

# WITTGENSTEIN E O CETICISMO CLÁSSICO

**Robert J. Fogelin**

(Dartmouth College)

Tradução: Marina Abreu

E-mail: marabreut@gmail.com

## Resumo

Ao longo de sua longa, complexa e inconstante carreira – desde o *Tractatus* até o *Sobre a Certeza* – Wittgenstein dirigiu, essencialmente, a mesma acusação ao ceticismo: as questões cétricas podem ser desconsideradas porque não possuem sentido. Essa crítica ao ceticismo, no entanto, deve ser entendida no contexto da crítica geral de Wittgenstein à filosofia. Lido dessa forma, Wittgenstein pode ser entendido como alguém que redescobriu o ceticismo antigo, em particular o ceticismo pirrônico, e deu a ele sua versão mais poderosa.

**Palavras-chave:** *Sobre a Certeza*; ceticismo pirrônico; ceticismo; *Tractatus*; Wittgenstein.

6.51 O ceticismo *não* é irrefutável, mas claramente sem sentido, se quer duvidar quando não cabe perguntar.

Pensa-se, em geral, que uma das contribuições de Wittgenstein para a filosofia foi ter dito algo importante contra o ceticismo. A passagem citada vem do *Tractatus Logico-Philosophicus*, seu primeiro trabalho filosófico, mas ela captura, acredito, uma abordagem sobre o ceticismo que persistiu durante sua longa e complexa carreira filosófica, que sofreu mudanças ao longo do tempo. A ideia central de Wittgenstein, em palavras simples, é a de que as questões cétricas podem ser desconsideradas porque não possuem significado. A forma exata dessa crítica varia conforme suas mudanças radicais de posição, mas nessa área, ao menos – a crítica ao ceticismo –, a posição de Wittgenstein mostra uma continuidade notável ao longo de todos os estágios do seu desenvolvimento.

Neste ensaio, enfocarei o tratamento de Wittgenstein ao ceticismo na forma como aparece no *Tractatus* e, então, na coletânea de notas escritas próximo ao fim de sua vida e publicadas por seus executores testamentários com o título de *Sobre a Certeza*.

### **O *Tractatus***

Retornando à citação que abre este ensaio, podemos notar, em primeiro lugar, que ela possui um viés verificacionista, o que pode sugerir um compromisso com o positivismo lógico. Mas entendo que, atualmente, poucos lêem o *Tractatus* de forma positivista. Wittgenstein não era um positivista lógico porque não era um positivista, uma vez que sua posição era inteiramente livre de um empirismo estreito, seja ele britânico ou machiano. Ao escrever o *Tractatus*, Wittgenstein seguiu o nobre caminho *a priori* estabelecido por Frege e tratou todas as questões de epistemologia como questões de psicologia empírica e, por isso, sem lugar nas discussões filosóficas (*TLP* 4.1121). O *Tractatus* contém uma doutrina verificacionista, mas ela é pura, ou seja, é uma teoria do significado que é independente das formas particulares com que nós, seres humanos, constatamos dadas proposições como sendo verdadeiras ou falsas. Essa visão, em termos gerais, é a de que, para que uma proposição seja significativa, ou, mais precisamente, para que uma afirmativa expresse uma proposição, deve ser possível determinar o seu valor verdadeiro.

O significado das questões é derivado do significado de suas proposições correspondentes. Isso aparece na explicação de Wittgenstein sobre por que a questão cética deve ser considerada sem sentido:

6.51 A dúvida, pois, somente pode existir quando uma questão existe, uma questão somente quando uma resposta existe, e esta somente quando algo *pode ser dito*.

Essa passagem contém três declarações importantes.

1. A dúvida não é meramente um estado mental equivalente, por exemplo, a uma sensação: ela é a expressão de uma atitude proposicional. As formas usuais do discurso são essas: “*A* duvida que...”, “*A* duvida se...”, e, algo incomum, “*A* duvida caso...”. Um ser que não pudesse compreender essas proposições não poderia duvidar.
2. Essa passagem indica ainda que existe uma conexão interna entre perguntas e respostas: “uma questão existe somente quando uma resposta existe”. É

claro que Wittgenstein não está dizendo que, para que uma pergunta exista, sua resposta deva ser conhecida, ao menos por uma pessoa. Falando mais cuidadosamente na passagem anterior, ele coloca-a assim: “6.5 Se uma questão pode ser formulada, também *poderá* ser respondida”. Para ilustrar esse ponto, talvez ninguém neste momento possa responder à pergunta: “Quantos alunos do horário integral ou em meio horário estão matriculados na Universidade de Fordham?”. No entanto, *se esses conceitos forem bem definidos*, deve haver alguma resposta determinada para ela, seja essa resposta conhecida ou não. Em contraposição, se não há uma resposta determinada para essa pergunta, então os conceitos não possuem um sentido determinado. No período do seu *Tractatus*, Wittgenstein considerava que tal indeterminação do sentido consistiria, por si só, razão suficiente para dizer que uma expressão não possui significado. Sob a influência de Frege, Wittgenstein pensava então que, para de alguma forma haver sentido, o sentido deveria ser inteiramente determinado. Essa, é claro, é uma das principais áreas em que Wittgenstein mudou de posição. Com efeito, suponha que nenhum sentido determinado se vincule à frase “estudantes em horário integral ou em meio horário em Fordham”. Talvez devido a praticas variadas na universidade não seja possível atribuir um número específico àquelas entidades (ou seja, os estudantes) que se enquadram nesse conceito. No entanto, ainda que o significado da frase seja determinado dessa forma, o conceito que ele expressa ainda colocará limitações nas respostas possíveis. Por exemplo, a resposta 10.000 é melhor que a resposta 3,6 ou 10 elevado a 18. É uma resposta melhor – mais próxima da verdade – mesmo que não haja uma resposta determinada da qual se aproxime. Pensar nas vastas consequências da existência de uma vagueza tão objetiva é um dos aspectos importantes da filosofia tardia de Wittgenstein. Mas estou divagando.

