

Perspectiva filosófica, Recife, v. 52 n. 3 (edição especial) (2025): Filósofas Analíticas Brasileiras. Universidade Federal de Pernambuco. ISSN 0104-6454. DOI: <https://doi.org/10.51359/2357-9986.2025.265931>

Submetido em: 28 fev. 2025
Aceito em: 12 out. 2025

Da Dúvida ao Desespero: Uma Perspectiva Wittgensteiniana sobre o *Gaslighting*

From Doubt to Despair: A Wittgensteinian Perspective on Gaslighting¹

Jasmin Trächtler²

Technische Universität Dortmund (TUD)

Toma Gheorghe (trad.)³

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Fabio Praxedes (trad.)⁴

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

Marcos Silva (trad.)⁵

Universidade Federal de Pernambuco (UFPE)

RESUMO

“Gaslighting” descreve uma forma de manipulação a qual induz alguém a duvidar das suas percepções, experiências, compreensão de eventos ou mesmo da sua concepção de realidade em geral. Mas que tipo de dúvida é essa? Como dúvidas epistêmicas “ordinárias” diferem dessas dúvidas que podem levar ao desespero e à sensação de que se está enlouquecendo? O fenômeno do “*gaslighting*” tem atraído atenção pública há um tempo e recentemente adentrou reflexões filosóficas que tratam de aspectos morais, sexistas e epistêmicos do *gaslighting*. Entretanto, pouco foi dito sobre a natureza das dúvidas induzidas por *gaslighting* elas mesmas, como elas se diferenciam dos (auto)questionamentos ordinários, mesmo “razoáveis”, e como alguém pode chegar a duvidar de sua própria percepção e concepção de realidade em primeiro lugar. O objetivo deste artigo é esclarecer esses aspectos recorrendo a algumas considerações de Wittgenstein sobre a dúvida, publicadas principalmente no *Sobre a Certeza*. Para esse fim, primeiramente farei um esboço do fenômeno do *gaslighting* como uma injustiça epistêmica, antes de apresentar as reflexões de Wittgenstein sobre o duvidar. Essas serão, então, aplicadas ao fenômeno do *gaslighting*, com um foco mais específico na evocação desses autoquestionamentos tão fundamentais em casos bem sucedidos de *gaslighting*, recorrendo novamente a algumas reflexões de Wittgenstein.

¹ Trächtler, J. From doubt to despair - a wittgensteinian perspective on gaslighting. *Nordic Wittgenstein Review*, Special Issue: Wittgenstein and Feminism, pp. 75-102, dez. 2022. DOI: 10.15845/nwr.v11.3632.

² E-mail: jasmin.Traechtler@tu-dortmund. ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-7051-7373>.

³ E-mail: toma.gheorghe@ufpe.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-5300-4826>.

⁴ E-mail: fabio.gabriel@ufpe.br. ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2763-267X>.

⁵ E-mail: marcoasilvarj@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1552-2525>.

Palavras-chave: ceticismo. desespero. gaslighting. injustiça epistêmica. sobre a certeza. tipos de dúvida.

ABSTRACT

‘Gaslighting’ describes a form of manipulation that induces doubt in someone’s perceptions, experiences, understanding of events or conception of reality in general. But what kind of doubt is it? How do ‘ordinary’ epistemic doubts differ from those doubts that can lead to despair and the feeling of losing one’s mind? The phenomenon of ‘gaslighting’ has been attracting public attention for some time and has recently found its way into philosophical reflections that address moral, sexist and epistemic aspects of gaslighting. Little has been said, however, about the nature of gaslighting-induced doubts themselves, how they differ from ordinary, even ‘reasonable’ epistemic (self-) doubts and how it can come to someone doubting their own perception and conception of reality in the first place. The aim of this paper is to shed some light on these aspects by drawing on some of Wittgenstein’s remarks on doubt, published mainly in *On Certainty*. To this end, I will first outline the phenomenon of gaslighting as an epistemic injustice before presenting Wittgenstein’s reflections on doubt(ing). These will then be applied to the phenomenon of gaslighting, with a more specific focus on the evocation of such fundamental self-doubt in successful gaslighting, again drawing on some of Wittgenstein’s remarks.

Keywords: despair. epistemic injustice. Gaslighting. kinds of doubt. on certainty. scepticism.

INTRODUÇÃO

Sou eu quem está de pé na frente, e pelas minhas costas o mundo está constantemente se rearranjando, mudando como bem entende, onde todo mundo está se empenhando para passar na frente, rápido, rápido adiante, e sempre que arrisco girar, olhar para o mundo, que é tão estranho para mim de qualquer forma, tudo parece diferente novamente, e nunca, nunca, nunca eu sei onde estou ou quem sou. (Anônimo, 2016)⁶

Dúvidas podem tomar formas diferentes: há dúvidas epistêmicas, metodológicas, céticas e prático-morais. Algumas dizem respeito, por exemplo, ao ano de um evento histórico ou a cor de um objeto, algumas, à confiabilidade e a credibilidade de outras pessoas, e algumas envolvem nós mesmos, *e.g.*, nossa memória de eventos que ocorreram há muito tempo, nossa percepção sob certas circunstâncias, nossa avaliação e nosso julgamento de situações. Só muito raramente, as dúvidas tomam formas mais fundamentais que desafiam nossa concepção da realidade co-

⁶ NT: Todas as traduções de citações são de nossa autoria.

mo um todo ou abalam nossa própria capacidade de julgamento e cognição de maneira fundamental, tais como a avaliação adequada de situações, nossa percepção e memória. Certamente, na dúvida cética ou metodológica em filosofia, às vezes duvidamos da confiabilidade da percepção sensorial, da realidade do mundo externo e da consciência de outras pessoas, mas quando o fazemos, nós (geralmente) não nos desesperamos, ou, simplificando, dúvidas céticas não costumam nos afetar no dia a dia, e certamente não de maneiras tão fundamentais e debilitantes quanto as causadas pelo *gaslighting*: “*Gaslighting*” pode ser grosseiramente entendido como uma forma de manipulação por meio da qual dúvidas são induzidas nas percepções, experiências ou entendimento de eventos ou concepção de realidade no geral de alguém, e pode levar a pessoa que sofreu *gaslighting* [*gaslit person*] a uma incerteza profunda e ao desespero. Enquanto dúvidas ordinárias podem ser úteis e até mesmo necessárias para obter conhecimento e interagir com outras pessoas, esses autoquestionamentos fundamentais, por assim dizer, nos perturbam profundamente e são, portanto, obviamente diferentes daquelas – mas como? Como essas dúvidas podem ser caracterizadas mais detalhadamente? E como sequer é possível que alguém seja levado a autoquestionamentos tão fundamentais?

O objetivo deste artigo é responder essas questões recorrendo a algumas das considerações de Wittgenstein sobre a dúvida, publicadas principalmente no *Sobre a Certeza* (1969): isto é, por um lado, irei determinar as dúvidas evocadas durante e como resultado de um *gaslighting* bem sucedido em mais detalhe e, por outro lado, quero mostrar como qualquer um pode ser levado a um autoquestionamento tão fundamental e, de fato, ao desespero. Para tanto, primeiramente tratarei do debate filosófico em torno do fenômeno do *gaslighting* em termos mais gerais e farei um esboço seu enquanto uma forma de injustiça epistêmica, antes de apresentar as reflexões de Wittgenstein sobre as condições e os limites do duvidar, bem como sobre tipos diferentes de dúvida. Essas considerações mais gerais serão, então, aplicadas ao fenômeno do *gaslighting*, com um foco mais específico na evocação desses autoquestionamentos fundamentais gerados por *gaslighting* bem sucedido, recorrendo novamente a algumas observações de Wittgenstein.

1. O QUE É GASLIGHTING?

O termo *gaslighting* vem da peça de Patrick Hamilton *Gas Light*⁷ (1938), que se tornou famosa particularmente pela adaptação em filme de George Cukor, *Gaslight* (1944), sobre um homem que manipula sua esposa e o ambiente físico e social dela para fazê-la parecer “louca” de modo que ele possa procurar despreocupado por joias que deveriam estar no sótão da casa que compartilham. Entre outras coisas, ele faz com que a luz à gás da casa deles pisque, e então convence-a que sua percepção correta disso é meramente fruto da sua imaginação, de modo que ela gradualmente passa a duvidar da sua percepção e da sua memória e, finalmente, acredita que está enlouquecendo.

Nos anos 80, o termo *gaslighting* adentrou a prática terapêutica, assim como a linguagem coloquial, e desde então tem sido usado mais genericamente para se referir a situações nas quais alguém “manipula outra pessoa para duvidar de suas percepções, experiências ou entendimento de eventos”, o que — diferentemente da peça ou do filme — não precisa ser feito conscientemente, nem com má-intenção ou com um objetivo específico, como roubar as joias na peça (*APA Dictionary of Psychology*, “*gaslight*”; cf. Abramson 2014, p. 2). Apesar das diferenças na consciência e intenção por parte do *gaslighter*⁸ e das diferenças em grau e severidade por parte de quem está sofrendo o *gaslighting* [*being gaslit*]⁹, é reconhecidamente o mesmo padrão de interação (cf. Abramson 2014, p. 2):

Gaslighting é [...] bastante diferente de meramente ignorar alguém, pois, ignorando, simplesmente falha-se em levar outrem à sério como um interlocutor, enquanto o *gaslighting* almeja que outrem não se leve a sério como interlocutor. Quase sempre envolve múltiplos incidentes que ocorrem ao longo de muito tempo; frequentemente envolve várias pessoas desempenhando o papel de *gaslighter*, ou cooperando com um *gaslighter*; frequentemente envolve isolar o alvo de diversas maneiras. E há coisas típicas que *gaslighters* dizem. (Abramson, 2014, p. 2)

A formulação “o *gaslighting* almeja que outrem não se leve a sério como interlocutor” não é inteiramente clara, na medida que Abramson não crê que *gaslighters* estão sempre conscientes (desse objetivo) do *gaslighting*: “quando falamos dos “objetivos” ou “desejos” do *gaslighter*, não estamos no território de características

⁷ NT: Literalmente significa: “Luz à gás”.

