

QUEM SÃO O CÉTICO E O IDEALISTA NO *DA CERTEZA* E POR QUE ISSO IMPORTA¹

Gabriel Azevedo Cruz

Email: gabrielgac23@gmail.com

Rodrigo Pinto de Brito

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Email: www.rodrigobrito@gmail.com

Resumo: Quem exatamente são os oponentes que Wittgenstein visa atacar (se algum) quando fala do “idealista” ou dos “céticos” em sua obra *Da Certeza*? Essa pode parecer uma pergunta trivial, no entanto, ao refletirmos que a obra Wittgensteiniana é, em muitos momentos, obscura, e, em adição, ao destacarmos que o idealismo e o ceticismo não são movimentos homogêneos, pode-se inferir que nossa pergunta é passível de desdobramentos produtivos. A intuição de que há algo mais do que trivial na resposta à nossa pergunta guiou o presente artigo pela busca de delinear um esboço histórico do ceticismo e do idealismo modernos que aponte nuances conceituais e discrepâncias que os revelem heterogêneos em relação aos termos globalizantes pelos quais são evocados. Em seguida, buscou-se entender como G. E. Moore (autor que cita nominalmente seus oponentes) enfrentou ambos os movimentos e como inspirou o que hoje tornou-se a obra *Da Certeza*, de Wittgenstein. Por fim, buscamos analisar como Wittgenstein aborda Moore e os movimentos supracitados percorrendo alguns aforismos presentes no *Da Certeza*.

Palavras-chave: Wittgenstein. Certeza. G. E. Moore. Idealismo. Ceticismo. Markus Gabriel.

Abstract: Who exactly are the adversaries attacked by Wittgenstein whenever he speaks of the “idealist” or of the “sceptics” in *On Certainty*? This question could look like trivial, however when one thinks about the often obscure characteristics of the Wittgensteinian work, as well as about the fact that *idealism* and *scepticism* are far from homogeneous philosophical trends, we are lead to the conclusion that it is worth to raise that abovementioned question. The intuition that there is something more than just trivial that could be pointed out by answering this very question had guided us in the task of trying to offer a historical outlook on the modern versions of the *scepticism* and of the *idealism*. So we hope to be able to highlight the conceptual shades of these two philosophical trends, showing their inner variations and revealing their heterogeneity when compared to the overarching terms by which they are usually evoked. After that, we try to understand the ways G. E. Moore (who names his adversaries) struggled against idealism and scepticism, inspiring some aspects of the Wittgensteinian approach at *On Certainty*. Finally, we aim to analyse Wittgensteinian approach on Moore and the abovementioned philosophical trends by walking through some of the *On Certainty*'s aphorisms.

¹ O presente texto é resultado de pesquisa de iniciação científica, realizada sob auspícios do DFIL-UFRRJ e com apoio do CNPq.

Keywords: *Wittgenstein. Certainty. G. E. Moore. Idealism. Scepticism. Markus Gabriel.*

1 Introdução

Um fato curioso sobre a obra filosófica de Ludwig Wittgenstein é que não há nela a prática consistente de evocar nominalmente seus adversários. Ao invés, o autor tende a invocar uma nomenclatura global que generaliza suas críticas à totalidade de um movimento qualquer, como por exemplo: o idealista (DC §§ 19, 24, 37); os céticos (DC § 524, TLP § 6.51).

Pode-se argumentar que há nesta estratégia uma certa flexibilidade produtiva. Assim, por exemplo, quanto ao problema da linguagem privada, Candlish e Wrisley articulam a seguinte ideia derivada da imprecisão do alvo de Wittgenstein nas sessões §§243-260 das *investigações filosóficas*:

O argumento é assim talvez mais proveitosamente lido como alvejando não uma teoria particular, mas sobretudo a motivação de se considerar um apanhado de teorias aparentemente independentes, ou mesmo rivais, com suas tarefas, problemas e soluções associados (...) O alvo é um modo de pensar que gera teorias filosóficas, não as próprias teorias (Candlish; Wrisley, 2019).

Tomando este “proveito” interpretativo e o expandido, ao citar “o idealista” (DC §§ 19, 24), em vez de “Kant” ou “Hegel”, Wittgenstein alcança maior generalidade criticando não uma posição fixa, mas um “framework” ou paradigma que condiciona os pensamentos e teorias.

Neste contexto, Luiz Henrique Lopes dos Santos acentua que, no prefácio de seu *Tractatus Logico-philosophicus* (1993), Wittgenstein já afirma não se importar com a prática de referenciar outros filósofos, ao que Santos comenta:

As referências a outros autores, elogiosas ou críticas, aparecem no livro de maneira como que casual e sempre lacônica. (...) isso parece denunciar o desejo do autor de que suas ideias sejam consideradas por si mesmas, independentemente de remissão a qualquer cenário conceitual historicamente constituído, em que cumpriria buscar elementos para sua boa compreensão ou critérios para sua correta avaliação. (Lopes, 1995, p. 10).

Essa independência apontada por Lopes fora reconhecida e comentada até mesmo pelos primeiros leitores do *Tractatus*, como por exemplo, por Bertrand Russell. Quanto a isso James C. Klagge explica:

Quem quer que tente ler o *Tractatus* de Wittgenstein provavelmente ficará logo de partida intrigado com:

1. O mundo é tudo que é o caso.

1.1 O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas

...

Estes (aforismos) soam como pronunciamentos, contudo, alguém precisa ser informado deles? Alguém duvidou deles? Qual exatamente é seu ponto? Wittgenstein não nos oferece um contexto para suas afirmações, nem modos pelos quais nos orientarmos. Talvez eles não sejam dirigidos a mim – como se eu estivesse lendo uma carta encontrada no sótão de uma casa velha que acabei de comprar. Bertrand Russell, mentor de Wittgenstein, preocupou-se: “temo seriamente que ninguém veja a pertinência do que que ele escreva, porque ele não o indica por

argumentos direcionados a um ponto de vista diferente. (Klagge, 2021, p.7).

Klagge argumenta que a atitude de Wittgenstein mudou com o passar do tempo, em especial, modificou-se sua disposição em relação a seu público, o que culminou na transformação de sua redação. Exemplo disso é que já no início das *Investigações*, Wittgenstein cita Agostinho (Klage, 2021, p.5, 7; Wittgenstein, IF, § 1). Há também menções a Sócrates, Russell e Frege, por exemplo (Wittgenstein, IF, §§ 46; 49).

Não obstante essa mudança - como constata-se pelos trechos do *Da Certeza* citados já no primeiro parágrafo desta introdução - se Wittgenstein mudou seus hábitos de escrita esclarecendo a quem teria se oposto, o fez apenas em partes. E, embora já tenham sido apontados pontos positivos desta possível estratégia, podem-se também depreender pontos negativos alarmantes. Um destes é o comentário de Russell e Klagge sobre a falta de contextualização no trecho supracitado (Klagge, 2021, p. 7).

Esta falta de especificação pode levantar questões sobre a relevância do texto Wittgensteiniano. Afinal, embora seu escopo cresça, é possível que nenhum autor se enquadre nas características por ele criticadas, o que faria dos trechos generalizantes meros ataques à espantinhos epistêmicos.

Stroll acredita que é algo mais ou menos nestes termos que “o cético” pode insurgir-se contra Wittgenstein: “a posição do cético pode ser sumarizada como replicando que Wittgenstein estava engajado em um longo *non sequitur*, atacando uma posição que ninguém nunca debateu” (Stroll, 1994, p.161).

Sendo assim o problema que dá título ao presente trabalho apresenta-se: quem são, afinal, “o cético” e “o idealista” citados no *Da Certeza* - e por que isso importa?

A primeira parte da questão, o *quem*, impõe a demanda de um esclarecimento: a quais autores faz sentido ou não aplicar as críticas colocadas por Wittgenstein? Neste sentido, não visar-se-á nomear todos aqueles a quem parece justo vincular (ou não) o texto do filósofo austríaco (todos os idealistas ou todos os céticos), mas antes, apontar autores destes movimentos que sejam paradigmáticos e auxiliem no esclarecimento da relação entre Wittgenstein e seus pretensos oponentes.

