da linguagem enquanto indivíduo psicológico, mas apenas enquanto indivíduo linguístico e, por esse motivo, a terapia filosófica, tal como Wittgenstein a chama, não é a uma terapia direcionada a indivíduos, como no caso da psicoterapia. Por

isso uma apresentação esclarecedora de determinados conceitos pode desfazer as confusões de muitos usuários da linguagem, desde que almeje dissolver um problema tal como ele se dá num determinado contexto linguístico.

Os próprios problemas filosóficos, dadas as inter-relações entre os conceitos, também estão contextualizados e inter-relacionados. Assim, a solução de um problema pode acarretar um avanço na solução dos problemas a ele relacionados, e um mesmo problema pode ser esclarecido de diversos pontos de vista e em diversos contextos diferentes:

[...] a localidade das clarificações não deve ser compreendida de uma maneira simples demais, assumindo que os problemas filosóficos são claramente separáveis e identificáveis. Ao contrário, como Wittgenstein diz, os problemas filosóficos vêm em grupos de problemas interconectados, e devem ser tratados como tais. Isto pode então requerer a clarificação simultânea de diferentes aspectos de conceitos complicados por meio de diferentes concepções. Nesse sentido a tarefa de clarificação e representação perspicua pode requerer a combinação de diferentes concepções filosóficas em descrições multidimensionais mais abrangentes. (KUUSELA, 2014b, p. 96).

Da mesma forma, entendemos que as teses da filosofia poderiam ser empregadas como ferramentas de clarificação filosófica, desde que se elimine seu caráter dogmático. Uma determinada fronteira conceitual estabelecida por um filósofo de forma supostamente definitiva pode ser utilizada em um contexto em que seja esclarecedora, sem que por isso tenha que se automaticamente aplicada a todos os outros contextos, inclusive aqueles em que não é esclarecedora ou mesmo em que é fonte de confusão. Cada problema exige uma solução própria a ele, não havendo soluções definitivas; mas um mesmo problema também pode ser dissolvido de maneiras diferentes. Existe um conceito em sistêmica que se refere a isso – a equifinalidade:

Em qualquer sistema fechado, o estado final é inequivocamente determinado pelas condições iniciais: p.ex., o movimento num sistema planetário onde as posições dos planetas em um momento t são inequivocamente determinadas por suas posições no momento t_0 . [...] Se as condições iniciais ou o processo forem alterados, o estado final também mudará. Isto não é o caso nos sistemas abertos. Aqui, o mesmo estado final pode ser alcançado a partir de condições iniciais diferentes e de formas diferentes. Isto é o que se chama equifinalidade [...] e isto tem um significado importante para os fenômenos de regulação biológica. [...] O mesmo resultado final, um indivíduo normal de ouriço do mar, pode se desenvolver de um óvulo completo, de cada metade de um óvulo dividido,

ou do produto da fusão de dois óvulos inteiros. O mesmo se aplica a embriões de muitas espécies, incluindo o homem em que gêmeos idênticos são o produto da divisão de um óvulo. (BERTALANFFY, 1969, p. 40).

Nesta perspectiva, o trabalho do filósofo requer então uma visão ampla das conexões e das relações entre os conceitos (conexões estas que ele inclusive pode criar, uma vez que não pretende nem pressupõe que sua forma de ordenar os conceitos reflita um fenômeno real). É a essa visão que relacionamos, no início de nosso trabalho, o conceito wittgensteiniano de perspicuidade. Wittgenstein propõe que a filosofia reordene os conceitos de forma a tornar suas conexões claras, ressaltando ligações intermediárias, casos limite, elementos comuns, etc., de modo a desfazer confusões geradas por uma redução do significado de uma palavra, por uma analogia enganadora, pela aplicação de uma imagem, etc.

Esta visão de mundo é oposta à visão dogmática do *Tractatus*. Uma das características da sistêmica, por exemplo, a condicionalidade, isto é, a codependência entre os elementos de um sistema (ver ASHBY, 1962), é um princípio oposto ao da atomicidade das proposições (princípio segundo o qual o valor de verdade de uma proposição atômica independe do valor de verdade de qualquer outra proposição). Assim, esta concepção de filosofia ressalta as inter-relações e conexões entre os conceitos num todo organizado. Um dos métodos utilizados por Wittgenstein para contextualizar os conceitos é o método dos jogos-de-linguagem: “O método dos jogos-de-linguagem, portanto, pode ser caracterizado como um método para o estudo do funcionamento das expressões linguísticas no contexto das atividades e da vida de que elas são parte.” (KUUSELA, 2014, p. 140, tradução nossa). Através deste método, aspectos da linguagem são apresentados de forma mais simples, cotidiana, ligada com a prática, e de uma forma mais “primitiva”, que torne a compreensão mais fácil.

Em sua concepção de filosofia, Wittgenstein dá uma ênfase especial à linguagem ordinária: “O que *nós* fazemos é trazer as palavras de volta de seu uso metafísico para seu uso cotidiano.” (WITTGENSTEIN, 2009, §116, tradução nossa). Isto quer dizer, para Wittgenstein, que o que a filosofia faz é desfazer confusões conceituais tornando os conceitos mais uma vez claros, tal como eles o são quando os utilizamos no cotidiano, ou seja, quando já os dominamos. Por isso dizemos que, nesta concepção de filosofia, trata-se de compreender aquilo que já conhecemos, mas que por algum motivo nos parece confuso.

Desta forma, a filosofia, tal como Wittgenstein a entende, não pode nos ajudar a alcançar uma compreensão além daquela que podemos ter a partir de conhecimentos já estabelecidos e integrados à linguagem cotidiana. Além disso, dada a sua relação com contextos linguísticos particulares, tal filosofia carece de ferramentas que possam ser utilizadas para tratar de questões que exigem maior objetividade. Podemos dizer assim que esta filosofia fica apenas no plano epistemológico, não lidando com questões ontológicas. Há muitos problemas relevantes, porém, que exigem um comprometimento da filosofia com questões ontológicas, principalmente as questões éticas.

Assim, enquanto a filosofia dogmática vê tanto os conceitos quanto os fenômenos como estruturas fechadas, e a filosofia de Wittgenstein vê os conceitos enquanto estruturas abertas (pressupondo apenas um fechamento contextualizado do conhecimento dos fenômenos), a filosofia sistêmica pode ver tanto os conceitos quanto os fenômenos como estruturas abertas. A filosofia dogmática cria conceitos, mas supõe encontrá-los nos fenômenos; a filosofia de Wittgenstein não cria conceitos, mas organiza aqueles que encontra nos conhecimentos dos falantes, a fim de esclarecê-los para os mesmos falantes; a filosofia sistêmica, por sua vez, organiza os conceitos que encontra nos diversos conhecimentos, a fim de esclarecê-los, não assumindo apenas um contexto próprio a uma linguagem, mas assumindo um contexto próprio a um fenômeno.

Os fenômenos são, deste modo, pensados de forma sistêmica, a partir dos pontos de vista de diferentes conhecimentos. Por isso, uma das principais características desta abordagem é a interdisciplinaridade:

Dentre as propriedades que caracterizam a Sistêmica, ou a perspectiva dos sistemas complexos, interessa-nos destacar aqui o método de investigação interdisciplinar que inclui várias dimensões informacionais no estudo de eventos, situações ou objetos. Nessa perspectiva, a cooperação entre domínios da Filosofia, da Biologia, da Física, da Ecologia, da Sociologia, entre outros, é fundamental para a busca de padrões informacionais comuns que identifiquem organismos, situações, eventos e objetos sem restringir a especificidade dos mesmos. (GONZALEZ, 2014, p. 163-164).

Conforme mencionado, há tentativas de se fazer filosofia de forma interdisciplinar no interior do dogmatismo. Tais tentativas, acreditamos, falham em alcançar uma interdisciplinaridade real. Pois enquanto conceitos fechados organizarem os conhecimentos, o resultado da investigação será, mesmo que amparado pelas ciências, fundamentado e

limitado pelos conceitos filosóficos. Na filosofia sistêmica, por outro lado, uma vez que os conceitos são abertos e dinâmicos, é possível realizar uma investigação que seja guiada não por conceitos previamente construídos, mas pelos conhecimentos dos fenômenos mesmos, mesmo que estes sejam diversos e parcialmente incompatíveis.

Além da interdisciplinaridade, outra característica importante da filosofia sistêmica é o pluralismo teórico. Pois se, por um lado, um problema não está mais restrito a uma única disciplina, podendo ser compreendido como um sistema complexo com diferentes níveis de análise – por exemplo, a identidade de pessoa pode ser conhecida através da história, da psicologia, da sociologia, da biologia, etc., todos estes aspectos contribuindo para uma única identidade –, por outro lado, um problema sempre será tratado a partir de certos fundamentos, por certos meios e com vista a certos fins, isto é, um mesmo problema pode ser interpretado (mesmo que por todas as disciplinas possíveis, em sintonia) em diversos contextos e com diversos recortes.

Se alguém assume uma perspectiva anti-reducionista, dizendo que tudo pode ser visto como interagindo com tudo mais (e as fronteiras são construtos que permitem a inclusão e exclusão de elementos na análise, ao invés de serem marcadores reais de fechamento sistêmico), então a observação verdadeiramente independente é simplesmente impossível. O observador estará sempre conectado com o observado de alguma maneira, mesmo que indiretamente. (MIDGLEY, 2000, p. 42, tradução nossa).

O requisito da clareza cristalina da filosofia dogmática implicava a possibilidade – e a necessidade – da objetividade pura, de um observador destacado da realidade. Um observador que não é meramente uma *res cogitans*, mas um sujeito social, político, econômico, biológico, etc. está relacionado com o objeto observado. Isto é, a partir de alguma, senão de muitas perspectivas teóricas, ele é um elemento que faz parte do mesmo sistema que o objeto e, portanto, os dois estão relacionados, influenciando um ao outro. Por isso a objetividade absoluta é inalcançável, mesmo que um objeto seja tratado por todos os pontos de vista teóricos possíveis; assim, a interdisciplinaridade não garante um conhecimento sistêmico universal dos fenômenos, mas diversos conhecimentos incompletos e contextualizados:

[...] assim que as pessoas começaram a perceber que lacuna entre ‘conhecimento’ e ‘realidade’ é inerentemente inquantificável, levantou-se a

questão de se uma teoria ‘definitiva’ poderia ser encontrada. Gradualmente, o significado do termo ‘teoria’ começou a mudar: na segunda metade do século XX, uma teoria se tornou *uma forma de ver* – um meio de explicação dependente do posicionamento do observador [...] Todas as formas de teorias que veem tudo são inevitavelmente parciais: elas são fundamentadas pelos propósitos e valores do(s) agente(s) construindo-as e utilizando-as. Se uma teoria é meramente uma forma de ver que explica as coisas em termos de propósitos e valores particulares, e se uma variedade de propósitos e valores podem legitimamente ser perseguidos em contextos diferentes, então uma variedade correspondente de teorias também pode ser útil. Assim, o *pluralismo teórico* se torna possível. Um complicado ato de balanceamento é necessário entre manter a coerência e acolher uma variedade de perspectivas teóricas a fim de enriquecer o entendimento. (MIDGLEY, 2000, p. 6, tradução nossa).

O pluralismo teórico implica também em um pluralismo metodológico. A filosofia sistêmica pode fazer uso de diversos conceitos e métodos filosóficos, mesmo aqueles elaborados no interior de uma filosofia dogmática, como já faz a filosofia de Wittgenstein, e pode também se utilizar de métodos científicos. Utilizar conceitos e métodos surgidos em uma filosofia dogmática não contradiz os princípios do paradigma sistêmico, pois uma vez que tais conceitos e métodos sejam desvinculados de um pensamento de uma filosofia dogmática, eles podem ser úteis para a solução de problemas particulares. A filosofia sistêmica, assim, faz uso destes métodos mantendo seus próprios princípios:

Longe de ser metaparadigmático, o PCS [pensamento crítico dos sistemas] incorpora suas próprias suposições, o que quer dizer que seus proponentes estão tentando estabelecer os fundamentos de um *novo* paradigma. No processo, eles podem aprender com os proponentes de outros paradigmas: por exemplo, eles podem emprestar métodos de outras metodologias. Mas, uma vez usada como parte da prática do PCS, esses métodos nunca permanecem os mesmos que seus criadores pretendiam. Eles estão imbuídos com novas suposições. (FLOOD, ROMM, 1996, p. 15, tradução nossa).