3. Finalmente, essa passagem sobre as questões do ceticismo relaciona o que conta como resposta ao que *pode ser dito*. Simplificando um extenso material técnico, para Wittgenstein, a única coisa que pode ser dita é que certas contingências ocorrem no mundo. Apenas isso pode ser colocado *em* palavras. A ideia primordial por detrás dessa afirmação é a de que, ao formar uma proposição, juntamos signos de uma forma e não de outra (“Brutus esfaqueou César”, vs. “Cesar esfaqueou Brutus”). O que cada proposição significativa diz, portanto, é que as coisas se configuram de uma maneira, e não de outra. Uma

determinada estrutura de signos, quando outras seriam possíveis, retrata uma possível combinação contingente de objetos, quando outras seriam possíveis. Logo, o que é dito por cada proposição significativa é, nas palavras de Wittgenstein: “Assim é como as coisas *estão*” (4.5). Uma consequência desse posicionamento é que o não-contingente (ou seja, necessário) não pode ser expresso *na* linguagem. Tentativas de fazê-lo levam, ou a tautologias, que são vazias de sentido (*sinnlos*), ou a pronunciamentos metafísicos, que são absurdos (*unsinning*).

Se essa é a imagem primitiva que move o sistema presente no *Tractatus*, a tarefa desse complexo trabalho é mostrar a estrutura que todo sistema de representação deve ter para exemplificá-lo. Wittgenstein sustenta, e novamente eu falo em termos gerais, que toda linguagem significativa – ou seja, tudo que diz respeito *ao que pode ser dito* – deve se apoiar em proposições básicas ou elementares para formar o seu caráter representacional. Essas proposições elementares substituem uma relação de figuração imediata com a estrutura básica da realidade, com o estado das coisas (ou fatos atômicos). Todas as outras proposições são construtos lógicos (em particular, funções de verdade) dessas proposições elementares.<sup>1</sup> Em princípio, então, a verdade de cada proposição deve retroceder à verdade (ou falsidade) das proposições elementares. Se isso não for possível (ao menos em princípio), então nenhuma proposição genuína pode ser expressa. Para Wittgenstein, as funções de verdade das proposições elementares, as proposições com valor de verdade determinado, as proposições significativas e a aquilo que pode ser dito possuem uma amplitude única e coextensiva. A tentativa de expressar qualquer coisa para além disso produz apenas o absurdo.<sup>2</sup>

Retornemos agora às questões do cético. Wittgenstein sustenta que elas são absurdas quando levantam questões onde questões não podem ser colocadas. Dada sua teoria, isso significa que elas são sem sentido quando colocam questões para as quais não há resposta possível cuja verdade possa ser determinada recorrendo às proposições elementares. De forma menos técnica, as dúvidas do cético são pseudo-dúvidas quando não há como, mesmo em princípio, resolvê-las recorrendo à distribuição contingente das coisas no mundo.

---

<sup>1</sup> Novamente para simplificar, todas as outras proposições são construídas a partir de proposições elementares utilizando operações como conjunção, disjunção, negação etc.

<sup>2</sup> Aqui, desconsidero as tautologias, as quais, a partir do sentido técnico de Wittgenstein, são proposições sem sentido, e não pseudo-proposições absurdas.

Para verificar se essa é uma crítica justa ao ceticismo, reflitamos por um momento sobre o caráter das questões céticas. O cético, quando aparece em roupas simples, frequentemente desafia as crenças comuns, dizendo que não existem provas suficientes para sustentá-las. Logo, o cético pode desafiar a confiabilidade de teorias cosmológicas atuais ou de teorias a respeito da educação infantil. Wittgenstein não tem reclamações (ou interesse filosófico) contra o ceticismo desse gênero. Mas quando o ceticismo se veste de roupas filosóficas, não depende de tais considerações (meramente) factuais. O cético clássico (e aqui considerarei o ceticismo pirrônico de Sexto Empírico como meu exemplo) movia-se, de modo geral, em um nível mais alto de abstração. Ele não estava interessado nas crenças naturais e despreziosas do homem comum. Desde que uma pessoa se contentasse em relatar modestamente o modo como percebia as coisas, o cético não lhe acusaria de nada. O alvo do ataque do cético era o filósofo, em particular, aquele pertencente a uma casta dogmática que tentava atribuir às suas ideias um estatuto superior às de outros.

O cético pirrônico tinha um objetivo prático e estabeleceu procedimentos específicos para alcançá-lo. O objetivo do cético era a paz na mente. Ele pensava que seria possível atingi-la se pudesse se livrar da ansiedade filosófica. Isso, como ficou evidente, pode ser alcançado atingindo um estado de suspensão das crenças ou ausência de preocupações (*ataraxia*) referente a temas filosóficos (como veremos posteriormente, Wittgenstein expressava por vezes sentimentos bastante semelhantes). O pirrônico usava várias técnicas para alcançar a suspensão da crença. Algumas vezes, ele tentava atingir estados de equipolência formando pares de visões dogmáticas opostas (por exemplo, Platão considerava que existiam formas transcendentais, Aristóteles o negava). Mas os pirrônicos também desenvolveram procedimentos bastante gerais que eram úteis contra qualquer posição filosófica sobre qualquer assunto. Chamarei esses procedimentos de *ceticismo genérico*.

