UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Raquel Albieri Krempel

Sobre o problema do mundo exterior em Wittgenstein

Versão corrigida

São Paulo
2013

Raquel Albieri Krempel

Sobre o problema do mundo exterior em Wittgenstein

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. João Vergílio Gallerani Cuter.

Versão corrigida

São Paulo
2013

“Agora nos dizem que não é o mundo o que devemos entender, mas apenas sentenças, e se supõe que todas as sentenças podem ser tomadas como verdadeiras exceto aquelas proferidas por filósofos. (...) Eles [os seguidores do Segundo Wittgenstein] diriam, ‘todos nós sabemos o que você quer dizer quando afirma que viu o Professor Z passar pela sua janela. Se você pretende analisar mais um pouco essa afirmação, estará caindo na metafísica’. A acusação de metafísica se tornou, em filosofia, algo como a acusação de ser um risco para a segurança no serviço público. De minha parte, não sei o que se quer dizer com a palavra ‘metafísica’. A única definição que encontrei que se encaixa em todos os casos é: ‘uma opinião filosófica não sustentada pelo presente autor’.”

Bertrand Russell

Agradecimentos

Agradeço ao professor João Vergílio, pela orientação de muitos anos, pela confiança e pelo exemplo intelectual.

A minha mãe, pela ajuda de todo o dia, pelas conversas filosóficas e mundanas, pelas leituras sempre atentas de várias versões deste texto e de outros. Sem ela, tudo teria sido muito mais difícil.

Alguns outros professores foram fundamentais neste processo. Agradeço ao professor Crispin Wright, pela orientação inestimável durante o período em que visitei a New York University. Aos professores Mauro Engelmann e Roberto Bolzani Filho, pelos comentários no exame de qualificação. A este último, em especial, por ter sido parte fundamental de minha formação filosófica. Ao professor Ricardo Navia, por ter me apresentado o tema da metafilosofia. Aos professores Marcos Lopes, Pedro Santos e Rodrigo Bacellar, pela amizade e conselhos acadêmicos sempre úteis.

A todos os colegas do grupo de orientação (de antes e de agora), pelos comentários de partes deste texto (e de muitos outros), e pelas conversas filosóficas.

Ao Evan, pelas conversas, pelo apoio, paciência e amor, sem os quais o término desta dissertação teria sido muito mais estressante.

A Chantal e família, pelo acolhimento em Nova York e pelos momentos felizes.

Aos meus amigos Camila, Daniel, Fernando, Nara, Nathalie, Patrícia, Renata, Zé Wilson.

Aos secretários do Departamento de Filosofia, pela paciência, ajuda e amizade.

A Fapesp, pelo apoio financeiro.

RESUMO

KREMPEL, R. A. Sobre o problema do mundo exterior em Wittgenstein. 2013. 116 f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

A presente dissertação visa avaliar o tratamento que Ludwig Wittgenstein oferece ao tradicional problema cético da existência do mundo exterior. É sobretudo em *Sobre a Certeza* que encontramos reflexões relevantes sobre o tema, como discussões sobre o sentido da dúvida cética e de alegações de conhecimento. Wittgenstein basicamente rejeita o problema. Contra o ceticismo, Wittgenstein defende que nossas certezas básicas estão fora do âmbito da dúvida e funcionam como condição de possibilidade de qualquer jogo de linguagem (inclusive o da própria dúvida). Contra Moore e a tradição filosófica em geral, denuncia a ausência de sentido não só da própria apresentação de uma resposta ao falso problema do mundo exterior, como da vinculação de nossas certezas básicas a um vocabulário epistêmico. Meu objetivo é o de apontar problemas às críticas de Wittgenstein. Começarei apresentando uma versão forte do ceticismo sobre o mundo exterior, para então mostrar que suas críticas só funcionam contra um ceticismo fraco, que não está em questão. Quanto aos seus ataques contra Moore, defendo que eles só funcionam pagando o preço caro de inconsistência com suas concepções metafilosóficas. A conclusão a que pretendo chegar é a de que o problema do mundo exterior permanece vivo, apesar da tentativa de Wittgenstein de desqualificá-lo.

Palavras-chave: Wittgenstein, ceticismo, Moore, conhecimento, mundo exterior.

ABSTRACT

KREMPEL, R. A. Wittgenstein on the problem of the external world. 2013. 116 p. Thesis (Masters Degree) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

This thesis aims to evaluate Ludwig Wittgenstein's treatment of the traditional skeptical problem of the existence of the external world. It is especially in *On Certainty* where we find relevant thoughts on the topic, such as discussions about the meaning of skeptical doubt and about knowledge claims. Wittgenstein essentially rejects the problem. Against skepticism, Wittgenstein maintains that our basic certainties are outside the scope of doubt and are also a condition for the possibility of any language game (including that of doubt). Against Moore and the philosophical tradition in general, he intends to show not only that it is meaningless to give a response to the false problem of the external world, but also to associate our basic certainties with an epistemic vocabulary. My goal is to point out problems in Wittgenstein's criticisms. I first present a strong version of skepticism about the external world, and then show that his criticisms only work against a weaker version of skepticism. As for his attacks against Moore, I argue that they only work at the high cost of inconsistency with his own metaphilosophical views. The conclusion that I want to reach is that the problem of the external world remains alive, despite Wittgenstein's attempts to reject it.

Keywords: Wittgenstein, skepticism, Moore, knowledge, external world.