A característica central da filosofia dogmática que Wittgenstein critica, e que tanto a sua filosofia quanto a filosofia sistêmica pretendem combater, é o seu caráter definitivo. A filosofia sistêmica, ao contrário da dogmática, não autoriza o filósofo a afirmar que a fronteira conceitual que ele traça é definitiva. Toda fronteira é dinâmica e traçá-la pressupõe realizar um recorte que envolve escolhas – acerca, por exemplo, de quais relações priorizar, de quais ignorar, etc. – e estas escolhas são realizadas por um sujeito interessado e parcial.

[...] a filosofia do processo providencia a base para o estabelecimento de um *novo* paradigma. Entretanto, eu argumento que o paradigma do processo [...] pode oferecer um fundamento alternativo para a maior parte do trabalho a partir destes outros paradigmas sem a necessidade de alterar suas contribuições mais importantes. O que é alterado, no entanto, uma vez que esse trabalho seja visto do ponto de vista do processo, é o grau de certeza que pode ser atribuído a juízos de fronteira que são implícitos nas várias teorias. Crucialmente, a filosofia do processo enfraquece a atitude dogmática que acompanha a confiança cega de que há apenas uma fronteira correta para o trabalho. (MIDGLEY, 2000, p. 91-92, tradução nossa).

Tais características da filosofia sistêmica atraem a crítica de que ela incorreria em relativismo. Ora, o relativismo só faz sentido no contexto do dogmatismo. Apenas assumindo que todo conhecimento deve ser definitivo alguém pode se decepcionar ao não encontrar conhecimento definitivo algum. Isto é: o relativismo afirma que nenhum conhecimento definitivo é possível, que todo conhecimento deveria ser definitivo (premissa esta que em geral se encontra oculta nas formulações do relativismo), e logo que nenhum conhecimento é possível. Porém, o pensamento sistêmico assume que nenhum conhecimento definitivo é possível, mas que conhecimentos não-definitivos o são. Trata-se apenas de construir conhecimentos parciais, contextualizados, atualizáveis, com certos fundamentos e certos objetivos, mas não de “qualquer” conhecimento:

Qual é então o estatuto da afirmação de que nós não podemos conhecer as coisas completamente se ela não implica em relativismo? Em primeiro lugar, deve-se compreender que a afirmação de que não podemos ter um conhecimento completo não implica que vale tudo. Conhecimento ‘limitado’ não é equivalente a ‘qualquer’ conhecimento. (CILLIERS, 2005, p. 7, tradução nossa).

O relativismo é apenas um extremo de um pensamento dogmático, representando a impossibilidade de haver qualquer conhecimento definitivo, sendo o outro extremo o conhecimento definitivo de todas as coisas. Um fundamenta-se na total imprevisibilidade do mundo, e o outro na sua total previsibilidade. Ora, para o pensamento sistêmico o mundo não se encontra em nenhum destes dois estados extremos, logo o conhecimento sobre ele também não. O mundo é dinâmico, mas organizado; parece haver nele espaço para o acaso,

para o inesperado, ou seja, para a mudança, mas há também espaço para a regularidade, ou seja, para a manutenção.

O acaso puro é tanto uma negação da realidade e de nossa exigência de compreender o mundo quanto o determinismo o é. O que procuramos construir é um caminho estreito entre essas duas concepções que levam igualmente à alienação, a de um mundo regido por leis que não deixam nenhum lugar para a novidade, e a de um mundo absurdo, acausal, onde nada pode ser previsto nem descrito em termos gerais. (PRIGOGINE, 1996, p. 198).

Assim, outra característica importante da filosofia sistêmica é o seu foco nos processos. Este é um ponto no qual o avanço em relação à filosofia de Wittgenstein fica mais evidente. Pois se uma filosofia dogmática busca estabelecer uma ordem conceitual eterna, que seria real no passado, no presente e no futuro, a filosofia de Wittgenstein busca organizar os conceitos tais como eles se dão num contexto presente, e tendo em vista a dissolução de um problema presente para um falante presente. A estrutura dos conceitos é entendida de forma auto-organizada, mas os processos de gênese e desenvolvimento dos conceitos não são levados em conta, porque não se tem em vista a história do uso dos conceitos.

Mesmo quando trata da linguagem em contextos mais “primitivos” – sendo esta uma das funções dos jogos-de-linguagem –, não se trata de estudar como a linguagem era utilizada em um contexto historicamente primitivo, mas de imaginar como a linguagem poderia ser utilizada em um contexto mais simples, a fim de esclarecer o uso atual, mais complexo, que poderia ser logicamente – mas não historicamente – derivado daquele mais “primitivo”. A filosofia sistêmica, porém, parece ir além disso.

Na filosofia sistêmica, assim, a temporalidade se torna relevante, isto é, a gênese e o desenvolvimento dos conceitos são levados em conta. Uma forma historicamente ou geograficamente distante de um conceito pode ser relevante para que o entendamos tal como ele é utilizado aqui e agora, e não apenas como uma forma “imaginada”. Isto requer, portanto, um estudo empírico da linguagem, que a filosofia sistêmica pode realizar conforme necessário, mas que a filosofia de Wittgenstein não pode fazer:

Era correto que nossas considerações não deveriam ser científicas. A ideia “de que é possível, contrariamente às nossas ideias preconcebidas, pensar

isto ou aquilo” – o que quer que isso signifique – não poderia ser de interesse para nós. [...] E nós não devemos construir nenhum tipo de teoria. Não deve haver nada de hipotético em nossas considerações. Toda *explicação* deve desaparecer, e somente a descrição deve tomar seu lugar. E esta descrição recebe sua luz – isto é, seu propósito – dos problemas filosóficos. Estes não são, é claro, problemas empíricos; mas são resolvidos através de uma compreensão do trabalho da linguagem, e isto de tal forma que este trabalho seja reconhecido – *apesar* de um impulso para compreendê-los mal. Os problemas são resolvidos, não trazendo novas experiências, mas combinando aquilo com o que somos há muito familiares. A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem. (WITTGENSTEIN, 2009, §109, tradução nossa).

Não somente os conceitos, deste modo, são vistos como auto-organizados, temporal e espacialmente contextualizados, e pensados em sua gênese e desenvolvimento, mas também os próprios fenômenos. Esta é a característica fundamental que diferencia a filosofia sistêmica da wittgensteiniana e que permitirá a ela pensar questões que a outra não pode.

Tratemos de um exemplo. Um problema filosófico que pode ser muito mais facilmente solucionado por um método sistêmico é o da identidade pessoal. Tal problema poderia ser assim formulado: “o que faz uma pessoa vir a ser o que é, ser o que é, continuar a ser o que é ao longo do tempo e, por fim, deixar de ser o que é?”, isto é, o que garante que eu seja eu, que eu seja o mesmo eu de ontem e que eu serei amanhã o mesmo eu que sou hoje? De que forma isto que eu sou começou quando eu nasci e terminará quando eu morrer, ou será que eu não vim a ser nem deixarei de ser? Podemos analisar então este problema em três outros problemas que o compõem: o problema da personalidade (o que define uma pessoa), o problema da persistência (o que é responsável pela continuidade da pessoa), e o problema do nascimento e da morte (como aquilo que define uma pessoa e é responsável por sua continuidade pode ter um começo e um fim).

Muitas teorias foram formuladas pelos filósofos para solucionar tais problemas. Não trataremos em detalhes delas aqui, mas em resumo, filosofias dogmáticas tentaram solucionar o problema da identidade pessoal através de uma definição precisa do conceito de pessoa, cujo traço definidor seria também o responsável por sua continuidade no tempo e, portanto, explicaria como uma pessoa vem a ser e deixa de ser, ou como, ao contrário, ela é eterna e não tem começo ou fim.

Algumas teorias escolhem um traço fisiológico como definidor de pessoa – por exemplo, possuir um cérebro desenvolvido e saudável, o que permite identificar o começo e o fim da personalidade (o começo identificado com um estágio de desenvolvimento do cérebro no qual as suas funções já estão estabelecidas, embora ainda não totalmente desenvolvidas, e o fim identificado com um estágio de degradação do cérebro no qual as suas funções já não podem mais ser executadas) e sua persistência (identificada com a continuidade do cérebro e de suas funções). Uma teoria como esta tem diversos problemas, como por exemplo: humanos ainda não totalmente desenvolvidos ou com deficiências no desenvolvimento do cérebro (ou mesmo que não possuem grande parte do mesmo), ou ainda que passaram por acidentes que causaram danos graves a seu cérebro (o que pode causar até mesmo alterações de personalidade drásticas), não seriam considerados pessoas, ou não seriam considerados a mesma pessoa antes e depois do seu cérebro sofrer dano.

Outras teorias escolhem um traço psicológico como definidor de pessoa – por exemplo, possuir consciência e memórias, o que também permite identificar o começo e o fim da personalidade e sua persistência, mas não sem consequências problemáticas: a consciência é difícil de definir e, em termos médicos, não é um traço discreto, havendo graus de consciência; memórias podem ficar temporariamente inacessíveis ou mesmo desaparecer, podem ser criadas, são fáceis de se confundir, etc. Definir pessoa nestes termos gera inúmeros problemas, relacionados a diferentes graus de consciência e inconsciência, a perdas de memórias, e humanos nestas condições teriam sua personalidade ou a persistência da sua identidade prejudicadas.

Outras teorias escolhem um traço metafísico como definidor de pessoa – em geral, possuir uma alma, responsável por um ser (em geral, apenas humanos) ter uma personalidade que persiste ao longo do tempo, sendo em geral considerada temporalmente infinita (e, portanto, sem começo ou fim). Uma teoria como esta, além de todos os problemas que uma teoria metafísica tem (como o problema de ser totalmente especulativa e de não haver evidência alguma que a suporte), também exclui seres não-humanos, que não podem ser considerados pessoas.

Julgamos que o problema da identidade pessoal pode ser dissolvido caso analisado de uma perspectiva sistêmica. Desse ponto de vista, uma pessoa é um sistema complexo dinâmico: ela é, ao mesmo tempo, constituída por um conjunto de elementos e pelas relações entre eles (os elementos e suas relações dependem do plano de análise: fisiológico,

psicológico, econômico, etc.) e elemento de um conjunto maior, estabelecendo relações com os demais elementos deste supersistema. Sendo definida por diversos sistemas e pelas inter-relações entre eles, e também por sua relação com os diversos supersistemas dos quais faz parte, uma pessoa não depende de um único sistema (fisiológico, psicológico, etc.) para existir ou persistir. Limitações em um sistema não comprometem a personalidade, permitindo assim a inclusão no conceito de pessoa de humanos em diferentes circunstâncias fisiológicas e psicológicas, bem como de seres não-humanos. Por sua característica processual e compreensiva das mudanças, a perspectiva sistêmica dá conta facilmente dos diversos problemas relativos à persistência da pessoa, bem como das diferentes formas pelas quais uma pessoa (fisiológica, psicológica, sócio-político-econômica) se transforma (sendo ainda assim a mesma pessoa), vem a ser e deixa de ser.

Uma tal visão nos permite pensar de forma muito mais inclusiva e diversa todos os diferentes planos que influenciam a constituição de uma pessoa como um ser complexo, e que influenciam, conseqüentemente, as suas ações. Conceber a pessoa como um sistema dinâmico nos permitirá fazer uma ética mais compreensiva e menos restritiva, pois muitos planos serão levados em conta nas análises de nossas ações.

