

QUE SIGNIFICA REAGIR AO MAL COM O PERDÃO?
APORTES DE UMA FILOSOFIA (CRÍTICA) DA LINGUAGEM

EDUARDO GOMES DE SIQUEIRA
Departamento de Filosofia
Instituto de Ciências Humanas e Sociais
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

O eu – ah, o eu – eis o grande problema! (NBs)
O sujeito que pensa, que representa, não existe (TLP, 5.631).
E como alguém 'concebe' a elucidação,
mostra-se no modo pelo qual faz uso da palavra elucidada (IF, 29).
(Wittgenstein)

Resumo introdutório

Ainda que tenham um claro uso cotidiano, pode-se argumentar, sobre pares conceituais postos em discussão sob o tema Ética e Alteridade (como bem e mal e mesmo e outro), que eles não são passíveis de definição teórica; que são qualidades relativas das ações humanas e não substâncias ou gêneros do ser (enquanto ser); que a ética *não pode* ser uma ciência, e nem mesmo ‘objeto’ de uma *teoria*; que as tentativas de definição de termos como esses são sempre unilaterais e arbitrárias (reducionistas); que esses termos podem ser usados em sentido relativo, para certa ocasião, de modo perfeitamente claro, mas jamais em sentido absoluto, com o que podem se tornar monstruosidades conceituais (e ameaças sociais); que os ‘valores’, em contraste com os ‘fatos’ (que não têm valor intrínseco algum), são *inefáveis* (para nossa linguagem) e não podem ser *ditos* (por uma teoria), mas que se *mostram* (nos modos de agir) e devem, enfim, ser preservados em místico silêncio (como tudo o que é realmente importante na vida), uma vez que “daquilo que não se pode falar, deve-se calar” – como procurou fazer o jovem Wittgenstein no *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP), de 1922, e em sua *Conferência sobre Ética*, de 1928, com o objetivo precípua de acabar com tanta falastronice vã, pseudoteórica, sobre assuntos tão importantes.

Isso, no entanto, não deixa a filosofia, entendida como *crítica da linguagem*, sem ter o que dizer sobre esses conceitos. Seus usos significativos podem ter suas regras investigadas por uma perspectiva metodológica que, na filosofia da linguagem do Wittgenstein maduro, expressa nas *Investigações Filosóficas* (IF, publicação póstuma de 1953), é chamada de ‘terapêutica e gramatical’, em contraste com a abordagem ‘teórica e lógica’ avançada na juventude. Investigar a significação das expressões, no enfoque que visamos destacar, exige compreender o que se está querendo fazer com essas palavras, nos contextos específicos nos quais são aplicadas, o que inviabiliza o estabelecimento de ‘condições *necessárias* e *suficientes*’ como alvo da investigação.

Que os termos não possam ser definidos (de uma vez por todas) não significa que não possam ser usados (com sentido) e devidamente criticados quando usados sem sentido. Limites vagos não implicam ausência de limites. O trabalho de delimitação *dinâmica* do sentido, gramatical, se torna mais difícil (que do ponto de vista lógico, estático), mas não impossível. Queremos indicar a existência de uma perspectiva de investigação filosófica (crítica) da linguagem que não admite que ela seja ‘objeto’ de uma *teoria*, mas *apenas* instrumento (linguístico-terapêutico) de esclarecimento. Partindo de um diagnóstico sobre a atual ‘crise do sujeito’ e da motivação para a guinada linguística e pragmática na filosofia contemporânea, destacamos alguns aspectos dos problemas que surgem nessa perspectiva (a inefabilidade da lógica e dos valores, o problema do solipsismo, a relação entre os fatos e a vontade), visando focalizar mais detidamente um aspecto do problema ético do mal, examinando um dos nossos *modos de reagir* (linguisticamente) a ele: o caso dos significados de ‘perdoar’/‘pedir desculpas’. O que queremos fazer quando dizemos coisas tais e tais? Seria possível *teorizar* sobre isso? Argumenta-se que, ante o fracasso das tentativas de definição e teorização de nossos *atos de fala*, uma crítica da linguagem é ainda a melhor maneira de buscar esclarecimento.

1. Usos cotidianos de palavras – significado e critério

Usos cotidianos de ‘mesmo’ e ‘outro’, ‘bem’ e ‘mal’ (‘bom’ e ‘mau’/‘ruim’/‘cruel’) são não problemáticos. Por exemplo: “Foi bem na prova?” - “não, fui muito mal” (“o professor foi cruel”); ou: “Foi com a mesma camisa?” - “Não, fui com outra”. Ainda que enganos possam ser cometidos mesmo nesses casos (a pessoa pensa que foi mal, mas foi bem ou vice-versa; ou que usou outra roupa, mas usou a mesma e se confundiu), o ponto é que o *significado* (o que a pessoa *quis dizer*) com ‘ir mal’ ou ‘usar outra’ parece ser perfeitamente claro tanto para o falante como para o ouvinte, *independente* do que *tenha de fato ocorrido*.

Assim, uma distinção inicial parece ser bem vinda: posso não saber com certeza (lembrar) se de fato estava com ‘a mesma’ camisa (ou se ‘fui bem’ na prova), mas não tenho dúvidas do que *significa* ‘ir bem’ ou ‘ir mal’ em uma prova ou usar ‘a mesma’ peça de roupa ‘em outra’ ocasião, ou seja, mesmo sem adentrar na questão metafísica de saber se a peça de roupa (ou se a ocasião) continua sendo em si a mesma ao longo de seu devir temporal-existencial (ou na questão empírico-pedagógica de o professor saber ou não avaliar com justiça).

A partir de uma questão inicial aparentemente simples, vê-se que complicações extraordinárias parecem querer se insinuar. De todo modo, parece útil não confundirmos os dois aspectos da questão: o *significado* (geral) de ‘ir bem’ e de ‘usar o mesmo’ (que pode ser bastante claro para qualquer usuário normal da língua) em contraste com o *critério* (que pode ser nada claro) para saber se de fato fui bem ou usei o mesmo em uma situação particular. O usuário da linguagem sabe muito bem o que significa ir bem ou fazer o mesmo em algo que faz normalmente, ainda que

possa ter dúvidas em circunstâncias específicas – e o caso pode ficar deveras complicado quando da aplicação de uma regra abstrata, como, por exemplo, uma regra matemática, em uma ocasião nova e inusitada (é ainda a mesma regra?). A *coisa* permanece a mesma ou nós é que a *vemos como* a mesma (uma vez que nada seja em si permanente nesse nosso instável, solerte e imprevisível mundo)? Ser o mesmo é uma qualidade objetiva *da coisa* ou do *nosso modo* de vê-la? A mesmidade é descoberta *na coisa*, é *a nós* revelada, ou é *por nós* construída e *à coisa* atribuída? Ser o mesmo, ser bom (e belo) são qualidades que estão apenas nos olhos de quem vê ou pertencem *de algum modo* à coisa observada? São simples impressões *subjetivas* ou possuem algum apoio *objetivo*? Ou *nem* uma coisa *nem* outra? Trata-se, enfim, de um eterno problema ou de um pseudoproblema?