⁸ NT: *gaslighter* se refere à pessoa que pratica o *gaslighting*.

⁹ *Gaslighting* não afeta necessariamente apenas indivíduos, mas pode afetar também grupos inteiros. Donald Trump, por exemplo, foi acusado de praticar *gaslighting* com nações inteiras pelo seu manejo de fatos (cf. Ghitis, 2017; Pitzke, 2017). Este artigo, entretanto, focará na forma mais característica de *gaslighting* de indivíduos.

explícitas de deliberações conscientes, mas sim do que irá, de algum modo, satisfazer o *gaslighter*” e “nesse sentido de ter um “objetivo”, cada *gaslighter* tipicamente tem múltiplos objetivos” (2014, p. 8). Seria então mais preciso dizer que há vários motivos, conscientes e inconscientes, por parte do *gaslighter* que, no caso de um *gaslighting* bem-sucedido, leva alguém a não mais se levar a sério enquanto interlocutor. As coisas típicas que os *gaslighters* dizem geralmente se resumem a negar a percepção, memória ou julgamento corretos de uma situação de sua contraparte, frequentemente retratando-a como “louca” ou relativizando ou negando a própria situação:

Você está imaginando coisas. Eu não estava no telefone com nenhuma amiga. Você deve ter sonhado isso. (Zenon Gass; Nichols, 1988, p. 6)

Você não falou com uma mulher no condomínio. Isso nunca aconteceu. Isso é sua imaginação. (Zenon Gass; Nichols, 1988)

[Você está] escutando coisas. (Zenon Gass; Nichols, 1988, p. 7)
Eu acho que você está sendo sensível demais sobre tudo isso – talvez mesmo um pouco paranoica. Quer tirar alguns dias pra desestressar? (Abramson, 2014, p. 4)

[Uma estudante lida com assédio sexual e recebe as seguintes respostas do assediador e de outro estudante:] Você só é puritana. [...] Ele só estava brincando. (Abramson, 2014, p. 5)¹⁰

Nos últimos anos, o fenômeno do *gaslighting* também foi abordado filosoficamente de diversas maneiras: provavelmente a análise mais completa do *gaslighting* até então foi apresentada por Abramson em seu artigo “Turning Up the Lights on Gaslighting” (2014), no qual ela lida primariamente com os danos morais que ocorrem no *gaslighting* e é crítica a uma caracterização de *gaslighting* como uma injustiça epistêmica no sentido de Fricker (cf. Fricker 2007, p. 28; cf. Abramson 2014, p. 17 *et seq.*). Em contraste, McKinnon (2017), Spear (2018) e Catapany Podosky (2020) destacaram diferentes tipos de injustiça epistêmica ou testemunhal no *gaslighting*. Também neste artigo, irei caracterizar *gaslighting* como uma injustiça epistêmica, mas não (necessariamente) uma injustiça *testemunhal* no sentido Frickeriano, o qual explicarei a seguir.¹¹

¹⁰ De acordo com os autores Zemon Gass & Nichols e Abramson, os exemplos citados aqui são autênticos (cf. Zemon Gass e Nichols, 1988, p. 1; Abramson, 2014, nota 1).

¹¹ Para uma análise filosófica do filme “Gas Light” à luz de sua conjunção com loucura, ceticismo e o cogito, bem como a questão acerca de encontrar sua própria voz, cf. Cavell (1996, cap. 1).

Em seu livro *Epistemic Injustice - Power and the Ethics of Knowing* (2007), Fricker caracteriza a injustiça epistêmica distinta como “consistindo, mais fundamentalmente, num mal causado a alguém, especificamente em sua capacidade como conhecedor” (2007, p. 1). Em particular, ela destaca a forma de *injustiça testemunhal* que uma falante sofre “se e somente se ela recebe um déficit de credibilidade por conta de preconceito de identidade no ouvinte; portanto, o caso central de injustiça testemunhal é o *déficit de credibilidade devido a um preconceito de identidade*” (Fricker, 2007, p. 28). Em termos tão gerais, talvez pareça plausível entender *gaslighting* como uma forma extrema de injustiça testemunhal, na medida que o testemunho de uma pessoa, *i.e.*, suas afirmações sobre o que ela percebeu, experienciou ou como ela avalia um problema é questionado, solapado ou retratado como “louco”. No entanto, é questionável se o *gaslighting* — mesmo que este seja frequentemente o caso na prática — é *necessariamente* baseado num viés de identidade como foi definido aqui por Fricker em relação à injustiça testemunhal. Mais relevantemente, entretanto, Fricker claramente distingue injustiça testemunhal de uma negação de credibilidade intencional, como acontece em pelo menos alguns casos típicos de *gaslighting*:

Na injustiça testemunhal, a ausência de manipulação deliberada, consciente, é definitiva, pelo menos em minha concepção. Eu estava tentando apontar um fenômeno que é fácil ignorar e que precisava de um nome. Nesse tipo de injustiça epistêmica, o ouvinte comete um tipo especial de equívoco sobre a credibilidade do falante — um, na realidade, turvado por preconceito. E isso é diferente de maneira importante de qualquer deturpação deliberada das crenças verdadeiras ou razoáveis de alguém em falsas ou racionalmente infundadas, pois quanto isso acontece, a própria perpetradora não precisa se equivocar sobre o status epistêmico do outro. Precisa — pelo contrário, ela vê que ele sabe, ou tem razões, mas ela tem intenção de fazer outros duvidarem dessas coisas e rebaixar o status epistêmico dele nos olhos deles. Injustiça testemunhal, em contraste, acontece por um equívoco discriminatório mas ingênuo e irá, creio eu, ser útil para manter isso separado da forma de injustiça intimamente relacionada que envolve a manipulação deliberada dos julgamentos de credibilidade alheios. (Fricker, 2017, p. 54)

Claro, ainda pode haver formas não intencionais de *gaslighting* baseadas em preconceito de identidade, aos quais o conceito de injustiça testemunhal seria aplicável, como Fricker também admite (cf. 2017, nota 7), mas isso é uma forma específica de *gaslighting* e não suficiente para abarcar o fenômeno de *gaslighting* como

um todo, ou mesmo em sua forma característica. Não obstante, essa forma específica de *gaslighting* parece ser particularmente interessante para considerações filosóficas (cf. McKinnon, 2017, Catapany Podosky 2020, e Stark 2019): McKinnon distingue esse tipo de *gaslighting* testemunhal, “frequentemente desintencional” de um “tipo de abuso psicológico” intencional e restringe adicionalmente os casos anteriores a casos em que a experiência de sofrimento ou injustiça pessoal do falante está em jogo. Quer dizer, a forma testemunhal de *gaslighting* de McKinnon “envolve expressar dúvidas que o dano ou injustiça o qual a falante testemunhou realmente aconteceu como a falante afirma” (2017, p. 168). Primeiramente, a divisão em “forma psicológica de abuso” e uma forma epistêmica-testemunhal de *gaslighting* me parece enganadora, ou pelo menos infeliz, na medida em que elas não necessariamente ocorrem separadamente na prática, especialmente quando diferentes pessoas fazem o papel de *gaslighter* num caso de *gaslighting*. Além disso, limitar a forma testemunhal a casos onde o testemunho diz respeito a sofrimento e injustiça me parece demasiado restrito, já que se pode pensar em casos de *gaslighting* nos quais o testemunho de alguém é desafiado, mas não é relacionado a experiências de sofrimento e injustiça, senão à percepção e ao julgamento de uma situação de modo geral.

Talvez isso baste como um exemplo do porquê o conceito de *gaslighting* não pode ser suficientemente definido como injustiça testemunhal no sentido de Fricke, já que, no máximo, apenas uma classe específica de casos de *gaslighting* são casos de injustiça testemunhal, e do porquê subdivisões e limitações adicionais não fazem justiça à complexidade do fenômeno de *gaslighting*. O termo *gaslighting* é coloquial e denota uma miríade de fenômenos individuais e dinâmicas que são constituídas por complexos contextos situacionais, sociais e estruturais, mas também por fatores individuais externos e internos (gênero, trabalho, etnia, classe, caráter, estado mental, etc.) e, assim, resiste a uma simples classificação teórica. Talvez possa ser melhor entendido como um conceito por semelhança de família, que é útil apenas porque denota uma multidão de casos que exibem certas características recorrentes e variantes sem ser limitado a características definicionais fixas. Dito isso, *gaslighting* pode ser tomado como *tipicamente* envolvendo uma forma de injustiça epistêmica, na medida que, no *gaslighting*, a pessoa é manipulada a duvidar de seu próprio entendimento da realidade e é, portanto, ferida “especifi-

camente em sua capacidade enquanto conhecedora” (Fricker, 2007, p. 1 *et seq.*).¹² *Gaslighting*, nesse sentido, enquanto uma forma de injustiça epistêmica enfatiza, por um lado, que são as qualidades *epistêmicas* de uma pessoa, sua capacidade de *conhecimento* e julgamento, ou a pessoa enquanto conhecedora, que o *gaslighter* questiona e, por outro lado, que *gaslighting* é uma injustiça já que essas qualidades epistêmicas não são legitimamente questionadas por boas razões epistêmicas, mas — intencionalmente ou não — para abalar a própria pessoa. Na medida em que *gaslighting* representa um mal, uma injustiça, ele tem uma dimensão ético-política, expressa aqui em particular na tensão das relações sociais de poder em interações epistêmicas (cf. Fricker, 2007, p. 1 *et seq.*), *i.e.*, o mal de um *gaslighting* bem sucedido é baseado em e reforça uma desigualdade nas relações de poder social entre *gaslighter* e *gaslightee*.¹³

