

2. A linguagem como forma de vida em Wittgenstein

Para delimitar o alcance do horizonte wittgensteiniano na leitura que aqui fazemos do gesto heteronímico, indicaremos neste capítulo, de forma sintética, alguns dos principais aspectos da filosofia de Wittgenstein, com foco na sua elusiva noção de *forma de vida*.

Um dos mais influentes filósofos do século XX, Ludwig Wittgenstein, assim como Fernando Pessoa, integra o quadro dos principais pensadores da modernidade. Sua obra não só é tida em alta consideração pelos seus pares contemporâneos, como exerceu e ainda exerce grande influência entre vários artistas que, diante daquilo que anunciou como sendo o verdadeiro propósito da investigação filosófica, construíram obras que trazem a sua marca.

Sabemos que os comentadores dividem a obra de Wittgenstein em dois momentos, o primeiro relativo à publicação da obra *Tractatus Logico-Philosophicus* e o segundo à edição das suas *Investigações Filosóficas* (Cf. Pears, 1973, p. 47). Tal separação entre duas fases do pensamento de Wittgenstein se justifica pela observação de que essas duas publicações correspondem a diferentes perspectivas assumidas pelo filósofo sobre o fenômeno linguístico. De fato, podemos perceber que, enquanto no *Tractatus* havia a crença na possibilidade de se chegar ao fundamento da linguagem por meio de uma análise das expressões simbólicas, compreendendo-se que estas traduziriam a lógica subjacente à nossa linguagem, nas *Investigações* esse “mito” é desfeito: “minha expressão simbólica era na verdade uma descrição mitológica do uso de uma regra” (PU §221). Abre-se assim espaço para uma nova concepção de linguagem que já não mais se ocupa da busca por uma essência; a linguagem é agora tomada como:

um conjunto de práticas históricas voláteis, descontínuas e irreduzíveis a qualquer sistema fixo e atemporal, práticas que não representam mas antes forjam em larga medida as nossas sempre provisórias partições: ontológicas, psicológicas, éticas, estéticas, e assim por diante. (Martins, 2012, p. 96)

Para este segundo Wittgenstein, nessas práticas, aderimos sempre, de uma forma ou de outra, a algum “tipo de mitologia” herdada e tácita (UG § 95), uma mitologia que se encontra arraigada na linguagem constituindo nosso passado imemorial mas sempre atual – “o mito é o nada que é tudo”, poderíamos dizer aqui com Pessoa (M, 2004, p. 23). Mas Wittgenstein agora observa que os modos como “essa mitologia pode pôr-se novamente em movimento”, deslocando-se como o leito de um rio (UG § 97), faz parte de nossa linguagem. Assim, não reproduz mais a ambição positivista de eliminar mitos em benefício de uma suposta apreensão objetiva das coisas.

É importante observar que, embora seja bastante operacional essa divisão entre dois momentos do pensamento de Wittgenstein, ela não corresponde, a rigor, a uma separação entre as duas fases estanques. De fato, alguns comentadores evidenciam que as diferenças de abordagem percebidas entre as *Investigações* e o *Tractatus* dizem respeito mais a um movimento de reformulação, ou melhor, de esclarecimento, que de ruptura de pressupostos presentes no primeiro e no segundo Wittgenstein (Cf. Grayling, 2002, p. 90). Não seria outro o motivo, conforme entendemos, que leva o filósofo a afirmar no prefácio das *Investigações*, o desejo de publicar conjuntamente ambos os livros, para uma melhor elucidação de seus pensamentos:

Há quatro anos, porém, tive oportunidade de reler meu primeiro livro (o *Tractatus Logico-Philosophicus*) e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo”. (PU, prefácio, p. 26 na edição brasileira)

Seja como for, o que identificamos como a diferença mais central entre o que se apresenta no *Tractatus* e o que se reformula nas *Investigações* é o abandono da descrição dos problemas relativos à má compreensão da nossa linguagem por meio da lógica em prol de uma abordagem do fenômeno linguístico dentro do fluxo da vida. E é exatamente nesse ponto – o do reconhecimento da inseparabilidade entre linguagem e vida – que nos interessa o trabalho de Wittgenstein como norte para nossa leitura de Fernando Pessoa.