Voltemos daqui, pois, por precaução, ao ponto inicialmente visado: aquele segundo o qual a posse de um *significado* (claramente vago) não implica a posse de um *critério* (necessário e suficientemente exato) para decidir se uma noção geral se aplica ou não em uma situação particular.

2. Usos: cotidianos e filosóficos

Problemas filosóficos ‘insolúveis’ começam quando, por uma espécie de mágica linguística, introduzimos um perigoso e saliente epílogo a fim de fazer atracar essas volúveis, sibilantes e flexíveis palavras: o sufixo ‘dade’ (Schopenhauer chamava a atenção para esse recurso contumaz: introduzimos o sufixo, mas acreditamos que ele já estava lá). Aí as palavras deixam de ser usadas com um sentido claro que elas normalmente têm, como adjetivos (relativos) adequados a certas ocasiões, e se tornam entidades substancializadas, algo de misterioso além do inteligível:

- “Foi mal” – “Ah, mas o que é a *maldade*?” E a *ruindade*? A *crueldade*? (note-se que a gramática não admite ‘maudade’). Busca-se outra coisa: o ‘Mal’ (em si) – sua *qüididade*;
- “Ah, que bom” – mas o que é a *bondade*? O ‘Bem’ (em si);
- “É o mesmo!” – ah, mas o que é a ‘*mesmidade*’? O ‘Mesmo’ (em si);
- “Sei que houve alteração” – mas o que é a ‘*alteridade*’? O ‘Outro’ (em si).

E assim a filosofia, na tentativa de determinar *o critério* (definitivo e infalível) de aplicação das palavras (para todos os contextos possíveis), tem se construído dilemas insuperáveis: coloca-se ‘problemas’ que não é capaz de resolver, mas não por não ser esperta o bastante ou pelo assunto ser por demais grandioso (sugere Wittgenstein), e sim porque o problema está *mal* formulado (‘mal’ aqui significa ‘confusamente’), e está *muito mal* formulado se coloca-se como única solução plausível uma quimera, algo que não tem como ser alcançado. O problema muitas vezes não está nas palavras, mas no que confusamente *exigimos* delas! Somos levados a supor a existência de entidades misteriosas cuja ‘essência’ seria nossa tarefa capturar: na ausência ‘disso’ (que ninguém soube precisar o que é), seríamos condenados a não (ou a nunca) sabermos o que queremos dizer

com o que dizemos cotidianamente. Estaríamos condenados a não poder dizer que algo é bom, é justo ou é o mesmo, sem atender certa exigência (dita *socrática*), de definir a *bondade*, a *justiça* ou a *mesmidade* ‘em si’ (sua ‘essência’). O papel da filosofia (no Brasil) seria o de impor esse tipo de exigência (absurda) aos falantes e aprendizes da língua (portuguesa)?

Temos, de qualquer modo, fixado dois pontos iniciais: a) existem usos não problemáticos de palavras cotidianas, cujos *significados* podemos conhecer muito bem mesmo sem ter *critérios* precisos para sua correta aplicação em todos os casos; e b) as tentativas filosóficas de resolver o problema dos critérios estabelecendo condições (únicas e universalmente necessárias) para o uso correto das palavras. E a questão é que podemos nos perguntar aqui se o problema está ‘nas palavras’ elas mesmas (em sua efetiva vaguides essencial) ou antes naquilo que *exigimos* (filosoficamente) delas como condições (ideais) de garantia para seu uso correto.

3. Eu, Eu-Mesmo e o Eu-Não-Mesmo – *é dúvida?*

‘Eu’ é algo diferente de ‘eu mesmo’? (*Je et Moi même*) (*I, Me and Myself*) Eu e eu mesmo podem não ser a mesma pessoa? Se existe o ‘eu mesmo’ então existe o ‘eu outro’? Quando o que faço é considerado ‘bom’ então fui ‘eu mesmo’ quem fiz, mas quando é considerado ‘ruim’ aí quem fez foi o ‘eu-outro’? Se a questão se resume a isso, tudo não passa de um problema de *marketing* político, ou seja, de *photoshopia* da auto-imagem¹.

Perguntemos: que informação a palavra ‘mesmo’ acrescenta a uma expressão? Qual a diferença entre: a) “Fui *eu* quem fiz” e b) “Fui *eu mesmo* quem fiz”? Que distância existe entre eu e eu mesmo? A segunda expressão me torna *mais* responsável pela ação que a primeira? Ou eu-mesmo significa apenas eu-sozinho? Eu mesmo significa que todos os outros eus estão excluídos? Quantos eus eu sou, afinal? Sou/somos então uma espécie de condomínio – e quem toma a voz a cada vez é o síndico-de-ocasião? Quantos eus e não-eus eu-mesmo carrego comigo? Dentro da categoria de ‘eu’, teríamos de distinguir o trigo do joio, isto é, o bom eu-verdadeiro (eu-mesmo) do mau falso-eu (eu-outro) – a fim de conhecer a *mim mesmo*? Tal como ir em busca do coração da alcachofra? Removidas todas as ‘cascas’ o que é que eu encontraria de mim no final?

Falar em ‘eu mesmo’ significa que aquele eu real, permanente (o mesmo), não tinha intenção de fazer o que esse falso eu (o outro) acabou fazendo no meu lugar? Significa que o que eu fiz *pode* ter sido feito por um não-eu (eu-outro)? Trata-se apenas de uma ênfase (não significativa)? Ou significa que às vezes eu posso estar ‘fora de si’? A expressão serve para reforçar que fui eu (mesmo) que fiz tal coisa diante de alguém que duvide de minha autoria? O sacro direito à propriedade privada das próprias ações (*voluntárias*) não está garantido pela Constituição Universal

¹Os neologismos 'photoshopia' e 'photoshopear', de uso comum em mídias eletrônicas, derivam do conhecido programa de computação (*software*) chamado Photoshop (Adobe System) que permite editar imagens bidimensionais e assim 'melhorá-las', eliminando aspectos indesejados.

do Pensamento Ocidental? Mas como sei se o que fiz foi ‘por querer’ ou ‘sem querer’ (dolo ou culpa)?