Relacionado a isso, há outro aspecto importante do *gaslighting*, nomeadamente a relação entre *gaslighting* e sexismo. *Gaslighting* não é nem precisa ser sexista *per se*. Entretanto, normas discriminatórias sexistas, bem como classistas, racistas, heterossexistas e outras, são componentes importantes de muitas ocorrências de *gaslighting*, na medida em que é um fenômeno de interação social facilitado pela presença de tais normas e de suas consequências para os indivíduos afetados. Isso, na minha opinião, foi apontado mais claramente por Abramson:¹⁴

Não há nada *necessariamente* sexista sobre o *gaslighting*. Mas, na realidade, interações de *gaslighting* são frequentemente sexistas de várias maneiras. Para começar, (1) mulheres são mais frequentemente os alvos de *gaslighting* que homens, e (2) homens mais frequentemente praticam *gaslighting*.¹⁵ Mais relevantemente, o *gas-*

¹² Abramson também crê que o *gaslighting* pode ser, ao menos parcialmente, entendido como injustiça epistêmica (cf. 2014, 18), mas também rejeita, embora por razões diferentes, sua caracterização como injustiça testemunhal: “Supôr que no *gaslighting*, o problema primário é sobre avaliações de credibilidade é, eu acho, focar no lugar errado. É perder de vista o fato que uma parte importante do que está acontecendo é que o *gaslighter* está tentando transformar uma situação que pode envolver avaliações de credibilidade em uma situação na qual avaliações de credibilidade não são um problema, por que não há credibilidade a ser avaliada, nem outra perspectiva no horizonte, e, então, nenhuma possibilidade de discordância” (Abramson, 2014, p. 17).

¹³ Ao usar o termo “*gaslightee*”, eu sigo a terminologia de Sweet (2019). Catapang Podosky (2020) apontou as dificuldades com termos como “alvo” e “vítima” e ele próprio, embora não muito satisfeito, usou o termo “sujeito do *gaslighting*” (cf. Podosky, nota 11), o qual, no entanto, considero ambíguo, já que “sujeito” no sentido de algumas tradições filosóficas poderia, igualmente, denotar a pessoa fazendo o *gaslighting*. (NT: “*gaslightee*” significa a pessoa que sofre o *gaslighting*).

¹⁴ Apesar de não ter origem na filosofia, Sweet (2019) também aponta para atitudes sexistas no *gaslighting* no seu estudo sociológico do *gaslighting*, assim como Zemon Grass e Nichols (1988), este último problematizando-as não apenas por parte do *gaslighter* mas também por parte de terapeutas (de casal) que lidam com casos de *gaslighting*.

¹⁵ Abramson se refere aqui a: Morgan (2007) e Calef e Weinshel (2017).

lighting é frequentemente, embora, novamente, não necessariamente, sexista das seguintes formas: (3) frequentemente se situa no contexto de, ou em resposta a, o protesto de uma mulher contra uma conduta sexista (ou discriminatória de alguma outra forma); (4) algumas das formas de manipulação emocional empregadas no *gaslighting* frequentemente se apoiam na internalização de normas sexistas pelo alvo; (5) quando o *gaslighting* é bem sucedido [...] ele pode reforçar as próprias normas sexistas as quais o alvo estava tentando resistir, e/ou aqueles nas quais o/a *gaslighter* se apoia em sua manipulação do alvo, e (6) às vezes é algum subconjunto dessas mesmas normas sexistas que o/a *gaslighter* procura preservar pela sua prática de *gaslighting*. O *gaslighting* pode ser sexista de todas essas formas, ou nenhuma delas. E pode ser sexista em algumas, mas nem todas essas formas. (2014, p. 3)

Parece-me importante enfatizar que *gaslighting* não é *per se* ou *necessariamente* sexista, somente é, na medida em que relações de poder sociais desiguais existentes geralmente facilitam fenômenos como *gaslighting* e casos bem sucedidos de *gaslighting* criam assimetria de poder. Todavia, é também concebível que, num cenário particular no qual *gaslighting* ocorre, existam também outras desigualdades além das presentes no resto da sociedade, de maneira que, por exemplo, uma mulher pode também praticar *gaslighting*¹⁶ com seu parceiro homem se ela tem um papel mais dominante dentro do relacionamento. No entanto, mesmo que o *gaslighting* seja sexista, isso não necessariamente precisa tomar a forma esboçada por Abramson em (3), *i.e.*, como uma reação ao protesto de *mulheres* contra uma conduta sexista: embora menos comum, *gaslighting* pode também ocorrer quando homens e outros gêneros são, *e.g.*, assediados sexualmente. No caso de assédio sexual de homens, é o outro lado da moeda das mesmas normas sexistas que estão em vigor no assédio sexual de mulheres, devido às quais as declarações da vítima a respeito dos incidentes não são acreditadas ou levadas a sério, porque “a vulnerabilidade masculina desaparece atrás de papéis clichês atribuídos, segundo os quais um homem não é permitido ser vulnerável” — e isso se aplica em particular à violência sexualizada (Lenz, 2001, p. 370; trad. da autora; cf. Jungnitz *et al.*, 2007, p. 15 *et seq.*).

O sexismo, mas também outros fatores de desigualdade social, desempenham, portanto, um papel decisivo em casos bem sucedidos de *gaslighting*, os quais serão discutidos novamente em mais detalhes na última sessão em relação à evocação de

¹⁶ NT: optamos por traduzir o verbo “*to gaslight*” para “praticar *gaslighting*” com o objetivo de preservar as normas de flexão de verbos da língua portuguesa.

dúvida. A seguir, irei explicar as reflexões mais gerais de Wittgenstein sobre o duvidar, especialmente no *Sobre a Certeza*.

2. WITTGENSTEIN SOBRE O DUVIDAR

Os escritos de Wittgenstein publicados como *Sobre a Certeza*, redigidos poucos antes de sua morte, contêm primariamente investigações conceituais sobre questões epistemológicas, isto é, aqui ele está preocupado com a maneira com que usamos termos tais como “saber”, “duvidar”, “errar” e semelhantes em nossos jogos de linguagem cotidianos. Em particular, Wittgenstein aqui lida com os truísmos de Moore do tipo “Eu sei que há uma mão aqui” (cf. 1962, p. 144) ou “Eu sei que sou um ser humano” (cf. 1925, p. 106), assim como com dúvidas céticas, e dessa forma descreve as circunstâncias e condições sob as quais faz sentido falar de “conhecimento” e “erro”, e sob quais as quais certas dúvidas e suposições são consideradas “razoáveis” e justificadas. Quando discutindo o tópico das dúvidas, Wittgenstein distingue no *Sobre a Certeza*, mas também um tanto *en passant* nos escritos sobre filosofia da psicologia, entre dúvidas céticas-filosóficas e dúvidas “práticas”, *i.e.*, *genuínas*. A seguir, irei primeiro explicar as reflexões de Wittgenstein sobre as condições e limites da dúvida no *Sobre a Certeza* antes de passar à sua distinção entre dúvida filosófica e prática.

2.1 Condições e limites da dúvida

Aos truísmos de Moore, Wittgenstein é famoso por objetar que não se pode falar significativamente de “conhecê-los”, uma vez que sob circunstâncias ordinárias, não pode haver dúvida de que “aqui está uma mão”, que “sou uma ser humano”, ou nem que “meu corpo nunca se moveu para longe da superfície da terra” (cf. Moore, 1925, p. 107). Duvidar, por exemplo, se “já estive na estratosfera” (cf. SC, §218) seria, de acordo com Wittgenstein, *insensato* sob circunstâncias ordinárias — “Uma pessoa razoável”, escreve ele, simplesmente “*não* tem certas dúvidas” (SC, §220, trad. mod.).¹⁷ Ou seja,

¹⁷ Cf. também: SC, §19, 219 *et seq.*, 252, 254, 261, 323-327, 334, 336, 452-454, 556 *et seq.*

Contrariamente à ênfase habitual no *questionamento* em conexão com o conceito de razão ou uso da razão, especialmente na filosofia, [Wittgenstein] aponta aqui que a *exclusão de certas dúvidas* constitui uma faceta igualmente relevante do significado de “razoabilidade” ou “uso da razão” (Weiberg, 2017, p. 438; trad. da autora).

De fato, para Wittgenstein, a exclusão de certas dúvidas não é apenas um requisito da razoabilidade, mas uma condição para o duvidar em primeiro lugar; quer dizer, a própria possibilidade de duvidar pressupõe a aceitação de certos princípios: “Se você tentasse duvidar de tudo sequer chegaria a duvidar de o que quer que seja. O próprio jogo de duvidar pressupõe certeza” (SC, §115). O fato que o jogo da dúvida ele mesmo pressupõe certeza pode ser entendido de duas maneiras: primeiro, a observação pode ser entendida num sentido principal, de acordo com o qual *algo* precisa ser certo para que *se possa duvidar do que for*: “O comportamento de quem duvida e o de quem não duvida. Só há o primeiro se houver o segundo” (SC, §354). Entendida dessa forma, é uma condição para o duvidar de maneira geral que *algo* deve ser certo (cf. SC, §234 *et seq.*). Isso porque, uma “dúvida que duvidasse de tudo seria autodestrutiva, *no sentido que* iria aniquilar tanto as razões para a dúvida [...] quanto a possibilidade de significado” (Coliva, 2021, p. 920).¹⁸ Descartes, por exemplo, só pode levar a cabo sua dúvida metódica porque ele não duvida do significado de suas palavras, e (assim) do Ego que duvida. Por conta disso, dúvidas (céticas) globais são logicamente impossíveis. Ademais, a observação citada acima também pode ser entendida num sentido mais específico, de acordo com o qual certezas particulares são logicamente pressupostas por questões e dúvidas particulares correspondendo a ou correlacionando-se com elas:

Isto é, as questões que levantamos e nossas dúvidas dependem do fato de algumas proposições estarem isentas de dúvida, como se fossem as dobradiças em que elas giram (SC, §341).¹⁹

Num experimento, por exemplo, “não duvido da existência do aparelho diante dos meus olhos. Tenho uma porção de dúvidas, mas não essa” (SC, §337). Apesar de algumas coisas devam estar isentas de dúvida, parece impossível listar *todas* as coisas que estão fora de dúvida em qualquer caso individual (cf. SC, §519). Isso por-

¹⁸ Como Coliva aponta em seu artigo, a impossibilidade de uma dúvida global, como Wittgenstein afirma em *Sobre a Certeza*, tinha sido antecipada por Stebbing (cf. Stebbing 1932, p. 93; Coliva, 2021, p. 920).