Assim, este breve comentário ao pensamento de Wittgenstein se constrói visando dois objetivos. O primeiro é identificar, de maneira preparatória para o

que se segue, alguns aspectos importantes de sua filosofia, sobretudo a dessa “segunda fase”. O segundo é já indicar, por meio desse panorama preliminar, possíveis pontes que podemos erguer entre o pensamento de Wittgenstein e nossa leitura da heteronímia pessoana.

Sabemos que Wittgenstein é um dos principais nomes no movimento que se tem chamado de *virada linguística* e que marca uma mudança de paradigma quanto aos objetivos e métodos da filosofia no início do século XX: “[a] filosofia deixa de ser encarada como um estudo direto do pensamento e das ideias para ser vista como estudo daquele tipo [como um estudo direto dos pensamento e das ideias] feito através do exame da linguagem” (Pears, 1973, p. 13).

É dentro desse contexto que se insere o pensamento de Wittgenstein, cuja ênfase na linguagem é concebida como caminho para dissolução dos nossos embaraços filosóficos, que, segundo ele, surgem quando compreendemos mal os problemas de que a filosofia deve se ocupar (Cf. PU §§ 109, 111, 116, 118 e 121). Assim, devemos nos desfazer de nossas más interpretações que, aparentando ter uma profundidade que de fato não existe, nos embaçam a visão, afastam a filosofia do seu objeto e eclipsam a verdadeira finalidade de sua tarefa: “reconduzir as palavras de seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (PU §116). Para Wittgenstein, a visão da metafísica essencialista, genuína porém equivocada, se funda inadvertidamente em uma proto-imagem, idealizada e artificial, da linguagem, que ele apresenta logo no início de suas *Investigações* (PU §1). Como resposta aos equívocos construídos em torno dessa visão é que Wittgenstein volta sua crítica. Ele se empenha, então, em desfazer os equívocos que nos impedem de construir uma *visão sinóptica* das nossas práticas linguísticas (PU §122), de lançar um olhar atento ao caráter heterogêneo e irredutível dos usos que fazemos das palavras, à sua constitutiva falta de fundamento:

Você deve ter em atenção que o jogo da linguagem é, por assim dizer imprevisível. Quero dizer: não se baseia em fundamentos. Não é razoável (ou irrazoável).

Está aí – tal como a nossa vida. (UG §559)

Embora sua crítica da linguagem e da metafísica possa ser tomada como algo destrutivo e, em última instância, até mesmo nocivo ao modo como tradicionalmente concebemos o conhecimento, Wittgenstein nos alerta, numa das

muitas passagens das *Investigações* em que estabelece um diálogo virtual com seus possíveis opositores para demonstrar seu ponto de vista, para o seguinte:

De onde nossas considerações tomam sua importância desde que parecem destruir tudo que é interessante, isto é tudo que é grande e importante? (Como em todas as construções, na medida em que deixam sobrando montes de pedras e escombros). Mas são apenas castelos de areia que destruímos, e liberamos o fundamento da linguagem sobre o qual repousavam. (PU § 118)

Ao evocar a imagem de castelos de areia assentados sobre um fundamento móvel de linguagem, Wittgenstein não só busca dar a ver a fragilidade intrínseca das construções em cuja solidez o filósofo tende a apostar cegamente, mas também sublinhar que aquilo que ele busca compreender já está bem “diante de nossos olhos” (PU § 89): o fundamento móvel da linguagem – esta que, ela mesma, em nada se funda – não está oculto, mas está aí, se mostra nas nossas práticas, no nosso uso cotidiano das palavras, que não escondem nada.

Daí o trabalho do filósofo ser “acumular recordações para uma finalidade determinada” (PU §127), e não a construção de conceitos exteriores à observação dos fenômenos da linguagem: “[a] filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo”. Isso porque a filosofia também não pode fundamentar o uso da linguagem: “[a] filosofia deixa tudo como está” (PU §124).

Assim, trazendo o pensamento filosófico para a observação das nossas práticas linguísticas e, por isso, levando em consideração a importância de inseri-las no fluxo da vida, Wittgenstein não apenas reformula os objetivos gerais da filosofia, como desloca a concepção tradicional de linguagem como sistema de representação, desfazendo confusões que tendem a cercá-la. Diante disso, façamos um breve percurso por suas ideias, a fim de construir nosso mapa preliminar. Da literatura secundária que informa a exposição que se segue, destacamos os nomes de Stanley Cavell, Bento Prado Jr., a exegese detalhada e incontornável de Peter Hacker e Gordon Baker¹ e o *Dicionário Wittgenstein*, de Hans-Johann Glock.