“Não faço o bem que quereria, mas o mal que não quero” constatava paradoxalmente o primeiro teólogo cristão em uma *Carta aos Romanos* (Rom., 7, 19): significa que minha alma está essencialmente *dividida* entre o ‘bom’, que quer *o bem* (mas falha em fazê-lo) enquanto o eu-outro é o ‘mau’, que quer evitar *o mal* mas não consegue (pois a carne é fraca)? Para examinarmos em que sentido o ‘eu’ e o ‘eu mesmo’ (e o ‘eu outro’) se tornaram outro problema (aquilo que no resplandecer da modernidade foi tomado, cartesianamente, por solução) vejamos agora a seguinte questão: como se chegou à convicção, no século XX, de que aquele ‘eu’ (o mesmo), tido por fundamental, era um dos mais perniciosos mitos jamais cunhados por nossa vã filosofia?

4. O Mundo, o Eu – e a Linguagem: a ‘crise do sujeito’ (ou o mito da interioridade)

Quando falamos em ‘crise da subjetividade’ no século XX, devemos lembrar que esse sujeito psicológico fundamental, o ‘coisa pensante’, derivativo moderno do *homo sapiens sapiens* que ora entra em crise, não existiu sempre (aliás, segundo Wittgenstein, ele a rigor nunca *existiu*), mas teria sido inventado por volta do século XVII por outro sujeito chamado René Descartes. Para Descartes a convicção de que existo enquanto substância distinta (*res cogitans*) é ‘a’ primeira certeza, fundamento inabalável de toda certeza *científica* posterior a essa e sem a qual nada (de seguro nas ciências) poderia ter início. Isso caracteriza o fundacionismo epistêmico *infallibilista* moderno, e foi esse *modo de fundamentação* o que entrou em crise na contemporaneidade – e não exatamente o pobre do sujeito: o problema foi antes o papel impossível de ser representado que os diretores de cena de então tentaram em vão lhe impor. Esse fundacionismo psicológico moderno se contrapôs, cheio de razões, ao fundacionismo onto-teo-lógico anterior (nas versões ontologistas gregas ou teologistas medievais): o fundamento, não o encontramos mais no mundo (em si) nem em Deus (Ele-mesmo), mas somente em ‘nós mesmos’, em nossa própria Razão, passaram a crer, confiantes, os modernos: no fundo (transcendental) de nossa consciência individual, naquele ‘eu penso’, o bom, elegante e constante *acompanhante* de todas as nossas representações – convicção moderna do período das Luzes (século XVIII) *dissolvida* nos ácidos básicos da contemporaneidade.

Como foi que os modernos derrubaram os antigos? O fundamento antigo tinha de estar ‘no ser’, mas não em qualquer ser e sim em um ponto preciso, no ser ‘em si mesmo’: primeiro as coisas são; depois penso sobre elas, não é claro? Mas como sei se o que penso das coisas *corresponde* ao que elas (realmente) são (em si mesmas)? Para saber isso eu teria de saber primeiro o que as coisas realmente são (ter uma ontologia), independentemente das opiniões correntes sobre elas. Para uns as coisas são em si mesmas ideias ou formas, para outros substâncias compostas, para outros átomos combinados submetidos a forças, para outros criações incompreensíveis de um deus-imperscrutável

etc. E como Descartes derrubou esse modo de pensar o real? Perguntando muito simplesmente: como seria possível *comparar* nossas representações das coisas com o que as coisas realmente são? Isso não é possível, porque o que chamamos de ‘as coisas mesmas’ não passa de ‘outra representação’ das coisas. O ‘mesmo’, afinal, não passava de mais um ‘outro’. Como encontrar o ser autêntico das coisas por detrás das meras imagens (melhoradas ou pioradas) que (nós nos) fazemos delas? Logo, seria preciso abandonar o antigo fundamento (nas coisas) e alcançar o novo fundamento (agora no *verdadeiro* em si, *mesmo*): a velha ordem-das-matérias (das coisas dispersas) teve de dar lugar à nova ordem-das-razões (centrada no eu pensante, meditativo, concentrado em si mesmo, que se autodescobre e autopõe em sua ‘essência originária’). Nasce o mito da *interioridade*² fundante.

No século XX o que se fez foi apenas, de modo quase melancólico, repetir contra os modernos o movimento deles contra os antigos: como seria possível (como suposto) comparar a ‘representação do eu’ com o ‘eu *mesmo*’? E se esse ‘eu mesmo’ (que Descartes pretendeu ter *descoberto* em sua indubitável e meditada clareza e distinção) não passar de ‘outra representação’ de si (tanto quanto iludida, misturada e confusa)? Suspeita. E se o que fizeram os cartesianos foi apenas trocar de autorepresentação, pondo-se a si mesmo no glorioso *lugar do fundamento*, sem nunca ter tido a coragem de colocar em questão ‘o lugar’ ele mesmo? Justifica-se a suspeita: *nunca* alcançamos nossa verdadeira essência (o eu, em si mesmo *naturalmente* ‘bom’/‘mau’, conforme Rousseau/Hobbes). O inconsciente freudiano foi um dos grandes arremates retóricos na derrocada desse *mito*: nossas razões (e desejos) mais íntimas(os), enfim, nos escapam (e nos dominam).

Convicção do século XX: nunca alcançamos a essência das coisas em si mesmas; mas também, e do mesmo modo, nunca alcançamos a nossa própria essência – e talvez o problema não esteja *nem* em nós (mesmos) *nem* nas coisas (em si mesmas), mas nessa ideia *ela mesma* de ‘essência’, imagem que nossa linguagem repetidamente nos impõe e que nos ilude a buscar incessantemente pelo que não existe – mas que achamos que *tem de* existir para que as coisas possam ser tais como são; ou melhor: para que possamos usar a linguagem do modo que usamos.