A segunda problemática, a do “*porque*”, remete-se à importância deste trabalho para nossa contemporaneidade. Assim, ela não só auxilia a situar as propostas de Wittgenstein com relação aos avanços conceituais das vertentes citadas, como também visa denunciar certo descaso, em específico, o seguinte: muito tem sido tratado sobre a relação de Wittgenstein com o Ceticismo (Stroll, 1994; Moyal-Sharrock, 2004; Fogelin, 2017). No entanto, pouco tem sido abordado sobre o idealismo atacado por Wittgenstein (DC §§ 19, 24, 37): e há mais passagens que citam o idealista que o cético no decorrer da obra aqui analisada.

Há, de fato, trabalhos que vinculam Wittgenstein e o idealismo, no entanto, a tendência é vincular o primeiro Wittgenstein (que já havia sido abandonado pelo próprio autor do *Tractatus* quando as críticas ao idealismo no *Da Certeza* foram produzidas) à Kant, numa relação com o idealismo transcendental. Exemplo disso é a própria introdução já supracitada de Lopes (1985, p.12). Não são muitos os que, por outro lado, vinculam o Wittgenstein tardio ao idealismo pós-kantiano (de Fichte, Schelling e Hegel), especialmente quanto ao ponto que parece focal (o ontológico) desses filósofos.

Uma justificativa para isso pode ser encontrada na afirmação de Stroll de que a crítica Mooreana ao idealismo afastou o movimento do ocidente - ou, ao menos, uma certa vertente dele (Stroll, 1994, p.12). De modo similar, Markus Gabriel

afirma em sua palestra esclarecedora “que tipo de idealista (se algum) é Hegel?” que o termo “idealismo” sofre de uma má reputação na filosofia contemporânea (2014).

Em concordância Žižek e Gabriel na introdução de seu livro “Mitologia, Loucura e Riso” (2012, p.24) apontam que é um erro amplamente difundido crer que seja impossível ser um Hegeliano após a ruptura intelectual que se inicia pelo próprio Hegel.

Contra-intuitivamente, novas leituras têm surgido sobre o que pode ser caracterizado como “idealismo” (Gabriel; Žižek, 2012; Gabriel, 2014; 2016). Neste sentido, com o retorno positivo do termo “idealismo” ao “*mainstream* filosófico”, a análise de sua presença no texto de Wittgenstein volta a interessar atualmente, no nosso contexto.

Isto posto, a investigação que se segue é um breve esqueleto “histórico-conceitual” que visa reconstruir uma imagem geral deixada pelo “ceticismo” e pelo “idealismo” modernos a ponto de serem contrapostos por Moore. Em seguida, tratar-se-á de analisar como G. E. Moore buscou criticar essas posições (já que o filósofo britânico era um pouco mais específico que Wittgenstein) para, por fim, delinear, por meio da resposta de Wittgenstein a Moore, bem como pelas características vinculadas ao ceticismo e ao idealismo no texto do autor, quem (se algum) são os idealistas e céticos alvejados no *Da Certeza* (Wittgenstein, DC, §§ 19, 24, 37, 524).

2 O contexto que desemboca na “filosofia analítica”: ceticismo e idealismo

A filosofia analítica surge, em boa medida, como uma resistência ao idealismo promovida por Moore e Russell (Baldwin, 2010; Martinich, 2001, p.1 ; Guyer; Horstman, 2022; Gabriel, 2011, p.viii; Žižek; Gabriel, 2012, p.12).

O idealismo, por sua vez, desde sua postulação Kantiana, permaneceu em polêmica contra o ceticismo levantado por Schulze e outros (Dudley, 2007, p.76-107; Beckenkamp, 2019, p.41-64). Para Markus Gabriel (2016, p.1-2), o que motiva o idealismo pós-kantiano (especialmente os de Schelling e Hegel, mas também o de Fichte) é justamente o ceticismo e a proposta de uma resposta ao mesmo.

Assim, faz-se necessário averiguar brevemente tais movimentos em sua formulação moderna.

2.1 Ceticismo moderno: Descartes, Hume e Kant

Embora afirme que o ceticismo moderno não possui nenhum texto fundacional, e que suas bases textuais permanecem no ceticismo antigo, Danilo Marcondes (2019, p.61) atesta que o estatuto da “dúvida” dentro do sistema cético é alterado paradigmaticamente pela dúvida hiperbólica de Descartes, que acaba paradoxalmente se tornando o “grande formulador do ceticismo moderno” (Marcondes, 2019, p.128). Assim, escreve Marcondes:

O ceticismo Moderno tem sido caracterizado pelo papel central que atribuiu à dúvida, principalmente a partir da chamada “dúvida sistemática”, ou “metódica”, inaugurada por Descartes. É possível contrastar o Ceticismo Moderno com o Antigo, cuja ideia central era a *epoché*, ou, suspensão do juízo. É possível também argumentar que a noção de dúvida não existia no pensamento cético grego como a consagrou Descartes, e que, quando esse termo passou a ser usado, confundindo-se com o próprio Ceticismo da Modernidade, na verdade traduzia um conjunto de expressões utilizadas pelos céticos antigos. Embora esse uso

seja anterior a Descartes, foi certamente esse filósofo o primeiro a dar à dúvida um papel central na formulação de seu método. (Marcondes, 2019, p.119)

Essa forma de ceticismo pode ser chamada de “ceticismo dubitativo” (Doubt-scepticism [Moyal-Sharrock, 2004, p.157]) e, segundo Marcondes, difere pungentemente do ceticismo antigo, que não girava em torno da "dúvida" mas antes da *epoché* (como o trecho supracitado esclarece). Assim, Luiz Bicca atesta que a imagem geral - contemporânea - que se tem do ceticismo é justamente essa, a dubitativo-moderna:

No que diz respeito ao ceticismo, todo mundo acha que sabe o que é; nestes nossos tempos, qualquer um pensa ter dele uma noção ou fazer-se uma ideia mesmo que vaga - com a definição mais comum do cético sendo aquele que diz tratar-se de alguém que duvida de tudo. (Bicca, 2016, p.26)

Por esse motivo, o autor distingue entre ceticismo antigo e moderno afirmando que o foco na dúvida não é característica central nos textos dos céticos antigos:

Para nós, modernos, o ceticismo é “explicado” frequentemente como uma consequência do desencantamento que se segue ao desmoronamento de algum discurso dogmático fundacionalista, ao fim das esperanças levantadas pelas fantasias e promessas, a rigor feitas por mentes dogmáticas. É comum definir um cético como alguém que duvida que os seres humanos sejam capazes de adquirir um conhecimento adequado do mundo por meio dos instrumentos teóricos de que eles dispõem, principalmente a percepção e a razão. Que se tenha atribuído frequentemente tal posição aos céticos antigos vem, sem dúvida, entre outras coisas, como observou Pierre Pellegrin, do fato de que Henri Estienne (O tradutor das Hipotiposes para o francês, na Renascença) tenha escolhido traduzir o verbo grego *aporein* por “dubito”. Ora, o verbo *aporein* e o substantivo *aporia* indicam, segundo a etimologia, o fato de não se poder tomar um caminho em direção a certo fim por força de um obstáculo insuperável. Estar em uma *aporia* é, portanto, estar em um embaraço e uma perplexidade que impedem qualquer decisão. Não se pode dizer que o cético antigo duvide da existência do mundo exterior ou duvide que a indução nos dê um conhecimento adequado das coisas. O cético antigo se encontra em cada questão diante de afirmações opostas, às quais ele atribui igual força de convencimento, o que o leva a não dar seu assentimento nem a uma nem a outra.” (Bicca, 2016, p.71)

Nesse sentido, o ceticismo moderno estaria mais interligado a pedidos de esclarecimento, questionamento e hesitação: conotações da palavra “dúvida” segundo Marcondes, que também afirma haver palavras gregas que cumpririam o objetivo de expressar tais ideias, mas que, ao que parece, deliberadamente não foram utilizadas pelos céticos antigos (Marcondes, 2019, p. 120). Bicca afirma que não há por que relacionar o “cético maduro” descrito por Sexto Empírico com características como, por exemplo, “hesitação”:

Esse mesmo intérprete [Arne Naess] afirma que não há nenhuma base, na descrição que faz Sexto, para representar-se o cético maduro como uma pessoa que mostra indeterminação, irresolução, indecisão, vacilação, hesitação, atordoamento, embaraço, confusão, desorientação como quer que esses termos caibam para descrever seu estado mental quando ele se põe a escutar dogmáticos. (Bicca, 2009, p.33-34).