¹⁹ Wittgenstein sempre usa a palavra *Satz* (sentença) e não “proposição”, então em alemão isso tem um tom menos técnico-filosófico, entretanto, já que “proposição” parece mais natural em inglês, eu mantive assim aqui e nas instâncias subsequentes.

que aquilo que é fixado por nós, essas dobradiças com as quais nossas dúvidas giram primeiro são, entre outras coisas, assunções tão fundamentais como as que Moore lista em sua *Defesa do Senso Comum*: embora não aprendamos explicitamente proposições como “Eu sou um ser humano”, elas formam um “ninho” de crenças fundamentais e entrelaçadas, elas são pontos conclusivos da dúvida e justificação e descrevem nossa *imagem de mundo* (cf. Schulte 2016a, p. 255):

Mas eu não obtive a minha imagem de mundo me satisfazendo de sua correção; nem a tenho porque estou satisfeito de sua correção. Não: ela é o pano de fundo herdado contra o qual distingo entre verdadeiro e falso (SC, §94).

Com sua crítica às proposições de Moore, Wittgenstein não quer, portanto, negar a sua certeza inquestionável; em vez disso, a crítica dele se refere ao estatuto epistemológico que Moore atribui às proposições “dele”: Moore considera que elas sejam proposições empíricas, enquanto Wittgenstein enfatiza seu estatuto lógico-gramatical dentro da prática linguística. Embora as proposições de Moore, assim como muitas outras, tomem a *forma de proposições empíricas*, elas são *utilizadas* de maneira similar às proposições lógicas com “expressões de uma norma” (ROC, 32), ou seja, em certo sentido, como princípios geralmente aceitos. Nossa imagem de mundo é, portanto, composta de várias crenças que incluem certas proposições lógicas ou matemáticas (“ $2+2=4$ ”) e proposições empíricas *à la* Moore (“Eu sou um ser humano”, “Meu nome é...”), mas também dizem respeito a certas pressuposições (muitas vezes implícitas), tais com a nossa percepção e memória: se alguém chama algo de “vermelho” sob boas condições de visualização, normalmente não duvidamos de sua visão (cf. SC, § 524) e tampouco duvidamos da memória de alguém quando afirma “Eu nunca estive na China” (cf. SC, § 333). Tais assunções e proposições tão básicas descrevem nossa imagem de mundo e, portanto, não podem ser questionadas nem verificadas, na medida que formam a estrutura das nossas práticas epistêmicas, *i.e.*, a estrutura “na qual nossos argumentos se efetuam e na qual nossas justificativas podem se provar” (Schulte, 2016a, p. 225; trad. da autora). Essa estrutura, entretanto, obviamente pode mudar, através de novas descobertas científicas ou também revoluções políticas — e então, também, “o que humanos consideram razoável ou irrazoável se altera” (SC, §336, trad. Mod.).

Se alguém mesmo assim quisesse questionar as dobradiças da nova visão de mundo, nós não falaríamos mais de uma “dúvida”, como Wittgenstein observa, mas

de “maluquice”, “loucura” (cf. SC, § 217, 281) ou considerar a pessoa como uma “tola”:

Se alguém me dissesse que duvida se possui um corpo ou não, eu o tomaria como um tolo. Mas eu não deveria saber o que significaria tentar convencê-lo de que ele tem um. E se eu tivesse dito alguma coisa e isso tivesse removido sua dúvida, não saberia como ou por quê. (SC, §257)

Nós não poderíamos convencer uma pessoa que realmente duvidasse que tem um corpo, de que ela tem um corpo, ou, se conseguíssemos, não saberíamos como nem por que motivo, porque tal “dúvida” está fora da nossa estrutura de práticas epistêmicas constituídas pelas proposições dobradiças da nossa visão de mundo, dentro da qual certas razões e argumentos (como “Mas eu vejo que você tem um corpo!”) podem ter efeito em primeiro lugar. O que conta em cada caso como razão e argumento, ou como verificação suficiente, em relação a uma crença ou estado de coisas, é reconhecidamente justificado na medida que as proposições da nossa visão de mundo não constituem “axiomas isolados”, mas formam um “sistema no qual consequências e premissas dão-se apoio *mútuo*” (SC, §142). Mas, já que, como diz Wittgenstein, nós não temos nossa visão de mundo porque fomos convencidos de sua correção, a estrutura das nossas práticas epistêmicas é, em certa medida, arbitrária ou também determinada por uma certa praticidade, como o exemplo a seguir deixa claro:

Talvez eu deva fazer uma multiplicação duas vezes para ter certeza, ou talvez pedir a alguém para calculá-la. Mas devo refazê-lo vinte vezes ou chamar vinte pessoas para recalculá-la? E isso é algum tipo de negligência? A certeza seria realmente maior por ser verificada vinte vezes? (SC, §77)

E posso dar uma *razão* por que não é? (SC, §78)

Garantir é verificar, talvez duas vezes, ou com a ajuda de outros, mas mesmo que seja “teoricamente” possível fazer um erro nessa e em qualquer verificação posterior, a certeza não aumentaria, de um certo ponto adiante — e isso diz respeito não apenas a certezas sobre multiplicações, mas também outras dúvidas, tais como se alguém realmente desligou o fogão antes de sair de casa ou a data de um evento histórico importante. A verificação bem sucedida, a remoção da dúvida, baseia-se em certas coisas, de forma que checar vinte vezes não torna as coisas nem um pouco mais certas do que checar duas ou três vezes — o que é, em certa

medida, arbitrário, já que não se pode ser mais justificado, mas é parte do que é comumente considerado “razoável” em certos contextos. Se o que é geralmente considerado verificação suficiente de um fato não é mais suficiente para dissipar a dúvida sobre esse fato, nós *não mais estaríamos* inclinados a falar de uma “dúvida” real nesses casos, *mas* de um caso patológico (como uma desordem obsessiva-compulsiva), na medida que nossos conceitos (epistêmicos e outros) e os limites de seu uso são constitutivos do que normalmente *chamamos* de “caso patológico”.²⁰

Mas não são apenas casos patológicos, pessoas “loucas” e “tolas” que não estão satisfeitas com o que é *comumente* considerado “verificação suficiente” ou que às vezes duvidam se têm um corpo ou se o mundo externo existe, mas também filósofos! — Então, qual é o estatuto da dúvida cética? Elas são insanas? Ao menos, elas não parecem *razoáveis* no sentido wittgensteiniano, já que elas questionam aquelas dobradiças da nossa visão de mundo assim como as “dúvidas loucas” o fazem, e, aqui, também, não é de imediato claro como tais dúvidas poderiam ser sanadas:

“Duvidar da existência do mundo externo” não significa, por exemplo, duvidar da existência de um planeta que posteriormente foi provado que existe. [...] Caso contrário, seria possível apontar a descoberta do planeta Saturno aos que duvidam e dizer que a sua existência foi provada e, portanto, também a existência do mundo externo. (SC, §20)

Moore celebrenemente apresentou um argumento muito similar em sua *Prova de um Mundo Externo* (1962), no qual ele cita suas mãos levantadas como evidência para objetos externos e, *ergo*, para um mundo externo. Tal prova não pode fun-

²⁰ Em contrapartida, Moyal-Sharrock (2007) considera que casos patológicos são constitutivos de certos conceitos precisamente porque eles se encontram fora das fronteiras dos usos cotidianos dos conceitos: para falar significativamente de, e.g., “certeza” quando se trata de sentenças dobradiças, mesmo que essas não possam ser significativamente questionadas segundo Wittgenstein, isso requer — seguindo o argumento — uma “perspectiva externa” diferente daquela da dúvida. De acordo com Moyal-Sharrock, essa “perspectiva externa” é fornecida pelos casos patológicos, i.e., o que Wittgenstein chamaria de “dúvidas loucas”: “casos patológicos constituem um contraponto à certeza objetiva padrão” (Moyal-Sharrock, 2007, p. 212). Entretanto, quando Wittgenstein escreve que ninguém pode falar significativamente de “conhecimento” em relação a sentenças mooreanas como “Eu sei que tenho duas mãos”, já que não há possibilidade de dúvida aqui, ele não quer dizer dúvidas filosóficas ou patológicas, mas *significativas*. Pois pode muito bem haver casos patológicos nos quais alguém pode seriamente duvidar se tem uma mão aqui, mas isso ainda não seria suficiente para falar de um “conhecimento” da “mão aqui” em casos não patológicos. Entretanto, é isso o que Moyal-Sharrock teria de admitir quando ela cita casos patológicos como a alternativa conceitualmente necessária à “certeza”, e outros conceitos. O problema fundamental dessa visão é que casos patológicos seriam pressupostos como tais para qualquer uso de conceitos como “certeza”, “confiança”, “dúvida”, “erro”, etc., de modo que um comportamento (linguístico) seria classificado como patologicamente conspícuo, independente das normas da sociedade que são determinadas pelo escopo dos nossos conceitos. Eu discuti esse problema em mais detalhes em Trächtler (2022a, cap. 5.1.3 e 2022b).