Lista de abreviações

BT – *Big Typescript*

IF - *Investigações Filosóficas*

SC – *Sobre a Certeza*

“Defesa” – “Uma Defesa do Senso Comum”

“Prova” – “Prova de um Mundo Exterior”

ÍNDICE

Introdução	7
Capítulo I: O problema do mundo exterior	11
Capítulo II: Wittgenstein contra o ceticismo	35
1. Argumentos contra a <i>dúvida</i> cética	37
2. As críticas fortes: ataques aos pressupostos céticos	51
Capítulo III: Wittgenstein contra Moore	69
1. A prova de Moore	70
2. Wittgenstein e a Filosofia	79
3. Wittgenstein contra Moore	87
Considerações finais	109
Bibliografia	113

Introdução

O objetivo desta dissertação é discutir a maneira como Wittgenstein aborda um dos problemas mais fundamentais da filosofia: aquele que diz respeito ao conhecimento que podemos ter do mundo exterior. Esse problema é o tema central dos apontamentos editados e publicados postumamente em *Sobre a Certeza*. Frequentemente encontramos nos textos de Wittgenstein a defesa da falta de sentido do discurso filosófico, a qual, pelo menos nas *Investigações Filosóficas*, costuma ser apresentada de maneira um tanto quanto vaga, sem que se saiba ao certo qual tipo de filosofia, ou problema filosófico, está sendo tomado como alvo. O estudo de *Sobre a Certeza* é vantajoso porque suas notas exemplificam de modo mais claro as críticas de Wittgenstein à filosofia. As notas aí reunidas apresentam uma temática relativamente comum, girando em torno do debate filosófico sobre a existência do mundo exterior. Desse modo, o que pretendo aqui é apresentar o tratamento que Wittgenstein oferece do problema do mundo exterior como um caso paradigmático de sua postura bem conhecida, segundo a qual os problemas filosóficos não são problemas reais.

Tomarei como pressuposto que as observações metafilosóficas, isto é, as observações sobre a natureza e o papel da filosofia, que Wittgenstein apresenta nas *Investigações Filosóficas*, valem também para o *Sobre a Certeza*. Isso pode ser considerado controverso, já que o debate mais central no comentário de Wittgenstein dos últimos dez anos talvez seja o que diz respeito à existência ou não de um “terceiro Wittgenstein”. Alguns comentadores acreditam que os escritos de Wittgenstein posteriores às *Investigações Filosóficas* constituiriam uma nova fase de seu pensamento¹. Acredito que essa é uma afirmação bastante problemática, não apenas porque, de modo geral, não são claros os critérios que servem para delimitar as diferentes fases do pensamento de um autor, como também porque as diferenças entre as *Investigações*

¹ O principal exemplo é Moyal-Sharrock, que cunhou o termo “terceiro Wittgenstein”.

e os escritos posteriores não são tão marcantes como são, por exemplo, as diferenças entre o *Tractatus* e as *Investigações*. Do *Tractatus* para as *Investigações* não houve apenas uma simples mudança de opinião, mas sim uma rejeição completa de uma maneira de encarar o mundo, a linguagem e a filosofia.

Além disso, a separação entre primeiro e segundo Wittgenstein está estabelecida talvez porque o próprio Wittgenstein condenou *explicitamente* aquilo que escrevera no *Tractatus*. O mesmo não aconteceu nos escritos posteriores, já que não há ali uma rejeição explícita do que fora dito nas *Investigações*. Nada indica, por exemplo, que Wittgenstein tenha mudado seu modo de conceber os problemas filosóficos. É claro que é possível especular se há diferenças significativas entre os textos dos diferentes períodos, as quais justificariam o rótulo “terceiro Wittgenstein”, mas essa é uma questão que não será desenvolvida nesta dissertação. Dado que suas observações metafísicas não são tão frequentes em *Sobre a Certeza* como são nas *Investigações*, será útil evocá-las quando tratarmos de sua abordagem do problema do mundo exterior, mesmo que isso implique a aceitação de uma continuidade entre essas duas obras.

A meu ver, o biógrafo de Wittgenstein, Ray Monk, resume bem a relação entre as *Investigações* e os últimos escritos do autor:

A obra que ele [Wittgenstein] escreveu em seus últimos dois anos de vida, ainda que naturalmente conectada de muitos modos com as *Investigações* é, por outro lado, muito diferente dela; ela é muito mais dirigida à solução dos problemas de outras pessoas. Tem o caráter que ele próprio havia anteriormente atribuído a toda a sua obra – o de clarificar a obra de outros – e ela é escrita muito mais conscientemente com o objetivo de ser útil do que a sua obra anterior. (Monk, p. 551)

O que Monk entende por “problemas de outras pessoas”, no caso específico de *Sobre a Certeza*, seria justamente o problema do mundo exterior, que ocupou a atenção especialmente de Norman Malcolm, com quem Wittgenstein discutiu o tema pouco antes de iniciar a redação das notas compiladas no livro. Essa diferença que Monk nota entre as *Investigações* e os escritos posteriores, incluindo aí o *Sobre a Certeza*, é mais uma diferença de foco do que uma mudança de concepções filosóficas. Enquanto a primeira obra apresentava observações mais gerais, os

últimos escritos se dirigem muito mais ao particular, o que é facilmente observável nas observações coletadas pelos editores em *Sobre a Certeza*, que lida com uma temática relativamente restrita.

Wittgenstein tem em *Sobre a Certeza* basicamente dois alvos principais: o cético e o realista (Moore). Seu objetivo parece ser o de desqualificar tanto o problema do mundo exterior, como uma tentativa de respondê-lo que conceda o sentido do problema, tal como o faz Moore. Meu objetivo aqui será apontar para problemas que surgem tanto de sua crítica ao ceticismo, como de sua crítica a Moore.

Procurarei defender dois pontos centrais nesta dissertação. Em primeiro lugar, que as críticas que Wittgenstein dirige contra o ceticismo não são suficientes para derrubar um argumento cético bem formulado. Em segundo, que sua crítica a Moore só funciona pagando um preço caro: a inconsistência com suas concepções metafilosóficas.