O método do ceticismo genérico pode ser ilustrado pelos cinco modos de alcançar a suspensão de crenças atribuídas ao cético tardio Agripa: discordância, relatividade, hipóteses, circularidade e regresso infinito.<sup>3</sup> O dogmático, dissemos, não é aquele que apenas expressa a forma como percebe as coisas, mas o que afirma que suas crenças possuem um estatuto privilegiado. O cético confronta essa afirmação, primeiramente, ao apontar que discordâncias existem quanto ao assunto e, portanto, o dogmático precisa trazer à tona as razões pelas quais prefere a sua tese sobre outras, ou será desacreditado.

---

<sup>3</sup> Ver Sexto Empírico, PH 1.164-177.

(Mesmo se não existir discordância entre os homens acerca de certo assunto, o cético pode ainda evocar a relatividade e argumentar que não há razão para se tomar um consenso universal como garantia de verdade, afinal, por qual razão seria a humanidade a medida de todas as coisas?). Agora que a investigação começou, as três formas restantes, hipóteses, circularidade e regresso infinito, têm a intenção de impedi-la de terminar. Se se recusa a dar alguma razão para embasar sua afirmação supostamente objetiva, então o dogmático meramente apresentou uma hipótese que não pode obter nosso assentimento. Se, por outro lado, ele der alguma razão, esta pode então ser desafiada. Ele, em seguida, cairá na rede finalizadora, já que deverá, inevitavelmente, ou:

1. Não dar razão alguma;
2. Repetir alguma razão anterior;
3. Sempre dar uma nova razão.

O modo da hipótese bloqueia a primeira resposta, o modo da circularidade a segunda, e a terceira, desnecessário dizer, gera um mau regresso infinito.

Parece fazer parte da nossa herança filosófica tratar esse tipo de argumento com desprezo. Afinal, ele não difere muito do tipo de argumento cético feito por alunos de graduação tentando causar incômodo. E é também entediante, uma vez que percorre o mesmo caminho, independente de qual seja o assunto tratado. Ao mesmo tempo, ele aparenta se apoiar na filosofia para dizer algo sobre ela visando retirar o seu prestígio.

A resposta padrão a um argumento do ceticismo genérico é voltá-lo contra si mesmo – a chamada *peritrope*. Um raciocínio que mostra que nenhum raciocínio é adequado é, portanto, inadequado e pode, por sua vez, ser rejeitado. Uma vez produzido esse argumento, o crítico do ceticismo raramente espera por uma resposta, mas os cétricos antigos sabiam disso e respondiam, creio eu, da maneira correta. Primeiramente, admitiam que os argumentos dos cétricos eram autodestrutivos, mas não viam constrangimento nisso, uma vez que eles não tinham a pretensão de estabelecer nada através da razão. Mais especificamente, esse resultado não dá conforto algum ao dogmático, uma vez que lhe cabe o ônus de encontrar alguma coisa errada em um padrão argumentativo baseado em seus próprios princípios. Ele pode notar sua qualidade auto-refutativa, mas isso só irá colocá-lo em uma espiral, já que, com a razão recuperada, os mesmíssimos cânones do seu raciocínio irão levá-lo de volta a um beco sem saída cético. David Hume tratou do assunto da seguinte forma:

Se os raciocínios céticos são fortes, dizem eles, isso é uma prova de que a razão pode ter alguma força e autoridade; se são fracos, jamais podem ser suficientes para invalidar todas as conclusões de nosso entendimento. Esse argumento não é correto, pois os raciocínios céticos, se pudessem existir sem ser destruídos por sua sutileza, seriam sucessivamente fortes e fracos, conforme as sucessivas disposições da mente.<sup>4</sup>

Como a refutação padrão não é boa, o ceticismo é, assim, o esqueleto no armário da filosofia. A meu ver, uma das razões que fazem com que a filosofia de Wittgenstein seja atraente é que ela dá uma resposta sistemática ao desafio do cético. Não é difícil ver como isso funciona no sistema do *Tractatus*. Qualquer pergunta com sentido deve ter uma resposta cuja resposta seja, pelo menos em princípio, determinável considerando a combinação contingente das coisas no mundo. De maneira intencional, no entanto, o sistema de desafios do cético gera um sistema infundável de perguntas. Mas, pelos princípios do *Tractatus*, esse sistema de perguntas infundáveis não pode ter sentido. Logo, o ceticismo genérico se torna absurdo precisamente porque é, em princípio, invulnerável.

A meu ver, essa resposta ao ceticismo é um avanço em relação ao uso padrão da *peritrope*. Mas a resposta traz com ela a implicação de que muitas outras perguntas são também sem significado. Aqui estão alguns exemplos:

1. Deus existe?
2. Alguma coisa existe?
3. Algumas coisas são melhores que outras?
4. O universo é finito ou infinito?
5. O pensamento significativo ou a linguagem são possíveis?

Agora, exatamente o mesmo raciocínio que nos levou a dizer que as questões do cético são sem significado deve nos levar a dizer que todas essas perguntas são sem significado.<sup>5</sup> Para Wittgenstein, nenhuma dessas perguntas poderia ser estabelecida (mesmo em princípio) considerando as combinações contingentes dos objetos no mundo.