cionar porque ela se apoia justamente naquilo que está sob questão nas dúvidas sobre a existência do mundo externo: isto é, a realidade do mundo empiricamente observável.²¹ De fato, no caso da dúvida cética, não é mais claro o que conta como evidência e o que não conta:

Se um homem cego me perguntasse “você tem duas mãos?” eu não deveria me certificar olhando. Se eu tivesse alguma dúvida, não sei por que deveria confiar nos meus olhos. Pois, por que não deveria testar meus olhos, tentando descobrir se vejo minhas duas mãos? *O que* deve ser testado pelo *quê*? (Quem decide o que permanece firme? E o que significa dizer que isso e aquilo permanece firme?) E o que significa dizer que isso e aquilo permanece firme? (Wittgenstein, SC, §125)

Quando, como no caso da dúvida cética, nossas dobradiças e, assim, a estrutura das nossas práticas epistêmicas são radicalmente questionadas, toda a estrutura na qual consequências e premissas se apoiam mutuamente começa a desabar. Como resultado, fundamentalmente deixa de ser claro o que conta como evidência e o que não conta, *o que* deve ser testado pelo *quê*, e, conseqüentemente, também não é claro como as dúvidas céticas poderiam ser remediadas — é isso o que Wittgenstein quer dizer quando fala que *algo* deve ser certo para que se possa sequer duvidar (cf. SC, §115). Entretanto, se uma dúvida não pode ser remediada em princípio, então deixa de ser possível falar significativamente de uma “dúvida” aqui. Dessa forma, Wittgenstein demonstra a falta de sentido das dúvidas céticas e as relega aos limites gramaticais das nossas práticas epistêmicas, dentro das quais há regras que governam o que é regulado, o que é testado pelo que, como uma dúvida pode ser remediada e o que conta como verificação (suficiente) para uma asserção de conhecimento. Apesar das dúvidas tanto dos “tolos” quanto de Descartes tratarem dos mesmos objetos, como a existência do próprio corpo de alguém, esse último não aparenta ser *louco*, na medida que Descartes apenas usou essa dúvida metodicamente e também não nega em suas *Meditationes* que fatos como “que há, na verdade, um mundo, que homens possuem corpos, e outras coisas assim [...] já-mais foram questionadas por ninguém razoável” (cf. MPP, *sinopse*).²² Há, então,

²¹ De maneira bastante similar, Stebbing já apontou que não pode haver prova de crenças do senso comum (como proposições fundamentais como a que o mundo externo existe), já que tal prova necessariamente basear-se-ia em premissas cuja verdade é contestável, enquanto a verdade de crenças do senso comum não seria contestável (cf. Stebbing, 1932, p. 70). Isso foi apontado por Coliva (2021, p. 917). Quero agradecer Simon Wimmer por trazer isso à minha atenção.

²² Isso é parcialmente disputado dentro da pesquisa sobre Descartes. Embora o propósito metodológico-instrumental da dúvida seja geralmente reconhecido, Sanchez Curry argumenta que isso não significa que as dúvidas levantadas por esse método sejam elas mesmas “artificiais”, i.e., não “ge-

uma diferença entre essas dúvidas filosóficas e aquelas dúvidas “sérias”, “genuínas” às quais Wittgenstein repetidamente se refere em *Sobre a Certeza*, mas também em outros escritos “finais”, *i.e.*, escritos produzidos entre 1947 e 1951 (cf., *e.g.*, Ms 137, 43b; LWPP I, 329; SC, §19) e que apontarei a seguir.

2.2 Tipos de dúvidas

Com dúvida filosófica ou teórica,²³ Wittgenstein quer dizer um questionamento mais ou menos sistemático, como acontece frequentemente no curso de investigações filosóficas ou outras investigações científicas, para questionar a possibilidade de certo conhecimento, o reconhecimento da verdade ou a verdade de certas asserções e teorias. Tais dúvidas diferem significativamente das que às vezes nos vêm no dia a dia: quando não sabemos como agir ou se contamos errado ou desligamos o fogão, ou se podemos confiar em alguém, isso é dúvida *real*, que às vezes pode até transformar-se em *desespero*. Wittgenstein chama tais dúvidas de dúvidas práticas, pelas quais ele parece querer dizer que a dúvida está de alguma forma ligada à nossa vida prática e se expressa, *e.g.*, numa incerteza ou hesitação em agir. Já a dúvida teórica ou filosófica existe, acima de tudo, em teoria, e, enquanto um questionamento sistemático, ela caracteriza principalmente a *forma de* nossas investigações filosóficas ou científicas.

Mas qual é exatamente a diferença entre uma dúvida teórica e uma prática?

Como já foi indicado, dúvidas teóricas e práticas, mesmo em suas formas “razoáveis”, não são necessariamente distinguidas pelo objeto questionado em cada caso, mas dúvidas teóricas frequentemente são de uma natureza mais genérica que as dúvidas práticas:

Todos conhecemos a pergunta do médico “ele está sentindo dor?”; e a incerteza sobre se uma pessoa anestesiada sente dor quando ela

nuínas” ou “reais” (cf. Sanchez Curry, 2016). Mesmo se isso for verdade — e eu não nego a possibilidade de alguém começar com uma dúvida cética artificial acabar com uma dúvida genuína (ver 2.2) — as dúvidas de Descartes ainda são muito diferentes dos casos (patológicos) nos quais alguém realmente duvida da existência do seu corpo. Eu gostaria de agradecer a Mahdi Ranaee por me indicar essa discussão dentro da pesquisa sobre Descartes. Um bom “meio-termo” seria talvez a descrição de Cavell da “dúvida hiperbólica” de Descartes em contraste com a “dúvida natural” em comparação a Derrida (cf. 1996, p. 64).

²³ Na verdade, Wittgenstein apenas distingue entre “dúvidas práticas” e “filosóficas”, uma vez que são principalmente dúvidas céticas acerca da existência do mundo externo e sobre o conhecimento de outras mentes que particularmente o preocuparam nos seus últimos escritos. Em princípio, contudo, o questionamento sistemático, por exemplo na forma de verificação ou exame, também é possível em outras áreas, que serão geralmente entendidas aqui como “dúvidas teóricas”.

geme; mas a questão filosófica sobre se alguém está sentindo dor é completamente diferente; não é dúvida sobre cada indivíduo num caso particular (LWPPI, 239).

Dúvidas práticas emergem em situações específicas e concretas; elas representam incertezas causadas pelas respectivas circunstâncias, tal como se alguém anestesiado sente dor porque ele geme, ou se “aquilo é uma árvore” porque está enevoadado (cf. SC, §349). Por outro lado, dúvidas teóricas não são sobre a correção dessa ou daquela percepção sensorial ou se esta ou aquela pessoa está sentindo dor, mas sobre a confiabilidade fundamental das percepções sensoriais ou sobre a questão fundamental da existência de outras mentes. Apesar de não se excluir que situações concretas, individuais, ou proposições individuais também possam se tornar objeto de questionamentos sistemáticos, a dúvida teórica enquanto uma forma de investigação científica e filosófica geralmente diz respeito à verdade de asserções, à validade de teorias e valores morais, e, então, se propõe a questionar de um modo mais geral as respectivas pressuposições, conteúdos ou implicações.

Outra diferença entre dúvidas teóricas e práticas pode ser vista em suas respectivas relações com ações (linguísticas): diferentemente das dúvidas teóricas, dúvidas práticas também consistem no fato “que eu não apenas digo algo – sem conexão alguma com minha vida – mas que essa dúvida também se manifesta na minha ação linguística” (Weiberg, 2017, p. 442; trad. da autora). Se alguém duvidasse de uma maneira idealista se “a mesa ainda está lá quando ninguém a vê” (SC, §119), seria questionável como “sua dúvida se mostraria na prática”, já que duvidar aqui “não faz diferença nenhuma” (SC, §120; cf. RPP II, 338 *et seq.*).

A diferença decisiva entre os dois tipos de dúvida, no entanto, é que uma dúvida teórica no sentido de um questionamento (mais ou menos) sistemático é *arbitrária*, quer dizer, volitiva, enquanto uma dúvida prática não é arbitrária, quer dizer: é involuntária, e virtualmente pode nos afligir e mesmo nos soterrar em desespero. Assim, Wittgenstein escreve:

E como acontece que a dúvida não é sujeita à escolha arbitrária [*Willkür*]? – E, sendo assim, uma criança não poderia duvidar de tudo porque era tão notavelmente talentosa? Uma pessoa só pode duvidar quando ela aprendeu certas coisas, bem como só pode fazer calcular errado se aprendeu a calcular. Nesse caso, realmente não é arbitrário [*unwillkürlich*]. (RPPII,343; trad. mod.)

Que a dúvida teórica esteja sujeita à vontade não implica que ela seja completamente aleatória: em sua forma significativa ou razoável, a dúvida teórica é, de fato, limitada pela gramática, pelas regras de nossa prática epistêmica, mas *dentro* desses limites ela ocorre arbitrariamente. Do mesmo modo, por exemplo, que os movimentos dos nossos braços são limitados por nossas juntas e tendões, mas dentro desses limites podemos mexê-los quando e como quisermos, com a dúvida teórica alguém pode, em certa medida, decidir consigo mesmo quando e do que *quer* duvidar (cf. SC, §221; Weiberg, 2017, p. 442 *et seq.*). Esse não é o caso com dúvidas práticas: aqui, é com base em circunstâncias externas ou certos eventos que alguém começa a duvidar ou é dominado pela dúvida. Dúvidas práticas, portanto, nem podem ser sistematizadas nem metodicamente instrumentalizadas. Assim, podem ser investigadas e sobre elas se pode refletir na filosofia ou em outras ciências enquanto um objeto, por exemplo, como um fenômeno psicológico; mas não podem ser usadas e praticadas como uma *forma* de investigação em si mesma.