Para que possamos avaliar criticamente a reação de Wittgenstein ao ceticismo sobre o mundo exterior, desenvolverei aquela que me parece ser a melhor maneira de entender a argumentação cética. O que interessa aqui é avaliar a força dos argumentos de Wittgenstein contra um problema filosófico forte, e não contra um adversário construído por ele próprio. Não se trata, portanto, de investigar se Wittgenstein de fato refuta o problema cético da maneira como ele próprio o constrói (até porque Wittgenstein nunca explicita aquilo que está combatendo). O que importa saber é se as críticas de Wittgenstein são suficientes para atacar um adversário filosófico forte e factível.

Desse modo, no **Capítulo 1**, meu objetivo será dar voz ao ceticismo, apresentando o problema cético da existência do mundo exterior em sua “melhor forma”, isto é, ressaltando os principais pontos da argumentação cética desenvolvidos pela tradição. Pretendo também chamar a atenção para alguns pontos que, embora comumente atribuídos ao ceticismo, *não* precisam ser pressupostos na argumentação cética. A ideia é a de afastar o “cético-espantalho”, adversário fantástico contra quem a vitória na batalha argumentativa não resulta em qualquer mérito.

No **Capítulo 2**, procurarei apresentar as críticas de Wittgenstein contra o ceticismo sobre a existência do mundo exterior. Seu objetivo, de modo geral, parece ser o de pôr em xeque o próprio sentido da discussão a respeito da existência do

mundo exterior, classificando as alegações do cético como sem sentido. Penso, no entanto, que suas críticas podem ser separadas em dois tipos: as fracas, que atacam o cético-espantalho, rechaçado no primeiro capítulo, e as fortes, que atacam pressupostos reais da argumentação cética. Além da mera tentativa de descrever seu ponto de vista contra o ceticismo, apresento uma avaliação crítica de sua abordagem, assinalando alguns de seus pontos fracos e possíveis respostas às críticas mais substanciais.

No **Capítulo 3**, pretendo tratar das críticas de Wittgenstein à tentativa de Moore de responder ao problema cético. Para tanto, o capítulo é dividido em três partes. Na primeira, apresento resumidamente a resposta de Moore ao problema do mundo exterior. Na segunda, exponho, também de maneira breve, os aspectos centrais da concepção de filosofia que Wittgenstein desenvolve especialmente nas *Investigações Filosóficas*. Será preciso ter essa concepção em mente quando formos, finalmente, observar a reação de Wittgenstein à resposta de Moore, na terceira parte do capítulo. Quanto à sua postura contra Moore, pretendo mostrar que ela só funciona se atribuirmos a Wittgenstein a aceitação de pressupostos teóricos fortes, que terminam por contradizer a sua concepção acerca do papel da filosofia, apresentada anteriormente na segunda parte do capítulo.

Capítulo I. O problema do mundo exterior

O tema central das notas agrupadas em *Sobre a Certeza* é o problema do mundo exterior. Wittgenstein ataca ali tanto o ceticismo, que levanta o problema, como Moore, que acredita tê-lo resolvido. Meu objetivo neste capítulo é apresentar o problema a partir de um ponto de vista cético. Ou seja, não se trata aqui de reproduzir o ceticismo exatamente como Wittgenstein o compreende, até porque não encontramos em seus textos uma exposição sistemática do ceticismo que ele pretende combater. Encontramos em *Sobre a Certeza* críticas dirigidas ao problema cético do mundo exterior, mas penso que não podemos avaliá-las sem antes compreendermos qual é o problema que está em causa. Uma estratégia produtiva, parece-me, é adotar um olhar externo ao texto de Wittgenstein, isto é, expor o problema do mundo exterior tal como um filósofo cético poderia expô-lo. Só assim será possível avaliar se as observações de Wittgenstein são suficientes para derrubar esse adversário.

Argumentos céticos, em geral, pretendem mostrar que não temos certos conhecimentos que pensamos ter. O problema do mundo exterior é uma instância de um argumento cético, pelo qual se põe em questão o conhecimento que temos do mundo exterior. Esse problema tem uma longa história e, por isso mesmo, aparece sob diferentes formas em diversos autores. Ainda assim, suas formulações variam menos que as tentativas de respondê-lo. Meu objetivo aqui não será a precisão histórica, procurando reproduzir o problema exatamente como foi formulado, por exemplo, por Descartes, ou Hume, ou qualquer outro filósofo que tenha abordado a problemática cética. Quero aqui destacar os traços que, do meu ponto de vista, são centrais ao problema, e que o tornam um problema até hoje desafiador.

Para evitar confusões, é preciso, antes de mais nada, deixar claro qual é o tipo de ceticismo sobre o mundo exterior que me interessará aqui. É possível classificar o ceticismo quanto ao mundo exterior em pelo menos dois tipos centrais:

1. O ceticismo que põe em questão o nosso conhecimento sobre a *natureza* dos objetos externos.

2. O ceticismo que põe em questão o nosso conhecimento sobre a *existência* dos objetos externos.

O primeiro tipo de ceticismo tem Sexto Empírico como principal proponente e aparece sistematizado nos textos compilados nas *Hipotiposes Pirrônicas*. Um dos pontos defendidos pelo cético pirrônico é o de que não temos argumentos definitivos que nos garantam conhecimento da verdadeira natureza das coisas. Especialmente na seção usualmente denominada “Os dez modos de Enesidemo”², Sexto expõe alguns argumentos céticos que apontam para nossa incapacidade de conhecer as coisas tal como elas de fato são. O conflito de aparências e a equipolência entre opiniões opostas acabariam por nos forçar a suspender o juízo acerca da natureza dos objetos. Assim, embora tenhamos acesso às aparências das coisas³, a única atitude racional que nos resta é a de suspender o juízo sobre o modo como elas de fato são⁴. Contudo, os céticos pirrônicos não concluíram, a partir da constatação da impossibilidade de conhecer a real natureza das coisas, que fosse preciso uma suspensão de juízo generalizada, que incidisse não só sobre a natureza, como também sobre a própria *existência* dos objetos físicos⁵. Eles questionaram nossa capacidade de apreender as coisas tais como são, mas a existência mesma de objetos externos não foi posta explicitamente em questão.