Cabe deixar claro, no entanto, que, assim como o método de Wittgenstein, o método sistêmico em filosofia tenta evitar o dogmatismo ao delegar ao indivíduo ao qual um determinado problema filosófico se apresenta a determinação do critério de resolução ou dissolução do problema. Isto é, o critério de “desaparecimento” de um problema filosófico é ele deixar de ser um problema para o indivíduo que o formulou (ou que se deparou com sua formulação) – lembrando que não se trata de um critério pessoal, mas interpessoal e compartilhável, dado a linguagem ser deste âmbito. Entendemos que tal perspectiva é menos dogmática do que uma que pretenda impor um critério de solução a todos os problemas, independente do contexto de sua formulação; mas compreendemos também que o dogmatismo se apresenta como uma possibilidade mesmo em uma filosofia sistêmica, uma vez que um problema só pode ser dissolvido caso haja um critério para sua dissolução, e este critério pode ser determinado de maneira dogmática.

Em síntese, neste subcapítulo tentamos retomar a concepção de filosofia de Wittgenstein e aprofundá-la, munindo-a de noções da sistêmica. Tentamos assim conceber um método filosófico interdisciplinar, capaz de esclarecer os fenômenos na sua complexidade e dinamicidade, nas suas relações e nos seus diversos planos de análise, de

forma a poder solucionar os problemas que as filosofias dogmáticas não solucionam. No próximo capítulo, esboçaremos hipóteses sobre como uma filosofia sistêmica poderia solucionar problemas da ética.

3. Uma abordagem sistêmica da ética

3.1. A ética de um ponto de vista wittgensteiniano

Conforme mostramos, Wittgenstein critica duramente a filosofia dogmática, já no *Tractatus*, voltando sua crítica principalmente ao caráter teórico da mesma, isto é, à sua pretensão de solucionar os problemas da filosofia da mesma forma que as ciências naturais solucionam os seus problemas, o que resultaria na produção de conhecimento filosófico. A filosofia dogmática, ao tratar dos problemas filosóficos de uma forma pretensamente científica, os vê como fenômenos a serem analisados em seus objetos componentes e nas forças neles atuantes. Porém, se os objetos da física têm suas propriedades determinadas por vias empíricas, os objetos da metafísica têm suas propriedades derivadas por vias conceituais, frequentemente através da negação das propriedades dos objetos físicos. Assim, se um objeto físico é espacialmente localizado e limitado, um objeto metafísico não ocupa um lugar no espaço; se um objeto físico é temporalmente localizado e limitado e, além disso, transforma-se ao longo do tempo, um objeto metafísico não está no tempo, sendo eterno e imutável; etc.

Desta forma, enquanto a física é limitada pelas técnicas de observação empírica, uma vez que os fenômenos com os quais ela lida são extremamente complexos, suas inúmeras variáveis não podendo ser completamente conhecidas, a metafísica, por ser de natureza estritamente conceitual, não conheceria tais limitações; seus fenômenos poderiam ser completamente conhecidos, e a filosofia poderia alcançar um conhecimento necessário, seja acerca de ontologia ou epistemologia, seja acerca de ética ou estética, determinando, por exemplo, quais são as leis gerais que determinam quais comportamentos são corretos e quais não o são, ou quais são as leis gerais que determinam quais objetos são belos e quais não o são.

Éticas dogmáticas, deste modo, se pretendem teorias acerca do comportamento humano, determinando quais comportamentos são eticamente corretos (ou bons, justos, dignos de louvor, etc.) e quais são eticamente incorretos (ou maus, injustos, dignos de censura, etc.), geralmente através de um princípio, tal como “aja de forma a produzir a

maior quantidade de bem-estar ao maior número” (o princípio do utilitarismo), ou “aja de forma que a máxima que rege a sua ação possa ser convertida em lei universal” (o imperativo categórico kantiano). A ética dogmática determina qual rumo de ação deve ser tomado, antes que qualquer escolha tenha sido feita, e julga se o rumo de ação tomado foi ou não o correto, após que uma escolha tenha sido feita.

No *Tractatus*, Wittgenstein repudia o fazer filosófico dogmático, afirmando que a filosofia não é uma teoria, mas uma atividade de elucidação da linguagem, não havendo assim proposições filosóficas, mas apenas uma análise filosófica das proposições. Vejamos como ele trata da ética neste contexto.

O *Tractatus* é finalizado com uma prescrição, uma proposição que poderíamos, portanto, incluir em uma ética normativa: “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.” (WITTGENSTEIN, 1994, §7). Se apenas proposições que expressam estados de coisas contingentes constituem o dizível, todo o discurso que pretenda tratar de necessidades – tal como uma ética normativa que pretenda estabelecer certas condutas como deveres – é indizível. Logo, a última proposição do *Tractatus* contém uma espécie de paradoxo – ela determina que não se deve determinar. Daí Wittgenstein dizer, logo antes:

Minhas proposições elucidam desta maneira: quem me entende acaba por reconhecê-las como contrassensos, após ter escalado através delas – por elas – para além delas. (Deve, por assim dizer, jogar fora a escada após ter subido por ela).

Deve sobrepujar estas proposições, e então verá o mundo corretamente. (WITTGENSTEIN, 1994, §6.54).

Ou seja, assim que o leitor compreenda o que Wittgenstein pretendeu mostrar em suas proposições, ele saberá que não deve tentar expressar verdades éticas. Ora, que tipo de ética mostram as proposições do *Tractatus*, e como elas proíbem qualquer tentativa de fazer asserções acerca do tema?

No *Tractatus*, o dizível se limita às proposições que expressam estados de coisas contingentes, isto é, que podem (necessariamente) ocorrer ou não ocorrer. Deste modo, toda proposição pode (necessariamente) ser verdadeira ou falsa. Proposições sempre verdadeiras, independentemente dos fatos (isto é, dos estados de coisas que ocorrem) – as tautologias – e proposições sempre falsas – as contradições – não têm sentido. Proposições que não se referem a estados de coisas contingentes são, na verdade, pseudoproposições,

contrassensos, incluindo discursos que pretendam tratar de necessidades. “Só há necessidade lógica.” (WITTGENSTEIN, 1994, §6.37), e a necessidade lógica se *mostra*, precisamente nas tautologias e contradições.

Ora, se não há necessidade além da lógica, pois “Não há coerção em virtude da qual, porque algo aconteceu, algo mais deva acontecer.” (WITTGENSTEIN, 1994, §6.37), a causalidade sendo a superstição por excelência e as leis da física tendo apenas a forma de leis, todos os estados de coisas estão no mesmo nível: tudo o que ocorre, ocorre por acaso. “Todas as proposições têm igual valor” (WITTGENSTEIN, 1994, §6.4). Nenhum fato é superior ou inferior a outro: “Uma pedra, o corpo de um animal, o corpo de um homem, meu corpo, todos estão no mesmo nível.” (WITTGENSTEIN, 1998a, 12.10.16, tradução nossa).

Isso exclui do domínio do dizível qualquer discurso acerca de valores absolutos. “Se há um valor que tenha valor, deve estar fora de todo acontecer e ser-assim. Pois todo acontecer e ser-assim é casual [...] É por isso que tampouco pode haver proposições na ética.” (WITTGENSTEIN, 1994, §§6.41-6.42). Bem e mal não fazem parte do mundo, não havendo fatos bons ou ruins. “Bem e mal entram apenas pelo sujeito. E o sujeito não é uma parte do mundo, mas um limite do mundo.” (WITTGENSTEIN, 1998a, 2.8.16, tradução nossa). Desta forma, parece não haver espaço algum para a ética no *Tractatus*. Logo adiante, porém, Wittgenstein diz: “A ética é transcendental. (Ética e estética são uma só).” (WITTGENSTEIN, 1994, §6.421). Compreender o que Wittgenstein entende por transcendental é, deste modo, essencial para compreender qual o lugar da ética se ela é do domínio do indizível.

No *Tractatus*, a lógica também é caracterizada como transcendental (WITTGENSTEIN, 1994, §6.13). Isto quer dizer tanto que a lógica é uma condição de possibilidade da linguagem quanto que ela está excluída dela (CUTER, 2006, p. 174). “A ética não trata do mundo. A ética deve ser uma condição do mundo, como a lógica.” (WITTGENSTEIN, 1998a, 24.7.16, tradução nossa). A lógica, a ética e a estética se mostram na linguagem, e a linguagem as pressupõe, mas ela não pode expressá-las. Lógica, ética e estética estão presentes no sujeito (no sentido de um sujeito “metafísico”, não no sentido da psicologia). Pois muito embora o sujeito não seja explicitamente caracterizado como transcendental no *Tractatus*, ele pode assim ser compreendido (CUTER, 2006). O sujeito, no *Tractatus*, é condição de possibilidade da figuração, e isso quer dizer não apenas que ele é condição de possibilidade do pensamento e da linguagem, mas também do mundo: “O mundo e a vida

são um só. Eu sou o meu mundo.” (WITTGENSTEIN, 1994, §5.621-5.63); e “[...] o mundo, com a morte, não se altera, mas acaba.” (WITTGENSTEIN, 1994, §6.431). Por isso, o sujeito não se encontra no mundo: “O sujeito não pertence ao mundo, mas é um limite do mundo.” (WITTGENSTEIN, 1994, §5.632).

A vontade do sujeito transcendental, assim, não tem qualquer efeito sobre os eventos do mundo. “O mundo é independente da minha vontade.” (WITTGENSTEIN, 1994, §6.373). Tudo ocorre por acaso. Porém, embora não possa alterar os fatos do mundo, a vontade pode alterar seus limites:

Se a boa ou má volição altera o mundo, só pode alterar os limites do mundo, não os fatos; não o que pode ser expresso pela linguagem.
Em suma, o mundo deve então, com isso, tornar-se a rigor um outro mundo. Deve, por assim dizer, crescer ou minguar como um todo.
O mundo do feliz é um mundo diferente do mundo do infeliz.
(WITTGENSTEIN, 1994, §6.43).

O *Tractatus* nos apresenta, assim, um sujeito transcendental externo aos fatos do mundo, cuja vontade não tem qualquer efeito sobre eles, mas portador da lógica, ou seja, dotado de uma capacidade inata de realizar figurações, e portador da ética (e da estética), ou seja, dotado de uma capacidade inata de assumir uma atitude perante às suas figurações: “Fazer um juízo ético é tomar uma posição acerca de algo, tal como quando se expressa admiração, e neste sentido um juízo de valor não expressa uma sentença factual.” (KUUSELA, 2017, p. 5, tradução nossa). E a atitude tomada ante aos fatos do mundo, uma vez que eles não estão sob o controle do sujeito, pode ser de aceitação ou de negação. Feliz é aquele que aceita os fatos do mundo e a impotência da vontade perante a eles, e infeliz é aquele que os nega: “Para viver feliz eu devo estar em concordância com o mundo.” (WITTGENSTEIN, 1998a, 8.7.16, tradução nossa); e embora os fatos destes dois mundos sejam os mesmos, eles são diferentes, pois se mostram de forma diferente ao sujeito. A aceitação dos fatos do mundo e da impotência da vontade, porém, não implica em inação:

Uma boa vida é aquela em que o sujeito aceita a realidade tal como ela é, mas não no sentido de abster-se de querer. Ao contrário, aceitar a realidade significa reconhecer que o que quer que se faça, a realidade não obedecerá à sua vontade, e deve-se aceitar o resultado, seja ele qual for. Uma vida feliz, portanto, é aquela em que o sujeito, o que quer que ele queira ou faça, aceita o resultado de suas ações, e desta maneira faz sua vontade concordar com a realidade. (KUUSELA, 2017, p. 13, tradução

nossa).

É feliz, assim, aquele que não se apega aos fatos do mundo, considerando uns como bons e outros como ruins, mas aceita todos como são, uma vez que nada pode fazer em relação a eles, e apenas vive no presente, sem sofrer ou se alegrar com o passado nem temer ou ansiar o futuro. “[...] poderíamos dizer que está cumprindo o propósito da existência aquele que não mais precisa ter propósito nenhum a não ser viver. Isto é, aquele que é contente.” (WITTGENSTEIN, 1998a, 6.7.16, tradução nossa).