Apesar de haver diferenças importantes entre dúvidas teóricas e práticas, essa distinção é ela mesma teórica. Na prática, isto é, na realidade da vida das pessoas, formas mistas e transições entre a dúvida prática, não arbitrária e a dúvida teórica, arbitrária são encontradas: assim, investigações científicas ou filosóficas podem ser motivadas por dúvidas práticas e às vezes mesmo acompanhadas por desespero. Igualmente, é possível que a dúvida sobre a sinceridade de alguém amado surja a partir de um questionamento sistemático de certos comportamentos ou algo do tipo — de certo modo, sabe-se, como Wittgenstein escreve, através do duvidar teórico, o “caminho” no qual uma dúvida prática pode ser alcançada:

“Mas eu não posso saber que ele está feliz.” — Isto é, para evocar uma dúvida dentro de si, eu digo a mim mesmo, “Como seria se ele estivesse fingindo, e se fosse infeliz por dentro!” Eu penso sobre casos nos quais as aparências me enganaram. Devo agora ter sucesso em duvidar seriamente de seu humor? Não. Mas eu sei, por assim dizer, o caminho pelo qual tal dúvida poderia ser alcançada. (Ms137,43a; trad. da autora)

Esse entrelaçamento de dúvidas práticas e teóricas, como Wittgenstein nos lembra, é relacionado ao fato de que “mesmo nossos escrúpulos mais refinados, mais filosóficos, têm uma fundação no instinto”, por exemplo o movimento argumentativo cético “Ninguém nunca pode saber...” significa, num certo sentido, “per-

manecer receptivo a argumentos futuros” (CV, 83). Mesmo se certas assunções básicas forem isentas de dúvida, que permaneçamos acessíveis a argumentos futuros não é apenas uma pressuposição essencial para o discurso epistêmico e para nossa “razoabilidade”, mas também para nossa vida e sobrevivência como um todo, pois, de fato, aparências às vezes são enganosas e, de fato, nós às vezes julgamos erroneamente. Mas manter-se receptivo a argumentos futuros pode também ser explorado quando dúvidas teóricas são usadas (conscientemente ou não) para manipular e perturbar pessoas. É isso que acontece no *gaslighting*, como será explicado abaixo.

O seguinte panorama mostra os diferentes tipos de dúvida de acordo com Wittgenstein: isso é um espectro, que é aqui horizontalmente dividido entre dúvidas teóricas e práticas, e, verticalmente, entre suas respectivas formas razoáveis e irrazoáveis — quer dizer, há transições (mostradas aqui pelas transições de cores) entre dúvidas teóricas e práticas (azul-amarelo) por um lado e suas respectivas formas razoáveis e irrazoáveis (avermelhado) por outro.



3. PLANTANDO DÚVIDAS: GASLIGHTING E O CAMINHO DA DÚVIDA AO DESESPERO

Como mencionado anteriormente, o *gaslighting* consiste em manipular uma pessoa a duvidar de suas próprias percepções, experiências ou entendimento de certos eventos (cf. *APA Dictionary of Psychology*, “gaslight”). Na medida em que essas dúvidas do *gaslightee* não são arbitrárias e frequentemente se manifestam numa incerteza (de ação), as dúvidas suscitadas no *gaslighting* podem ser caracterizadas como dúvidas práticas de acordo com a distinção de Wittgenstein explicada anteriormente. No entanto, as dúvidas práticas levantadas pelo *gaslighting* diferem das dúvidas práticas cotidianas porque elas são por natureza mais gerais e similares àquelas classificadas por Wittgenstein como “irrazoáveis”, *i.e.*, o *gaslighting* geralmente acontece, como os exemplos mostrados deixam claro, quando o *gaslighter* questiona as percepções, experiências ou julgamento do *gaslightee*: “você deve ter sonhado isso”, “isso é sua imaginação”, “você está ouvindo coisas”, “você é paranoica”, “você é só puritana” (ver acima). Por questionar as capacidades cognitivas de uma pessoa, o *gaslighting* não é um simples desacordo ou discussão ordinária: “o que o *gaslighter* faz é tornar a questão da confiabilidade das faculdades cognitivas de sua vítima (sua capacidade de entender, interpretar e julgar corretamente uma situação) *ela mesma* a proposição sobre a qual eles discordam” (Spear, 2018, p. 12). O *gaslighting* envolve uma mudança do nível factual da conversa para o nível pessoal pela desqualificação das faculdades cognitivas da outra pessoa e, assim, da base de suas declarações. Essa *estratégia* do *gaslighter* de questionar as faculdades cognitivas ao todo é similar à dúvida cética, apesar das intenções ou motivos do *gaslighting* e do ceticismo serem diferentes e de dúvidas céticas (geralmente) não questionarem as faculdades cognitivas de uma pessoa em particular, mas de todo mundo de modo geral. Apesar dessas diferenças, alguém pode se perguntar por que as dúvidas do *gaslighter* não são simplesmente ignoradas, assim como alguém que não está disposto a filosofar ignoraria as dúvidas céticas tomadas fora de contexto porque, em tais casos, “poderíamos simplesmente dizer ‘Ah, que absurdo!’ [...], portanto, não respondendo-o, mas repreendendo-o” (SC, § 495, trad. mod.):

Se alguém quisesse despertar dúvidas em mim e dissesse: aqui sua memória o engana, ali você foi ludibriado, já ali você não se certificou de modo suficientemente minucioso etc., e eu não me deixasse abalar e permanecesse em minha certeza — então não posso estar errado ao agir assim, porque é justamente isso que define um jogo. O estranho é que, ainda que eu achasse completamente correto que alguém, usando a expressão “Que absurdo!”, repelisse a tentativa

de confundi-lo com dúvidas quanto aos fundamentos, — no entanto, eu consideraria incorreto que ele tentasse se defender (usando, por exemplo, a expressão “Eu sei”). (SC, §§497-498)

De modo similar ao caso da dúvida cética (sobre a qual Wittgenstein está falando aqui), seria inútil no caso do *gaslighting* defender-se pela maneira mooreana com as palavras “Eu sei”. Pois, se alguém questiona a confiabilidade fundamental das percepções sensoriais, memória e julgamento de sua contraparte, então a estrutura das nossas disputas epistêmicas ordinárias é deixada para trás, de maneira que afirmações como “eu sei” tampouco podem ser efetivas. Wittgenstein, por outro lado, acha “completamente correto” repelir “a tentativa de confundi-lo com dúvidas no fundamento” com “Que absurdo!”, porque ele “que define um jogo”. O que se quer dizer com isso é que “um jogo de linguagem só é possível se confiarmos em alguma coisa” (SC, §509; trad. mod.). Um jogo de linguagem, tal como a discussão sobre se um certo evento ocorreu ou como se deve avaliar certo fato, só é possível se os falantes se apoiam em certezas fundamentais, como as percepções sensoriais, memórias e outras habilidades cognitivas de sua contraparte. Se isso for desafiado, como é no *gaslighting*, as regras do jogo de linguagem das discussões ordinárias, que são definidas pela estrutura das nossas práticas epistêmicas, são violadas: num certo sentido, está jogando-se “injustamente” — e é por isso que *gaslighting* é uma injustiça de natureza epistêmica. Essa injustiça só poderia ser repelida repreendendo o *gaslighter*, *i.e.*, apontando essa quebra de regras diretamente ou indiretamente, como com as palavras “que absurdo!”. Mas o *gaslighting* bem sucedido mostra que nem sempre isso é possível na prática, ou que não acontece por outras razões.

Então, por que as dúvidas suscitadas pelo *gaslighter* tornam-se (auto)questionamentos práticos por parte do *gaslightee*, que por vezes podem se transformar em desespero?

Como mencionado anteriormente, dúvidas práticas não somente podem surgir em situações concretas onde há razão para incerteza, mas também podem ser levantadas por um questionamento sistemático (no sentido de dúvidas teóricas), por exemplo ao pensar em casos “nos quais as aparências me enganaram” (Ms 137, 43a, trad. da autora.). Tais questionamentos das aparências ou do que parece certo implica permanecer acessível a argumentos futuros e, assim, constituem um pré-requisito importante para nossas confrontações epistêmicas científicas, bem como

cotidianas, com outros e com nosso ambiente. Esse manter-se acessível é explorado no *gaslighting*: pois tal dúvida prática induzida pelo questionamento sistemático pode dizer respeito a percepção, memória e julgamento de certos fatos de uma pessoa, e assim levar a autoquestionamentos *individuais* mesmo nos casos mais “inócuos”, sem *gaslighting*. Mas geralmente, *i.e.*, contanto que nos movamos dentro da estrutura das nossas práticas epistêmicas “razoáveis”, tais autoquestionamentos não levam ao questionamento das próprias faculdades cognitivas da pessoa *como um todo*, como levam no *gaslighting*. O *gaslighting* bem sucedido então envolve outro fator que também pode levar a “dúvidas sobre o que, no presente, parece o mais distante possível da dúvida”:

Mesmo uma proposição como essa, de que estou agora morando na Inglaterra, têm estes dois lados: não é um *erro* — mas, por outro lado, o que sei sobre a Inglaterra? Meu julgamento não pode desmoronar?

Não seria possível que pessoas entrassem no meu quarto e todas declarassem o contrário? — e até me dessem “provas” disso, de maneira que, de repente, fiquei ali como um louco sozinho entre pessoas que eram todas normais, ou uma pessoa normal sozinho entre loucos? Não poderia eu, então, ter dúvidas sobre o que atualmente parece estar mais longe da dúvida? (SC, § 420).