O questionamento não apenas da acuracidade do conhecimento veiculado pelos sentidos sobre a natureza dos objetos externos, mas também de se *há* tais objetos, é o aspecto distintivo do pensamento cartesiano em relação ao ceticismo

² Sexto Empírico, *Outlines of Pyrrhonism*, capítulo XIV - “Concerning the Ten Modes”.

³ Os termos “coisa”, “objeto físico” e “objeto externo” podem ser tomados aqui como intercambiáveis.

⁴ A conclusão de todos os modos de Enesidemo é a de que devemos suspender o juízo sobre a natureza das coisas. Por exemplo, Sexto conclui o primeiro modo, que trata das diferentes percepções dos objetos entre os diferentes animais, afirmando que “se os animais irracionais não são mais confiáveis do que nós no que diz respeito ao julgamento das aparências, e se diferentes aparências são produzidas de acordo com as variações entre os animais, então devo ser capaz de dizer como cada coisa existente me aparece, mas por essas razões sou forçado a suspender o juízo sobre como ela é por natureza” (Sexto Empírico, Livro I, seção xiv, 78).

⁵ Muitas questões interessantes podem ser levantadas sobre esse ponto. Por que argumentos céticos sobre a existência do mundo exterior não apareceram já em Sexto Empírico, mas apenas séculos depois, com Descartes? Por que os pirrônicos não levaram a *epokhé* mais adiante? Burnyeat, por exemplo, defende que a vinculação do ceticismo pirrônico a um modo de vida restringiu o escopo da dúvida cética. Já Paulo Faria acredita que esse tipo de questionamento é logicamente dependente da existência de um discurso filosófico em primeira pessoa, característico dos modernos. Embora interessantes, esses temas ultrapassam o escopo desta dissertação.

antigo⁶. Esse é o ponto central defendido no famoso artigo de Burnyeat, “Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed”. De fato, na literatura secundária, é predominante a referência a Descartes como o inaugurador do problema do mundo exterior, tal como normalmente o discutimos hoje – isto é, aceitando que se pode questionar não só a ideia de que temos conhecimento da natureza dos objetos externos, como também o suposto conhecimento que acreditamos ter de sua *existência*⁷. Assim, a origem do segundo tipo de ceticismo ao qual me referi é comumente atribuída a Descartes e consagrou-se pelos argumentos desenvolvidos nas primeiras seções das *Meditações Metafísicas*⁸. Com as hipóteses do sonho e do gênio maligno⁹, Descartes pretende questionar não apenas o

⁶ Não que não haja outras diferenças. Poderíamos também chamar atenção para as diferentes motivações da dúvida cética, e para os diferentes resultados a que chegam Sexto Empírico e Descartes. Para uma investigação mais aprofundada das diferenças entre ceticismo pirrônico e cartesiano, ver Michael Williams, “Descartes’ Transformation of the Sceptical Tradition”.

⁷ Barry Stroud, por exemplo, em seu *The Significance of Philosophical Scepticism*, toma como dado que o problema do mundo exterior tem início com Descartes.

⁸ É preciso reconhecer, contudo, que essa divisão entre o ceticismo pirrônico, como pondo em questão nosso conhecimento sobre a natureza dos objetos externos, e o cartesiano, como pondo em questão nosso conhecimento de sua existência, não é endossada de maneira categórica por todos os estudiosos do ceticismo. André Verdan, por exemplo, embora inclinado a aceitar essa divisão, de certo modo hesita em descartar categoricamente que o problema da existência do mundo exterior já estivesse presente para os pirrônicos. Em *O Ceticismo Filosófico*, ele sustenta que “é raro (...) que os céticos [pirrônicos] tenham expressamente emitido dúvidas sobre a *existência* mesma dos objetos. Para dizer a verdade, a questão parece ser poucas vezes colocada em suas reflexões. Coube a Descartes, na primeira fase de seu empreendimento filosófico, questionar categoricamente a realidade do mundo exterior” (Verdan, p. 42, grifos meus). Mais adiante, Verdan afirma que “estendendo a dúvida até seus últimos limites, [Descartes] chega a supor que a existência dos objetos materiais, inclusive seu próprio corpo, poderia ser apenas uma ilusão. Os próprios céticos gregos pouco ousaram se aventurar tão longe na suspensão do juízo. De fato, não admitiam que se pudesse conhecer a essência do mundo sensível, a natureza das coisas em si, independentemente das aparências subjetivas. Porém, parece que eles colocaram menos explicitamente em dúvida a existência mesma dos objetos materiais” (Verdan, p. 81, grifos meus). Sua hesitação em negar decisivamente a presença do problema da *existência* do mundo exterior nos céticos antigos se deve a uma crítica que Sexto Empírico faz à noção de “corpo”, nas *Hipótiposes*, a qual poderia permitir a interpretação de uma suspensão de juízo mais abrangente.