Inicialmente, vamos nos ocupar da significação. Ponto fundamental para a consideração da linguagem, por muito tempo perguntar sobre o sentido de uma palavra coincidiu de alguma forma com perguntar sobre a essência das coisas.

¹ São minhas todas as traduções citadas a partir de obras em língua estrangeira.

Assim, saber o que significa uma palavra seria conhecer os atributos essenciais daquilo que ela supostamente designa. Wittgenstein se lança justamente contra a ideia de que nossa linguagem é essencialmente presidida pelo paradigma objeto-designação, configurando-se como algo estável e sempre igual a si mesmo. O filósofo desconstrói essa ideia quando, ao pensar a significação, coloca-a no centro o debate sobre nossos equivocados métodos filosóficos.

O conceito de significado é central dentro da filosofia de Wittgenstein, pois se relaciona diretamente com a ideia já aludida de que os problemas filosóficos decorrem de uma má interpretação da nossa linguagem (Glock, 1998, p. 331). Presente em sua obra desde o *Tractatus Logico-Philosophicus*, a noção de significado sofreu uma sensível mudança de abordagem ao longo dos anos. Se inicialmente o conceito dizia respeito a uma relação figurativa entre as proposições e os fatos (Cf. Grayling, 2002, p. 90), a partir das *Investigações filosóficas* o significado passa a ser considerado sob uma perspectiva radicalmente diferente, sendo famosa a máxima de que o significado de uma palavra está no seu uso na linguagem:

Todo signo *sozinho* parece morto. O *que* lhe dá vida? – No uso, ele *vive*. Tem então a viva respiração em si? – Ou o *uso* é sua respiração? (PU §432)

É importante observar que, para Wittgenstein, o *uso* não é um atributo das palavras, não é uma propriedade intrínseca e fixa que as palavras possuem. O uso, em vez disso, é a própria palavra lançada na vida, sua própria “respiração”, seu “ar”. Desse modo, as palavras não são a face exterior de um interior oculto, alguma suposta essência. À semelhança de um cadáver cuja morte pode ser entendida como a ausência de um “sopro” ou “espírito”, um signo pode parecer morto porque desprovido de sentido, de um significado oculto. Contra essa ideia de que a todo corpo corresponde um espírito – e analogamente a toda palavra um sentido, bem como a todo significante, um significado – é que Wittgenstein nos adverte que o que falta ao signo que “parece morto” não é algo que lhe pertença, como uma qualidade, e sim a *vida* de que ele toma parte, isto é, as práticas em cujo fluxo ele “respira” – é *usado* (ver sobre isso Cavell, 1999, p. 84)

A noção de significado, nos escritos do segundo Wittgenstein, se relaciona diretamente com a de *compreender*. Compreender uma palavra não é associá-la corretamente a um objeto que ela supostamente designaria, mas antes *ver* o seu

uso na linguagem. É nesse sentido que lemos com ele: “[p]ode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ – se não para *todos* os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação é seu uso na linguagem” (PU, § 43 – grifos no original). Mais uma vez, o sentido não é um atributo das palavras, nem algo que se esconde sob sua superfície. O sentido de uma palavra aparece no seu uso, no lance que damos com ela quando a jogamos e nos jogamos no mundo.

Sobre isso, Wittgenstein continua a afirmar no mesmo parágrafo: “É a *significação* de um nome elucidada-se *muitas vezes* apontando para o seu portador” (PU § 43 – grifo nosso). Sabemos que grande parte da crítica contida nas *Investigações* se volta para um certo tipo de consideração do fato linguístico fundada na tradição metafísica representada no texto wittgensteiniano pela *visão agostiniana da linguagem*², que consiste, muito resumidamente, na consideração de que existe uma relação direta entre as palavras e os objetos que elas designam e que, nessa relação, consiste a essência da nossa linguagem:

(...) temos, assim me parece, uma determinada imagem da essência da linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da ideia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui. (PU § 1).

Contra essa visão é que se erguem os principais argumentos das *Investigações*, que procuram desfazer a crença de que a essência da nossa linguagem consiste na nomeação e o aprendizado de uma língua se reduz à aprendizagem das significações que são acopladas às palavras. No trecho anteriormente citado como complementação do esclarecimento de que a significação se mostra no uso que fazemos das nossas palavras, verificamos uma ênfase na retomada da ideia da definição ostensiva, herdeira da visão tradicional do significado.