É claro que Wittgenstein reconhecia essas consequências de sua posição. Em particular, ele via que a falta de sentido da pergunta 5 (O pensamento significativo ou a linguagem são possíveis?) implica a falta de significado do sistema do *Tractatus* como um todo, que, no fim das contas, foi feito com a intenção de respondê-la. De uma forma

---

<sup>4</sup> Hume (1888), p.186. Hume acredita que os argumentos dos céticos – embora imunes à refutação racional – são destruídos pela sua sutileza.

<sup>5</sup> Isso não é completamente correto, uma vez que se concordarmos com Epicuro ao pensar que os Deuses eram meros agregados finitos de átomos, então a primeira pergunta seria significativa. Wittgenstein, contudo, rejeitaria ambas as sugestões. Ver TLP 6.4 ss.

surpreendentemente semelhante aos céticos antigos, Wittgenstein acaba por reconhecer o caráter auto-aniquilador de sua posição:

6.54 Minhas proposições servem como elucidação da seguinte maneira: quem me entende finalmente as reconhecerá como absurdas, quando por elas tiver escalado para além delas. (Ele deve, por assim dizer, jogar fora a escada depois de ter subido por ela.).

O comentário final é uma alusão a Sexto Empírico, de fato uma alusão à própria resposta de Sexto a uma refutação peritrópica. Esta é acolhida. Isto é, nem Sexto nem Wittgenstein pensaram que o caráter autodestruidor de suas posições mostrava alguma coisa errada *dentro* delas. Wittgenstein defendia, estou seguro, que qualquer investigação correta da teoria do significado levaria ao seu posicionamento. Seu caráter auto-aniquilador, longe de ser um defeito, é revelador do próprio assunto tratado. No fim das contas, uma teoria do significado é uma tentativa de expressar o inexpressável, e isso se torna claro no estágio final de uma teoria do significado desenvolvida corretamente.

Presumo que, a esta altura, tenha ficado claro o surpreendente paralelo entre a reflexão cética sobre os raciocínios e as reflexões de Wittgenstein sobre a natureza do significado. Os céticos antigos pensavam (e Hume os seguia) que uma investigação racional sobre o raciocínio seria autodestruidora, enquanto Wittgenstein sustentava que uma teoria do significado correta deveria, no fim das contas, ser vista como sem significado. Ambos recomendavam que deveríamos ir além de suas afirmações explícitas e, ao superá-las, finalmente veríamos o mundo da maneira correta.

Mas o *Tractatus* parece conter uma pequena abertura para fugir dessas consequências niilistas. Parece que coisas que não podem ser ditas podem ser conhecidas de outra forma:

6.522 Existe certamente o inexpressável. Isto se *mostra*, isso é o místico.

Estão incluídos no místico o fato de que o mundo existe (6.44) e “o sentimento do mundo como um todo limitado” (6.45). Outras observações também parecem dizer respeito ao místico, como por exemplo:

5.621 O mundo e a vida são um só.

5.63 Eu sou o meu mundo (O microcosmos).

6.431 ... na morte o mundo não se altera, mas acaba.

É evidente que a verdade de nenhuma dessas proposições está fundada nos fatos contingentes do mundo, uma vez que todas elas dizem respeito ao mundo como um todo. Por essa razão, elas são tentativas sem êxito de dizer o que não pode ser dito. No entanto, de alguma forma elas se tornam manifestas, talvez pela sua própria falta de êxito. Isso, me parece, nos traz a um dos mistérios do *Tractatus* – não a doutrina de que o místico pode de alguma maneira se tornar manifesto, isso é *supostamente* misterioso – mas a decisão de Wittgenstein de sustentar certas formulações místicas em detrimento de outras. Ele claramente favorece uma visão mística do mundo que revela sua totalidade e a comunhão (ou identidade) de alguém com ele. Aqui, me parece que Wittgenstein está sendo estranhamente superficial. De fato, ele parece não reconhecer toda a força de uma das suas próprias observações:

6.521 A solução dos problemas da vida é percebida no desaparecimento desses problemas.

(Não é essa a razão pela qual os homens, para os quais o sentido da vida se tornou claro depois de um grande período de dúvidas, não podem mais dizer no que consiste esse sentido?).

Obviamente, Wittgenstein está certo. Os místicos frequentemente reclamam das inadequações da linguagem para capturar a qualidade da sua experiência e o defeito é normalmente considerado tão radical que eles são levados a dizer algo e, ao mesmo tempo, o seu oposto, caindo, portanto, em um paradoxo. Em contraste, a preferência unilateral de Wittgenstein por alguns pronunciamentos místicos sobre outros (por exemplo, suas negações) sugere que, apesar de tudo, ele atribui a eles uma espécie de (ou um grau de) sentido literal. Mas, é claro, na sua própria teoria eles não possuem qualquer sentido literal – nem mesmo um sentido literal defeituoso ou inadequado.

Retornemos agora ao ceticismo. Wittgenstein está certo: dados os cânones de sentido apresentados no *Tractatus*, as questões amplamente generalizadas e sem fim dos céticos não fazem sentido. Mas o mesmo pode ser dito sobre as proposições do próprio *Tractatus*. Além disso, Wittgenstein concorda com o ponto central do ceticismo antigo: a filosofia não é possível enquanto uma disciplina teórica, discursiva ou racional. Mas mesmo isso não pode ser dito; isso, também, deve se tornar manifesto. Um entendimento adequado do ceticismo sugere que os pronunciamentos do cético devem ser colocados lado a lado com as próprias observações místicas de Wittgenstein. Isso, ao que me

parece, não só é mais coerente com o sistema do *Tractatus*, como também mostra um entendimento melhor do misticismo.