Já Richard Popkin, por outro lado, parece não traçar uma distinção entre esses dois níveis de questionamento (i.e., natureza/existência do mundo exterior). Segundo ele, a novidade do ceticismo cartesiano reside nas consequências do argumento do gênio maligno, que problematiza não apenas os conhecimentos obtidos pelos sentidos, mas a própria adequação da faculdade de julgar. Segundo ele, “a possibilidade de que toda a nossa experiência seja apenas parte de um sonho (...) nos permite construir um cenário para pôr em dúvida a realidade de qualquer objeto conhecido, e até mesmo a realidade do mundo. (...) os problemas céticos tradicionais [*standard*] são suficientes para descrevermos uma situação em que nossas crenças usuais sobre nossa experiência comum sejam duvidosas ou mesmo falsas” (Popkin, p. 147). Popkin parece defender, portanto, que o questionamento sobre a existência do mundo exterior não é invenção de Descartes – ou pelo menos que a sua formulação seria possível a partir dos argumentos céticos já existentes. No entanto, por mais discutível que a gênese do problema da existência do mundo exterior possa ser, dificilmente se questionará que a sua popularização se deve principalmente às *Meditações Metafísicas* de Descartes. Grande parte do debate posterior, que permanece vivo até hoje, teve como base, direta ou indiretamente, os argumentos ali desenvolvidos.

⁹ O argumento do engano dos sentidos, primeiro argumento cético desenvolvido por Descartes nas *Meditações*, não será longamente explorado aqui. Embora ele tenha um papel essencial na ordem de

conhecimento que podemos ter sobre a natureza dos objetos externos, como também o conhecimento que podemos ter da própria *existência* de objetos externos. A conclusão a que chega Descartes, na segunda meditação, é a de que só pode ter conhecimento certo e seguro da existência de seus próprios pensamentos e de um eu pensante, mas não da existência de objetos materiais exteriores a ele.

O tipo de ceticismo que interessa Wittgenstein é o que põe em questão o nosso conhecimento da existência do mundo exterior. Descartes, no entanto, está de maneira indireta em seu horizonte. Wittgenstein em nenhum momento considera essas diferentes classificações para o ceticismo sobre o mundo exterior. De fato, ele não costuma traçar uma distinção clara entre ceticismo, solipsismo e idealismo, utilizando com mais frequência os últimos dois termos. Além disso, nem Sexto Empírico nem Descartes são mencionados em qualquer um de seus escritos. Caberia ao biógrafo de Wittgenstein investigar se em algum momento o filósofo teve contato direto com as obras de referência do ceticismo, ou se os argumentos céticos chegaram a ele de maneira indireta¹⁰. Independentemente da resposta a essa questão, a leitura de diversos trechos de *Sobre a Certeza* revela que o ceticismo que ocupa sua atenção é o de tipo cartesiano, que questiona a *existência* do mundo exterior. O motivo mais óbvio é que Moore, o principal interlocutor de Wittgenstein nesses apontamentos, estava interessado em refutar justamente o ceticismo que põe em questão nosso conhecimento da existência do mundo exterior¹¹.

As considerações de Moore servem de mote para os escritos de Wittgenstein em *Sobre a Certeza*. Ele considera que a abordagem realista de Moore, que afirma saber que existem objetos externos, falha porque, de certo modo, entra no jogo do cético ao tentar refutá-lo. Wittgenstein desenvolve, portanto, considerações tanto sobre a abordagem de Moore como sobre o ceticismo que este pretendia refutar. Como meu propósito neste capítulo é expor o tipo de ceticismo que mais se

apresentação da argumentação cartesiana, ele por si só não é suficiente para questionar a existência dos objetos externos, permanecendo apenas no primeiro nível de questionamento cético: o de nosso conhecimento da natureza das coisas. Conforme explico adiante, o argumento cético que interessa aqui é aquele que põe em questão o conhecimento que temos sobre a *existência* de objetos externos.

¹⁰ Segundo Monk, Wittgenstein teria acompanhado uma série de palestras para alunos de graduação oferecidas por C. D. Broad, algumas das quais versaram sobre a filosofia de Descartes. Além disso, Russell, sabidamente uma influência para Wittgenstein, apresentou problemas céticos de inspiração cartesiana em diversas de suas obras, como *Problemas da Filosofia*, *Nosso Conhecimento do Mundo Exterior*, *Análise da Matéria*, etc.

¹¹ Embora Moore alegue que seu alvo é o idealismo, os argumentos cartesianos também se encaixam naquilo que ele ataca em seu famoso artigo “Prova de um Mundo Exterior”.

assemelha ao que ocupa a atenção de Wittgenstein em *Sobre a Certeza*, será o tipo de argumentação à moda de Descartes que se deve ter em mente quando me referir aqui ao “problema do mundo exterior”¹².

A expressão “ceticismo cartesiano” que uso aqui serve para denominar o segundo tipo de ceticismo apresentado, que muito provavelmente teve origem com Descartes. Mas o tipo de ceticismo que desenvolverei aqui não é inteiramente cartesiano; ele apenas se apropria de pontos essenciais da argumentação cartesiana, que será vista bastante fora de contexto. Uma das diferenças está já no objetivo da empreitada. Meu interesse é estudar o argumento cético por ele mesmo. Descartes, ao contrário, como se sabe, não foi um cético. Seu objetivo era superar o ceticismo *demonstrando* a sua ineficácia. A dúvida metódica empreendida no início das *Meditações* é apenas a primeira etapa de seu exercício filosófico. Ele está em busca de bases seguras que fundamentem nossa crença no mundo exterior, para que possa garantir a validade da ciência. Para isso, ele considera ser preciso limpar o terreno, demolir o edifício do saber construído em meio a incertezas, para então recomeçar do zero. Sua ideia é a de que é preciso tomar por falso tudo aquilo que lhe parece duvidoso, isto é, toda crença cuja verdade pode ser de alguma forma questionada, para garantir que não se assuma nada possivelmente errôneo em sua investigação¹³.