Essa *crise* ‘do sujeito’ não é mais que uma crise contemporânea das *fundações*. O fundamento não está nem nos entes pensados (antigos) nem nos sujeitos pensantes (modernos), e também não em um platônico Terceiro Reino *ex-machina*: e ao invés de insistir em encontrar a resposta em outro *lugar*, talvez esteja na hora de revermos a pergunta (sobre o tipo de ‘lugar’ que se procura). O ‘sábio’ socrático atual não pode pretender descobrir quem realmente é ou o que é o mundo, no qual lançado está, mas pode apenas se dispor a aprender a conviver com essa

²A expressão é parte do título de uma obra dos anos 1970 do professor Jacques Bouveresse, um dos principais responsáveis pela introdução séria e sistemática do pensamento do segundo Wittgenstein na França, isto é, não pelo viés *pós-modernista* pelo qual o autor austríaco é muitas vezes remistificado e desfigurado. Cf.: “O Mito da Interioridade: Experiência, Significação e Linguagem Privada em Wittgenstein” (*Le Mithe de l’Intériorité – Experience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*), pelas edições du Minuit, Paris: 1976.

inconsciência (isto é, com a impossibilidade de consciência plena do *mundo* como de *si* mesmo e dos *outros* – de suas *relações*, tão tenuamente e, às vezes, tão desastrosamente entretecidas).

Que fazer ante essa crise? Dois caminhos básicos parecem ter se desenhado: alguns acreditaram que era preciso encontrar um meio de *superar* a dicotomia sujeito x objeto a fim de encontrar um *novo fundamento* (fundamentos formais ou dialéticos, de nova ordem, naturalizados, histórico-hermenêuticos ou fenomenológico-transcendentais, por exemplo); outros concluíram que a própria ideia de buscar fundamentos (definitivos ou infalíveis) é que estava equivocada, e era hora de aprender a viver no *a-fundamento* (isto é, conviver com a ausência de fundamentos últimos inabaláveis): estava na hora, enfim, de aprender a cultivar as virtudes da finitude e da falibilidade.

Porém, como pensar os valores éticos em um mundo sem fundamentos (sem um ‘em si mesmo’ no qual se apoiar)? Neste revivalista e virtualizado século XXI vemos velhos dilemas sendo regularmente reciclados e restaurados – provavelmente na falta de bons caminhos novos para seguir: a ideia de ter de viver em um mundo-sem-fundamentos parece estimular fanatismos neofundamentalistas diversos (religiosos e outros, ainda que passem a ser servidos em embrulhos tecnológicos novidadeiros). Na falta de fundamentos no mundo-mesmo ou no eu-mesmo, tenta-se restaurar velhos fundamentos repaginados (teologismos por um lado, pragmatismos por outro e, quem sabe, uma boa e velha *dialética* geral para tornar tudo definitivamente indiscernível?). Em certa medida, a própria razão moderna teria se tornado cínica (para espanto dos desavisados), algo de que a *crítica* filosófica tradicional não teria se dado conta (segundo Peter Sloterdijk³) e por isso segue, ingênua e atabalhoada, com suas tarefas insensatas, sem entender por que ninguém lhe dá mais ouvidos. Sendo esse o caso, como podemos lidar com ‘trivialidades’ como as seguintes?

- O maleducado apressado e distraído que pisa no meu pé ao passar por mim?
- Com a pessoa grosseira e violenta que atira propositalmente café na minha cara?
- Com o ladrão que agride a senhora para roubar seu diamante?
- E com o militar que prende, mata, tortura, estupra, e sequestra filhos e bens do opositor político?
- Com o padre pedófilo que seduz famílias e abusa de crianças na certeza da impunidade?
- Com o juiz que rouba durante anos e é ‘punido’ com aposentadoria e salário integral?

O jovem Wittgenstein concluiu sobre os valores éticos (estéticos e religiosos) que eles são o que *se mostra* na prática, não o que *se diz* em teoria; enquanto os fatos, por sua vez, não podem ter valor nenhum “que tenha valor”; logo, não se deve falar disso: deve-se preservar o valioso em si em místico silêncio. Mas como quebrar o silêncio sobre os usos e abusos cotidianamente cometidos com essas palavras? Como criticar abusos da linguagem se “a filosofia não deve de modo algum tocar no uso efetivo da linguagem”, mas “pode apenas, em último caso, descrevê-lo?” (IF, 124).

³O diagnóstico provocativo de Peter Sloterdijk em *Crítica da Razão Cínica* (1989) ajuda a pensar e compreender melhor a ingenuidade e ineficácia da crítica filosófica contemporânea.

5. Rumo a uma terapia gramatical da linguagem cotidiana: uso e contexto

Bem, que os termos bem e mal/bom e mau não possam ser *ditos* (definidos por uma teoria) não significa que não possamos nos entender sobre seus usos contextuais: os limites conceituais são vagos, não ausentes! A crítica filosófica eficaz *não precisa e não deve* ser orientada ou guiada por uma teoria filosófica prévia. O Wittgenstein maduro propõe justamente um método, descritivo e gramatical, dos usos contextuais de expressões, a fim de esclarecermos o que queremos dizer e o que queremos fazer com as palavras que usamos em contextos determinados:

“Nessa dificuldade” [na busca de definições na ética e na estética], recomenda Wittgenstein, “pergunte sempre: como *aprendemos* o conceito dessa palavra (“bom”, por exemplo)? Segundo que exemplos; em que jogos de linguagem? Você verá então, mais facilmente, que a palavra deve ter uma família de significações” (IF, 77).

Alguns problemas herdados por essa perspectiva já foram mencionados:

- a) A tese da infabilidade dos valores, o caráter não teórico e não científico da ética (e da filosofia em geral) e o método de investigação gramatical dos usos das palavras (explicitar as regras dos jogos contextualizados que jogamos a fim de produzir elucidação e não resultados teóricos). Essa filosofia volta-se em primeiro plano contra a própria filosofia (tradicional): é preciso ter clareza sobre o que se busca, e livrar-se da ilusão de uma essência comum *a todos os casos*, alvo quimérico da ‘análise’ químico-filosófica. Na ausência da ‘essência’ (única coisa que deveria nos interessar), a análise é balizada por traços que se articulam como que por *semelhanças de família* (IF, 67), isto é, *sem* traço permanente, mas sem deixar de ter limites precisáveis a cada caso.
- b) O problema do solipsismo: o ‘eu’ como prisão e como ilusão. Estou, por um lado, perfeitamente condenado a conviver comigo mesmo até o fim da vida. Não há escolha: só posso ser eu-mesmo – seja lá o que me torne. A condição solipsista é uma constatação gramatical, não uma ‘descoberta’ epistêmica. Só posso pensar *meus* pensamentos e só posso sentir *minhas* dores e alegrias, sensações e sentimentos. Ninguém pode pensar ou sentir por mim – e quando digo sentir compaixão por sua dor é preciso notar, como lembrava Frege, que sou eu quem sinto a compaixão enquanto a dor é você quem sente (você não sente minha compaixão nem eu sinto sua dor). Eu sou *o canal* da vida: só posso saber da vida aquilo que passa *por mim*. Mas, por outro lado, esse *mesmo* eu é uma completa ilusão: “eu sou meu mundo”, diz Wittgenstein no *Tractatus*, e “os limites do meu mundo são os limites da minha linguagem” – aquela parte da linguagem “a qual, só ela, eu entendo” (TLP, 5.62). ‘Meu’ *eu* tem exatamente o tamanho de ‘meu’ *mundo*, cujos limites coincidem com perfeição com os limites de ‘minha’ linguagem (a qual, note-se, é sempre de saída linguagem alheia).
- c) Mencionamos ainda o problema da relação entre os valores e a vontade, uma vez que os valores não são objetos da razão teórica ou do entendimento, mas sim guias da ação e da prática (da vontade). O ‘sujeito que pensa’ não existe; mas o ‘sujeito volitivo’ (que põe os valores), quer dizer, o sujeito da ação existe, segundo o TLP, ainda que nada com sentido possa ser *dito* dele (que se