O cético antigo vincula sua posição a uma certa saúde de espírito (*ataraxia*) excluindo assim a permanência da “hesitação” ou semelhantes em seu cotidiano (Bicca, 2016, p.30-31; Patrick, 2011, p.35-38). Por isso mesmo, Victor Brochard

afirma que as características geralmente atribuídas ao “cético” (i.e., duvidar de tudo) não são necessárias e suficientes para criticar todo e qualquer tipo de ceticismo:

Ser cético, diz-se com frequência, é duvidar de tudo. Esta fórmula não é de todo precisa. O verdadeiro cético não duvida dos fenômenos, das sensações que se lhe impõem inevitavelmente: ele distingue seus estados subjetivos da realidade fora dele. (Brochard, 2009, p.362).

Nesse sentido, se as denúncias de Bicca, Marcondes e Brochard procedem, o ceticismo que “todo mundo acha que sabe o que é” (Bicca, 2016, p.26) é o ceticismo em sua feição pós-cartesiana. Tal distinção parece designar modos diferentes de ser cético, o que justifica a distinção na entrada Stanford sobre o ceticismo entre dois tipos de cético: o “pirrônico” e o “cartesiano” (Comensaña, 2019). Idêntico parece ter sido o cuidado de Moyal-Sharrock ao referir-se ao “Doubt-Scepticism” (ceticismo dubitativo), isto é, o de selecionar uma vertente cética ao invés de abordar o “ceticismo” como um movimento homogêneo (2004, p.157).

Stroll, no entanto, transparece como um exemplo de autor que não faz distinção entre diferentes tipos de cético, fato que deflagra a afirmação de que as críticas de Wittgenstein são fatais contra o ceticismo em geral, para, em seguida, vincular o próprio ceticismo à dúvida, implicando que todo o ceticismo tem como característica central justamente o duvidar - embora sua crítica tenha aspectos interessantes, parece faltar uma articulação suplementar que vincule cabalmente a dúvida ao cético antigo (Stroll, 1994, p.179).

O mesmo, como se verá, pode aplicar-se a Moore. Esses fatos e o apontamento de que o homem moderno vê o ceticismo neste prisma indiferenciado devem ser levados em conta na leitura de um autor pouco específico como Wittgenstein (DC).

Continuando com a descrição do cético moderno, de acordo com Popkin, Descartes inicia uma tradição cética, ainda que contra a sua vontade. Por isso, o autor chama-lhe de *Sceptique malgré lui* (Popkin, 2003, p. 158), pois seu objetivo inicial era postular uma “dúvida para terminar com todas as dúvidas” (Marcondes, 2019, p.132). Entretanto, a postulação de sua dúvida sobressaiu-se no contraste com as respostas dogmáticas apresentadas por ele, causando assim sua “falha heroica” na tentativa de desbancar sua própria dúvida hiperbólica (Popkin, 2003, p.80).

Ainda de acordo com Popkin, Pascal e Hume teriam visto em Descartes o apogeu do ceticismo moderno (Popkin, 2003, p.148). Neste sentido, parece que Bicca faz um aceno exatamente à Hume e Descartes quando afirma algumas características que devem ser dissociadas do ceticismo “como um todo” no seguinte trecho: “Não se pode dizer que o cético antigo duvide da existência do mundo exterior ou duvide que a indução nos dê um conhecimento adequado das coisas.” (Bicca, 2016, p.71).

Esses tipos de questionamento sobre “o mundo exterior” e sobre a “indução” são patentes apenas em Descartes e Hume (Dudley, 2018, p.19; Beckenkamp, 2019, p.25). Essa correlação parece ser, portanto, um aviso àqueles que visam tratar do “ceticismo em geral”: atrelar certos temas ao ceticismo antigo com base nos expoentes do ceticismo moderno pode gerar perigosos anacronismos.

Na tentativa de desbancar as teses Céticas de Hume, a “escola do senso-comum” listou fatos tidos como verdadeiros pelos seres humanos em geral, ao que Kant responde afirmando que os autores não entenderam o desafio de Hume: Hume não haveria questionado que o ser humano possui conceitos ou princípios do entendimento, como assere Beckenkamp, o autor escocês questiona, antes, a legitimidade racional da aplicação desses conceitos, isto é, indaga qual o limite da justificação racional (Beckenkamp, 2019, p.32-33; Dudley, 2018, p.15).

É interessante desde já apontar que Moore atrela sua posição a “uma visão do senso comum” (Moore, 1985, p.91) e que, de algum modo, ele parece, ao menos por certa interpretação (Miranda, p. 22-29) ter cometido um erro similar ao da escola escocesa do senso comum: responder uma questão epistemológica com um fenômeno não questionado (Wittgenstein, 2020 §37).

Kant, no entanto, discorda de Hume em alguns aspectos, e sua resposta ao escocês resulta de uma distinção mais detalhada entre os dois tipos de conhecimento que Hume postulava - as relações de ideias e as causas de fato (Dudley, 2018, p. 17; Stroll, 1994, p.19) - em quatro outros tipos, formalizando assim conhecimentos que temos antes da experiência, pois os pressupomos, como por exemplo, o ser (uma categoria do entendimento) e o Espaço (uma forma da intuição) (Dudley, 2018, p.33).

Nesse contexto, a causalidade (colocada em cheque por Hume) vincula-se, em Kant, a uma categoria transcendental que, esquematizada, revela um princípio puro do entendimento, isto é, um juízo sintético a priori, e assim a resposta do autor alemão avança (Dudley, 2018, p. 45-48).

Em sequência, pela postulação das formas da intuição e pelas categorias do entendimento, Kant distingue Númeno e Fenômeno, atrelando o ser humano ao fenômeno e revelando assim um ceticismo radical localizado (Bicca, 2016, p.29) em relação ao Númeno: não se pode saber nada sobre ele (Dudley, 2018, p.35; Beckenkamp, 2019, p. 16-17).

Assim, concluindo as considerações sobre o ceticismo em sua feição moderna, segundo Beckenkamp, “Longe de se tratar de uma refutação à Hume, Kant compreende a filosofia crítica como uma extensão e um aprofundamento do problema por ele colocado” (Beckenkamp, 2019, p.35) e isso por meio de uma metodologia cética combinada com a postulação de um idealismo transcendental. Eis que se abre o caminho para tratarmos diretamente do idealismo.

2.2 Idealismo moderno: Berkeley, Kant e os Pós-kantianos

Os críticos de Hume, chamados anteriormente de “escola do senso comum”, também criticaram Kant, comparando-o com Hume por sua filosofia crítica parecer-lhes um ceticismo disfarçado, mas também com Berkeley, por considerarem seu idealismo um do tipo subjetivo (Beckenkamp, 2019, p.30). Como explicamos anteriormente, o próprio Kant relaciona a si mesmo com Hume, no entanto, busca se afastar da comparação com Berkeley (Beckenkamp, p.30-32).

Berkeley, por sua vez, é caracterizado como “idealista subjetivo” - termo nunca usado por Beckenkamp em seu *Ceticismo e Idealismo alemão*, que distingue a posição de Kant como “crítica” e a de Berkeley como meramente “idealismo”. Will Dudley, por outro lado, em seu livro *Idealismo alemão* (2018, p.77) refere-se a Kant como idealista e a Berkeley como idealista subjetivo. Tal escolha é interessante porque o próprio termo “idealismo” seria difícil de definir, e assim é frequentemente necessário ter precaução ao utilizá-lo (Guyer; Horstman, 2022; Gabriel, 2014).

O mais inusitado é que Berkeley mesmo nunca utilizou o termo “idealismo”, no entanto é frequentemente relacionado a ele por afirmar que a existência depende da mente, pois não haveria, para ele, matéria, apenas ideias (Dudley, 2018, p.77; Downing, 2021).

Assim postula-se o que Dudley (2018, p.77) e Gabriel (2014) chamam de “idealismo subjetivo”, isto é, a teoria que faz a existência dependente de uma mente - de uma subjetividade - correndo assim o risco de 1) solipsismo, 2) entregar a justificação da existência das coisas à fé, e, 3) simplesmente transpor o problema do

mundo exterior do reino da matéria para o plano das ideias: tal transposição não resolveria nada (Gabriel, 2014).