O movimento cético do início das *Meditações* pretende mostrar que as bases para muitos de nossos pretensos conhecimentos não são tão seguras quanto poderíamos pensar. Embora irrefletidamente acreditemos que conhecemos muitas coisas, nem tudo o que julgamos conhecer está fundado em verdades indubitáveis, não passíveis de erro, como mostra Descartes. Mas embora o ceticismo seja para ele um ponto de partida, certamente não é o ponto de chegada.

Curiosamente, Descartes, tal como Wittgenstein, foi adepto de analogias médicas que o ajudaram a explicar aquilo que ele pretendia combater. Quando questionado por Hobbes sobre a suposta falta de originalidade de seus argumentos

¹² É importante deixar isso claro porque a filosofia de Wittgenstein se aproxima em muitos aspectos do ceticismo pirrônico, que será deixado de lado aqui. Por exemplo, ambos rejeitam a sustentação de doutrinas filosóficas e enfatizam que suas próprias ideias não constituem um sistema dogmático. Algumas tentativas de aproximar Wittgenstein e o ceticismo antigo já foram feitas. Fogelin, por exemplo, (ver *Philosophical Interpretations, Pyrrhonian Reflections*) considera Wittgenstein um neopirrônico. No entanto, como as críticas de Wittgenstein se dirigem especialmente ao ceticismo de tipo cartesiano, elas não invalidam essas aproximações.

¹³ Essa ideia já é antecipada no prefácio ao leitor, no qual Descartes afirma que “o resultado eventual dessa dúvida é tornar impossível que nós tenhamos quaisquer outras dúvidas sobre o que descobrirmos subsequentemente ser verdadeiro” (Descartes, *Meditações*, p. 09).

céticos iniciais, os quais pretendiam mostrar a incerteza dos conhecimentos advindos dos sentidos, Descartes comparou o seu percurso argumentativo àquele seguido em um escrito médico: “Não foi para receber a glória que os reporte [os argumentos céticos], mas penso não ter sido menos obrigado a explicá-los do que um médico é obrigado a descrever a doença para a qual ele se dedicou a ensinar a cura” (resposta à primeira objeção de Hobbes, p. 203). O ceticismo é comparado a uma doença que se quer expurgar. Conforme veremos com mais detalhes no capítulo 3, há diversas passagens interessantes nas quais Wittgenstein considera que um dos objetivos da filosofia deve ser o de curar males intelectuais. Adiantando um pouco, em *Zettel*, por exemplo, ele afirma: “na filosofia não se deve exterminar uma doença de pensamento. Ela deve seguir seu curso natural, e a cura lenta é o mais importante” (*Zettel*, §382). No manuscrito 127 de 1944, Wittgenstein considera que “o filósofo é alguém que precisa curar muitas doenças do entendimento em si mesmo, antes de poder chegar às noções do senso comum” (*Culture and Value*, p. 50). Desse modo, ao contrário do que seria natural pensar, talvez o espírito geral da abordagem de Descartes do ceticismo não esteja tão distante daquela de Wittgenstein. Obviamente a aproximação termina aí, já que para Wittgenstein todos os tipos de filosofia tradicional estão sujeitos ao mesmo tipo de crítica, incluindo aí não só o ceticismo como também a própria filosofia dogmática de Descartes.

No entanto, embora Descartes tivesse a intenção de combater o ceticismo, sua formulação dos argumentos céticos foi de tal maneira engenhosa que qualquer tentativa de respondê-los costuma ser tida como fracassada, inclusive a do próprio Descartes. Enquanto seus desafios céticos permanecem vivos, sua pretensa solução foi por muitos deixada de lado. Não discutirei os méritos de sua tentativa de resposta aos problemas céticos. Acredito que o procedimento cético tem interesse por si mesmo, não precisando ter como motivação a própria superação, tal como pensava Descartes. Seguirei, portanto, a abordagem hoje em dia usual do problema: o que interessará aqui é apenas o espírito da argumentação cética empreendida por Descartes no início das *Meditações*¹⁴, e aquilo que se pode desenvolver a partir dela.

A apresentação dos argumentos céticos nas *Meditações* segue uma ordem relevante para os propósitos de Descartes, mas não necessariamente relevante para

¹⁴ Mesmo este movimento, aliás, será reconsiderado sob a luz de desenvolvimentos contemporâneos das hipóteses céticas. Não se tratará, portanto, de um estudo exegético dos argumentos cartesianos.

os propósitos desta dissertação. Meu interesse aqui é o ceticismo sobre a existência do mundo exterior, mas esse não é o ponto de partida cético de Descartes. Ele chega a esse questionamento progressivamente, ampliando pouco a pouco o escopo da dúvida cética até chegar à chamada dúvida hiperbólica. Seus “lembretes” céticos começam indicando o fato de que já fomos muitas vezes enganados pelos nossos sentidos. A memória é também uma fonte de erro bastante comum em nossos julgamentos, bem como aquilo que nos é passado pela tradição e educação. Observando algo de longe, podemos estar convencidos de que vemos um amigo chegar, mas quando nos aproximamos descobrimos tratar-se de um estranho; estudos recentes da memória mostram que testemunhas de crimes muitas vezes forjam inconscientemente lembranças do ocorrido, embora demonstrem plena convicção em seus testemunhos; por muito tempo se acreditou que a Terra era plana, até que se descobrisse que era (aproximadamente) redonda. Nossa vida está cheia de exemplos de crenças que se formaram e que depois se revelaram falsas. O erro é, portanto, algo que nos é familiar. Mas tanto os erros dos sentidos quanto os da memória e os de informações adquiridas por outrem são exemplos de enganos localizados. Se a argumentação de Descartes parasse aí, sua proposta cética se distanciaria pouco da do ceticismo antigo, já que se restringiria a questionar apenas o conhecimento que temos da natureza das coisas, mas não de sua existência.