Esclarece-se assim o que Wittgenstein quer dizer quando afirma que o sentimento místico é a intuição do mundo *sub specie aeterni* (isto é, do ponto de vista da eternidade) ou como totalidade limitada (WITTGENSTEIN, 1994, §6.45): “[...] agir com aceitação do resultado é ver suas ações como parte de um todo maior de que o sujeito [...] não tem qualquer controle, e que deve-se aceitar como é”. (KUUSELA, 2017, pp. 11-12, tradução nossa). Feliz é aquele que vive no presente, e este vive eternamente (no sentido de atemporalmente).

Ora, se a ética é do domínio do transcendental, já estando pressuposta em nossas avaliações dos fatos, e se nada pode ser dito sobre ela, que contribuições pode a filosofia ter para ela? Ora, os sujeitos possuem uma capacidade pré-teorética que permite distinguir proposições com sentido de contrassensos, mas podem confundir-se (dada a complexidade da linguagem natural, que não deixa evidente a sua lógica) e eventualmente deixar um contrassenso passar despercebido. Da mesma forma, os sujeitos possuem uma capacidade pré-teorética que permite distinguir entre o que consideram de valor ou sem valor, ou entre o que consideram bom e mau, mas eles também podem se confundir acerca de suas avaliações (KUUSELA, 2017, pp. 3-4). Assim, em ambos os casos, há espaço para a elucidação, e é esta a função da filosofia: desfazer confusões, tornando evidentes os contrassensos.

É por esta razão que Wittgenstein diz: “[...] mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sequer sido tocados. [...] Percebe-se a solução do problema da vida no desaparecimento desse problema.” (WITTGENSTEIN, 1994, §§6.52-6.521). Problemas filosóficos não são problemas factuais e não requerem solução, mas dissolução. Problemas filosóficos são pseudoproblemas, que não requerem a aquisição de novos conhecimentos, mas que desaparecem uma vez que o

sujeito se lembre daquilo que já sabe. Os contrassensos que constituem os problemas filosóficos em geral são pseudoproposições que pretendem tratar de necessidades, e para a sua dissolução basta ao sujeito identificar o contrassenso. Nem por isso, porém, problemas filosóficos são inócuos. Contrassensos podem desviar o pensamento de seu curso, fazendo-o ocupar-se de mais contrassensos. Uma pseudoproposição que pretenda expressar alguma necessidade ética pode ser ainda mais impactante, podendo influenciar todas as demais avaliações e decisões éticas do sujeito.

Assim, quando Wittgenstein afirma no *Tractatus* que não se deve falar sobre ética, o que ele quer dizer é que não se deve falar sobre ética com pretensão de estabelecer verdades necessárias, que não se deve pretender fazer ética como se faz ciência. O *Tractatus* não tem como objetivo o fim da filosofia, mas antes o fim da filosofia dogmática, havendo espaço ainda para uma filosofia que seja uma atividade de elucidação da linguagem.

Porém, conforme indicado, o *Tractatus*, por causa de seus pressupostos acerca da natureza da linguagem, falha em conceber uma filosofia não-dogmática. No âmbito da ética, isso leva o *Tractatus* a resultados não tão diferentes daqueles das éticas dogmáticas. A natureza necessariamente contingente da linguagem implica a natureza necessariamente contingente do mundo, o que implica uma ética em que a felicidade consiste, necessariamente, em aceitar os fatos do mundo e a impotência da vontade. A concepção de linguagem do *Tractatus* tem como consequência uma visão limitada da linguagem e de seus usos, bem como uma visão limitada da ética.

O *Tractatus* nos impede de ter precisamente a relação com a linguagem a qual ele nos pretende assegurar. Se o objetivo ético do livro consiste em tentar levar o leitor a um tipo de auto-entendimento obtido através de uma relação correta com a linguagem, então isto só é alcançável se seu método for verdadeiro ao fenômeno da linguagem. E isto significa que ele deve se conectar com as muitas diferentes formas com as quais a linguagem funciona em nossas vidas. A tentativa de Wittgenstein de superar a atração que a filosofia exerce sobre nós falha exatamente neste ponto porque seu método [...] no final desviará nossa atenção na direção oposta, procurando pela natureza da sentença [...] (CAHILL, 2004, p. 55).

A *Conferência sobre Ética* é um trabalho posterior ao *Tractatus*, mas que podemos assumir como ainda professando a concepção de linguagem expressa no *Tractatus*. Poder-se-ia dizer que a *Conferência* tem como objetivo elucidar alguns aspectos da ética do

Tractatus, tornando-os mais facilmente compreensíveis a uma audiência leiga. Sua conclusão é a seguinte:

[...] agora eu vejo que estas expressões contrassensuais [as expressões da ética] não eram contrassensuais porque eu ainda não havia encontrado as expressões corretas, mas porque sua contrassensualidade era sua própria essência. Pois tudo o que eu quis fazer com elas foi precisamente ir além do mundo, isto é, além da linguagem significativa. Toda a minha tendência, e eu acredito a tendência de todos os homens que tentaram escrever ou falar de Ética ou Religião, foi de ir de encontro aos limites da linguagem. Esse ir de encontro aos limites de nossa cela é perfeitamente, absolutamente desesperançado. A Ética, uma vez que ela surge do desejo de dizer algo acerca do sentido último da vida, sobre o bem absoluto, o absolutamente valioso, não pode ser uma ciência. O que ela diz não se soma ao nosso conhecimento em nenhum sentido. Mas é um registro de uma tendência da mente humana que eu pessoalmente não posso deixar de respeitar profundamente e que eu nunca ridicularizaria. (WITTGENSTEIN, 1965, pp. 11-12, tradução nossa).

Assim como no *Tractatus*, na *Conferência Wittgenstein* entende que a ética é a investigação acerca do que é valioso ou importante, mas não em sentidos triviais, e sim em um sentido absoluto. Pois juízos de valor relativos podem ser reduzidos a fatos, enquanto que juízos de valor éticos são absolutos e independem deles. Ou seja, juízos de valor triviais podem ser explicados e justificados pela referência a certos estados de coisas, enquanto que juízos de valor absolutos não podem ser assim explicados ou justificados. Consequentemente, aceita-se tanto a concordância quanto a discordância em relação a juízos de valor relativos, mas não se aceita a discordância em relação a juízos de valor absolutos; porém, a necessidade da concordância escapa a qualquer explicação ou justificação, sendo estes os modos de falar sobre a ética proibidos pela proposição final do *Tractatus*, e caracterizados como “ir de encontro aos limites da linguagem” na conclusão da *Conferência*.

Poderíamos então entender que há espaço para falar de ética, não com a pretensão de explicar ou justificar juízos de valor absolutos, mas com o objetivo de elucidá-los. Pois podemos entender que, para Wittgenstein, assim como um problema filosófico é dissolvido a partir do momento em que ele não mais confunde o indivíduo, e este pode pensar claramente, um problema ético é dissolvido a partir do momento em que ele não mais

confunde o indivíduo, e este pode viver feliz, em concordância com o mundo. Isto é, muito embora não haja um critério objetivo que permita determinar a validade ou correção de juízos de valor absolutos, há um critério relativo a cada indivíduo – sua própria felicidade.

[...] não há necessidade de interpretar a rejeição de Wittgenstein da possibilidade de qualquer justificação ética linguística como implicando subjetivismo ou relativismo no sentido de que caberia ao sujeito decidir o que é bom/mau [...] Ao contrário, no caso da ética do jovem Wittgenstein podemos considerar a correção de um ponto de vista ético como dependendo de se a vida de acordo com ele permite a alguém alcançar uma vida boa e feliz, na qual problemas éticos estão ausentes e resolvidos. [...] Assim, mesmo a impossibilidade de justificar juízos morais por meio de quaisquer explicações não implica que não há certo ou errado independentemente do que o sujeito quer. (KUUSELA, 2017, p. 24, tradução nossa).

Assim, com o *Tractatus* e a *Conferência*, Wittgenstein consegue pensar uma ética não-subjetivista e não-relativista, mas ainda dogmática, pois só há uma forma de vida feliz, uma vez que o sujeito (no sentido transcendental adotado por Wittgenstein) só pode conhecer e falar sobre fatos contingentes, fatos estes sobre o quais ele não tem qualquer poder.

Nas *Investigações* Wittgenstein critica arduamente sua filosofia de juventude, mas isso não significa que haja uma ruptura completa dividindo os dois períodos de sua produção filosófica. Ao contrário, existe no pensamento de Wittgenstein uma continuidade quanto ao objetivo, a saber: tornar claro o funcionamento da linguagem, a fim de determinar qual deve ser o trabalho da filosofia (e, conseqüentemente, da ética); ocorre, porém, uma gradual transformação quanto ao método, através do progressivo abandono de certos pressupostos (ENGELMANN, 2013), resultando em sua maturidade, como vimos, em uma concepção de linguagem e de filosofia radicalmente diferentes daquelas de sua juventude.

Assim, nas *Investigações* a filosofia continua tendo como função elucidar a linguagem, dissolvendo pseudoproblemas filosóficos gerados por analogias enganadoras, confusões conceituais, etc., porém tais pseudoproblemas não possuem uma única origem, tal como a transgressão dos limites impostos pela lógica da linguagem, mas diversas origens, inclusive uma delas sendo a imposição de um certo modelo de linguagem como o do *Tractatus*, e estes não são dissolvidos unicamente através de uma análise lógica, mas através

de diversos métodos, cujo objetivo não é desvelar uma lógica subjacente à toda linguagem, mas sim as regras de cada contexto linguístico:

A clarificação, tal como Wittgenstein a concebe, não é uma questão de impor de fora ao interlocutor um suposto padrão de uso correto da linguagem, mas de clarificar o uso da linguagem do interlocutor com base em seus próprios critérios do que faz sentido. [...] O ponto de Wittgenstein não é que as questões filosóficas devam ser respondidas em termos da linguagem cotidiana, mas que a inteligibilidade das questões deve ser examinada na linguagem em que as questões foram formuladas. [...] dissolver paradoxos filosóficos requer compreender os usos ou papéis das palavras relevantes na linguagem em questão, o propósito das descrições de Wittgenstein sendo ajudar alguém a entender tais usos ou papéis. (KUUSELA, 2008, pp. 79-80, tradução nossa).

Nesse sentido, existe uma continuidade no que diz respeito ao objetivo da filosofia do *Tractatus* às *Investigações*: elucidar a linguagem a fim de desfazer os problemas filosóficos, que dela surgem. Poderíamos, assim, investigar como a ética poderia ser abordada do ponto de vista da metodologia filosófica proposta nas *Investigações*, pois o próprio Wittgenstein não trata de ética nesta obra. O termo “ética” aparece nas *Investigações* uma única vez, e este tema quase não aparece em outros escritos de sua maturidade. Porém, conforme já mostramos, mesmo no *Tractatus* a ética é tratada de forma indireta e, em uma carta a um amigo, Wittgenstein afirma que a parte mais importante do *Tractatus* é aquela que ele não escreveu:

[...] meu trabalho é composto por duas partes: aquela apresentada aqui, mais tudo o que eu *não* escrevi. E é precisamente esta segunda parte que é a importante. Pois o ético tem seu limite como que traçado de dentro em meu livro; e eu estou convencido de que esta é a ÚNICA maneira *rigorosa* de traçar este limite. Em resumo, eu acredito que onde *muitos* outros hoje estão apenas *tagarelando*, eu consegui em meu livro colocar tudo firmemente no lugar ao ficar em silêncio... (WITTGENSTEIN, 1969, p. 35, grifos do autor, tradução nossa).

Compreender o que Wittgenstein quer dizer ao afirmar que o sentido do *Tractatus* é ético e que tal sentido é expresso não pelo que nele é dito acerca de ética, mas sim pelo que não é dito, constitui, como vimos, uma etapa importantíssima da compreensão da ética do *Tractatus*, que proíbe proposições acerca de ética. Se assumirmos que a ética é um tema caro a Wittgenstein, podemos interpretar não só o *Tractatus*, mas toda a sua obra como

tendo um sentido ético: “[...] a famosa observação de Wittgenstein acerca do *Tractatus*, ‘o sentido do livro é ético’, é relevante para todo o seu pensamento.” (ICZKOVITS, 2012, p. 2, tradução nossa). Entendemos que a ética não deixa de ser importante para Wittgenstein em sua maturidade – “[...] se se acredita [...] que Wittgenstein abordou todos os seus escritos com essencialmente a mesma seriedade moral ao longo de sua vida, então se estaria justificado em assumir que sua obra tardia também teria sido escrita com um ‘sentido ético’.” (CAHILL, 2004, p. 34, tradução nossa) –, mas também que ele não pensa a respeito, em sua maturidade, exatamente da mesma forma como pensara em sua juventude.