O cenário esboçado aqui é, reconhecidamente, um caso extremo improvável, mas, não obstante, ilustra quanto da nossa autoconfiança epistêmica é, também, baseada no fato de que julgamos *em concordância com outros*. Um aspecto importante da possibilidade de *gaslighting* bem sucedido é, assim, a estrutura social das nossas práticas epistêmicas, isto é, que conhecimento e suas práticas e instituições associadas são, de um modo essencial, integradas nas ou um resultado das interações sociais.²⁴ Isso significa que o que nós identificamos (ou podemos identificar) como “conhecimento” é, em última instância, baseado no reconhecimento alheio — porque não importa o quão certo eu estou: se “todas as outras pessoas estivessem em desacordo comigo, [...] e caso todos os outros testemunhos falassem contra mim — de que me *serviria*, então, ater-me ainda no meu ‘Eu sei’...” (SC, §503)?

De fato, o fenômeno do *gaslighting* mostra que nem é preciso uma oposição de “*todos os outros*” para abalar a autoconfiança epistêmica de alguém. Frequentemente, no entanto, é, no mínimo, uma autoridade de um grupo ou a autoridade

²⁴ De fato, Wittgenstein (especialmente em *Sobre a Certeza*) é por vezes considerado um pioneiro da epistemologia social (cf. Wilholt, 2007).

de certas normas sociais (como normas sexistas) que são decisivas para o sucesso do *gaslighting*:

A voz de muitas pessoas é muito mais difícil de ignorar que a de uma pessoa. E uma mulher razoável, cercada de pessoas que, de outro modo, *parecem ser* razoáveis, e que estão lhe dizendo em uníssono que ela está exagerando, não é irrazoável por tratar essa voz coletiva com um pouco mais de credibilidade. (Abramson, 2014, p. 22)²⁵

Às vezes, no entanto, a autoridade de um grupo, ou normas sociais, não é nem mesmo necessária para um *gaslighting* bem sucedido se houver uma relação emocional ou prática com o *gaslighter*, como é o caso em amizades, relacionamentos amorosos e relações profissionais (cf. Abramson, 2014, p. 20 *et seq.*; Zemon Gass e Nichols, 1988). Adicionalmente, casos característicos de *gaslighting* envolvem múltiplas ocorrências por um longo período de tempo, manipulação do ambiente social do *gaslightee* e isolamento (gradual) do *gaslightee*, o que ataca ainda mais sua autoconfiança epistêmica. (cf. Abramson, 2014, p. 2)

Tais estruturas sociais desiguais no fundo das nossas práticas epistêmicas formam um solo fértil para as dúvidas evocadas no *gaslighting*: se as perspectivas de alguém são repetidamente e por um longo período de tempo expostas a contradição por certas autoridades, por pessoas próximas, por visões e normas sociais prevalentes, ou simultaneamente pelo ambiente social no geral, em suma: “Se tudo ao meu redor me contradissesse ..., nesse caso, então, o fundamento de todo juízo me seria subtraído” (SC, §614), de forma que em tais casos o autoquestionamento surge *involuntariamente*. Noutras palavras, as dúvidas teóricas estimuladas pelo *gaslighter* podem agora tornar-se em autoquestionamentos práticos por parte do *gaslightee*, porque as sugestões expressas na dúvida do *gaslighter* (“você está ouvindo coisas”, “você é paranoica”, “você só é uma puritana”, etc.) são diretamente ou indiretamente confirmadas pelo ambiente social (em *lato sensu*), “de modo que eu subitamente estivesse sozinho, como um louco entre pessoas normais, ou um normal entre malucos” (SC, §420).²⁶ O processo de *gaslighting* bem sucedido

²⁵ Isso mostra quão frágil e relativo é aquilo que chamamos de “razoabilidade” e/ou racionalidade (epistêmica). Uma outra questão, que está fora do escopo deste artigo, seria como o *gaslighting* afeta a conexão entre “dobradiças” — que são desafiadas pelo *gaslighter* — e seu papel em relação à racionalidade epistêmica. Eu agradeço a um parecerista anônimo por essa dica.

²⁶ Reciprocamente, pode ser a reafirmação por outros que livra a vítima de seus autoquestionamentos. Na peça e no filme *Gas Light*, é o detetive que confirma as percepções da mulher vitimada pelo *gaslighting* da luz à gás piscando e suas suspeitas que isso é causado pelo seu marido (cf. Cavell, 1996, p. 56 *et seq.*). Agradeço a Sandra Laugier por trazer isso à minha atenção.

pode, claro, ser promovido por fatores individuais e estruturais. Apesar de *gaslighting* ser, a princípio, neutro quanto a gênero, Abramson enfatiza que mulheres são mais propensas a duvidarem de si e, assim, ao *gaslighting*:

É parte da estrutura do sexismo que mulheres deveriam ser menos confiantes, [deveriam] duvidar mais de nossas perspectivas, crenças, reações e percepções, mais que dos homens. E o *gaslighting* almeja solapar as perspectivas, crenças, reações e percepções de alguém. (Abramson, 2014, p. 22)

Uma vez que autoquestionamentos tão profundos são plantados, o caminho para o desespero não é distante: já que certezas e julgamentos fundamentais são postos em questão no *gaslighting*, não é mais claro aqui — assim como nos casos das dúvidas céticas — em que julgamentos alguém ainda pode confiar, na medida que as dúvidas fundamentais acerca da percepção sensorial ou memória de alguém iria, por assim dizer, derrubar todos outros julgamentos (cf. SC, §419). Como mencionado anteriormente, as proposições da nossa visão de mundo, que incluem a confiabilidade fundamental das nossas percepções sensoriais e da própria memória de alguém sobre certas coisas, formam um sistema coerente e mutuamente sustentado. Noutras palavras, “aquilo a que me apego não é *uma* proposição, mas um ninho de proposições” (SC, §225). Essa estrutura de ninho das nossas crenças e certezas fundamentais significa que alguém não pode abrir mão ou duvidar de uma dessas sem “derrubar” todas as outras entrelaçadas com ela: “se minha memória me engana *aqui*, então ela pode me enganar a respeito de qualquer coisa.” Se não sei *isso*, como então eu sei se minhas palavras significam aquilo que elas significam” (SC, §506)?

Quando já não é claro o que se pode ser conhecido, o que se pode tomar de apoio, chega-se ao ponto no qual dúvidas (*Zweifel*) que pressupõem algo como certo e que pode ser remediado se transformam em desespero (*Ver-zweiflung*). Pessoas que experienciaram *gaslighting* frequentemente descrevem-no como sentir que elas estão enlouquecendo, que elas não sabem mais o que é verdadeiro e o que é falso, o que elas podem tomar de apoio e o que pensar — num certo sentido, sofrer um *gaslighting* bem sucedido significa perder mesmo a certeza do *Cogito* (cf.

Cavell, 1996, cap.1; Zemon Gass e Nichols, 1988, p. 7; Sweet, 2019, p. 860-863)²⁷.

Uma pessoa descreveu sua experiência de *gaslighting* da seguinte forma:

Minha vida me parece uma mentira que outra pessoa inventou para um propósito desconhecido a mim, ou para me atormentar. Eu faço tudo que posso para moldar essa mentira num pedaço de verdade, mas não importa quanta energia eu gaste, quanto eu tente, tudo sempre vira o oposto do que deveria ter sido, toda verdade vira uma mentira, toda resposta vira uma pergunta.

Eu desço do ônibus e reconheço as casas, sei que já as vi antes, mas é como se alguém as tivesse rearranjado, embaralhado, esse letreiro néon do chaveiro e a placa de um metro de altura do centro médico, a parada do bonde, a passagem de pedestres, a placa de campo de construção, como se tudo tivesse ganhado vida própria, e então, quando eu desço do ônibus, congelei no lugar, é como quando nós éramos crianças e brincávamos de *Ochs, Esel, hinterm Berg*,²⁸ aquele jogo no qual uma criança fica de costas para as outras e recita o canto e então gira se vira e as outras tem que tentar chegar o mais à frente possível, mas assim que a da frente se vira, todo mundo tem que parar ou você é expulso. Sou eu quem está de pé na frente, e pelas minhas costas o mundo está constantemente se rearranjando, mudando como bem entende, onde todo mundo está se empenhando para passar na frente, rápido, rápido adiante, e sempre que arrisco girar, olhar para o mundo, que é tão estranho para mim de qualquer forma, tudo parece diferente novamente, e nunca, nunca, nunca eu sei onde estou ou quem sou. (Anônimo, 2016)

Na filosofia, não nos desesperamos com reflexões céticas sobre a realidade do mundo externo ou se a mesa ainda está ali quando eu me viro, porque podemos parar de duvidar se e quando quisermos, como num jogo. *Gaslighting* é quando esses e outros (auto)questionamentos tornam-se sérios e reais, e mostra que não é preciso nem mesmo os demônios do ceticismo para enfeitiçar a mente de alguém — na verdade, eles vivem entre nós.

²⁷ Seria interessante explorar mais a fundo a relação entre o autoquestionamento evocado pelo *gaslighting* e “autoridade da primeira pessoa” gramatical em relação aos sentimentos e estados mentais de alguém asseridos por Wittgenstein. Pois se, como consequência do *gaslighting*, alguém não mais sabe o que pensa, “quer, deseja, acredita, espera, vê” (cf. LW I, 839), então o *gaslighting* parece abolir um traço essencial dos nossos jogos de linguagem relacionados a verbos psicológicos. Penso que isto é verdade no sentido de que, como mencionado anteriormente, as regras fundamentais dos jogos de linguagem são violadas de qualquer maneira no *gaslighting*, na medida que o *gaslighter* troca do nível factual para o nível pessoal na conversa. Contudo, não seria correto dizer que a vítima do *gaslighting* perde sua “autoridade de primeira pessoa” por conta de seus autoquestionamentos práticos. Pois a autoridade da primeira pessoa é gramatical, ou seja, é garantida a alguém *qua* participação na (em jogos de) linguagem e não na certeza psicológica individual da certeza de seus enunciados. Agradeço a um revisor anônimo por apontar a tensão entre a dúvida prática no *gaslighting* e a autoridade na primeira pessoa.