O interessante é que Descartes não considera que os exemplos de enganos dos sentidos possam servir para questionar toda e qualquer crença que dependa deles. Reconhecemos que os sentidos nos enganam em muitas situações, mas nem por isso Descartes generaliza para todos os casos a possibilidade de engano dos sentidos. Aquilo que se vê de longe, por exemplo, poderia estar sempre sujeito ao erro. Mas e aquilo que está diante de nós? Como poderíamos supor que os sentidos nos enganam em um tipo de situação muito nítida, que nunca se provou falsa?

Seguindo o exercício proposto por Descartes, meus sentidos me fazem crer que estou agora na biblioteca da Faculdade de Filosofia da Universidade de São Paulo, que tenho diante de mim meu computador, onde escrevo este texto. Pela visão vejo um lugar que minha memória aponta como familiar, reconheço vozes, sinto pelo tato meu computador enquanto redijo este texto. O que poderia ser mais certo que uma descrição de minhas experiências no momento presente? Poderia haver algo que fizesse com que isso que julgo absolutamente certo fosse na realidade

falso? Isto é, mesmo em uma *situação representativa* como essa, tal como descreve Stroud, “a melhor posição em que qualquer um de nós pode estar para conhecer coisas sobre o mundo ao nosso redor, com base nos sentidos” (Stroud, p. 10), poderia haver alguma razão para suspeitar de que me engano? Se sim, o que?

Para supor o erro em um caso como esse, Descartes levanta a hipótese do sonho. De acordo com ela, nada me impediria de supor, a qualquer momento, que todo o cenário ao meu redor seja produto de um sonho. Meus sonhos anteriores muitas vezes retrataram cenas extremamente realistas, compatíveis com minhas experiências presentes, e por isso não pareço ter qualquer razão definitiva para descartar a possibilidade de que minhas experiências atuais façam parte de um sonho. Por mais convencida que eu possa estar de que neste momento estou desperta, seria preciso reconhecer, tal como afirma Descartes, que “não há quaisquer indícios certos pelos quais se possa distinguir claramente a vigília do sono” (Descartes, Primeira Meditação, p. 68). Por isso, não parece haver qualquer sinal que comprove definitivamente a verdade da minha crença de que não estou sonhando. Uma outra formulação bastante clara da premissa cartesiana é proposta por Crispin Wright, que afirma que “em nenhum momento *t* tenho razão suficiente para acreditar que não estou sonhando em *t*” (Wright, “Facts and Certainty”, p. 55). De acordo com Wright, o que apoia essa premissa cética é o fato de que “não posso adquirir razão suficiente para acreditar que não estou sonhando em *t* por algum *procedimento empírico*” (idem, *itálico meu*). Isto é, nada há que seja dado em minha experiência presente que exclua a possibilidade de que ela seja parte de um sonho. Toda a minha experiência atual é compatível com a experiência que poderia ter em um sonho; nada que seja dado na experiência é suficiente para distinguir entre um sonho e a realidade. O argumento do sonho é mais forte do que o argumento dos sentidos justamente pelo seu escopo. Crenças que não poderiam ser tomadas como dubitáveis meramente com base no argumento do engano dos sentidos, tal como a crença de que há um computador diante mim, passariam a poder ser justificadamente questionadas se aceitarmos a hipótese do sonho¹⁵.

¹⁵ Poderíamos questionar a suposição de que seja possível estar sonhando neste momento. Essa foi inclusive uma das objeções apresentadas a Descartes após a publicação de suas *Meditações*. Gassendi lhe escreveu: “Não sonhamos o tempo todo, e conquanto estejamos realmente acordados, *não podemos duvidar* se estamos acordados ou se sonhamos” (Fifth Objections, Gassendi, 333-4, *itálicos meus*). A isso Descartes respondeu que, do fato de que algo nunca tenha se apresentado a nós como uma falsidade, não se pode concluir que o erro seja impossível: “Você não tem razão para pensar que considerou previamente todas

Um cenário cético ainda mais forte apresentado por Descartes é o do gênio maligno, que teria o poder de a todo o tempo me fazer crer naquilo que é falso. Embora muitos intérpretes entendam que a principal função da hipótese da existência de um gênio maligno, no texto de Descartes, seja a de questionar as nossas crenças nas verdades matemáticas, ela também pode ser usada como um fator falsificador de todas as crenças que supõem, para a sua verdade, a existência do mundo externo. É esse segundo uso que me interessa aqui¹⁶.

Penso que a hipótese da existência de um gênio maligno é mais interessante e radical do que a hipótese do sonho. Esta última não precisa necessariamente questionar a existência de corpos materiais, uma vez que, mesmo que seja verdade que todas as minhas experiências façam parte de um sonho, poderia ainda ser verdade que há um corpo humano, parte do mundo exterior, que dorme e sonha. Isto é, se a hipótese de que estou sonhando neste momento for verdadeira, minhas crenças de que estou acordada, de que trabalho em meu computador, etc., serão falsas; mas as crenças de que tenho um computador, de que tenho um corpo que existe independentemente de minha percepção, etc., não precisam ter seu valor de verdade alterado. A hipótese do gênio maligno, ao contrário, pode ser usada para questionar até mesmo a crença de que há corpos materiais, de que tenho um corpo, de que sou um ser humano, de que tenho mãos, etc. E aqui é interessante trabalhar com uma hipótese cética que seja usada como um fator falsificador de crenças desse tipo, porque os principais exemplos de conhecimentos certos oferecidos por Moore, e criticados por Wittgenstein, com a intenção de atacar o ceticismo supõem a existência de um mundo externo (como “sou um ser humano”, “tenho duas mãos”, etc.).