Neste sentido, Markus Gabriel argumenta que o conceito de idealismo sofre, na contemporaneidade, preconceitos parecidos com os que foram apontados por Marcondes, Bicca e Brochard quanto ao ceticismo (mencionados na subseção anterior): confunde-se todo o idealismo com um tipo: o subjetivo - vinculado a Berkeley e, quiçá, a Kant. Segundo Gabriel:

Na filosofia contemporânea, o idealismo ainda sofre de uma reputação amplamente ruim. Ele é comumente associado com subjetivismo e solipsismo selvagens, ou, na melhor das hipóteses, com algum tipo de fenomenismo. Pontos de vista como estes parecem ser expressões de respostas mal concebidas a desafios céticos, de modo que tipicamente a questão que desponta é como evitar estas várias armadilhas que podem levar ao idealismo e às suas variações, em vez de tentar fazê-lo ter sentido enquanto uma opção independente. (Gabriel, 2014).

Na mesma fala, Markus Gabriel argumenta que nem todo idealismo vincula-se com estas ideias. em Hegel, por exemplo, há uma rejeição da relação de dependência entre mente e existência. O próprio Hegel, ainda segundo Gabriel, rejeitaria tanto Berkeley quanto Kant e Fichte, por estarem ao menos em alguma instância comprometidos com o idealismo subjetivo (Gabriel, 2014).

No entanto, na definição do idealismo, essa correlação é tomada como paradigmática por diversos autores (Stroll, 1994, p.12; Gabriel, 2016, p. 69-70; Guyer; Horstman, 2022). Lê-se sobre Russell e Moore:

Eles pensam o idealismo como uma posição caracterizada pela afirmação de que o universo (Moore) ou o que quer que exista ou possa-se saber que existe (Russell) é espiritual (Moore), ou em algum sentido mental (Russell) (...) Tudo que eles próprios demonstraram é que não há bons argumentos filosóficos (ao contrário de, por exemplo, argumentos teológicos ou psicológicos) disponíveis para fundamentar tal afirmação. Moore especialmente é bastante explícito quanto a este ponto. (Guyer; Horstman, 2022).

Desse modo, mesmo que Hegel tenha rejeitado o idealismo de Berkeley e de Kant e que ainda assim possa ser, de algum modo, considerado um idealista, sua posição é, mesmo hoje, resumida ao idealismo pitoresco da subjetividade berkley-kantiana. Para demonstrar as incidências desse tipo de interpretação, Gabriel busca contrapor-se à uma definição do idealismo postulada por um autor contemporâneo:

Meillassoux subsume todas as formas de idealismo (...) na classificação de correlacionismo. (...) observemos primeiro mais de perto a definição de correlacionismo feita por Meillassoux:

Entendemos por correlacionismo a ideia de que acessamos sempre e exclusivamente a correlação entre pensamento e ser, e nunca um desses termos considerado de maneira independente do outro. De agora em diante chamaremos correlacionismo qualquer corrente de pensamento que mantenha o caráter insuperável da correlação definida dessa forma. (...) O correlacionismo consiste em excluir a afirmação de que é possível considerar os reinos da subjetividade e da objetividade independentes um do outro.

Justamente na frase seguinte ele substitui “subjetividade” por “sujeito” e “objetividade” por “objeto”. (...) Isso levanta suspeitas de que Meillassoux não distingue aqui entre objetos e objetividade, tendência que poderia ser característica de algumas versões do idealismo epistemológico, por

exemplo no primeiro Berkeley. (...) Meillassoux cai dessa forma em uma tentação natural que, de fato, foi característica do idealismo de Berkeley até Kant. (Gabriel, 2016, p.69-70)

Neste sentido, a despeito de os pós-kantianos terem, em alguma medida, tomado um rumo diferente deste que impede tratar daquilo que é independente da mente (ou mesmo negar que exista algo desse tipo), o idealismo que permaneceu famoso foi derivado, por assim dizer, de Kant e Berkeley - e como fora citado, é a este idealismo que Moore e Russel em sua contraposição estão a criticar.

Concluindo, pelo que foi exposto nesta seção inicial, pode-se dizer que os autores centrais para a crítica Mooreana em seus pontos de contato mais profundos com Wittgenstein no *Da Certeza* (2020) são Descartes, Hume, Berkeley e Kant.

3 A oposição de G. E. Moore

Avrum Stroll, na introdução de seu livro *Moore and Wittgenstein on certainty*, ao defender os motivos pelos quais divide o protagonismo de seu livro entre Wittgenstein e Moore, escreve sobre o segundo: “Nenhum filósofo antes de Moore examinou tão cuidadosamente o que os outros disseram, traçou distinções tão precisas e escreveu artigos tão meticulosos” (Stroll, 1994, p.14).

Stroll faz essa asserção contrapondo-se à ideia, defendida, por exemplo, por Susan Stebbing (como o autor cita), de que Moore deveria ser descartado porque havia “falhado” em trazer respostas por meio de sua filosofia (Stroll, 1994, p.14).

De toda forma, é fato que sua obra foi efetivamente frutífera em muitos sentidos. Por exemplo, em sua influência sobre Wittgenstein, como denota Ernest Sosa: “Não obstante, a façanha foi real e impressionante, e impressionou o singularmente inimpresinável Wittgenstein” (Sosa, 2001, p.48).

Partindo desses dados e do fato de que Wittgenstein conviveu com Moore e Russel, dois fortes opositores do Idealismo, e especialmente Moore do ceticismo (Guyer; Horstman, 2022; Sosa, 2001, p.48; Moore, 1959; Moore, 1985, p.81-102) pode-se considerar que entender como configuram-se as críticas Mooreanas a essas duas posições também servirá de auxílio para compreender a concepção geral da época (que fora apresentada a Wittgenstein) sobre as mesmas. Isso demonstra-se, já de imediato, pela asserção de Stroll de que a obra *The refutation of idealism* de Moore espantou (ao menos) certo tipo de idealismo da filosofia ocidental (STROLL, 1994, p.12).

Essa crítica ao idealismo, como foi constatado anteriormente, baseia-se numa resposta à Kant, Berkeley (e Bradley, idealista britânico [Baldwin, 2010]) indicando uma oposição à formulação Berkleyana “ser é ser percebido” - crítica que reaparece em seu artigo *Em defesa do senso comum* (Baldwin, 2010; Stroll, 1994, p.12; Moore, 2001, 133). Nesse artigo Moore afirma:

Não existe nenhuma boa razão para supor que existe qualquer fato mental, tal que o fato de aquela cornija de lareira estar atualmente mais próxima do meu corpo do que aquel estante de livros não pudesse ter sido um fato a menos que o fato mental em questão também tivesse sido um fato; e, analogamente, para todos os outros três casos. (Moore, 2001, p. 96).

Posição essa, como dissemos anteriormente, vinculada a Berkeley e Kant. Em seguida, Moore rejeita também a ideia de que a causalidade é dependente da mente (Ibidem, p.96-97). No entanto, o criticismo em relação a Kant, Berkeley e Bradley, ou seja, a filosofia negativa de Moore, melhor se explica ao lado de sua filosofia positiva, como afirma Baldwin:

Um importante aspecto da rejeição por Moore do idealismo foi sua afirmação de uma posição realista do ‘senso comum’, de acordo com a qual nossa visão de mundo ordinária do senso comum está amplamente correta. Moore primeiro explicitamente esposou sua posição em suas palestras de 1910-11 (*Some Main Problems of Philosophy*), mas ele apropriou-se dela quando respondeu em 1925 a um convite para descrever sua ‘posição filosófica’, definindo-a como ‘Uma defesa do senso comum’. (Baldwin, 2010).