### ***Sobre a Certeza***

O trabalho que foi chamado pelos executores testamentários de *Sobre a Certeza* é uma compilação de notas escritas por Wittgenstein durante o último ano e meio de sua vida (1949-1951). Aqui, Wittgenstein reflete sobre as tentativas de G. E. Moore de invocar o senso comum para refutar várias posições filosóficas. Notoriamente, Moore argumentou que aqueles que negavam (ou que expressavam dúvidas sobre) a existência de objetos materiais poderiam ser refutados ao se mostrar a mão direita e, em seguida, a mão esquerda, mostrando, assim, a qualquer um que as visse, que o mundo continha ao menos dois objetos materiais. Similarmente, Moore afirmava saber (e saber com certeza) que o mundo havia existido por muitos anos antes de seu nascimento e isso, pensava ele, era suficiente para mostrar que aqueles que afirmavam que o tempo era irreal estavam errados.<sup>6</sup>

Wittgenstein pensava que as refutações de Moore eram ineficazes contra os alvos aos quais se dirigiam. Obviamente, ele não se posicionava ao lado dos idealistas, nem negava as afirmações do senso comum apresentadas por Moore. Na verdade, ele expressou suas reservas da seguinte forma:

DC, 19. A declaração “Sei que aqui está uma mão” pode, pois, prosseguir assim: “porque é para a *minha* mão que eu estou olhando”. Então, um homem razoável não duvidará de que sei. Também o idealista o não fará; antes dirá não ter nada a ver com a dúvida prática que está sendo rejeitada, mas que há uma outra dúvida por *detrás* dessa. – Que isso é uma *ilusão* tem de ser demonstrado de outro modo.<sup>7</sup>

Essa é, creio, uma passagem crucial para compreender um dos temas centrais de *Sobre a Certeza*. Moore, ao menos conforme a leitura de Wittgenstein, parte do pressuposto de que os filósofos frequentemente se apegam a (ou sustentam posições que implicam) proposições que são contrárias à simples verdade das coisas. Ele rejeita tais afirmações filosóficas com base na ideia de que tudo que afirma ou implica uma falsidade é falso. Wittgenstein responde que o idealista não discordará de Moore no nível do senso comum. Ao invés disso, ele sustentará que suas negações e dúvidas se passam em outro

---

<sup>6</sup> O primeiro exemplo vem de Moore (1939), o segundo de Moore (1925).

<sup>7</sup> Todas as citações são aforismos numerados em Wittgenstein (1969).

nível. Um idealista que duvida da existência de objetos materiais não é em nada como um naturalista duvidando que o pica-pau-bico-de-marfim poderá sobreviver nos pântanos de Louisiana. O erro de Moore é supor que eles estão no mesmo nível. Wittgenstein também gostaria de rejeitar a posição do idealista, mas, ao contrário de Moore, ele percebe que suas dúvidas são de uma segunda ordem - ou hiperbólicas. A posição de Wittgenstein é que essas dúvidas de segunda ordem ou hiperbólicas são ilusões e uma refutação adequada ou dissolução do idealismo envolve a exposição dessas ilusões.

O pensamento de Wittgenstein passou por uma alteração profunda entre o período em que completou *Tractatus* na frente oriental da Primeira Guerra Mundial e o tempo, perto do fim de sua vida, em que ele se sentou na casa de Norman Malcolm em Ithaca, Nova York, para organizar seus pensamentos acerca das “refutações” de Moore. Nesse ponto, Wittgenstein já havia, há muito, abandonado sua teoria das proposições elementares, fatos atômicos, objetos eternos, espaço lógico, etc., isto é, toda a sua elaborada imagem de uma estrutura lógica sustentando nossa linguagem e espelhando uma estrutura *a priori* na realidade havia sido abandonada. E nada minimamente semelhante foi colocado em seu lugar. Em vez disso, a filosofia tardia de Wittgenstein é um questionamento a esses aspectos inerentes à nossa linguagem, que nos levam – inevitavelmente, mas ainda assim de maneira equívoca – a filosofar, em primeiro lugar. A tarefa da filosofia é expor e neutralizar essas tendências.

Mas, ainda que o *Tractatus* seja um exemplo precisamente do tipo de filosofia que Wittgenstein passou a rejeitar, há nele alguns temas que foram continuados e ampliados em sua filosofia posterior. A continuidade mais importante é a ideia de que uma expressão pode ter significado ainda que não *represente* nada. No *Tractatus*, essa ideia foi amplamente limitada a noções lógicas e matemáticas. “Minha ideia fundamental”, ele disse, “é que ‘constantes lógicas’ não são representativas” (4.0312). Muito da filosofia tardia de Wittgenstein é uma elaboração do tema de que o significado não pode ser meramente fixado por correlações entre palavras e coisas. Um segundo tema importante, comum aos estágios inicial e final da filosofia de Wittgenstein, é o de que significados são internamente relacionados uns aos outros. Isso pode parecer contrário ao chamado atomismo de Wittgenstein, mas, no período do *Tractatus*, Wittgenstein era um atomista com relação à verdade contingente, mas era um holista com respeito aos significados. O significado não é dado em partículas isoladas, ele está sempre inserido em um sistema. No *Tractatus*, esse sistema era uma estrutura sublime de proposições elementares sistematicamente conectadas no espaço lógico. Em sua filosofia tardia, a ideia de um

único sistema que abarca tudo é abandonada, dando lugar a uma ideia de pluralidade de sistemas e contextos. Wittgenstein usualmente se refere a esses contextos como “jogos de linguagem” e, em alguns raros momentos pretensiosos, como “formas de vida”. Uma expressão só tem significado quando empregada em um jogo de linguagem particular. Podemos compreender seu significado quando percebemos qual utilidade ela tem em um jogo de linguagem particular. Uma expressão que não tenha tal utilidade não é significativa.