mostra). Há uma série de consequências da concepção gramatical de vontade do Wittgenstein maduro para o problema do ‘livre-arbítrio’ pressuposto tanto da moral religiosa como da ordem jurídica laica (confusão conceitual agostiniano-paulina mantida em Kant e James), bem como para seu oposto igualmente sem sentido, o ‘determinismo’ (inversa confusão schopenhaueriana)⁴. Trata-se de mais um pseudodilema filosófico tenaz a ser dissolvido: os mitos do determinismo e da liberdade (tão importantes para nossas formas de vida), séries encadeadas de confusões conceituais.

d) Vamos, porém, focalizar aqui um ponto mais específico da *gramática do mal*: ela pode ser investigada pelo modo como nós cotidianamente *reagimos* a ele. Mencionamos primeiro alguns modos de *falar do mal* que parecem fazer sentido (para nós), para examinarmos em seguida alguns modos de a ele *reagir* (sem pretender esgotar os modos de reação possíveis): 1– podemos reagir ao mal com o mal (o taliônico e popular “olho por olho”; a *vendetta*); 2– podemos reagir buscando a justiça formal (alguma forma de reparo legal nos tribunais); ou 3– podemos reagir ao mal com o perdão. É o sentido deste terceiro tipo de reação (locutiva), e especialmente de nossos modos de investigá-lo, aquilo em que procuro me concentrar no restante desse texto.

6. Para Falar do Mal – e de nossos modos de reagir a ele

Pode-se perguntar o que estamos chamando de ‘mal’ aqui: por exemplo, alguém que *me* passa uma rasteira, que *me* trai, que mente *para mim* a fim de *me* tirar algo (o celular, o emprego ou a namorada, por exemplo), que atira café na *minha* cara de propósito; chamamos de mal, assim, tudo ‘de ruim’ que pode acontecer *para mim* (relativamente), isto é, tudo o que contraria a tendência atual da minha vontade: ‘bom’ é quando acontece o que quero; ‘mau’ é quando o que não quero acontece.

Mas a noção de mal pode também estar ligada, de modo mais amplo, à consideração do fato de que, nesse mundo, qualquer pessoa de valor pode ser sumariamente abatida (tal como uma gaivota, sugeria Tchekóv) sem que isso provoque a mínima diferença na crista do ser, sem nenhuma razão especial para que aconteça senão a manutenção de um mundo que não passa de repetição indefinida da indiferença. Soa belo e trágico. Mas estamos com isso chegando perigosamente à beira de sua banalização: se o mal não é um ‘algo’ determinado, se falar do mal é apenas defender um ponto de vista (o do perdedor, em geral), se a fala do mal não é mais que o lamento dos fracos, então o mal é tão banal quanto a própria vida, e deve ser querido junto com ela (*amor fati*), não sendo dela separável. O mundo não é separável d’*as dores do mundo*. Quanto de mal nos é *natural*?

Considero aqui também, portanto, como males evidentes, certas coisas ruins que não sofri

⁴O tema da Imagem Agostiniana da Vontade (IF, 618) investigado na seção 600 das *Investigações Filosóficas* (IF, 611-628) como correlato da Imagem Agostiniana da Linguagem que abre a obra (IF, 1), e suas consequências para o ‘eterno problema’ da Liberdade x Determinismo, foi desenvolvido em nossa tese de doutorado “*Por uma Gramática do Querer em Wittgenstein*” defendida na Unicamp em 2004.

eu mesmo diretamente (na própria pele), mas que também contrariam as tendências atuais da minha vontade, tal como a tortura de opositores em porões pelas mãos de valentes e briosos guerreiros e o estupro de crianças por santos e piedosos sacerdotes. Os males no mundo são mais ou menos graves: por exemplo, só 1% dos proprietários rurais cumprem as leis trabalhistas no Brasil (a fonte é a CNA⁵, não o MST), um Brasil rural onde ‘formas de trabalho semelhantes à escravidão’ resistem em sua infeliz existência; 50% dos militares brasileiros defendem (em 2010) o uso de “métodos não convencionais de obtenção de confissão” em sua prática cotidiana (conforme *site* do Ministério da Defesa); a floresta amazônica deve desaparecer em 2075; banqueiros corruptos e assassinos confessos ficam soltos enquanto acusados sem julgamento estão presos. Há males no mundo: só não disponho de uma balança capaz de pesá-los objetivamente. E diante do mal (real e relativo) podemos então reagir como a maioria: *pagando* o mal com o mal – e a vingança será ‘tanto mais doce quanto mais lenta, arrasadora e dissimulada’, se dirá; sendo *pago* pelo recurso à justiça formal (com a limitação de funcionar *bem* justamente para quem já dispõe de recursos); ou o gracioso recurso ao perdão – que tem a contrastante vantagem de não onerar quem o pede ou quem o dá!