Essas palestras parecem ser de grande importância para a formação do modo argumentativo de Moore; a seguinte nota de Sérgio Miranda é esclarecedora neste aspecto:

Essa resposta de Moore ao ceticismo corresponderia ao argumento da certeza diferencial que ele desenvolveu antes em *Some main problems of philosophy*. Nessas conferências, Moore responde ao ceticismo, e em particular ao ceticismo de Hume, com o seguinte argumento: P1) se os princípios da filosofia de Hume são corretos, não posso saber que este lápis existe; P2) eu sei que este lápis existe; C1) portanto, os princípios da filosofia de Hume não são corretos. O que ele então acentua é que sua certeza em relação à premissa P2) é muito maior do que a certeza relativa aos princípios da filosofia de Hume. Cf. Moore, G. E. *Some main problems of philosophy*, cap. VI. pp.120 ss. (Miranda, 1990, p.22).

Neste sentido, Moore responde a uma forma argumentativa cética similar a: P1) se não sei se estou dormindo, então não sei se este lápis existe. P2) não sei que não estou dormindo. C1) não sei que este lápis existe. Aqui o argumento cético pende para o lado do que parece não ser conhecido. A balança de Moore, por outro lado, pende para a certeza (Moore, 2001, p. 90; p.132, 133) - Esta forma lembra, em certa medida o que Ernest Sosa chama de “argument from ignorance” (2001, p.51).

Para além de Berkeley e Kant, tal prova parece contrapor-se a Descartes e Hume. Ao primeiro por Descartes crer ser possível uma dúvida hiperbólica por meio de cenários que não permitam que se saiba da realidade de uma situação: Sonho, Gênio Maligno (Descartes, 2018, p.32-38). Ao segundo por Hume questionar como pode-se ter certeza de que uma cadeira ou uma mão existam sem que haja observadores - o que está implicado no problema da causalidade (Beckenkamp, 2019, p.25).

Para além dessas evidências opositivas, vale ressaltar que Moore também produziu um texto chamado *Four forms of scepticism*, que, já nas linhas iniciais do seu *abstract* esclarece o fato de que as quatro formas ali analisadas se vinculam fortemente à falta de uma certeza “completa”, que parece indicar dúvida - especialmente em relação ao “mundo exterior” (Moore, 1959, p.1).

Como vimos, focar neste tipo de ceticismo não significa atingir “o ceticismo” como um todo, ao menos segundo os argumentos de Bicca, Marcondes e Brochard que apresentamos. Antes, seria preciso buscar reunir os cétricos antigos ao ceticismo moderno por outras manobras argumentativas, se forem possíveis.

Assumindo assim a “certeza diferencial”, Moore crê haver truísmos que são conhecidos por todos (ou quase), e neste sentido pode-se, por exemplo, provar a existência do mundo externo (independente da mente) ao apontar e afirmar a existência de uma mão, ou de algum outro objeto que se experiencie (Moore, 1985, p.81-83, 129-130, Moyal-Sharrock, 2004, p.13-14).

A questão que se levanta desta asserção Mooreana, portanto, é, como propõe Sosa: “Moore responde adequadamente ao cétrico?”, e, ao fim, ele próprio responde quanto à empresa geral de Moore: “(...) Ela não persuadiu quase ninguém” (Sosa,

2001, p.48). Tal inadequação pode ser apontada por vários ângulos. Um deles é que sua resposta consiste em uma afirmação que parte de premissas tais que Moore admite não poder provar (Moore, 1985, p.132 ; Sosa, 2001, p.48; Baldwin, 2010).

No entanto, esse posicionamento é problemático: não avança a explicação. Isso porque, ou Moore atesta a existência de algo por sua experiência, o que o enquadraria no mesmo equívoco da escola do senso-comum apontado por Kant - e que também se assemelha à crítica de Hegel à Schulze quanto às “certezas sensíveis” (Beckenkamp, 2019, p.30, 111-112); ou o que Moore sabe “com certeza” (Moore, 1985, p.131; Malcon, 1949, p.201-202) atrela-se à algo subjetivo, impossível de ser analisado e que periga cair numa outra espécie de solipsismo, onde o que se sabe sabe-se “introspectivamente” (Sosa, 2001, p.50).

Moore parece então declarar uma derrota relutante, já que sua argumentação depende de seu oponente assumir que sabe algo subjetivamente: “Como Moore explicitamente concede, a possibilidade de que eles esteja sonhando é incompatível com ele saber (perceptualmente) que tem uma mão diante de si” (SOSA, 2001, p.49). Assim, Baldwin asserre:

Notoriamente, ao fim de ‘Certainty’, Moore reconhece sua derrota: tendo concordado que se ele não sabe que não está dormindo, então não sabe coisas tais como que está de pé falando, ele aceita (com reservas) que não pode saber com certeza que não está sonhando. Muitos comentadores concordam que Moore desencaminhou-se aqui. (Baldwin, 2010).

Neste sentido, a argumentação que Wittgenstein formula, ciente dos aparentes erros de Moore, busca revelar o absurdo que é duvidar em certos casos a partir da intuição de Goethe “No princípio era a ação” (Moyal-Sharrock, 2004, p.6), ao invés de afirmar uma certeza metafísico-subjetiva como Moore parece fazer.

4 Wittgenstein e o *Da Certeza*

Da Certeza é uma obra póstuma de Ludwig Wittgenstein organizada por seus alunos Anscombe e Von Wright a partir de vários fragmentos produzidos pelo filósofo austríaco em seus últimos meses de vida. (Anscombe; Wright, 2020, p.97; Moyal-Sharrock, 2004, p.2). Nesta obra, Wittgenstein reflete sobre a fundamentação do saber, sobre o porquê de não podermos dar justificações infinitas, e ainda, sobre existirem, como Moore pensava, certas proposições das quais não podemos duvidar.

4.1 Oposição a Moore

O principal erro no procedimento argumentativo de Moore apontado por Wittgenstein é justamente calcar sua defesa em uma “introspecção”, como demonstrado por Sosa (2001, p.50) e Miranda (1990, p.33). Confunde-se assim as funções lógicas de conceitos como “conhecimento” e “certeza” (Stroll, 1994, p.24). De fato, o próprio Wittgenstein explica que os conceitos de “conhecimento” e o de “segurança” (certeza subjetiva) entrelaçados por Moore são de “categorias” diferentes (Wittgenstein, DC, § 308).

No aforismo 21 de *Da Certeza*, Wittgenstein afirma:

No fundo, o ponto de vista de Moore vem a ser que o conceito de ‘saber’ seria análogo aos conceitos de ‘acreditar’, ‘supor’, ‘duvidar’ e ‘estar convencido’ no seguinte aspecto: a declaração “Eu sei...” não poderia ser falsa. E se for assim, de uma exteriorização pode ser inferida a verdade de uma afirmação. E aqui a forma “Eu acreditei que sabia” passa sem ser

notada. - Mas se essa forma não deve ser admitida, um erro tem de ser logicamente impossível também na afirmação. E quem conhece o jogo de linguagem tem de perceber isso; a garantia de alguém confiável, dada quando diz saber, não pode auxiliá-lo nesse sentido. (DC, § 21).

Destas assunções, Wittgenstein acaba por concordar com seu ex-aluno Norman Malcolm quanto ao argumento de que o uso que Moore fez de frases como “eu sei” ser errôneo. Por isso, afirma: “Não se percebe o quão especializado é o uso do “eu sei” (DC, § 11).

Assim, a diferença entre uma certeza como “tom” e uma certeza que se vincula ao saber (ou, que baliza o jogo de linguagem, seja qual for) está na exclusão do erro. Para Wittgenstein: “aqui, a garantia de que se sabe não leva a nada” (DC, § 390), não adianta Moore apresentar sua convicção subjetiva impondo-a retoricamente, especialmente com vocabulário epistêmico, como afirma Stroll:

A inferência a ser extraída a partir desta análise é que conhecimento e certeza são radicalmente diferentes um do outro. Com efeito, o erro de Moore foi tê-los fundido. Ele estava falando sobre aquilo que se dá imediatamente pra nós, mas equivocadamente usou linguagem epistêmica em sua tentativa de caracterizá-lo. Ele usou uma linguagem apropriada somente relativamente às práticas que ocorrem no jogo de linguagem acerca das coisas que são externas ao jogo de linguagem. (Stroll, 1994, p.139).

Nesse sentido, a certeza do segundo tipo de nossa distinção está para além do jogo epistêmico: certeza e conhecimento são, ao menos em alguma medida, conceitos logicamente independentes (Stroll, 1994, p.24; Moyal-Sharrock, 2004, p.14). E, na realidade, se há conhecimento, há dentro de algum jogo de linguagem (DC, §§ 525, 539, 260, 356, 370, 560; Stroll, 1994, p.139).