Deste modo, tentaremos pensar a ética a partir da concepção de filosofia proposta por Wittgenstein nas *Investigações*, apesar do fato de ele não tratar de ética nesta obra, a não ser pela seguinte passagem:

Pois imagine ter que desenhar uma figura nítida ‘correspondente’ a uma embaçada. Nesta há um retângulo embaçado; você o substitui por um nítido. É claro – vários retângulos nitidamente delineados poderiam ser desenhados para corresponder ao embaçado. – Mas se as cores no original fluem umas nas outras sem qualquer vestígio de limite, não será uma tarefa impossível desenhar uma figura nítida que corresponda à embaçada? Você não teria então que dizer ‘Aqui eu posso desenhar tanto um círculo quanto um retângulo ou um coração, pois todas as cores se mesclam. Tudo – e nada – está correto.’ – E esta é a posição na qual, por exemplo, alguém se encontra na ética ou na estética quando procura por definições que correspondam a nossos conceitos. (WITTGENSTEIN, 2009, §77, tradução nossa).

Tal passagem, porém, ao colocar em outras palavras que a ética não deve ser uma teoria, já diz bastante acerca de como Wittgenstein pensa a ética ao longo de toda a sua obra, da forma indireta pela qual ele trata dela e de como é possível abordar problemas éticos utilizando o método filosófico das *Investigações*. Pois nela Wittgenstein afirma que a complexidade dos fenômenos éticos e estéticos dificulta ou até mesmo impossibilita a criação de conceitos precisamente definidos, tal como quer a filosofia dogmática. Em diversos pontos das *Investigações* Wittgenstein demonstra como os ideais da filosofia dogmática se mostram impraticáveis diante da complexidade das linguagens naturais, e esta é uma parte importante de sua argumentação em defesa de que a filosofia não deve ser uma teoria. Ao invés de tentar apreender uma realidade complexa e mutável através de conceitos definidos com exatidão, a filosofia deve elucidar a linguagem tal como ela se dá na

prática.

A ética, assim, como um ramo da filosofia, seria uma atividade de elucidação, tal como no *Tractatus*. Porém, enquanto no *Tractatus* não há espaço algum para explicação e justificação na ética, nas *Investigações* explicação e justificação são possíveis, não pela referência a estados de coisas, mas pela referência às formas de vida nas quais tais juízos surgem:

[...] o conceito crucial na obra tardia de Wittgenstein é o de ‘prática’. [...] ‘são nossas ações que se encontram no fundamento do jogo de linguagem.’. O conceito de prática é definido nesta noção de jogos de linguagem, com sua interligação entre asserções e ações e como eles se baseiam em uma ‘forma de vida’. Wittgenstein nos urge a adotar a visão de que no final há simplesmente o que fazemos; isso não significa que justificações não podem ser dadas, mas que justificações chegam a um fim [...] Nesse sentido, nossa habilidade de nos explicar e justificar eticamente é limitada. (BURBULES, SMEYERS, 2002, p. 249, tradução nossa).

De acordo com as *Investigações*, as inúmeras formas de expressão da linguagem estão fundamentadas em formas de vida: “Imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida” (WITTGENSTEIN, 2009, §19) e “[...] o *falar* da linguagem é parte de uma atividade, ou de uma forma de vida.” (WITTGENSTEIN, 2009, §23). Uma forma de vida nada mais é que o conjunto das características anatômicas, ambientais, culturais, isto é, todas as características da vida dos sujeitos de uma comunidade linguística que influenciam no modo como tais sujeitos criarão e alterarão a linguagem em sua práxis linguística. Desta forma, a linguagem não se fundamenta apenas em convenções arbitrárias, pois diversos elementos não-arbitrários influenciarão em como a linguagem se manifestará.

O modo como alguém fala sobre certo fenômeno – e, portanto, o modo como alguém concebe tal fenômeno – se fundamentará assim não em um conceito universalmente aplicável ao fenômeno, mas sim em um conjunto de experiências e de determinantes, pessoais e coletivos, bem como de convenções culturalmente estabelecidas, acerca daquele fenômeno. Na ética não é possível, nesta perspectiva, determinar de antemão, e para todos os indivíduos, como certos fenômenos devem ser tratados, e como certos comportamentos devem ser julgados, pois isto incorreria em fazer injustiça à multiplicidade de formas de conceber os fenômenos e de forma de se comportar, determinadas não só por convenções arbitrárias, mas por determinantes fora do controle

dos indivíduos.

É possível, deste modo, oferecer explicações e justificações para os comportamentos em sua diversidade, mas isso não implica em tornar a ética algo subjetivo e relativo, pois os comportamentos não são explicáveis e justificáveis apenas com base em elementos individuais e subjetivos, mas principalmente com base em elementos interpessoais, coletivamente estabelecidos, arbitrariamente ou não. A impossibilidade de explicar ou justificar os juízos da ética, no contexto do *Tractatus*, os torna absolutamente pessoais e dependentes apenas de uma atitude perante o mundo, de aceitação ou negação de uma totalidade. A possibilidade de apresentar explicações ou justificações aos juízos éticos, no contexto das *Investigações*, os torna interpessoais e dependentes de uma forma de vida compartilhada com uma comunidade e de uma atitude não perante o mundo, mas perante certos fatos, não se reduzindo a uma aceitação ou negação de uma totalidade.

Suponhamos, por exemplo, que um réu em um caso de homicídio tenta justificar sua ação perante um tribunal e, a fim de mostrar que ele não é um assassino frio, ele expõe tudo o que o teria levado a cometer tal ato. Ora, caso todas as motivações apresentadas sejam de cunho estritamente pessoal, como, por exemplo, o réu não gostar do modo como a vítima se portava, o réu não concordar com as opiniões pessoais da vítima, o réu não ter tido seus sentimentos correspondidos pela vítima etc., certamente o júri considerará o réu alguém que agiu por motivos torpes, o que aumenta a sua pena. Porém, caso o réu apresente motivações fundamentadas em determinantes compartilhados com sua comunidade, como, por exemplo, o réu ter sido continuamente e publicamente humilhado pela vítima, o réu ter sido deliberadamente prejudicado e ferido pela vítima, o réu ter sido ameaçado de morte pela vítima, etc., provavelmente o júri tenderá a julgá-lo de forma mais branda, pois a reação à humilhação, ao prejuízo, à intimidação, é algo compartilhado por todos os membros desta comunidade. O sistema legal também é algo que toda a comunidade compartilha e, portanto, o crime permanece o mesmo; mas no próprio sistema também estão contidas as prerrogativas que amenizam a pena em casos como este, pois pretende-se levar em conta todas as circunstâncias envolvidas, e não apenas a tipologia criminal (muito embora isso nem sempre ocorra na prática judiciária).

Os problemas da ética, caso sejam tratados da mesma forma como Wittgenstein trata outros problemas filosóficos nas *Investigações*, são pensados no interior da linguagem em que são formulados, levando em conta, portanto, a forma de vida em que surgem, tal

como faz o júri no exemplo acima. Uma ação pode ser elucidada com base não apenas em algum conceito universalmente aplicável do que é correto e incorreto, mas sim com base na multiplicidade de elementos que podem ter contribuído para a realização da ação, bem como na sua multiplicidade de motivações e consequências. Pois, continuando o exemplo acima, mesmo que o réu apresente suas razões para ter cometido o crime, a pena pode não ser atenuada caso o réu tivesse conhecimento das consequências graves de seu crime, como, por exemplo, o fato da vítima ter filhos pequenos que dependiam dele, ou o fato da vítima realizar importantes serviços para a comunidade.

Contrariamente ao que ocorre em algumas éticas dogmáticas, a ética não mais teria como objetivo determinar qual ação seria a correta antes mesmo de sua realização, todas as demais sendo consideradas incorretas, e julgar, após a realização da ação, se ela foi correta ou incorreta. Pois a filosofia pode apenas elucidar, e cabe assim à ética elucidar nossas ações, tanto antes quanto depois de sua realização, a fim de que possamos agir com maior clareza de nossas motivações e das consequências possíveis, bem como nos permita entender melhor as motivações e determinações envolvidas nas ações de outrem, não com o objetivo de classificar as ações em categorias estáticas de bem e mal, mas a fim de gerar um entendimento melhor de nossos comportamentos.

Um conceito como “bom”, deste modo, não teria um significado rigidamente fixado, mas uma gama de múltiplos significados, que se ligam uns aos outros por semelhanças de família:

Se olharmos para o uso real de uma palavra, o que vemos é algo em constante flutuação. Em nossas investigações nós contrapomos a esta flutuação algo mais fixo, assim como alguém pinta uma imagem estática de uma paisagem em constante alteração. Quando estudamos a linguagem nós a *imaginamos* como um jogo com regras fixas. Nós a comparamos e a medimos com base em um jogo deste tipo. Se para nossos propósitos nós desejamos regular o uso de uma palavra a partir de regras definidas, então ao lado de seu uso flutuante nós estabelecemos um uso diferente ao codificar um de seus aspectos característicos. Assim poderia ser dito que o uso da palavra “bom” (em um sentido ético) é uma combinação de um número muito grande de jogos inter-relacionados, cada um deles sendo como que uma faceta do uso. O que o torna um único conceito aqui é precisamente a conexão, a relação, entre essas facetas. (WITTGENSTEIN, 1974, §36).

Juízos éticos, neste contexto, seriam realizados com conhecimento das práticas da

comunidade linguística em que se deu a ação que está sendo alvo do juízo, bem como com conhecimento das práticas do indivíduo que realizou a ação. Pois se a linguagem se fundamenta na práxis, o significado do que um indivíduo diz depende de suas práticas. Wittgenstein dá o seguinte exemplo em uma aula:

Suponha que alguém tenha assumido como guia para a sua vida: acreditar no Juízo Final. Sempre que ele faz algo, isto está em sua mente. Como saberemos dizer se ele acredita que isso acontecerá ou não? Perguntar a ele não é suficiente. Ele provavelmente dirá que ele tem provas. Mas ele tem o que você pode chamar de uma crença inabalável; ela se mostrará, não por um raciocínio ou por um apelo a fundamentos comuns para uma crença, mas ao contrário ao regular tudo em sua vida. (WITTGENSTEIN, 1967, pp. 54-55).

Uma pessoa pode, por exemplo, assumir um determinado princípio ético para a sua vida. Como poderemos saber se ela realmente o está fazendo, ou se se trata apenas de algo que ela diz fazer. Ora, apenas as práticas dela podem nos mostrar isso. O mesmo vale para quaisquer outros elementos que possam vir a constituir o comportamento de alguém.

Diversos problemas persistentes em filosofia e com grandes consequências éticas podem ser dissolvidos por uma perspectiva que leve em conta a pragmática envolvida nas ações. Um deles é, por exemplo, o dilema entre o determinismo das ações e a liberdade das ações. Pois enquanto a palavra “liberdade”, em sua aplicação na práxis, quer dizer, entre outras coisas, liberdade de ir e vir, liberdade política, liberdade religiosa, em suma, uma liberdade prática de ação no interior de um determinado contexto, o adepto do livre-arbítrio teoriza a respeito de uma liberdade abstrata, universalmente aplicável, presente em todos os homens em todos os contextos, que o tornaria capaz de, em qualquer circunstância, decidir que rumo de ação tomar. Em contrapartida, o adepto do determinismo defende que o homem nunca tem liberdade de decisão, que todas as suas ações já estão pré-determinadas por uma cadeia causal. Ambos, portanto, defendem pontos de vista absolutos – “todas as ações são livres” e “todas as ações são determinadas” – que não têm nenhum efeito real na práxis, e são carentes de significado. Pois como decidir, observando uma pessoa agir, se ela está agindo determinada por uma cadeia causal ou se ela está agindo livremente? Ao mesmo tempo, que diferença poderia haver entre as ações de um homem que acredita ser livre e outro que acredita ser determinado?