Retornemos agora à questão da dúvida. Alguém diz “duvido que” e nos perguntamos o que isso significa. Somos primeiramente tentados a dizer que se está dizendo algo sobre a própria condição mental. Embora isso possa estar parcialmente correto, não é a história completa, nem mesmo a sua parte mais importante. Isso porque sempre faz sentido perguntar para alguém *por que* ele duvida, e aqui o nosso pedido é por razões, não causas. Espera-se, assim, que a pessoa mencione algo que esteja de algum modo faltando, algo que, quando identificado, irá satisfazer, e não apenas aliviar, a dúvida. (Um desejo pode ser satisfeito com uma droga, mas não uma dúvida). Isso não significa dizer que a dúvida deva ser sempre claramente articulável – esse é um preconceito do *Tractatus*. Podemos apenas pensar que as coisas são complicadas e, em seguida, ficarmos satisfeitos ao perceber que certos aspectos incomuns da situação são, afinal, irrelevantes. Uma dúvida que não possa responder a essa exigência mínima é, na melhor das hipóteses, patológica e, *in extremis*, não é uma dúvida nenhuma. (Pode alguém estar errado sobre ter uma dúvida? Sim.)

Em *Sobre a Certeza*, Wittgenstein expressa essas ideias da seguinte forma:

DC, 3. Se, por exemplo, alguém disser “eu não sei se existe uma mão aqui”, pode dizer-se-lhe “observa melhor”. – Essa possibilidade de cada um se convencer faz parte do jogo de linguagem. Representa uma das suas características essenciais.

Ou também

DC, 24. A pergunta do idealista seria mais ou menos assim: “Que direito tenho eu de não duvidar da existência das minhas mãos? ... Mas alguém que faz essa pergunta não está a considerar o fato de que uma dúvida acerca da existência apenas tem cabimento no jogo de linguagem. Daí que tenhamos, primeiro, de perguntar: o que seria uma dúvida dessas? E não a compreendamos imediatamente.

Mais especificamente, não compreendemos a natureza da dúvida até que tenhamos entendido as bases para a dúvida – algo que tanto o idealista quanto o cético decididamente se recusam a especificar.

É importante perceber que Wittgenstein não está simplesmente desafiando a sinceridade do idealista; ele não está somente dizendo que eles não *sentem* realmente a dúvida. (Um absurdo é normalmente defendido com muita sinceridade). A sua visão é conceitual: a expressão de uma dúvida que, em princípio, não admita resposta, não se moveria em um jogo de linguagem. Ela não se sustentaria de maneira sistematicamente conectada a outros elementos no jogo de linguagem e, portanto, não teria significado. Embora a posição filosófica que a circunscreve esteja radicalmente modificada, essa é, em essência, a linha defendida por Wittgenstein no *Tractatus*, criticando os céticos que levantassem dúvidas quando nenhuma pergunta pode ser feita (já que nenhuma resposta pode ser dada).

A frase final da passagem citada contém uma das ideias mais importantes de Wittgenstein. Enquanto filósofos, tendemos a desconsiderar o significado de uma pergunta e ir diretamente em busca de sua resposta. Certamente, gostaríamos de dizer, sabemos o que é duvidar e sabemos o que é ter mãos, então certamente sabemos o que seria duvidar de que temos mãos. Parece óbvio que podemos, nesse caso, levantar uma dúvida e, então, resolvê-la. Esse é o ponto principal de Moore e, por essa razão, ele tentará refutar o idealista mostrando-lhe suas mãos. Contra isso, Wittgenstein defende que as dúvidas do idealista não podem ser respondidas porque elas não fazem sentido.<sup>8</sup> E mais, ele defende que as respostas de Moore às perguntas deles seria, à sua própria maneira, curiosa.

DC, 481. Quando se ouve Moore dizer “Eu *sei* que aquilo é uma árvore”, compreendem-se repentinamente aqueles que pensam que isso não está decidido de modo algum.

A questão parece-nos imediatamente pouco clara e desfocada. É como se Moore a tivesse colocado sob uma luz inadequada.

Estaria Wittgenstein sugerindo que Moore, sentado em um parque amplamente iluminado pela luz do dia, não *sabe* que há uma árvore em sua frente? Estaria ele, de súbito, dando credibilidade à dúvida do cético? Não, o que Wittgenstein está indicando

---

<sup>8</sup> Obviamente, a mesma configuração exata de palavras pode expressar uma dúvida genuína em algum contexto não-filosófico. Estou anestesiado e vejo a parte inferior dos meus braços coberta por faixas. Aqui, a dúvida sobre a existência de minhas mãos pode ser genuína.