Contudo, não podemos deixar de observar, conforme fizemos ao destacar na passagem, o termo “muitas vezes”, que assinala que Wittgenstein não exclui a denominação como parte da natureza da nossa linguagem. Ela apenas não é a essência – mas também não deixa de participar dos nossos lances. Assim, desse esclarecimento podemos extrair outro conceito fundamental para a compreensão

² Sobre isso ver Glock, p. 370-374; Cavell 1979, cap. VIII.

da linguagem que surge no segundo Wittgenstein: a noção de *jogos de linguagem* (BB p. 81, 108; PU §§ 7, 23-5, 65; UG 554-9).

A partir da imagem do jogo, Wittgenstein pensa a linguagem como sendo um conjunto de práticas que funcionam de acordo com regras; estas porém, delimitam nossos jogos, mas não a nossa forma de jogar. Assim, não podemos de antemão decidir como é o jogo, prever que lances podemos dar ou imaginar o que poderia ocorrer se jogássemos. A abertura constitutiva dos jogos, em oposição aos cálculos, é de fato central na perspectiva wittgensteiniana da linguagem e recorre em inúmeras passagens de sua obra, entre elas esta, de estrutura dialógica:

“Bem; então o conceito de número explica-se para você como a soma lógica daqueles conceitos isolados aparentados entre si: número cardinal, número racional, número real, etc., e igualmente o conceito de jogo como soma lógica de conceitos parciais correspondentes” Isso precisa ser assim. Pois posso dar ao conceito “número” limites firmes, isto é, usar a palavra “número” para a designação de um conceito firmemente delimitado, mas posso usá-lo também de tal modo que a extensão do conceito não seja fechada por um limite. E é assim que empregamos a palavra “jogo”. De que modo está fechado o conceito de jogo? O que é ainda um jogo e o que não o é mais? Você pode indicar limites? Não. Você pode traçar alguns: pois ainda não se traçou nenhum.

“Mas então o emprego da palavra não está regulamentado; o ‘jogo’ que jogamos com ela não está regulamentado.” Ele não está inteiramente limitado por regras; mas também não há nenhuma regra no tênis que prescreva até que altura é permitido lançar a bola nem com quanta força; mas o tênis é um jogo e também tem regras. (PU §68)

Na compreensão wittgensteiniana da linguagem como jogo, esse ponto é insistente e vale citar aqui outras duas passagens que marcam essa insistência:

Numa conversa: uma pessoa atira uma bola; a outra não sabe se deve atirá-la de volta ou atirá-la a uma Terceira pessoa, ou deixá-la no chão, ou apanhá-la e pô-la no bolso, etc. (BV, p. 110)

Disse que o emprego de uma palavra não é sempre limitado por regras. Mas qual a aparência de um jogo que é inteiramente limitado por regras? Regras que não dão margem a nenhuma dúvida e que lhe fecham todas as lacunas. (PU §84)

As regras, assim como os jogos de linguagem, ocorrem quando fazemos uso delas, isto é, existe uma *relação interna* entre regra e aplicação: como esclarece Bento Prado Jr., para Wittgenstein, “uma regra não pode ser pensada como *anterior* ou *exterior* à sua aplicação: talvez mesmo o contrário, como se a regra só

emergisse pela sua aplicação, marcando o caráter *reflexionante* da linguagem” (2004, p. 84-85).

A noção de jogos de linguagem serve assim, entre outras coisas, para mostrar que nosso comportamento linguístico não pode ser sobredeterminado, muito menos previsto, mas apenas observado quando jogamos. Nossos jogos de linguagem são irreduzivelmente múltiplos: “[c]hamarei também de ‘jogos de linguagem’ o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada” (PU §7). Igualmente irreduzíveis e múltiplas são as regras aplicáveis a eles (Cf. Vaz Pinto, 2013, p. 252).