Wittgenstein faz a seguinte suposição acerca de outro embate filosófico, desta vez entre realismo e idealismo: se um realista e um idealista ensinasse seus filhos de acordo com as teorias que defendem, ainda assim o idealista teria de ensinar seus filhos palavras que designassem coisas, como “cadeira”. “Então, onde estará a diferença entre o que dizem as crianças educadas de modo idealista e as realistas?” (WITTGENSTEIN, 1998b, p. 73, tradução nossa). Poderíamos imaginar o mesmo no caso do dilema entre determinismo e livre-arbítrio: que diferença haveria entre uma educação baseada no princípio determinista e uma educação baseada no princípio do livre-arbítrio? Isto é, que significado teria uma tal distinção se ela não tem consequências pragmáticas?

A filosofia do Wittgenstein tardio, segundo nosso entendimento, nos oferece uma metodologia eficazmente aplicável a diversos problemas da filosofia, permitindo desfazer inúmeras confusões conceituais, até mesmo no âmbito da ética. Porém, como indicamos, a filosofia de Wittgenstein tem suas limitações. Pois a filosofia de Wittgenstein se limita a elucidar aquilo que já conhecemos, desfazendo assim confusões apenas onde há algum conhecimento estabelecido, seja ele científico ou de outra natureza. No âmbito da ética, isso implica em dissolver confusões, tornando claro aquilo que já conhecemos acerca do que pode causar nossas ações (nossas motivações e impulsos) e do que nossas ações podem causar (suas consequências), nos ajudando a decidir com maior clareza. O que a ética não pode fazer, nesse contexto, é resolver problemas que envolvam fenômenos a nós desconhecidos ou pouco conhecidos. No exemplo do réu de homicídio, caso a vítima fosse, por exemplo, um animal não humano ou uma inteligência artificial, faltaria consenso no júri, ou mesmo prerrogativa na lei, acerca de se tal ato realmente configuraria um homicídio, mesmo que o animal não humano ou inteligência artificial em questão tivesse um comportamento próximo do comportamento humano em diversos aspectos.

Falta à filosofia de Wittgenstein, como já apontamos, a capacidade de tocar diretamente nos fenômenos, e não apenas em nosso discurso e compreensão deles. Sua ética pode nos ajudar a desfazer diversas confusões, tais como o pseudoproblema de “quando começa a vida?” muitas vezes levantado nas discussões sobre o aborto (a vida é um processo contínuo e não tem um “começo” precisamente delimitável, o aborto sendo uma questão que deve ser tratada do ponto de vista da decisão e da saúde da mulher), ou como o pseudoproblema de “o que causou este crime?” muitas vezes levantado quando alguém comete um crime violento (frequentemente não é possível encontrar uma única causa para

um tal crime, como a violência presente em uma mídia que influenciaria o indivíduo a agir de forma violenta, um crime como este devendo ser analisado em toda a sua complexidade, incluindo aí determinantes sociais de larga escala); mas sua ética não nos ajudaria a resolver problemas genuínos, que não se limitem a confusões conceituais, pois haveria genuína falta de informação a respeito do fenômeno em questão.

Além disso, muito embora o pensamento de Wittgenstein não implique em relativismo por não ser subjetivista, o papel exercido pela cultura e pelos acordos tácitos entre os falantes de uma comunidade linguística pode ter como consequência, no contexto da ética, um certo grau de relativismo cultural, no qual os juízos éticos seriam determinados por características das culturas de determinadas comunidades, estando assim sujeitos a forte influência de costumes, religião, etc.

Segundo o nosso entendimento, o pensamento sistêmico pode nos ajudar a expandir esta filosofia, permitindo-a tratar de questões não meramente conceituais, apresentando novas perspectivas a respeito de fenômenos já conhecidos ou a respeito de fenômenos até então desconhecidos, a partir não de uma especulação puramente conceitual, mas a partir das conexões existentes entre o fenômeno e outros a ele ligados. Tais conexões são analisadas não apenas no nível da cultura e da linguagem, mas também nos planos de análise da psicologia, da biologia, etc.

Neste subcapítulo, tentamos apresentar um resumo do pensamento ético do jovem Wittgenstein, e tentamos também pensar como sua metodologia de maturidade poderia ser aplicada a problemas éticos. Tentamos mostrar como sua perspectiva leva em conta aspectos pragmáticos, permitindo à ética abandonar conceitos obsoletos e reconectar-se com nossas vidas cotidianas e os problemas práticos que enfrentamos. Porém, no mundo em que vivemos, de rápidas transformações, a filosofia de Wittgenstein pode se ver limitada pela nossa falta de conhecimentos estabelecidos acerca de diversos temas que podem gerar problemas filosóficos. No próximo subcapítulo, trataremos da ética de um ponto de vista sistêmico e de como esta poderia solucionar tais problemas.

3.2. A ética de um ponto de vista sistêmico

Por se tratar de um ponto de vista que entende que não há juízos totalmente objetivos, pois o observador e o objeto observado fazem parte de sistemas complexos, a perspectiva sistêmica permite que questões éticas envolvendo interações de sistemas e subsistemas sejam levadas em conta em suas análises. A própria incapacidade do pensamento dogmático de reconhecer que processos sociais, econômicos, políticos, culturais, dentre outros, são de natureza complexa, no sentido técnico não trivial do conceito, pode ser vista na ótica sistêmica como uma problema ético, pois é uma falha em considerar possíveis implicações éticas de agentes envolvidos em tais processos. Como aponta Cilliers (2005):

A falha em reconhecer a complexidade de uma certa situação não é meramente um erro técnico, mas também um erro ético. Nós não podemos fazer afirmações finais e puramente objetivas acerca de nosso mundo complexo. Nós temos que fazer escolhas e assim não podemos escapar do domínio ético ou normativo. [...] Questões normativas estão entrelaçadas com nosso entendimento da complexidade. (p. 259-264, tradução nossa).

A investigação sistêmica, por analisar as correlações do processo com outros processos em diversos planos de análise, incluindo o social, o político, etc., incluirá, em certo sentido, elementos éticos. Mas a ética, neste contexto, não poderá se reduzir a princípios universais ou a algum tipo de cálculo, como ocorre em várias teorias éticas, inclusive dogmáticas. Pois assumir que haja princípios universais que possam reger toda e qualquer ação ou que toda e qualquer ação pode ter suas consequências calculadas, como veremos, torna a ética mesma desnecessária e impossível.

Ora, quando precisamos de ética? Quando duas ou mais ações possíveis se apresentam no horizonte e uma decisão deve ser feita, um juízo deve ser realizado: qual ação é a mais correta, a mais justa, ou a menos danosa, quando se trata de situações limite? Só quando há agentes não dogmáticos capazes de instanciar dúvidas é que a reflexão ética sistêmica pode colaborar para a compreensão de situações problemáticas a partir de perspectivas que considerem tais situações em suas várias escalas e temporalidades. Uma ética dogmática, porém, assumiria que, dentre as opções apresentadas, apenas uma delas seria a correta, a justa, e isso já estaria predeterminado: ou porque já se conheceriam os

princípios que regem tal ação, ou porque o cálculo de suas consequências já poderia ser realizado.

Éticas dogmáticas, portanto, eliminam a necessidade de escolha: dentre as ações possíveis, uma delas necessariamente se apresenta como aquela que deve ser realizada, ou porque um ou mais princípios determinam que aquela é a ação correta, ou porque um cálculo das consequências determina que aquela ação tem as melhores consequências (com base, é claro, em algum valor, como a felicidade do maior número, determinado também por um princípio).

Os defensores de tais raciocínios, em ética, partiriam do pressuposto de que é possível conhecer e classificar em conceitos claramente delimitados, sem a presença de ambiguidade ou incerteza, as ações humanas e suas consequências, sendo assim possível determinar através de princípios quais ações devem ser tomadas em detrimento de outras, ou quais ações devem ser priorizadas em relação a outras por suas consequências. A sistêmica, porém, tem como um de seus princípios a incerteza: os sistemas complexos envolvem sempre um certo grau de incerteza, maior ou menor, dependendo do tipo de fenômeno. Quando se trata das ações e relações humanas, a incerteza, muitas vezes, atinge os maiores níveis.

Uma decisão que envolva, por exemplo, quais materiais e métodos devem ser priorizados na fabricação de algum produto, pode ser alvo de um cálculo exato que leve em conta o custo, o tempo de produção, a qualidade e durabilidade do produto final, etc., baseando-se em um princípio como o da maximização do lucro; do ponto de vista sistêmico, porém, mesmo uma decisão como essa não pode deixar de levar em conta seus impactos nos seres humanos, nos animais não humanos, no meio ambiente, etc., sob pena de ser antiética. Ora, quando se trata de uma decisão ética que envolve principalmente humanos e suas relações, um tal cálculo é inerentemente antiético, pois requereria ignorar elementos qualitativos que não podem ser calculados; e mesmo a escolha de um princípio universalmente aplicável, por mais racional que seja o processo que o determina, não será totalmente objetiva nem independente de contexto e, portanto, não será aplicável a todos os humanos, em todos os locais e épocas. A ética dogmática, assim, ignora as diferenças e a diversidade em prol de uma objetividade que, em última instância, elimina a liberdade de escolha.

A 'experiência do indecível' é, portanto, uma condição de possibilidade estrutural da decisão *qua* juízo. Indecidibilidade significa que o cálculo é insuficiente – se ele o fosse, nenhum juízo seria necessário e a decisão correta seria autoevidente. No entanto, isso também não significa paralisia completa: uma decisão tem que ser tomada [...] (CILLIERS, PREISER, 2010, p. 107, tradução nossa).

O princípio da incerteza ou da indecidibilidade não impossibilita a decisão, pois se apenas uma decisão pudesse ser considerada a correta *a priori*, os juízos seriam desnecessários. Na perspectiva da sistêmica, a incerteza é inerente aos juízos éticos, justamente porque eles são necessários (não no sentido técnico do termo, mas no sentido de que é preciso realizar tais juízos como resultado das interações sociais), porque há uma dúvida e porque uma escolha deve ser feita.

Como vimos, Wittgenstein já tenta evitar o dogmatismo em ética e isso resultaria, do ponto de vista das *Investigações*, em uma ética como elucidação. Tentaremos argumentar no sentido de que uma ética sistêmica é também uma ética elucidatória, mas ao contrário de uma ética compatível com as *Investigações*, uma ética sistêmica não estaria limitada pelas correlações entre os fenômenos estabelecidas no interior de uma linguagem dada.

A ética, como já argumentava Wittgenstein, não está no mundo, mas no agente. Apenas o agente, ao qual se colocam escolhas dentre ações possíveis, é o portador do ético. Ora, o agente na sistêmica, seja ele de que tipo for (animal humano, não humano, ou artificial) é um elemento de diversos sistemas. No caso de um ser humano, o agente faz parte de um sistema social, um sistema político, um sistema econômico, um sistema ambiental, um sistema biológico, e estes sistemas estão ligados pelo compartilhamento de elementos e pelas cadeias causais que se estabelecem entre eles. Nenhum destes sistemas dos quais o humano é um elemento ativamente participante está isolado, e alterações em um deles podem ter consequências nos outros.

O humano possui também uma fisiologia, uma psicologia, uma formação, uma história, etc. No ser humano mesmo diversos elementos – órgãos, células, hormônios, microrganismos, etc. no nível fisiológico; memórias, informações, influências, determinantes, etc., no nível psicológico – interagem em diversos subsistemas ligados entre si e ao sistema maior que é o indivíduo e também ao ambiente fora dele.

O humano é, portanto, tanto um elemento de um sistema complexo quanto um sistema complexo com seus próprios elementos. A identidade humana se constitui assim

enquanto a síntese de diversos processos paralelos e enquanto parte de diversos processos maiores.