Assim, Wittgenstein separa as certezas que estão excluídas da epistemologia, justamente porque elas estão excluídas de uma derivação lógica anterior ou fundamental: da justificação racional (DC, § 152, 166, 341, 342); excluem-se da dúvida e, enfim, do erro por serem tomadas como base. Afinal são elas que possibilitam toda ação - até a ação de duvidar. Neste sentido, portanto, há coisas das quais não se pode duvidar dentro de alguns jogos de linguagem, e nisso Wittgenstein concorda com Moore, isto é, que a dúvida hiperbólica e/ou a que visa duvidar do “óbvio” não fazem sentido. Aqui inicia-se a crítica de Wittgenstein ao cético e ao idealista.

Conclui-se que o ser humano, segundo o Wittgenstein aqui interpretado, age com certeza, e ela fundamenta (ou baliza) seu jogo que, no fim, serve a propósitos pragmáticos: temos certezas porque vivemos e nossas práticas denotam nossas certezas (DC, § 358, 359, 361, 395).

4.2 Quem são, afinal, o “cético” e o “idealista” no *Da Certeza*?

É difícil concluir o porquê de Wittgenstein preferir não nomear quem eram seus oponentes céticos e idealistas. Há de ser uma estratégia para abranger seu escopo de ataque? Também não se pode excluir o fato de que Wittgenstein não possuía tantas leituras sobre a história da filosofia (KLAGGE, 2021, p.69). Assim, faz-se necessário analisar a validade da crítica Wittgensteiniana *per se*.

Um fato curioso é que o ceticismo é muito mais relacionado à obra de Wittgenstein, incluindo o *Da Certeza*, e, no entanto, apenas um fragmento dessa obra cita os “céticos” (§ 524) enquanto três outros desafiam o “idealista” (§ 19, 24, 37). Começemos então pelo trecho do cético:

Podemos perguntar se ele diz “Eu estou seguro” em todas as ocasiões em que fazemos um relato com segurança (num experimento, por exemplo, olhamos por um tubo e relatamos a cor que vemos através dele). Se ele o fizer, ficaremos inicialmente propensos a conferir a sua informação. Porém, caso se mostre que ele é bastante fiável, explicaremos que o seu modo de falar é só uma esquisitice que não interfere em nada. Por exemplo, poderíamos presumir que ele tivesse lido filósofos céticos e ficado convencido de que não se pode saber coisa alguma, e por isso fala daquele modo. Uma vez acostumados a ele, esse modo de falar não afeta em nada a práxis. (DC, § 524).

O fragmento é interessante desde a posição na qual o cético é colocado: não há aqui um desafio direto a ele, mas antes uma exemplificação do tipo de distúrbio que o mesmo pode causar na vida humana (seja o cético Wittgensteiniano quem for).

No entanto, embora este seja o único fragmento que chame nominalmente ao cético, muitos outros tratam da problemática da dúvida: §§ 115, 217, 221, 232, 249, 315, 324, 341, 450, 516, 625. Assim esclarece-se que talvez Wittgenstein vise o cético dubitativo (Moyal-Sharrock, 2004, p. 57), ou, como ficou depurado por meio de Marcondes e Popkin, o cético moderno pós-cartesiano que se nutre explicitamente da subjetividade (Marcondes, 2019, p.128).

Assim sendo, há uma relação muito próxima com a seguinte proposição do *Tractatus*:

6.51. O ceticismo não é irrefutável, mas manifestamente um contrasenso, se pretende duvidar onde não se pode perguntar.

Pois só pode existir dúvida onde exista uma pergunta; uma pergunta só onde exista uma resposta; e esta só onde algo possa ser dito. (TLP, pg.261).

Ao que Stroll comenta: “Pode-se tomar este comentário como sendo uma referência presciente ao ceticismo como será tratado uns trinta anos depois no *Da Certeza*, e isto não está totalmente errado, pois os dois tratamentos concordam que o ceticismo seja sem sentido” (Stroll, 1994, p.7). Por isso, os trechos que citam meramente a “dúvida” podem ser também considerados, em alguma medida, um ataque ao “cético”. E, de fato, a caracterização do ceticismo como profundamente relacionado à dúvida parece ser fruto da herança moderna que Bicca aponta (2016, p.71).

Os aforismos §§ 115, 232, 440 e 625 esclarecem que uma dúvida que duvida de tudo não chegaria a ser dúvida. Stroll articula essa ideia no início do capítulo nove em seu livro sobre Wittgenstein e Moore:

Podemos dizer, então, que para Wittgenstein a aplicabilidade da dúvida é uma das características que definem o jogo de linguagem. Este é um pensamento complexo com muitas ramificações. Uma delas é que onde a dúvida é inaplicável, estamos lidando com assuntos que não pertencem ao jogo de linguagem. (Stroll, 1994, p.138).

Neste sentido, Wittgenstein concorda com Moore, embora não considere que as proposições certas sejam absolutamente verdadeiras (DC, § 554), mas obviamente verdadeiras para o jogo de linguagem que balizam (como dobradiças) - essas seriam as proposições da lógica, isto é, regulativas (DC, §§ 341, 342, 525, 539, 260, 356, 367, 370, 560). Retomando a questão da dúvida, para fins explicativos, o aforismo § 232 dentre os supracitados é paradigmático:

Poderíamos duvidar de cada um desses factos, mas não podemos duvidar de todos.”

Não seria mais correto dizer: “não duvidamos de todos”?

O não duvidar de todos é exatamente o modo como julgamos e, portanto, agimos. (DC, § 232).

A ação (de julgar, inclusa) demonstra certeza. Assim, “faz-se uma falsa imagem da dúvida” (DC, § 249) pois “o próprio jogo da dúvida já pressupõe a certeza” (DC, §115), ou seja, para que uma dúvida seja formulada é necessário tomar as palavras com as quais formula-se a mesma, a possibilidade de formulação, a possibilidade do impacto dessa formulação e muito mais como certo.

Por isso o famoso trecho do qual deriva-se o termo “proposições dobradiças” afirma que as dúvidas se apoiam em certezas (DC, § 341). Isto posto, “uma dúvida que duvidasse de tudo não seria dúvida” (DC, § 450) e “uma dúvida sem fim não é sequer uma dúvida” (DC, § 625).

No entanto, Wittgenstein parece esticar seu escopo crítico em afirmações tais como a do aforismo § 395: “Eu sei isso tudo”; o que se mostra no modo como agimos e falamos sobre as coisas (DC, 2020, § 395).

Como foi de antemão explicitado, Wittgenstein pensa que o saber é patente nos jogos de linguagem, e isso significa que não só o cético que crê não poder ter conhecimento de nada (o do aforismo § 524) quanto aquele que não sabe se é possível decidir se há ou não conhecimento caem em enganos parecidos na mensuração do filósofo austríaco.

Neste sentido, Wittgenstein talvez não concordasse com a afirmação de Fogelin de que “Para o neopirrônico, não há conceitos privilegiados” (Fogelin, 2017, p.266) - isso porque o autor austríaco a todo momento passa do âmbito teórico (DC, §§ 114, 167, 170, 217, 336) para o âmbito das relações cotidianas (DC, §§ 19, 159), demonstrando que, em qualquer jogo (teórico ou não) sempre há privilégio de conceitos. Nessa leitura o próprio neopirronismo fogeliano seria um conceito privilegiado por Fogelin. Não haveria, na teoria dos jogos, indecidibilidade conceitual, pois o ser humano sempre decide.

Assim, é bom esclarecer que a deflagração de processos linguísticos estranhos (DC, § 524) não se aplica somente ao cético dubitativo. De fato, o cético pirrônico utiliza procedimentos linguísticos para fugir de certas afirmações. Bicca, por exemplo, afirma o seguinte: “A *epoché*, a suspensão do juízo, no pirronismo inicial, conduz ainda a um silêncio no que concerne ao uso do verbo ser, leva o indivíduo a evitar fazer asserções” (Bicca, 2016, p.33). Tal decisão linguística seria uma decisão e articulação conceitual. Recurso esse que, na conta de Wittgenstein, seria um “enfeitamento da linguagem” (DC, §435) e, se assim for, deveria ser excluído.