Isso tudo nos ajuda a dimensionar a radicalidade do pensamento de Wittgenstein, o modo singular como, contra toda uma tradição culturalmente disseminada, ele devolve a linguagem para o fluxo da vida. Diante disso não é difícil perceber que, quando lidamos com os fatos linguísticos, não nos referimos a uma única prática ou conjunto inventariável de práticas, pois nossa linguagem à semelhança de uma cidade que não para de crescer e se modificar:

Se você quer dizer que elas por isso não são completas, então pergunte-se se nossa linguagem é completa; – se o foi antes que lhe fossem incorporados o simbolismo químico e a notação infinitesimal, pois estes são, por assim dizer, os subúrbios de nossa linguagem. (E com quantas casas ou ruas, uma cidade começa a ser cidade?) Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes. (PU, § 18)

Então, se nossa linguagem se encontra entrelaçada nas nossas práticas, havendo aí um apelo à vida como horizonte e (des)limite para os nossos jogos de linguagem, temos de voltar nossa atenção para o noção-chave de Wittgenstein de que nos apropriamos neste trabalho: a ideia de *forma de vida*.

De uso não técnico, como são em geral as noções wittgensteinianas, a expressão *forma de vida* não é muito assídua no *corpus* wittgensteiniano. Aparece cinco vezes nas *Investigações*:

[1] E imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida. (PU §19)

[2] [O] termo “*jogo* de linguagem” deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida. (PU §23)

[3] “Você diz, então, que o acordo entre os homens decide o que é verdadeiro ou falso?” – Verdadeiro ou falso é o que os homens dizem, e os homens concordam na linguagem. Isso não é um acordo de opiniões, mas de forma de vida. (PU §241)

[4] Apenas quem fala pode ter esperança? Apenas aquele que domina o emprego de uma linguagem. Isto é, os fenômenos da esperança são modificações desta complicada forma de vida. (PU, p. 174)

[5] O que precisa ser aceito, o dado — poder-se-ia dizer — são *formas de vida*. (PU, p. 226)

E em outras quatro ocasiões:

[6] Quero dizer: é característico de nossa linguagem que ela cresça sobre o solo de formas de vida estáveis (*feste Lebensformen*), modos regulares de agir. (UW 404)

[7] E se o aluno reage dessa e daquela forma [ao ensino], possui dentro de si a regra. Mas *isto* é importante: que essa reação, que é a nossa garantia de compreensão, pressupõe em seu entorno circunstâncias particulares, formas de vida e de linguagem particulares (Assim como não há expressão facial sem face.) (Esse é um movimento de pensamento importante) (RFM VII:47)

[8] Eu encararia essa certeza, não como aparentada com a precipitação ou a superficialidade, mas como (uma) forma de vida (isso está muito mal expresso e, provavelmente também mal pensado). Mas isso significa que pretendo concebê-la como algo situado além do justificado e do injustificado; portanto, como que uma coisa animal. (UG 358-9)

[9] Em lugar do inalisável, do específico, do indefinível: o fato de que agimos desta ou daquela maneira, de que, por exemplo, *punimos* certas ações, *determinamos* que as coisas se dão de tal e tal forma, *damos ordens*, fazemos relatos, descrevemos cores, interessamo-nos pelos sentimentos alheios. O que deve necessariamente ser aceito, o que é dado – poder-se-ia dizer – são fatos da vida// formas de vida. (BPP 1.630 // N MS 133 54).

Termo de difícil apreensão dentro da obra de Wittgenstein, forma de vida parece se referir ao conjunto maior de práticas linguísticas e não linguísticas que delimitam a nossa natureza humana. Não é de outra maneira que compreendemos passagens como as citadas acima, que apontam todas para uma espécie de herança compulsória, algo “dado”, algo que “deve ser aceito”: algo que, no entanto, não tem limites predefinidos – algo que não é *um algo*, poderíamos dizer – mas antes isto: *formas de vida*. Para melhor compreender “o que deve ser aceito”, é oportuno pensar de novo no jogo: aceitar o legado compulsório é tão somente

tomar parte no jogos de linguagem, o que se faz de forma heterogênea, descontínua, desigual. Acreditamos que podemos estabelecer aqui alguma relação com a ideia de história natural do homem, conforme mencionada no fragmento a seguir:

O que fornecemos são propriamente anotações sobre a história natural do homem; não são curiosidades, mas sim constatações das quais ninguém duvidou, e que apenas deixam de ser notadas, porque continuamente perante nossos olhos. (PU § 415)

Assim, nossos jogos de linguagem estão implicados nas diversas formas de vida. Estas, por sua vez, referem-se às nossas práticas de uma maneira mais profunda. Tratam daquilo que nos caracteriza enquanto humanos, mostra nossas perspectivas diante da vida, especialmente em relação às demais formas de vida que possa haver. Este modo de compreender a noção wittgensteiniana de *forma de vida* está em consonância com o projeto de pesquisa mais amplo para o qual esta tese buscou contribuir³. Centrado na noção de *forma de vida*, o projeto inclui uma descrição das principais interpretações dadas à expressão na literatura secundária sobre Wittgenstein e indica, entre elas, a noção que considera a mais promissora, aquela a que também estamos aderindo nesta pesquisa.