Uma vez que o ser humano é elemento ativamente participante de diversos sistemas complexos, agem sobre ele diversas forças possibilitadoras, facilitadoras, dificultadoras e impossibilitadoras de comportamento, ou seja, seu comportamento não é absolutamente livre nem absolutamente determinado. O comportamento do ser humano, por sua vez, tem um impacto sobre o todo do sistema, o que pode retroagir sobre ele mesmo, uma vez que o comportamento de certos elementos de um sistema pode alterar suas características emergentes, alterando assim o sistema como um todo, incluindo aí aqueles fatores que limitavam o comportamento dos elementos.

Tal dinâmica é muito facilmente observável nas mudanças políticas que vêm ocorrendo, por exemplo, no Brasil. Poder-se-ia querer imaginar o Brasil como um sistema hetero-organizado no qual forças políticas e econômicas ditam os rumos da nação sem qualquer participação do povo. Tais forças, porém, precisam recorrer a outras forças que dialogam diretamente com o povo, como grandes conglomerados de mídia ou mesmo pequenos grupos ativos na internet, a fim de manipular a opinião pública. Pois é a ação de um grande número dos elementos do sistema – o povo –, através do repúdio ou do apoio a determinadas figuras ou partidos políticos, a determinadas políticas públicas e diretrizes de governo, que valida mudanças no governo que, por sua vez, terão impacto na vida de cada um dos elementos deste sistema.

A complexidade da identidade e o pertencimento à uma complexidade fazem do ser humano um ser não totalmente livre, mas ao mesmo tempo responsável, tanto pelos destinos dos sistemas aos quais pertence quanto pelo destino dele mesmo, daqueles que convivem com ele e daqueles que viverão após ele. Isso torna cada indivíduo responsável, não porque um indivíduo pode alterar o todo por si só, mas porque suas ações pode ter um impacto nos outros indivíduos, que por sua vez podem alterar as dinâmicas do todo. É a ação de um grande número de elementos, de parâmetros de controle, que pode causar alterações nos parâmetros de ordem de um sistema. Assim, as ações de um único indivíduo podem não ser suficientes para causar mudanças, mas os impactos de suas ações nos demais indivíduos podem alterar as ações destes indivíduos que, por sua vez, poderão causar mudanças no sistema. Mesmo uma nação governada com mãos de ferro por um ditador não é um sistema hetero-organizado, pois é a ação e/ou a inação de um grande

número que possibilita, valida e mantém o ditador em sua posição de poder. Cabe deixar claro, porém, que à ação dos indivíduos muitas vezes se impõem grandes obstáculos, como os interesses de potências econômicas e militares, o que pode tornar uma sociedade virtualmente hetero-organizada.

Ora, como pode um indivíduo levar em conta tudo isso para a realização de suas ações? Não seria impossível e paralisador da ação pensar em tantas esferas antes de tomar uma decisão? Trata-se certamente de um problema muito importante na contemporaneidade. Nesta sociedade em que recebemos uma quantidade gigantesca de informações a todo momento, cada escolha de consumo, por exemplo, traz consigo inúmeros questionamentos: a mão-de-obra utilizada na fabricação deste produto foi escravizada, superexplorada, desrespeitada em seus direitos mais básicos? A extração da matéria-prima utilizada na confecção deste produto e os rejeitos de sua fabricação causam grandes impactos negativos no meio-ambiente? Este produto foi fabricado a partir de ou testado em animais? Estas e muitas outras perguntas se colocam quando uma mera escolha de consumo se impõe, escolha esta que podemos ter de realizar inúmeras vezes em um único dia, escolha esta que antes parecia simples, determinada apenas por nossas condições financeiras, e que não parecia nos colocar diante de dilemas éticos. Muitas outras escolhas antigas se tornam mais complexas conforme adquirimos mais informação, e outras escolhas novas se apresentam conforme nossa sociedade se distancia dos dogmatismos cultural, religioso, etc.

Poder-se-ia argumentar que, neste cenário, apenas princípios universais simples poderiam nos dizer qual é a decisão correta, pois o conhecimento total de todas estas esferas – política, econômica, social, ambiental, etc. – é impossível e, assim, não poderíamos determinar com exatidão qual rumo de ação devemos escolher com base em um conhecimento parcial. Porém, esta objeção se faz do interior de uma perspectiva dogmática; apenas em uma ética dogmática é preciso determinar com exatidão qual ação é a mais correta. O objetivo da ética sistêmica, ao contrário, é elucidar as ações: tornar mais claro a cada um de nós todas as esferas que agem em nós, limitando e influenciando nossas escolhas, bem como todas as esferas nas quais agimos, ou seja, nas quais nossas escolhas têm impacto.

Uma tal ética, como já apontamos ao tratar da ética de Wittgenstein, não tem como objetivo determinar uma ação antes que a realizemos ou julgar uma ação antes que alguém

a realize, mas elucidar uma ação, tanto para quem age quanto para quem pensa sobre a ação de outrem. E por não ter um objetivo dogmático, a ética sistêmica não pressupõe conhecimento definitivo, pelo contrário, pressupõe que o conhecimento é sempre incompleto. Podemos ter apenas mais informações a respeito de um determinado domínio e, muitas vezes, diferentes fontes gerarão informações conflitantes. Pois algo que se apresenta como uma grande dificuldade em nossa época é a gestão da informação que recebemos. Como podemos saber o que é verdadeiro e o que não é? O que é informação e o que é desinformação? O que nos é transmitido com o objetivo de esclarecer e nos tornar mais livres e conscientes em nossas escolhas ou com o objetivo de nos ludibriar e nos convencer a tomar certa decisão que favorecerá a outrem?

Certamente não pretendemos responder tais questões; mas a ética sistêmica não requer que tenhamos as respostas. Pois se a ética sistêmica não determina qual ação é necessariamente a correta, ela não julga quem toma uma certa decisão como um indivíduo bom ou ruim. Todo indivíduo é ao mesmo tempo produto e produtor do seu meio, responsável, mas não dotado de um livre-arbítrio abstrato que o possa condenar eternamente por uma única escolha errada. Cada indivíduo tem o direito e o dever de ter as informações necessárias para que ele possa fazer escolhas mais livres e conscientes; mas se o acesso e mesmo a gestão de tais informações é limitado, cada indivíduo possui uma liberdade e uma consciência limitadas, tanto pelo seu meio quanto por ele mesmo.

Podemos compreender assim por que a ética sistêmica, assim como a de Wittgenstein, não é individualista, subjetivista ou relativista. Pois mesmo que um indivíduo qualquer esteja sempre influenciado pelos sistemas dos quais participa, sua ação pode ter um impacto nas propriedades emergentes destes sistemas; e os sistemas dos quais ele participa incluem sua família, seus círculos de amizade, sua cultura, sua nação, eles incluem também a profissão da qual ele faz parte, a religião que ele professa, a economia global da qual ele participa, a espécie da qual ele é um exemplar, o planeta em que ele habita, etc.

Assim, a ética sistêmica tenta escapar o relativismo cultural pois, mesmo que uma ação seja plenamente aceitável, e até mesmo habitual, em uma certa cultura, religião, nação, etc., tal ação pode não ser aceitável no contexto, digamos, de uma cultura que valorize os direitos humanos. Uma cultura deve ser respeitada, mas uma cultura que, por exemplo, dite a mutilação de jovens garotas, ou a brutalização de jovens garotos, deve poder ser questionada, pois estas garotas e estes garotos são humanos e os humanos

compartilham de inúmeras características que independem de cultura, o que faz com que, em tese, todos possuam os mesmos direitos. Porém, as diferenças e a diversidade também devem ser respeitadas, pois é também um direito humano o direito à prática e perpetuação de culturas, costumes, religiões, etc.

A ética sistêmica, assim, elucida nossas ações. Ora, como ela o faz? Como já apontamos, ao mostrar as conexões e correlações entre os diferentes sistemas dos quais fazemos parte. Uma escolha de consumo, por exemplo, pode ter correlações psicológicas, econômicas, sociais, políticas, ambientais, etc. A elucidação da ética sistêmica torna mais claras estas correlações, tanto a fim de esclarecer as motivações de uma escolha, quanto a fim de esclarecer suas consequências. Um indivíduo esclarecido pode deixar de escolher um produto que responderia a um desejo imediato, mas lhe faria mal, ou um produto que sairia mais barato, mas que financiaria uma indústria não-sustentável.

A ética sistêmica, assim como a de Wittgenstein, também poderia dissolver confusões colocadas pela ética dogmática, ao esclarecer como uma decisão tem, por exemplo, um impacto negativo em diversas esferas, apesar de ser culturalmente incentivada, ou como uma decisão tem um impacto positivo em diversas esferas, apesar de ser religiosamente proibida. Porém, tal como a filosofia de Wittgenstein, a filosofia sistêmica pode fazer uso das filosofias dogmáticas. Os conceitos, os argumentos, as analogias, etc. utilizadas por filosofias dogmáticas podem ser esclarecedoras em determinados contextos, uma vez eliminados seus elementos generalizadores.

A ética sistêmica, por fim, pode ir além da wittgensteiniana, pois o estudo das correlações entre as diferentes esferas das quais um fenômeno faz parte vai além das correlações até então estabelecidas pela linguagem. Novas conexões podem ser feitas, e assim problemas inéditos podem ser pensados, mesmo que nossa linguagem, tal como ela está construída, não comporte os fenômenos envolvidos. Isso permite que o pensamento sistêmico atue na constituição e alteração de nossos conceitos, algo que a filosofia de Wittgenstein é proibida de fazer. Pois para Wittgenstein a filosofia está separada da práxis que gera a linguagem, enquanto que na sistêmica o pensamento está ligado à prática.

Em linhas gerais, uma ética sistêmica nos permitiria agir de forma mais livre e bem informada, buscando superar os dogmatismos que se impõem a nós, permitindo assim o progresso de nosso pensamento em direção a um maior respeito ao que nos diferencia bem como ao que nos une enquanto humanos.

Considerações finais

O objetivo de nossa dissertação é esboçar as linhas gerais de um método sistêmico em filosofia que complementasse, por assim dizer, a proposta metodológica de Wittgenstein a fim de aplicar tal método a problemas éticos da contemporaneidade.

Para tanto, no primeiro capítulo, tratamos da filosofia de Wittgenstein, que tenta conceber um método não-dogmático, isto é, que não pretenda, através de especulações conceituais, apreender novos conhecimentos, mas sim, através de análises conceituais, elucidar conhecimentos que já possuímos. Em sua juventude, Wittgenstein falha em tal objetivo, pois, apesar de ser capaz de conceber uma filosofia não-teórica, consistindo apenas em uma análise da linguagem, sua concepção de linguagem ainda é dogmática: ele entende que a linguagem pode apenas expressar proposições acerca de fatos contingentes, e a fim de que a linguagem possa ser perfeitamente precisa em sua representação dos fatos, Wittgenstein pressupõe a existência de elementos simples e de um isomorfismo entre a lógica da linguagem e do mundo. Ou seja, a fim de que a linguagem possa funcionar perfeitamente, ele postula um mundo perfeita e claramente organizado. Resta à filosofia apenas analisar a linguagem, encontrando sua estrutura real por trás de sua estrutura superficial.

Em sua maturidade, porém, Wittgenstein tem sucesso em tal empreitada. Ainda no primeiro capítulo, mostramos como a filosofia de Wittgenstein dissolve os preconceitos dogmáticos acerca da linguagem, a saber, que a linguagem tem que ter referências precisas a fim de ter sentido, e que suas regras têm que ser exatas a fim de que possamos utilizá-la. Tal concepção de linguagem permite conceber a filosofia novamente como análise da linguagem, mas não mais com o objetivo de encontrar uma linguagem ideal subjacente à linguagem real, mas sim com o objetivo de tornar clara a linguagem real que utilizamos. Neste momento, já começamos a adiantar algumas noções da sistêmica, a fim de mostrar como a forma de Wittgenstein compreender a linguagem, ao tentar dar conta da sua dinamicidade, já antecipa características da sistêmica.