A que sentimento interior específico *ou* a que comportamento exterior determinado deve corresponder a ocorrência de perdão autêntico? O que devo procurar para decidir isso? Qual o *significado* e qual é o *critério* do ato (ritual) de perdoar? Examinemos então essa forma, tão recomendada, de *reagir ao mal*: pelo perdão. Afinal não é isso que significa ‘anistia’ (‘perdoar crimes *imprescritíveis*)? Não foi isso que pediu abertamente Bento XVI para os padres pedófilos, uma vez que abafar os crimes cometidos não se mostrava mais viável? Qual o sentido de pedir ou conceder perdão quando se admite de saída que o que foi feito é ‘imperdoável’?! E se quem faz o pedido é cúmplice nos crimes (e réu nos processos) pelos quais pede perdão? Os militares e milicianes ‘se arrependem’ daquilo por que foram *anistiados*? É *preciso* que tenham se arrependido? Como sabê-lo? Como saber se terá sido sincero o pedido de perdão do papa?⁶

7. QUE SIGNIFICA ‘PERDOAR’ – ou: por que cultivamos esse ritual?

⁵ CNA, Confederação Nacional da Agricultura, entidade patronal representante dos interesses conservadores dos ruralistas brasileiros liderados pela nobre deputada Kátia Abreu, valente fazendeira do Meio Oeste, famosa pelo grau de desmatamento que promove em ‘suas’ terras. MST é o Movimento dos Trabalhadores Rurais sem terra que tem defendido o lado oposto. De que modo se pode esperar que se cumpram as tão recentes leis ambientais, se leis trabalhistas ‘consolidadas’ há mais de 50 anos ainda não são maciçamente cumpridas? Essas leis são *injustas* (em relação à minoria por elas atingida) e *legitimamente* descumpridas, e *ao mesmo tempo* são *justas para a maioria*?! Pode-se ou não chamar de ‘mal’ ao desrespeito sistemático a leis de interesse social? O ‘mal’ teria de ser definido aqui como um *mal relativo* à maioria desprivilegiada (um ‘mal social’), isto é, ainda que o *mesmo* fato seja um ‘bem’ (individual) para uma minoria privilegiada? Podemos então falar de ‘mal’ nesses casos, mesmo que o ‘mal de muitos’ possa ser sempre, e ao mesmo tempo, mas *não no mesmo sentido*, o ‘bem de poucos’?

⁶Em recente e inédita visita à Inglaterra (setembro de 2010), o papa Bento XVI chamou a pedofilia de “perversão”, de modo que seria preciso deixar aqueles que sofrem “dessa doença” o mais longe possível de suas possíveis vítimas, uma vez que “o livre-arbítrio não funciona” (sic!) quando a pessoa está acometida desse *mal*. Vê-se aqui claramente a linha adotada pelo líder religioso para defender de suas faltas hediondas seus funcionários pelo mundo afora: se a pedofilia é um ‘mal’ que faz suspender o funcionamento do livre-arbítrio das ‘vítimas’ (!) por ele acometidas, então o pobre padre pedófilo deve ser inimputável! Pois o que haveria para ‘perdoar’ aqui? Se o pedófilo/torturador não tem escolha, o responsável é quem? Quem o deixou agir? Os comentários recentes do papa foram divulgados pelo jornal *Folha de São Paulo* em 17/09/10, pág. A8 do caderno *Mundo* sob o título “*Houve ‘perversão’ na igreja, diz papa*”.

Ou: que *significa* ‘pedir desculpas’ (considerado como um ato de fala cotidiano em tudo similar ao anterior)? O mal parece poder ser *pago* (com o mal ou por uma multa) ou *apagado* (com o perdão ou o esquecimento). De que modo as palavras poderiam *apagar* uma maldade efetivamente cometida? É ‘perdão’ uma palavra mágica que altera a realidade passada em um relance? O dinheiro parece ter o poder, *de fato* (não sei se *de direito*), de *compensar* o mal *pagando* por ele (uma ofensa moral punida com uma multa, por exemplo); mas as palavras também poderiam compensar o mal *apagando-o*?! E de *graça*?! O perdão poderia ser também *comprado*, ou só pode ser *dado*, mediante solicitação expressa? Meras palavras podem fazer com que fatos reais nocivos simplesmente ‘deixem de existir’, sejam ‘apagados’ da história? Qual o efeito dessas palavras se ele não é ‘real’ mas apenas ‘simbólico’ (um ritual social mais ou menos importante para a forma de vida que o cultiva)? Para examinar a questão recorro aqui ao artigo de Rupert Read, de *East Anglia* (UK) que, inspirado no método do segundo Wittgenstein, se pergunta no título: “(Como) é possível o perdão?”⁷.

Comecemos, acompanhando o autor (Read: 2009, p. 63-4), comparando duas situações triviais: **Caso A**) alguém desajeitadamente derruba o café em mim e diz “me desculpe, foi sem querer”. A resposta normal aqui seria: “tudo bem, não foi nada, deixa prá lá, imagine”. **Caso B**) alguém pega a xícara de café e deliberadamente atira em mim, ‘de propósito’ e ainda ri de escárnio.

No caso A, ‘perdoar’/‘desculpar’ não parece fazer sentido: se *nada há* para perdoar então, logicamente, esse ato não tem cabimento. Mas porque, então, mesmo nesses casos, a expressão é, cotidianamente, usada? Muitos *teóricos*, a partir de Austin e Searle, têm sugerido que a especificidade desse *ato de fala* (cuja estranheza poderia ser assim explicada) seria justamente a de pertencer à classe dos *atos rituais*: atos de fala rituais (como a saudação, o agradecimento, a congratulação e a desculpa) teriam como característica geral serem pobres de conteúdo (são pouco informativos em comparação com *atos constataativos*) e de serem altamente estereotipados em sua *função relacional* de regras da *polidez*, ou seja, servem para reger a (boa) convivência social. Pedir perdão, no caso A, seria um ato ritual de polidez ‘negativa’, no sentido de ser um gesto socialmente recomendado diante de ‘atos maus’ (em oposição ao ‘agradecimento’, socialmente recomendado ante ‘atos bons’)⁸. Esses atos nada mudam em relação aos fatos ou ao nosso conhecimento deles,

⁷Rupert Read, em artigo reunido em *Filosofia Aplicada – Política e Cultura no mundo contemporâneo*, organizado por M. Lavery, série Rosari, 2009. A investigação do ato de fala do perdão vai aqui na contramão das *teorias* (como as de Austin e Searle), que tentaram (sem sucesso, pelo que consta) classificar o ato de fala em questão ou estabelecer suas “condições de sucesso” *definitivas*. Recorremos a esse caminho a fim de mostrar que o fracasso das tentativas *teóricas* em nada deve comprometer a relevância da investigação *crítica* da linguagem cotidiana – desde que seus alvos sejam revistos (isto é, desde que se abandone a ilusão de que é apenas questão de tempo para se encontrar uma teoria suficientemente arrojada que explique completamente o funcionamento da linguagem humana).