Entre as muitas interpretações que a expressão recebe, parece ser incontornável o reconhecimento de que laços mutuamente constitutivos unem *forma de vida* e *linguagem*. Assim, qualquer que seja o caminho que utilizemos para nos cercar dessa difícil noção wittgensteiniana, não podemos deixar de ter em mente o fato de que ela está na base de uma compreensão do homem e de sua condição enquanto ser para a linguagem. Este, aliás, parece ser o único consenso entre os frequentadores da obra de Wittgenstein, pois o uso errático e não técnico que faz do termo, deu margem a um sem número de interpretações.

De um modo geral, o termo *forma de vida* tem recebido duas interpretações que delimitam dois polos simétricos: uma naturalista e outra etnológica, que demarcam, respectivamente, uma abordagem mais universalizante e relativizante do termo. A interpretação naturalista considera que Wittgenstein, quando usa a expressão, quer sublinhar que nossas práticas são, em alguma medida, restritas a nossas particularidades biológicas que distinguem e delimitam

³ Trata-se do projeto *A linguagem como forma de vida e o perspectivismo*, coordenado por Helena Martins, cadastrado no CNPq sob o número 308657/2012-8.

nosso modo de ser e agir diante das formas de vida de outras espécies naturais (como cães, leões, etc.). Já a interpretação etnológica enfatiza a natureza social da linguagem e da conduta humanas, sua dependência de práticas e convenções culturais. Aqui a ênfase recai sobre o caráter irredutivelmente múltiplo das formas de vida humanas, convidando-nos a ler a expressão a partir de um viés relativista, em que se apaga qualquer lastro universal (ontológico, psicológico, biológico, etc.) em favor de uma leitura do termo diante da multiplicidade de culturas humanas.

Essa apresentação esquemática e, sem dúvida, redutora, nos ajuda a dimensionar a posição que se buscará adotar neste trabalho: informada pela leitura que Martins, principalmente a partir de Cavell, e que se caracteriza pelo “desejo de liberar na expressão *forma de vida* potências que essa maneira dicotômica de pensar parece rarefazer”. Conciliando as tensões entre o caráter convencional e natural que subjaz ao termo, Cavell (1979, p. 111-25) defende a noção de *necessidade antropológica* ou *contingente*, que nos adverte para o fato de que, embora o que tomamos como necessário em uma dada época possa mudar, podemos ainda assim, deflacionando certas aspirações absolutizantes, reconhecer em nossas formas de vida a sua dimensão coercitiva e, em certo sentido, *natural*.

Assim, nem meramente convencional, nem meramente natural são as nossas práticas, mas uma combinação dessas duas forças que informam nosso modo de nos relacionar com o mundo tendo em vista a linguagem. Nesse ponto é que passamos a reconhecer em Wittgenstein, em sua resistência simultânea ao universalismo e ao relativismo, a emergência de um tipo de singular de *perspectivismo*, o qual é percebido por muitos de seus leitores, dos quais destacamos Bento Prado Jr., que associa às noções wittgensteinianas de *forma de vida* e *jogo de linguagem* “um ‘perspectivismo aprofundado’ que jamais se transforma em relativismo” (2006, p. 20). De fato, formas de vida, desprovidas de qualquer lastro determinista e atemporal, são informadas por uma imagem do mundo (*Weltbilder*) em que se reúnem, de modo ao mesmo tempo contingente e coercitivo, certezas não proposicionais, refratárias à intelecção, que respondem por aquilo que “precede a alternativa entre o verdadeiro e o falso e abre espaço para o seu advento” (Prado Jr., 2004, p. 157).

Voltaremos à noção de *forma de vida* de modo mais detido no último capítulo, quando a confrontarmos com o fenômeno da heteronímia. De resto,

acreditamos que o panorama apresentado é suficiente para situarmo-nos no pensamento de Wittgenstein, de modo a poder relacioná-lo com a perspectiva da heteronímia que propomos neste estudo.