é que afirmações de conhecimento são também limitadas ao contexto, desempenhando um papel bastante particular dentro de um jogo de linguagem:

DC, 11. Acontece que não vemos como é especializado o uso de ‘Eu sei’. Se olharmos para um típico contexto onde as pessoas afirmam saberem coisas, descobriremos que elas estão respondendo a dúvidas reais ou potenciais. Pode-se sempre perguntar “Como você sabe?”, o que levaria a uma busca por razões. A natureza dessas razões será uma função dos temas específicos colocados em questão. A dificuldade em responder à questão do cético é que as razões dadas não serão melhores que a ideia que se está tentando defender, o que faz parte das táticas do cético de fazer perguntas desse tipo. Mas onde as dúvidas são inteiramente indeterminadas, nada pode ser dito para resolvê-las. Nessa situação, não há como pressupor o conhecimento, que será inútil e, portanto, para Wittgenstein, sem significado.<sup>9</sup> Chegamos, então, a uma posição em que é possível levantar dúvidas significativas, fazer perguntas, dar respostas, etc., apenas dentro do contexto de um jogo de linguagem particular. A astúcia do cético e o erro daqueles que tentam refutá-lo diretamente é fazer perguntas e buscar respostas completamente fora do contexto de um jogo de linguagem particular.

Mas agora a seguinte questão surge naturalmente: se o ato de fazer e responder perguntas (levantar dúvidas e resolvê-las) se justificam apenas no contexto de um jogo de linguagem, o que justifica os próprios jogos de linguagem? A resposta de Wittgenstein é: Nada. Esse é um tema que persiste na obra tardia do filósofo: “166. A dificuldade é compreender a falta de fundamento das nossas convicções”.

Certamente, isso não significa que todas as minhas crenças particulares são sem fundamento. Acredito, por exemplo, que Wittgenstein sabia algo sobre a filosofia de C. S. Peirce através de conversas com F. P. Ramsey. *Esse* é o tipo de coisa que pode ser estabelecido mencionando provas. Mas se me pedissem para provar que Wittgenstein existe, não sei ao certo o que diria. Posso me lembrar da primeira vez que ouvi falar de Wittgenstein, mas, naquele momento, ninguém parou para me provar que essa pessoa de fato existia. Além disso, se eu tentasse agora produzir tal prova, ela poderia me parecer pouco persuasiva. Eu poderia citar as constantes referências feitas a ele por Moore, Russell e outros, mas tenho alguma razão mais forte para acreditar que Moore e

---

<sup>9</sup> Embora a maioria dos filósofos tendam a pensar que as afirmações sobre o conhecimento feitas por Moore sejam ineficazes contra o cético e contra o idealista, pode ser difícil aceitar a ideia de que elas não tenham realmente significado. Novamente, devemos nos lembrar de não tirar vantagem do fato de que essa mesma configuração de palavras pode ter significado em algum outro contexto.

Russell existiram do que tenho para pensar que Wittgenstein existiu? (De repente, minha tentativa de provar a existência de Wittgenstein parece tão superficial quanto as tentativas de Moore de provar a existência de objetos materiais.).

Nesse contexto, é tentador usar a coerência como minha razão para acreditar na existência de Wittgenstein. Isto é, eu acredito nela porque essa crença se enquadra muito bem em todas as outras coisas que acredito. Há, eu penso, algo certo nesse apelo à coerência, mas não acredito que a coerência seja a *razão* para a minha crença na existência de Wittgenstein. Na primeira vez que ouvir falar dele, eu apenas tomei como certo que ele existia. Também tomei como certa a existência de uma série de outras coisas e elas formam um plano de referência – ou melhor, um conjunto de planos – através dos quais tento resolver problemas.

DC, 341. ... as *perguntas* que formulamos e as nossas *dúvidas* dependendo do fato de certas proposições estarem isentas de dúvida, serem como que dobradiças em volta das quais as dúvidas giram.

342. Isto é, pertence à lógica das nossas investigações científicas que certas coisas *de fato* não sejam postas em dúvida.

343. ... Se queremos que a porta se abra, é preciso que as dobradiças lá estejam.

344. A minha *vida* consiste em eu contentar-me com aceitar algumas coisas.

Três coisas são particularmente notáveis aqui. (1) A exigência de que aceitemos uma série de coisas é conceitual e não um mero sinal da nossa fraqueza. Sem uma estrutura anterior composta por crenças não questionadas, não teríamos nem orientações nem parâmetros para o nosso pensamento. (2) Essas coisas que podemos aceitar não são os princípios primeiros, no sentido filosófico, mas são lugares-comuns. O alicerce do meu pensamento é, simplesmente, a camada espessa e sedimentar do óbvio. Naturalmente, o que é tomado como certo por uma pessoa não é, necessariamente, por outra. Muito dependerá da formação e da instrução de cada um. No entanto, existem muitas coisas que são logo aceitas por todos, e dúvidas e questionamentos quanto a elas só aparecerão em circunstâncias extraordinárias. Todos nós presumimos que entendemos a língua que falamos, embora casos patológicos possam aparecer, deixando todos em dúvida. (3) O mais importante, talvez, seria que nós, comumente, aprendemos as coisas indiretamente como parte de outras atividades:

DC, 476. As crianças não aprendem que existem livros, que existem poltronas, aprender a ir buscar livros, a sentarem-se em poltronas, etc.

Mais tarde, evidentemente, surgem perguntas acerca da existência das coisas. “Existe o que se chama um unicórnio?”, e assim por diante. Mas uma tal pergunta só é possível porque, em regra, não se apresenta a questão correspondente.