Vale acentuar de imediato, no entanto, que os trechos que citam nominalmente o idealista também abordam a dúvida. Esse fenômeno, que à primeira vista pode parecer casual, talvez nos revele, de maneira mais precisa, quem é o alvo real de Wittgenstein. Isto porque, como mencionamos alhures, Markus Gabriel assume que o Idealismo é já de antemão descartado por haver uma vinculação forte entre o mesmo e o ceticismo – assim, querendo-se evitar o ceticismo, descarta-se junto o idealismo, joga-se bebê e balde fora (Gabriel, 2014).

A pergunta que fica é: onde é que o idealismo e o ceticismo se unem? Quem é o autor que os une explicitamente? De forma ainda mais cirúrgica: qual autor idealista poderia, em alguma instância, cair na dúvida do mundo externo juntamente com Descartes? Se considerarmos que Schelling e Hegel fazem ontologia, e que ao menos o velho Fichte também (Gabriel, 2011, p.ix), o caso paradigmático que procuramos é, como esclarecemos anteriormente, Kant!

Se esta hipótese estiver correta, então os aforismos que abordam a dúvida titubeiam entre um ataque ao ceticismo e ao idealismo. Se isto é assim, não há um número maior de aforismos que se opõem ao ceticismo que ao “idealismo” por haver mais menções à “dúvida”, porque a “dúvida” parece ser essencial também ao “idealismo” que Wittgenstein ataca. Deste modo, a quantidade de aforismos que afetam especifica e somente o ceticismo reduz-se novamente a um.

Tendo esta pressuposição em mente, averiguemos os quatro trechos que citam o idealista, a saber § 19, 24, 37. Lê-se no aforismo § 19:

Portanto, pode-se continuar a declaração “Eu sei que aqui está uma mão” assim: “pois é para minha mão que olho”. Então, uma pessoa razoável não duvidará que eu sei. - O idealista também não; ele dirá, antes que a dúvida prática, que é superada, não estava em discussão, mas há ainda uma dúvida por detrás dessa. - Que isso é uma ilusão, tem de ser mostrado de outro modo. (DC, § 19).

Reafirmamos, de antemão, nossa hipótese supramencionada. De fato, o idealista aqui parece igualar-se a Kant quando afirma que Hume nunca questionou se experienciamos as coisas de x ou y forma, mas sim como podemos justificar as inferências que aduzimos dessas experiências como leis universais. Assim, a partir de Kant, pode-se decair, parece, num subjetivismo que caracteriza a experiência como meramente fenomênica, ou ainda como não material - como no caso de Berkeley (Beckenkamp, 2019, p.30-33). E não apenas o aforismo § 19 é chave para a defesa dessa interpretação, mas também o § 24, onde se lê:

A pergunta do idealista seria mais ou menos assim: “Porque não duvido da existência das minhas mãos?” (E a resposta a ela não pode ser “Eu sei que elas existem”). Mas quem assim pergunta, desconsidera que a dúvida numa existência só faz efeito num jogo de linguagem. Portanto, que se tinha antes de perguntar: como seria uma dúvida dessas? e não compreender assim sem mais nem menos. (DC, § 24).

Percebamos que a crítica que Kant fez à escola do senso comum é deveras semelhante ao que Wittgenstein chama atenção quanto ao erro de Moore no aforismo §24. Como Beckenkamp explica, a oposição de Kant toma a seguinte forma:

O problema não era *quid facti*, como parecem ter entendido os filósofos do senso comum, que não se cansam de juntar material empírico para mostrar que todos os homens sempre estiveram de acordo sobre certos pontos. O problema era o *quis iuris*, quer dizer, a legitimidade do emprego desses princípios: “a questão não era se o conceito de causa é correto, útil e indispensável em vista de todo conhecimento da natureza, por isto Hume nunca tinha posto em dúvida; mas [a questão era] se ele é pensado a priori pela razão” (Beckenkamp, 2019, p.33).

A legitimidade da asserção é o que o cético e/ou o idealista questionam, coisa que Moore não estava disposto a oferecer, como já vimos. Nesse caso, Wittgenstein vai mais adiante, demonstrando que ainda que seja impossível fundamentar cabalmente aquilo que sabemos, é possível perceber as certezas que regulam os jogos pela própria existência do jogo e da ação.

O último aforismo parece, no entanto, engolir não apenas o idealismo Kantiano, mas todo o idealismo (como também parece ter sido feito com o ceticismo). Nele se lê:

Mas será uma resposta adequada para a dúvida do idealista ou para as garantias do realista [dizer que a proposição] “Há objetos físicos” é absurda? Certamente, isso não é absurdo para eles. Mas uma resposta seria: essa afirmação, ou sua contrária, é uma tentativa malsucedida de

exprimir (algo) que não é para ser exprimido assim. Pode-se mostrar que ela é malsucedida; mas desse modo o caso deles ainda não é resolvido. Deve-se notar que o que se oferece como a primeira expressão de uma dificuldade ou de sua solução pode ser ainda uma expressão muito enganosa. Tal como alguém que com razão critica um quadro, muitas vezes concentrará a crítica primeiramente no lugar errado, e precisa-se de uma investigação para encontrar o ponto de ataque correto da crítica. (DC, § 37).

Parece que nesse aforismo se insere a “anti-filosofia” Wittgensteiniana, que reputa à filosofia em geral um erro linguístico. Nessa mensuração, toda filosofia (dogmática, cética, e etc.) seria tida como mero engano, segundo ele: “É que os problemas filosóficos têm origem quando a linguagem folga” (DC, § 38).

No entanto, a justificação dessa ideia parece incoerente. Primeiro porque a linguagem filosófica estabelece-se como um jogo linguístico numa comunidade humana (até onde se sabe, não são alienígenas que fazem filosofia) - o que indica que ela surge como qualquer outro jogo linguístico - estruturado por dobradiças, modificado pelo tempo, influenciado por fatos.

Se é assim, o que dá a esse jogo status inferior? Pode-se pensar que tal reputação é um juízo de valor Wittgensteiniano, que tenta destruir a filosofia desde o fim do *Tractatus*. Fogelin argumenta que em *Da Certeza* há uma tensão que, embora não seja a única, parece crucial pela inconsistência que implica: Wittgenstein ao mesmo tempo propõe filosoficamente como também propõe uma anti-filosofia (Fogelin, 2017, p.265).

Pode-se questionar, por outro lado, qual dessas facetas indica a proficuidade de Wittgenstein - já que sua antifilosofia parece não evoluir em *Da Certeza*, sendo meramente contraproducente.

Se isso for verdade, então pode ser que o melhor jeito de interpretar essa tensão seja escolhendo pelo lado propositivo da fase final do autor, relacionando-o não a ceticismo, mas a teorias propositivas que estavam em voga em sua época (como o idealismo).

Para finalizar, Segundo Markus Gabriel, a decisão Wittgensteiniana é configurada por um desencantamento teórico e por uma escolha que pode ter parecido ao autor austríaco como única opção válida - o que não é uma verdade absoluta:

Heidegger e Hans Blumenberg estavam corretos ao apontarem que a ontoteologia ainda molda nossas visões de mundo, devido ao fato mesmo de que são visões de mundo. Como Wittgenstein, que fez observações similares em sua discussão sobre as visões de mundo, suas filosofias não deveriam ser representadas como uma série de argumentos ou como teoria. Aqui discordo. Estar informado sobre as falhas da ontoteologia pressupõe algum insight sobre as falácias envolvidas na formação da ontoteologia. Superar a ontoteologia simplesmente significa dar diferentes argumentos nas regiões abertas pela ontoteologia. (Gabriel, 2016, p.23).

Conclusão

É provável que no decorrer desta exposição tenha ficado ao menos implícita a resposta do "porquê" de haver alguma importância nesta pesquisa. Resumir pessoas e/ou conceitos à uma ideia maior e geral, embora muitas vezes útil, precisa ser um ato aberto à revisão para que não se crie uma barreira preconceituosa com autores

que, sem tal barreira, poderiam ser úteis na tarefa de produzir teorias melhores em nossa contemporaneidade.