⁸ “São chamados ‘rituais’ os enunciados que têm a dupla característica de serem fortemente *estereotipados* em sua formulação e em suas condições de emprego e de terem uma função, sobretudo, *relacional* (sendo seu conteúdo, em compensação, relativamente pobre)”; saudações, por exemplo (como “oi, tudo bem?”), seriam atos completamente desprovidos de conteúdo proposicional. Entre os ‘atos rituais’ o ‘pedido de desculpas’ e o ‘agradecimento’ seriam “particularmente representativos do funcionamento da polidez” (negativa e positiva, respectivamente). Cf. Catherine

mas podem mudar ritualisticamente nossas *atitudes* em relação a fatos e pessoas (levando ao desarme e facilitando as trocas). Pedidos de perdão seriam essencialmente atos rituais de polidez, para evitar os conflitos, na educação formal estereotipada de um mundo dito civilizado? E por que *evitar os conflitos* teria um valor positivo em nossa sociedade? Porque ela é incapaz de enfrentá-los?

Já o caso B parece ser bem diferente: o que significa perdoar aqui (uma vez que *há algo* para desculpar)? Aqui perdoar significa ser submisso (servil)? Significa ser magnânimo (estar acima das contingências da vida)? Ou significa fingir que nada aconteceu? Significa esquecer, aceitar, se conformar, alterando (magicamente) o sentido dos fatos para conforto próprio? Examinemos então, com o professor Read, algumas hipóteses típicas (visando mostrar por que não são satisfatórias).

7.1– “Perdoar significa deixar de punir” (não cobrar a dívida)

Posso deixar de punir (ou de cobrar a dívida), por exemplo, porque era pouco dinheiro (era desprezível) ou porque daria muito trabalho receber e o esforço não valia a pena (o que não apaga o ressentimento). Isso por si só mostra que pode haver muitas razões *pragmáticas* para deixar de punir (como fez o Brasil em relação ao subsídio norte-americano ilegal ao algodão na OMC), sem que esteja envolvida de modo algum a ideia do perdão. A definição não pode ser satisfatória. Pois o dano foi causado (por pouco que seja não é um nada) e não será remediado (trocado por outro mal ou compensado). Deixar de punir, nesse sentido, pode ser mesmo considerado imoral, por incentivar a irresponsabilidade, fazer aumentar a sensação de impunidade e estimular a corrupção. O que parece claro é que ‘perdoar’ tem de ser algo bem distinto de apenas ‘deixar de punir’.

7.2– “Perdoar significa compreender”

Diz o ditado popular: “Tudo compreender é tudo perdoar”. Mas será que isso é verdade? – pergunta o professor Read. Ou seja, a compreensão seria suficiente para definir perdão? Será preciso enfrentar esse outro problema: que significa ‘compreensão’? Vejamos: compreender o malfeitor pode significar (1) que mudamos nossa visão sobre ele: compreendemos que, enfim, ele “agiu corretamente” e que eu, no lugar dele, “faria a mesma coisa”. Nesse caso, então, tudo não passou de um mal-entendido: nada havia para ser perdoado e, portanto, como no caso A, perdoar aqui não faria nenhum sentido (senão o de um ritual socialmente convencionado). Se ‘tudo compreendo’, então *nada há* para ser perdoado. Se é assim, então nos casos em que perdoar é necessário, ‘compreender’ nada resolve. E no caso em que ‘compreender’ significa (2) compreender que a pessoa foi realmente maliciosa? Nesse caso compreender não pode equivaler a perdoar, mas o contrário: justamente porque compreendi, concluo que o ato é imperdoável. No primeiro sentido, compreender não parece envolver o perdoar; no segundo sentido, compreender parece impedir de perdoar.

Podemos compreender muito bem (intelectualmente) as motivações das ações de Hitler, por exemplo, o que não deve nos levar a atenuar nossa rejeição pelo mal que ele tenha feito. Se existe ‘verdadeiro perdão’, isso significa que houve falha real, o que exige reparação (e não compreensão, se isso não se distingue da promiscua tolerância e do incentivo ao crime). A compreensão não parece ser muito útil, apesar da opinião popular consagrada, para compreendermos o perdão: afasta a ação da categoria de errada ou nos torna coniventes com o erro (e cúmplices da impunidade).

7.3– “Perdoar significa esquecer”

Parece óbvio que perdoar tem a ver com esquecer, mas notemos de saída o abismo existente entre os dois verbos. Um óbvio contraexemplo: após uma grave traição você sofre um acidente ficando hospitalizado com amnésia parcial. O malfeitor o visita e você o trata bem. Ele pode achar que foi perdoado, mas não foi. Isso já mostra que esquecer não pode ser equivalente de perdoar – ainda que pareça haver uma ligação entre as duas coisas. Perdoar não pode ser equivalente a esquecer no sentido de 'deixar prá lá' ou 'fazer de conta que nada aconteceu' (o que é mais próprio à preguiça ou covardia moral) – e ainda que possa ser a acepção preferida dos malfeitores 'anistiados'.

7.4- “Perdoar significa aceitar”

Essa ideia pode ter também dois sentidos básicos: 1) aceitar que algo aconteceu (o fato no mundo); ou 2) aceitar o pedido de perdão (o ato linguístico). O caso 1 é claramente insuficiente: posso aceitar o fato ocorrido (o assassinato de um filho, por exemplo), ou seja, posso me *conformar* com o fato, sem jamais perdoar quem o fez (e sem ser recriminado por *falta de polidez* nesse caso). Já no caso 2 um ato de fala de ‘aceitar um pedido de perdão’ pode ser meramente *verbal*: há também boas razões pragmáticas para dizer que aceita as desculpas sem aceitá-las realmente (como estratégia para se vingar mais tarde, por cansaço, por constrangimento de uma autoridade, por hipocrisia etc). Isso parece mostrar que o perdão exige algo mais, tal como o arrependimento, o reparo ou ao menos uma mudança de atitude da parte do malfeitor.

O perdão *autêntico* está ligado mais a uma mudança no sentimento de quem *expressa* o pedido (como sugere Searle) ou a uma mudança no *comportamento* do perdoado (como sugeriu Austin)? Ou nada encontramos aqui senão a reprodução acrítica de velhos dilemas (introspectivismo x comportamentalismo), de antigos mal-entendidos, reincidindo (inevitavelmente) sobre essas e outras tentativas de *teorização* do assunto?