No segundo capítulo, apresentamos um panorama geral dos conceitos da sistêmica, com o objetivo de, mais adiante, mostrar como os conceitos podem ser entendidos como

sistemas complexos. A perspectiva sistêmica, em suma, nos permite compreender um conceito como um conjunto não mais definido por um traço comum a todos os seus elementos, mas sim como um conjunto definido pelas conexões mesmas entre seus elementos, conexões estas que podem se alterar dependendo do contexto, o conceito sendo assim uma entidade dinâmica, que pode ser analisada de diferentes formas em diferentes contextos.

Na segunda parte deste capítulo, propusemos enfim, em linhas gerais, uma filosofia sistêmica, combinando elementos da sistêmica com a filosofia do Wittgenstein maduro. O método que propomos, ao assimilar conceitos da teoria da complexidade, pode abordar problemas que a filosofia de Wittgenstein não pode, pois é capaz de compreender não apenas a linguagem que utilizamos para tratar dos fenômenos como complexa, mas os fenômenos mesmos como complexos, e ao fazê-lo pode não apenas dissolver confusões e mal-entendidos acerca de conhecimentos que possuímos, mas também ir mais a fundo nesses conhecimentos e nas conexões que eles estabelecem entre si, para tentar lançar luz sobre problemas acerca dos quais ainda conhecemos muito pouco.

No terceiro capítulo, começamos a tratar do tema ao qual tentamos aplicar nosso método sistêmico: a ética. Primeiramente, tratamos da ética tal como entendida pelo jovem Wittgenstein, e posteriormente, da ética tal como o Wittgenstein maduro poderia ter tratado dela. Tanto para um quanto para o outro, a ética não consiste em determinar, a partir de conceitos universalmente aplicáveis (princípios, valores), quais ações são corretas e quais são incorretas, mas sim em elucidar nossas ações. A diferença entre a ética do *Tractatus* e uma ética baseada nas *Investigações*, que torna a primeira ainda dogmática e a segunda não, é que na obra de juventude de Wittgenstein, uma vez que a linguagem se funda apenas em uma estrutura objetiva do mundo, só há um fundamento para nossas ações, e portanto este fundamento não pode ser discutido. Para o Wittgenstein maduro, no entanto, a linguagem se funda em formas-de-vida e em práticas compartilhadas e, assim, os fundamentos de nossas ações podem ser discutidos com outros membros de nossa comunidade, de nossa espécie, e mesmo de nosso mundo.

Tal forma de entender a ética, isto é, como elucidação, se mantém em nossa proposta de ética sistêmica. O objetivo da ética é tornar mais claro o que está em jogo em nossas ações, dos motivos às consequências, e os vários planos nelas envolvidos, do ecológico ao político. Em uma tal abordagem de problemas éticos não é apenas o indivíduo

que desempenha um papel central, nem tampouco apenas a comunidade. O indivíduo e a comunidade, como produtos e produtores um do outro, são igualmente relevantes quando se considera possíveis implicações éticas em diversas escalas de análise. Entendemos que no processo deliberativo tem-se que levar em conta não apenas o próprio indivíduo, nem os indivíduos com quem se relaciona ou as comunidades de que faz parte, mas o jogo dinâmico que se dá entre todos estes elementos.

Em suma, Wittgenstein tenta fazer uma filosofia que de fato resolva seus problemas, pois a filosofia parece lidar sempre com as mesmas questões por séculos e ainda assim mantê-las sem solução. Ele identifica então, como a fonte deste fenômeno, os problemas gerados pela linguagem em que tais problemas são formulados, e também a abordagem mesma da filosofia que tradicionalmente procura por respostas exatas e definitivas a seus problemas. Segundo ele, muitos dos problemas da filosofia são na verdade pseudoproblemas, pois são apenas confusões conceituais, e estes devem apenas ser dissolvidos. Ao entender melhor a linguagem que utilizamos, deixamos de cair em tais confusões.

No contexto da ética, por exemplo, isso significa deixar de discutir acerca daquilo que teríamos que conhecer para agir da forma correta, e passar a apenas esclarecer aquilo que já sabemos para que possamos agir de forma consciente: no *Tractatus*, conscientes da impotência da vontade e de que nossa felicidade depende da aceitação dos mesmos; nas *Investigações*, conscientes dos contextos em que nossas ações se inserem e de que nossa felicidade depende de fatores destes diversos contextos.

O que propomos, com uma filosofia sistêmica e interdisciplinar, é que na ética realmente seria relevante deixar de discutir acerca daquilo que teríamos que conhecer para agir da forma correta, e que temos que passar a compreender melhor os contextos em que estamos envolvidos para que possamos agir de forma consciente de nossas limitações, mas também de nossa responsabilidade, e conscientes de que nossa felicidade, bem como a felicidade daqueles a nosso redor, depende de fatores destes diversos contextos.

Uma tal ética pode parecer muito mais difícil, e até mesmo impraticável, se comparada com uma ética dogmática, baseada seja em uma filosofia, seja em uma religião. Porém, estamos convencidos de que esta é uma ética possível, pois agir de acordo com princípios previamente estabelecidos (como ditam os defensores de éticas dogmáticas) não é necessariamente agir de forma eticamente significativa. A ação ética pressupõe um grau

mínimo de liberdade, a responsabilidade de cada indivíduo e o reconhecimento tanto do lugar que ele próprio ocupa nos contextos de que ele faz parte quanto dos lugares ocupados por outros indivíduos com os quais mantêm relações em rede. A vida na sociedade contemporânea é cada vez mais complexa e isto torna as deliberações cada vez mais complexas, e cada vez mais respostas dogmáticas ou relativistas não se mostram satisfatórias para o enfrentamento dos problemas de cunho ético. Acreditamos, assim, que a abordagem interdisciplinar da perspectiva sistêmica tem muito a oferecer para a filosofia e para a ética na contemporaneidade globalizada.

Referências

ASHBY, W. R. Principles of the self-organizing system. In: VON FOERSTER H., ZOPF G. G. (eds.), *Principles of Self-Organization: Transactions of the University of Illinois Symposium*. London: Pergamon Press, 1962, p. 255-278.

BERTALANFFY, L. *General System Theory: Foundations, Development, Applications*. New York: George Braziller, 1968.

_____. The History and Status of General Systems Theory. In: *The Academy of Management Journal*, v. 15, n. 4, p. 407-426, 1972.

BURBULES, N.C., SMEYERS P. Wittgenstein, the Practice of Ethics, and Moral Education. *Philosophy of Education*, Urbana: Philosophy of Education Society, p. 248-257, 2002.

CAHILL, K. Ethics and the Tractatus: A Resolute Failure. *Philosophy*, London: The Royal Institute of Philosophy, n. 79, p. 33-55, 2004.

CAVASSANE, R. P. *A Concepção de Filosofia de Wittgenstein*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2013.

CILLIERS, P. Complexity, Deconstruction and Relativism. In: *Theory, Culture & Society*. London: Sage, vol. 22, n. 5, 2005, p. 225-267.

_____., PREISER, R., eds. *Complexity, Difference and Identity: An Ethical Perspective*. London: Springer, 2010.

CUTER, J. V. G. Por que o Tractatus necessita de um sujeito transcendental? *Dois pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p. 171-192, 2006.

DEBRUN, M. A ideia de auto-organização In: D'OTTAVIANO, I. M. L., GONZALEZ, M. E. Q. (orgs.), *Identidade Nacional Brasileira e Auto-organização*. Campinas: CLE/UNICAMP, 2009, p. 53-74. (Coleção CLE, v. 53).

_____. A Idéia de Auto-Organização. In: DEBRUN, M., GONZALES, M.E.Q., PESSOA Jr, O. (orgs.) *Auto-Organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: CLE/UNICAMP, 1996a, p. 3-23. (Coleção CLE. v. 18).

_____. A Dinâmica da Auto-Organização Primária. In: DEBRUN, M., GONZALES, M.E.Q., PESSOA Jr, O. (Orgs.) *Auto-Organização: estudos Interdisciplinares*. Campinas : CLE/UNICAMP, 1996b, p. 25-59. (Coleção CLE. v. 18).

ENGELMANN, M. L. *Wittgenstein's Philosophical Development*. Phenomenology, Grammar, Method and the Anthropological View. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2013.

FLOOD, R. L., CARSON, E. R. *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*. New York: Plenum, 1993.

_____, ROMM, N. R. A. (Eds.) *Critical Systems Thinking: Current Research and Practice*. New York: Plenum, 1996.

GONZALEZ, M. E. Q., MORAES, J. A. Complexidade e Privacidade Informacional: Um Estudo na Perspectiva Sistêmica. In BRESCIANI FILHO, E., D'OTTAVIANO, I. M. L., PELLEGRINI, A. M. ANDRADE, R. S. C. (orgs.), *Auto-organização: estudos interdisciplinares*. Campinas: CLE/UNICAMP, 2014, p. 161-180, (Coleção CLE, v. 66).

_____, BROENS, M. C., HASELAGER, W. F. G., BRESCIANI FILHO, E. Self-organization and Life: a Systemic Approach. In: *Manuscrito*. Campinas, v. 28, n. 2, 2005, p. 375-390.

HEYLIGHEN, F., CILLIERS, P., GERSHENSON, C. Complexity and Philosophy. In: BOGG, J., GEYER, R. (eds.), *Complexity Science and Society*. Reading: Helix Books, 2007, p. 117-134.

ICZKOVITS, Y. *Wittgenstein's Ethical Thought*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2012.

JUARRERO, A. *Dynamics in Action*. Intentional Behavior as a Complex System. Cambridge: MIT Press, 1999.

KUUSELA, O. *The Struggle against Dogmatism*. Wittgenstein and the Concept of Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

_____. The Method of Language-games as a Method of Logic. In: *Philosophical Topics*. Fayetteville: University of Arkansas Press, v. 42, n. 2, 2014, p. 129-160.

_____. Gordon Baker, Wittgensteinian Philosophical Conceptions and Perspicuous Representation: the Possibility of Multidimensional Logical Descriptions. In: *Nordic Wittgenstein Review*. Turku: Nordic Wittgenstein Society, vol. 3, n. 2, 2014b, p. 71-98.

_____. Wittgenstein, Ethics and Philosophical Clarification. In: AGAM-SEGAL, R., DAIN E. (eds.) *Ethics and the Limits of Sense: Essays on Wittgenstein and Value*. New York: Routledge, 2017.

LASZLO, A., KRIPPNER S. Systems Theories: Their Origins, Foundations, and Development. In: JORDAN J. S. (ed.), *Systems Theories and A Priori Aspects of Perception*. Amsterdam: Elsevier Science, 1998, p. 47-74.

MIDGLEY, G. *Systemic Intervention: Philosophy, Methodology, and Practice*. New York: Kluwer Academic/Plenum, 2000.

MITCHELL, M. *Complexity: a Guided Tour*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

PRADO, L. L., SCHLÜNZEN JUNIOR, K.; SCHLÜNZEN, E. T. M. (Orgs.). et al. *Filosofia*. São Paulo: Cultura Acadêmica: Universidade Estadual Paulista: Núcleo de Educação a Distância, 2013. (Coleção Temas de Formação, v. 1).

PRIGOGINE, I. *O fim das certezas: Tempo, caos e as leis da natureza*. Tradução Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 1996.

WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. 4.ed. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Edited by P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

_____. *Notebooks: 1914-1916*. Translated by G. E. M. Anscombe. Edited by G. W. von WRIGHT and G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishers, 1998a.

_____. *Philosophical Investigations*. 4. ed. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and J. Schulte. Edited by P. M. S. Hacker and J. Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell, 2009.

_____. Lecture on Ethics. *The Philosophical Review*, Durham: Duke University Press, v. 74, n. 1, p. 3-12, 1965.

_____. *Briefe an Ludwig von Ficker*. Edited by G. H. Von Wright. Salzburg: O. Müller, 1969.

_____. *Philosophical Grammar*. Edited by Ruch Rhees. Oxford: Blackwell Publishers, 1974.

_____. *Lectures and Conversation on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Compiled from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor. Edited by Cyril Barrett. Berkeley: University of California Press, 1967.

_____. *Zettel*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998b.