O movimento de revisão quanto ao ceticismo e sua utilidade, desvinculando-o de sua forma moderna, como fora demonstrado, já é, hoje, antigo: de fato, inicia-se ao menos já em Hegel (Beckenkamp, 2019, p.97-98). O idealismo, no entanto, ainda precisa ser revisitado e restaurado para além das concepções limitadas de alguns de seus oponentes - como Wittgenstein, ao que parece.

Segundo Markus Gabriel (2014), busca-se derrotar o idealismo de imediato por temer-se o ceticismo que pode ser por ele acompanhado: não se observa, em geral, o idealismo como uma posição autônoma. Por isso, faz sentido que Kant seja, na verdade, o maior alvo de Wittgenstein, por unir ativamente o ceticismo e o idealismo como fora argumentado (Beckenkamp, 2019, p.30-32).

Este estado de coisas justifica o que Žižek e Gabriel apontam como o Hegel esvaziado que surge por meio dos Neo-Hegelianos, i.e; Pippin, McDowell, Brandom (Gabriel; Žižek, 2012, p.25). Na introdução de *Transcendental Ontology*, Gabriel aponta que o objetivo destes é reconciliar Hegel com a via “epistemológica” da filosofia atual, com o intuito recatado de refrear o naturalismo, isto é, não permitir que o mental/conceitual seja reduzido ao material/natural. Em contrapartida, eles não abordam a ontologia Hegeliana e quase nada de Fichte e Schelling é citado (Gabriel, 2011, p.viii-ix).

Por isso, eles são considerados por Gabriel e Žižek como primeiro erro necessário para o reavivamento, não do idealismo alemão, mas do idealismo global pós-kantiano (Gabriel; Žižek, 2012, p.26). Se eles estiverem corretos em suas assunções, então cremos que o papel do presente artigo é, em parte, auxiliar, como uma marretada a mais, no processo de derrocada do muro preconceituoso que limita o pesquisador contemporâneo de maneira danosa - fazendo-o conformar-se com um paradigma interpretativo falho (como já citamos, dos mesmos autores acima, que não se pode ser Hegeliano pós Hegel; o que seria uma posição padrão na filosofia contemporânea [Gabriel; Žižek, 2012, p.24]).

Isto posto, parece que uma continuação profícua da presente pesquisa seria uma na qual Wittgenstein deixa de ser encapsulado no “framework” da moda - que quer correlacioná-lo ao ceticismo, seja como crítico, seja como defensor ou “protocético” (Candlish; Wrisley, 2019); e retomemos o vínculo que o autor considerava mais contundente: aquele que liga-o ao idealismo.

Por isso, propomos que o melhor caminho é buscar entender como é possível que filósofos vivos possam, coerentemente, vincular-se ao idealismo, haja vista as críticas de Wittgenstein e Moore. Um filósofo que elegemos como melhor opção para tal correlação fora Markus Gabriel, que não apenas fundamenta sua teoria a partir dos idealistas alemães, como também utiliza aforismos do *Da Certeza* para postular sua filosofia (Gabriel, 2012, p.35-49; 2016, p.57,60; 2016, p.23).

Assim, entendendo a relação entre Markus Gabriel e Wittgenstein, poderá ser possível lançar nova luz à relação entre Wittgenstein e os idealistas, o que nos possibilitará delinear de forma mais precisa algumas semelhanças e diferenças entre tais autores.

Neste sentido, para que os estudos sejam renovados e tanto alcancem novas sínteses profícuas, quanto revelem de forma mais verossímil as relações intentadas originalmente pelo autor, excluamos provisoriamente o Wittgenstein-cético, e (re)construamos o Wittgenstein-idealista, se o for possível.

Referências bibliográficas:

- BALDWIN, Tom. 2010. G. E. Moore. *In: Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de verão, 2010). Editado por Edward N. Zalta. Link: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/moore/>> Acesso: 21/04/2022.
- BICCA, Luiz. 2016. *Ceticismo antigo e dialética*. Rio de Janeiro: Editora Puc-Rio.
- BECKENKAMP, Joãozinho. 2019. *Ceticismo e Idealismo Alemão: Com tradução do texto de Hegel "A relação do ceticismo com a filosofia" (1802)*. São Paulo: Edições Loyola.
- BROCHARD, Victor. 2009. *Os Céticos Gregos*. Tradução Jaimir Conte. São Paulo: Odysseus.
- CANDLISH, Stewart & WRISLEY, George. 2019. Private Language. *In: Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de outono, 2019). Editado por Edward N. Zalta. Link: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/private-language/>> Acesso: 21/04/2022.
- COMENSAÑA, Juan; KLEIN, Peter. 2019. Skepticism. *In: Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de inverno, 2019). Editado por Edward N. Zalta. Link: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/skepticism/>> Acesso: 21/04/2022.
- DUDLEY, Will. 2018. *Idealismo Alemão*. Tradução Fábio Ribeiro. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- DESCARTES, René. 2016. *Meditações Metafísicas*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Edipro.
- FERRARIS, Maurizio. 2016. Sistema do hiper-realismo transcendental. in: GABRIEL, Markus (ed.). *O sentido da existência: para um novo realismo ontológico*. Tradução Bernardo Romagnoli Bethonico. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro: 2016.
- FOGELIN, Robert J. 2017. *Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação*. Tradução Israel Vilas Bôas. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- GABRIEL, Markus. 2015. *Fields of sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- _____. 2012. O ser mitológico da reflexão: Um ensaio sobre Hegel, Schelling e a contingência da necessidade. In: GABRIEL, Markus; ZIZEK, Slavoj (eds.). *Mitologia, Loucura e riso*. Tradução Silvia Pimenta Velloso Rocha. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: 2012.
- _____. 2016. *O sentido da existência: Para um novo realismo ontológico*. Tradução Bernardo Romagnoli Bethonico. Civilização Brasileira: Rio de Janeiro.
- _____. 2016. *Transcendental Ontology: Essays on German idealism*.
- _____. 2022. What Kind Of idealist (if any) is Hegel? Link: <<https://www.youtube.com/watch?v=HljmR1dpW8E&t=531s>>. Acesso em: 16/02/2022.
- GABRIEL, Markus; ZIZEK, Slavoj. 2012. Por um retorno ao idealismo pós-kantiano. In: GABRIEL, Markus; ZIZEK, Slavoj (eds.). *Mitologia, Loucura e Riso*. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: 2012.
- GUYER, Paul; Rolf-Peter Horstmann. 2019. Idealismo. *In: Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de outono 2019). Editado por Edward N. Zalta. Link:

<<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/idealism/>>. Acesso em: 16/02/2022.

- KLAGGE, James C. 2021. *Wittgenstein's Artillery: Philosophy as poetry*. London: The MIT Press.
- MALCOLM, Norman. 1949. Defending Common Sense. In: *The philosophical review*. Vol. 58, Nº 3. North Carolina: Duke University Press.
- MARCONDES, Danilo. 2019. *Raízes da dúvida*. Rio de Janeiro: Editora Zahar.
- MIRANDA, Sérgio. 2020. Introdução ao *Da Certeza*. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. 2020. *Da Certeza*. Tradução Maria Elisa da Costa. Lisboa: Edições 70.
- MOORE, G. E. 1985. *Moore: Os pensadores*. Tradução Luiz João Baraúna e Pablo Rubén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. 2022. Four Forms of scepticism. In: <<https://www.taylorfrancis.com/chapters/mono/10.4324/9781315823560-9/four-forms-scepticism-george-edward-moore>>. Acesso em: 21/04/2022.
- MOYAL-SHARROCK, Danièle. 2004. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. New York: Palgrave Macmillan.
- SANTOS, L. H. L. dos. 2020. A Essência da proposição e a Essência do Mundo. In: WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp.
- SOSA, Ernest. 2001. G. E. Moore (1873-1953). In: *Blackwell companion for analytic philosophy*. Massachusetts: Blackwell Publishers.
- STROLL, Avrum. 1994. *Moore and Wittgenstein's On Certainty*. New York: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. 2020. *Da Certeza*. Tradução Maria Elisa da Costa. Lisboa: Edições 70.
- _____. 2022. *Investigações filosóficas*. Tradução Marcos G. Montagnoli. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Vozes/Editora Universitária São Francisco.
- _____. 2020. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução L. Santos. São Paulo: Edusp.