‘Aceitar’ pode ter a ver com o perdão, mas não apenas no sentido de conformar-se com o fato ou de aceitar a declaração verbal: parece envolver a ‘aceitação da pessoa’ (o outro) em nossas vidas – mas sob que condições? De modo incondicional? E, se deve haver condições, parece então que o perdão não pode depender apenas de mim (mesmo). Só o perdão ‘de verdade’ se sei que o arrependimento é real (ou algo assim). Mas como posso saber isso? O que pode ser um *critério*? De todo modo, ‘aceitar’ o agressor de volta sem que isso envolva qualquer mudança real e aferível no

seu comportamento parece ser bastante insensato (ainda que os torturadores e pedófilos discordem).

7.5– Uma última alternativa: “*perdoar é uma aceitação interna*” – um *bem* para *si mesmo*?

Muito em moda em livros de autoajuda, essa definição estabelece o perdão como *um bem* que se faz *a si mesmo*. Mas então, o ato de perdoar tem de envolver necessariamente uma mudança *comportamental* do *outro* (de quem erra), como defende Austin, ou apenas a presença de um estado psicológico, um *sentimento* (‘sincero’!) da parte de quem pede perdão, como defende Searle? A ideia de excluir totalmente o *outro* (já que sua interioridade não é checável) da análise do perdão tem seduzido muitos, mas será que faz sentido? Já que seu sentimento não é observável (nem para *ele mesmo*), perdoar poderia vir a significar um tipo de alívio que se dá *exclusivamente* a si próprio, no qual podemos permanecer completamente indiferentes à pessoa perdoada (seja a seus sentimentos ou a seus comportamentos). O *ato ritual* se esvaziaria de sua relação social (da perturbadora dependência em relação ao *outro*) para se radicar e fortalecer em sua função egotista (fazer *bem a si mesmo*): uma formalidade esvaziada de ‘*alteridade*’ – digna de relações humanas *virtualizadas*.

Pergunta: que sentido pode fazer o ato de perdoar, se isso é algo que só envolve a *si mesmo* e não o *outro*? Como perdoar pode ser algo que passe completamente ao largo da pessoa perdoada? Compare-se o ato de perdoar com o ato de fala de ‘dar uma bênção’: tem sentido *abençoar* ou *presentear* alguém apenas em proveito próprio? Perdoar apenas em proveito próprio ainda poderia ser chamado de ‘perdão’? Esse ato não teria de ser voltado *para o outro*? O perdão-egotista dos manuais de autoajuda pode parecer bastante adequado ao *modus vivendi* predominante na atualidade (de relações virtuais descontínuas e onde a ‘amizade’ se tornou vago objeto de colecionadores), mas me parece soar antes como algo imoral. Pois quem presenteia alguém o faz apenas para ficar bem consigo mesmo? “Ao *te* presentear eu não estava presenteando *você*, mas apenas a *mim* mesmo” – isso faz sentido? Parece que não. Pois, se após ter recebido meu perdão, o perdoado me perguntasse: “Você *realmente* me perdoou?” eu teria de responder: “Você não tem nada a ver com isso”...

CONCLUSÃO: vimos falidas algumas incipientes tentativas de definir o ato de fala do perdão. Regras lógicas (sintáticas) e formalismos (semânticos) são incapazes de esclarecer o significado (pragmático) das palavras que usamos cotidianamente: precisamos olhar para o que queremos *fazer* com elas quando as usamos em contextos determinados a fim de entender sua *significação* – esta foi a pista wittgensteiniana seguida por alguns filósofos da linguagem, mas em sentido não-wittgensteiniano, isto é, pretendendo desenvolver uma *teoria* dos atos de fala (Searle) a partir da *descoberta* do ‘uso performativo’ da linguagem (Austin), para além do seu uso informativo.

Importante para nós é destacar que os dois principais *teóricos* (que quiseram *classificar* os

atos de linguagem de acordo com condições necessárias e suficientes para garantir seu ‘sucesso’), justamente por insistirem em tratar a linguagem como ‘objeto’ de teoria, são levados a reproduzir velhos dilemas em seu confronto: para Searle, notadamente, “há uma equivalência total entre o pedido de desculpa e a expressão de um sentimento de contrição”, ou seja, entre “(2) Peço desculpas por X” e “(2') Sinto muito por X”, sendo em virtude dessa “suposta equivalência que Searle inclui o agradecimento e o pedido de desculpas na categoria, aliás bastante heteróclita, dos **expressivos**”. Já Austin, no entender desta sua comentadora, “é, a esse respeito, mais prudente do que Searle, ao tratar esses atos como **comportativos**”, isto é, como devendo envolver necessariamente o comportamento alheio (do perdoado) e não apenas a descrição de um sentimento próprio (de quem pede perdão) (Kerbrat-Orecchioni, 2005, p. 138-40; o destaque em negrito é conforme ao original).

Enfim, que pretensões incoerentes erguemos com nossas palavras? Isso ao menos podemos tentar entender: mesmo sem o distorsivo recurso às *teorias* (dietas unilaterais), uma *crítica* dos usos contextuais da linguagem nos parece ter ainda importantes trabalhos a fazer. Peço, por fim, perdão se deixei alguém *perdido* no assunto, pois nesse caso o ato cabe: foi isso mesmo que eu *quis* fazer.

Referências:

- AUSTIN, J. L. *How to do things with words*, Oxford: Oxford Press, 1962. (*Quand dire, c'est faire*, Paris: Seuil, 1970).
- BOUVERESSE, J. *Le Mithe de l'Intériorité. Experience, Signification et Langage Privé chez Wittgenstein*, Paris: Les Editions du Minuit, 1976.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. *Os Atos de Linguagem no Discurso*. Niterói: EdUFF, 2005.
- READ, R. “(Como) é possível o perdão?” in: *Filosofia Aplicada. Política e Cultura no mundo contemporâneo*, M. A. Lavery (org.), trad.: R. Bettoni. São Paulo: Ed. Rosari, 2009.
- SEARLE, J. R. *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge Press, 1969. (*Les Actes de langage*. Paris: Herman, 1972).
- SLOTERDIJK, P. *Crítica de la razón cínica*. Trad.: M. A. Veja. Madrid: Taurus Humanidades, 1989, 2 vols.
- WITTGENSTEIN, L. *Conferência sobre Ética*. Trad. D. Dall'Agnol. São Leopoldo: Unisinos, 1995.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. L. H. L. dos Santos. São Paulo: Edusp, 1993.
- _____. *Investigações Filosóficas*. Trad. J. C. Bruni. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1975.