²⁸ NT: Uma brincadeira semelhante ao nosso “estátua”, no qual uma pessoa fica de costas para um grupo, e enquanto essa pessoa não estiver olhando, o grupo tenta alcançá-la, mas quando ela gira em direção ao grupo, todos os outros devem ficar parados. Traduzindo literalmente temos “Boi, burro, atrás da montanha”.

AGRADECIMENTOS

Pelas dicas, pareceres e comentários, gostaria de agradecer Špela Vidmar, os participantes do Grupo de Leitura de Filosofia Teórica (*Reading Group Theoretical Philosophy*) na Universidade Técnica de Dortmund e o Colóquio de Filosofia Teórica na Universidade de Potsdam. Agradeço também um parecerista anônimo pelas dicas úteis.

REFERÊNCIAS

ABRAMSON, K. Turning Up the Lights on Gaslighting. **Philosophical Perspectives**, New Jersey, v. 28, n. 1, p. 1-30, dec. 2014. DOI: <https://doi.org/10.1111/phpe.12046>

KLEINERDREI. **Gaslighting**: subtiler Missbrauch. Kleinerdrei, [s.l.], 2016. Disponível em: <http://kleinerdrei.org/2016/10/gaslighting-subtiler-psychischer-missbrauch/>, acesso realizado em: 28 dezembro 2021.

APA DICTIONARY OF PSYCHOLOGY. “Gaslight”. In: APA Dictionary of Psychology. Washington, D.C., 2023. Disponível em: <https://dictionary.apa.org/gaslight>. Acesso em: 29 fev. 2024.

CALEF, V.; WEINSHEL, E. Some Clinical Consequences of Introjection: Gaslighting. **Psychoanalytic Quarterly**, Oxford, v. 50, n.1, p. 44-66, nov. 1981. DOI: <https://doi.org/10.1080/21674086.1981.11926942>

CATAPANG PODOSKY, P. Gaslighting, First- and Second-Order. **Hypathia**, Cambridge, v. 36, n.1, p. 207-227, dec. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1017/hyp.2020.54>

CAVELL, S. **Contesting Tears: The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman**. 1 ed. Chicago: USP, 1996. 272 p.

COLIVA, A. Stebbing, Moore (and Wittgenstein) on Common Sense and Metaphysical Analysis. **British Journal for the History of Philosophy**, Londres, v. 29, n. 5, p. 914-934, jun. 2021. DOI: <https://doi.org/10.1080/09608788.2021.1936447>

DESCARTES, R. **Meditations of First Philosophy**. Tradução: Michael Moriarty. Oxford: Oxford University Press, 2008. p. 336. (MPP)

FRICKER, M. **Epistemic Injustice: Power and Ethics of Knowing**. 1 ed. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007. p. 208.

FRICKER, M. Evolving Concepts of Epistemic Injustice. *In*: KIDD, I.; MEDINA, J.; POHLHAUS G. (eds.). **The Routledge Companion to Epistemic Injustice**. 1 ed. Londres: Routledge, 2016. cap. 4, p. 53-60.

GHITIS, F. **Donald Trump is ‘Gaslighting’ All of Us**. CNN, Atlanta, 10 de jan. 2017. Disponível em: <https://edition.cnn.com/2017/01/10/opinions/donald-trump-is-gaslighting-america-ghitis/index.html>. Acessado: 20 de dezembro, 2021.

JUNGNITZ, L.; *et al.* **Gewalt gegen Männer: Personale Gewaltwiderfahrnisse von Männern in Deutschland**. 1 ed. Leverkusen: Budrich Verlag, 2007.

LENZ, H.-J. Mann versus Opfer? Kritische Männerforschung zwischen der Verstrickung in herrschende Verhältnisse und einer neuen Erkenntnisperspektive. *In*: Bausteine-Männer (eds.). **Kritische Männerforschung: Neue Ansätze in der Geschlechtertheorie**. 3 ed. Hamburg: Argument Verlag mit Ariadne. p. 359-296.

McKINNON, R. Allies Behaving Badly: Gaslighting as Epistemic Injustice. *In*: KIDD, I.; MEDINA, J.; POHLHAUS, G. (eds.). **The Routledge Companion to Epistemic Injustice**. 1 ed. Londres: Routledge, 2016. cap. 15, p. 167-174.

MOYAL-SHARROCK, D. Wittgenstein on Psychological Certainty. *In*: MOYAL-SHARROCK, D. (ed.). **Perspicuous Presentations: Essays on Wittgenstein's Philosophy of Psychology**. 1 ed. Londres: Palgrave Macmillan, 2007. cap. 11, p. 211-235.

MOORE, G. Defence of the Common Sense. *In*: MUIRHEAD, H. (ed.). **Contemporary British Philosophy**. 1 ed. London: George Allen & Unwin, 1925. cap. 7, p. 192-233.

MOORE, G. Proof of an External World. *In*: MOORE, G. **Philosophical Papers**. 1 ed. Nova Iorque: Collier Books, 1962. p. 144-148.

PITZKE, M. **Im Spiegelkabinett der Lügen**. Spiegel, Hamburg, 21, março, 2017. Disponível em: <https://www.spiegel.de/politik/ausland/donald-trump-und-das-fbi-im-spiegelkabinett-der-luegen-a-1139684.html>. Acesso em: 20/12/2021

RHEES, R (eds). **Wittgenstein's ‘On Certainty’. There -Like Our Life**. 1 ed. Oxford: Blackwell, 2003. p. 208

SANCHEZ CURRY, D. Cabbage à la Descartes. **Ergo**, Ann Arbor, v.3, n. 24, 2016. p. 609-637. DOI: <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0003.024>

SCHULTE, J. **Wittgenstein: Eine Einführung**. 2 ed. Ditzingen: Reclam, 2016a. p. 264.

SCHULTE, J. Wittgenstein's Last Writings. *In*: RINOFNER-KREIDL, S.; WILTSCHE, H. (eds.). **Analytical and Continental Philosophy: Proceedings of the 37th International Wittgenstein Symposium**. Berlin: DeGruyter, 2016. cap. 4, p. 63-76.

SPEAR, A. Epistemic Dimensions of Gaslighting: Peer-Disagreement, Self-Trust, and Epistemic Injustice. *Inquiry*, v. 66, n. 1, p. 1-24, abr. 2019.

STARK, C. Gaslighting, Misogyny, and Psychological Oppression. *The Monist*, Oxford, v. 102, n. 2, p. 221-235, abril, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1093/monist/onz007>.

STEBBING, S. The method of Analysis in Metaphysics. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Oxford, v. 33, n. 1, p. 53-87, junho, 1993. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristotelian/33.1.65>

STERN, R. **The Gaslight Effect: How to Spot and Survive the Hidden Manipulations Other People Use to Control Your Life**. Nova Iorque: Morgan Road, 2007. p. 288.

SWEET, P. The Sociology of Gaslighting. *American Sociological Review*, Thousand Oaks, v. 84, n. 5, p. 851-875, setembro, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1177/0003122419874843>

TRÄCHTLER, J. **Wittgensteins Grammatik des Fremdseelischen**. 1 ed. Berlin: J.B. Metzler, 2022a.

TRÄCHTLER, J. Hinges of Trust: Wittgenstein on the Other Minds Problem. In: MOYAL-SHARROCK, D.; SANDIS, C. (eds.). **Extending Hinge Epistemology**. Londres, Anthem Studies in Wittgenstein, 2022b. cap. 6, p. 109-124.

WEIBERG, A. **Zweifeln können und zweifeln wollen: ‘Über Gewißheit’** 217-231. In: KANZIAN, C.; KLETZL, S.; MITTERER, J.; NEGES, K. **Realism -Relativism -Constructivism: Proceedings of the 38th International Wittgenstein Symposium in Kirchberg**. Berlin: DeGruyter, 2017. cap. 6/33 p. 435-448.

WITTGENSTEIN, L. **Remarks on Colour**. G. E. M. Anscombe (ed.), Oxford: Blackwell, 1979. (ROC)

WITTGENSTEIN, L. **Culture and Value**. G.H. v. WRIGHT; H. NYMAN (eds.), Oxford: Blackwell, 1998. (CV)

WITTGENSTEIN, L. **Last Writings on the Philosophy of Psychology Vol. I**. GEORG H. VON WRIGHT; HEIKKI NYMAN (eds.), Oxford: Blackwell, 1998. (LW I)

WITTGENSTEIN, L. **On Certainty**. G.E.M. ANSCOMBE; G.H. V. WRIGHT (eds.), Oxford: Blackwell, 1998. (OC)

WITTGENSTEIN, L. **Remarks on the Philosophy of Psychology Vol. II**. G.H. v. Wright; H. Nyman (eds.), Oxford: Blackwell, 1998. (RPP II)

ZEMON GASS, G.; NICHOLS, W. Gaslighting: A Marital Syndrome. *Contemporary Family Therapy*, Londres, v. 10, n. 1, p. 3-16, março, 1988. DOI: <https://doi.org/10.1007/BF00922429>.

NOTA BIOGRÁFICA

Jasmin estudou história da arte e filosofia na Universidade de Kassel. Ela recebeu seu doutorado em filosofia pela Universidade de Bergen e pela Universidade de Kassel em 2021, com a tese *Wittgensteins Grammatik des Fremdseelischen* (Berlin: Metzschler, 2021). Ela foi pesquisadora nos Arquivos de Wittgenstein de Bergen, na Universidade de Bergen (2018-2021) e no Instituto de Filosofia na Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne, em Paris (2020). Desde 2021, ela tem a posição de professora assistente no Departamento de filosofia e Ciência Política na Universidade Técnica de Dortmund, trabalhando em seu projeto de habilitação em filosofia da ciência.