Na tentativa de decidir se unicórnios já existiram, eu posso consultar certos livros. Entretanto, eu não levanto a questão anterior sobre a existência dos livros. Tudo isso leva a uma doutrina fundamental da filosofia posterior de Wittgenstein: nossa participação nos jogos de linguagem compartilhados vai além de justificativas; ela é um fato bruto da natureza:

DC, 475. Quero encarar aqui um homem como um animal; como um ser primitivo a quem se reconhece instinto mas não raciocínio. Como uma criatura num estado primitivo. Qualquer lógica suficientemente boa para um meio de comunicação primitivo não é motivo para que nos envergonhemos dela. A linguagem não surgiu de uma espécie de raciocínio.

Creio que podemos agora ver o que se tornou a crítica posterior de Wittgenstein ao ceticismo. O cético é tido como uma figura que constantemente coloca as coisas em questão, constantemente busca justificativas, mesmo das crenças mais ordinárias. Se esse é o empreendimento do cético, então algo contra ele pode ser dito. As próprias questões que ele coloca dependem, *para ter sentido*, de uma base de crenças comumente compartilhadas. Mas as dúvidas do cético têm um caráter totalizante – ele levantará o mesmo tipo de objeções a qualquer tipo de razão colocada como prova. Mas, conforme as dúvidas do cético se expandem, o seu sentido se contrai, e suas dúvidas totalmente generalizadas acabam por se tornar um nada.

Creio que esse é um argumento interessante – um tipo de refutação transcendental do ceticismo vulgar – mas como ele se relaciona ao ceticismo clássico da forma como foi realmente sustentado? Em primeiro lugar, ele parece não ser de forma alguma aplicável ao ceticismo, uma vez que os pirrônicos (pelo menos) não tinham interesse em desafiar crenças comuns sustentadas modestamente. Logo, é simplesmente errôneo dizer, como por vezes se sugere, que os céticos impõem arbitrariamente padrões excessivamente altos e, em seguida, condenam as crenças comuns por não satisfazê-los. Thompson Clark está certo ao ressaltar que o cético entra em cena “sem um pensamento independente em sua mente a respeito do que o conhecimento exige”.<sup>10</sup> Ele encontra

---

<sup>10</sup> Ver o importante, embora difícil, ensaio de Thompson Clarke (1973), p. 762.

filósofos que com frequência desacreditam as crenças comuns e, ainda assim, afirmam ter autoridade sobre suas doutrinas que transcendem a aceitação bruta do homem comum. O cético simplesmente considera esses filósofos com suas próprias palavras, confronta-os em seu próprio terreno e, então, mostra que eles não podem sustentar *suas próprias* pretensões. O ceticismo clássico não era uma crítica às crenças comuns, pois reconhecia que, na maior parte das vezes, não podemos abrir mão delas e, de qualquer forma, fazê-lo não levaria a nada. O ceticismo clássico era uma crítica ao filosofar e às ansiedades que ele gera. Neste último sentido, Wittgenstein compreendeu o espírito desse empreendimento, ao dizer:

A verdadeira descoberta é aquela que me faz ser capaz de interromper a filosofia no momento em que eu quiser. – Aquela que oferece paz à filosofia, fazendo com que ela deixe de se atormentar por perguntas que colocam em questão *a si mesma*.  
(IF, 133)

Para Wittgenstein, a filosofia se torna um método terapêutico quando, conforme já ressaltado, a filosofia, em sua forma tradicionalmente executada, passa a ser a doença a ser curada. A meu ver, os métodos de Wittgenstein representam um avanço importante sobre as técnicas dos cétricos antigos, uma vez que suas críticas tendem a ser estereotipadas, grosseiras e externas. As técnicas de Wittgenstein decorrem de um entendimento profundo da natureza interna do raciocínio filosófico. Para usar uma de suas metáforas favoritas, para desfazer um nó filosófico, é preciso fazer novamente todos os movimentos originais – mas na ordem inversa.

## **Conclusão**

No início deste artigo, afirmei que Wittgenstein é frequentemente visto como alguém que disse algo importante contra o ceticismo. Acredito que isso seja verdade, se estivermos pensando no ceticismo como um questionamento indiscriminado de todas as crenças, incluindo as crenças comuns. No entanto, se entendermos o ceticismo em seu sentido histórico – em particular, na sua forma pirrônica, – então seria melhor dizer que Wittgenstein redescobriu o ceticismo, acrescentando-lhe novas ideias e conferindo-lhe sua forma mais forte.

## **Referências bibliográficas:**

Clarke, Thompson. “The Legacy of Scepticism”, *Journal of Philosophy* 80, 1973: 754-769.

- Hume, David. *Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge ed. Oxford: Clarendon, 1888.  
(*Tratado da Natureza Humana*. Tradução de Déborah Danowski. São Paulo: Editora Unesp, 2<sup>a</sup> ed., 2000.)
- Moore, George E. “Defence of Common Sense”. In: *G. E. Moore: Selected Writings*. Edited by Thomas Baldwin. London and New York: Routledge, 1993 (1925).
- Moore, George E. “Proof of the External World”. In: *G. E. Moore: Selected Writings*. Edited by Thomas Baldwin. London and New York: Routledge, 1993 (1939).
- Sexto Empirico, *Outlines of Pyrrhonism*. Translated by R. G. Bury. Cambridge, 1933.
- Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 1969. (*Da Certeza*, editado pelas Edições 80, Lisboa, traduzido por Maria Elisa Costa (Lisboa: Edições 70, 2012).
- Wittgenstein, Ludwig. *Philosophical Investigations*. Translated by G. E. M. Anscombe. Oxford: Basil Blackwell, 3rd edition, 1953.
- Wittgenstein, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Translated by David Pears and Brian McGuinees. London: Routledge and Kegan Paul, 1961.