Desse modo, se aceitamos que o mundo exterior pode não existir, estamos questionando não a relação entre aparência e realidade, tal como questionavam os céuticos pirrônicos, mas a própria existência de uma realidade. Nesse caso, estamos diante de um cenário cético muito mais radical do que aquele apresentado pelo engano dos sentidos. A hipótese da existência de um gênio maligno abala o estatuto

as circunstâncias nas quais o erro pode ocorrer.” Do fato de que alguém julgue não poder estar enganado sobre a crença de estar acordado, não se segue que o erro em seu julgamento seja impossível. Ademais, saber que “estou realmente acordado” é precisamente o que está em questão.

¹⁶ As proposições da matemática não são relevantes para a consideração do ceticismo que nos interessa aqui, isto é, o do mundo exterior.

epistêmico de praticamente todas as nossas crenças advindas de diferentes meios, incluindo mas não limitado aos sentidos¹⁷, estará abalado.

Assim, para Descartes, o questionamento sobre o nosso conhecimento da existência do mundo exterior parece ser de um tipo diferente do questionamento sobre o nosso conhecimento da natureza dos objetos externos. Para questionar a crença que temos na existência do mundo exterior não é suficiente apresentar enganos corriqueiros que poderiam contrariá-la. É preciso, neste caso, levantar a possibilidade de cenários inteiramente diferentes dos atuais, e não apenas a mera possibilidade de engano em situações localizadas.

Alguém poderia alegar que os enganos de que temos exemplos no cotidiano de nossas vidas não justificam por si só a generalização do engano promovida por cenários céticos extraordinários, que põem em questão o nosso conhecimento do mundo exterior, e não apenas a confiabilidade de nossos sentidos. Mas o fato é que não precisam justificar. Não precisamos chegar aos cenários céticos extraordinários através de uma cadeia de raciocínio dedutiva para reconhecer que eles são possíveis. Aliás, o movimento argumentativo seguido por Descartes não é o único possível. O começo da argumentação pelas instâncias nas quais o erro é facilmente evidenciado é apenas um dos modos de proceder. Para um ceticismo radical não interessa somente chamar a atenção para o fato de que *às vezes* erramos. Os argumentos céticos contemporâneos em geral têm como ponto de partida a aceitação de possibilidades extraordinárias que, se verdadeiras, contrariariam nossas crenças mais básicas, como a crença de que há um mundo exterior.

É interessante notar, contudo, que não é apenas por meio da suposição de cenários céticos extraordinários, como o da existência de um gênio maligno, que podemos chegar à conclusão de que não temos conhecimento da existência do mundo exterior. Bertrand Russell, por exemplo, segue uma linha de investigação de tipo cartesiana nos *Problemas da Filosofia*, com o objetivo de determinar o que podemos conhecer com segurança. No entanto, para ele não é necessário que se postule a possibilidade de um cenário extraordinário para questionar a verdade da crença em uma situação representativa. Ele dá o exemplo da percepção de uma mesa, mostrando que cada uma de suas propriedades que percebemos pelos sentidos

¹⁷ É um problema interessante o de saber como determinar a origem de nossas crenças, mas não será abordado aqui.

pode de fato não pertencer à mesa. Por exemplo, pelo toque e pela visão acreditamos que a mesa tem uma superfície lisa, mas se a observarmos através de um microscópio, veremos algo muito diferente, com ondulações e irregularidades. Defendendo a ideia de que não temos motivos definitivos para crer que os sentidos nos apresentam as características reais do objeto que percebemos – reconhecendo portanto que só temos acesso direto a nossos dados sensíveis –, Russell conclui que a existência de objetos materiais pode ser questionada. Isso porque o mesmo que concluimos da mesa poderia ser concluído de todos os objetos ao nosso redor, em uma situação representativa. Se tudo que podemos acessar são nossos próprios dados sensíveis, e não uma realidade externa, então não podemos saber se ela existe. Assim, sem recorrer à hipótese do sonho ou do gênio maligno, mas aceitando que há uma oposição entre dados sensíveis e matéria, poderíamos questionar a existência do mundo exterior com base no simples fato de que nunca temos motivos suficientes para acreditar que os nossos dados sensíveis correspondem diretamente a uma realidade material.

Já com uma ideia de quais são as hipóteses céticas e do que elas pretendem, podemos partir para a formulação do argumento cético, que sempre utiliza uma dessas hipóteses como termo médio. Uma formulação possível é a seguinte:

- (1) Se sei que tenho mãos, então sei que não há um gênio maligno.
 - (2) Não sei que não há um gênio maligno.
- Portanto, por *modus tollens*,
- (3) Não sei que tenho mãos.

“Tenho mãos” é apenas um exemplo de uma proposição cuja verdade depende da existência do mundo exterior, e poderia ser aí substituída por qualquer outra proposição sobre o mundo sensível que tomamos como evidente, como “estou diante de meu computador neste momento”, “vivo na cidade de São Paulo”, “tenho um corpo humano”, etc. O argumento cético também poderia aparecer formulado tomando como base outras hipóteses céticas, que não a do gênio maligno: a hipótese do sonho; a hipótese que eu seja um cérebro em uma cuba recebendo estímulos de um neurocientista que cria aquilo que me parece ser o mundo e tudo que dele faz

parte; ou que simplesmente não existam objetos materiais que causam meus dados sensíveis. Todas elas podem funcionar como parte das premissas do argumento cético, cuja conclusão pretende mostrar que a forte crença que temos na existência de um mundo exterior não garante por si só nosso conhecimento da realidade desse mundo.

Dado que algum desses cenários céticos pode ser o caso, segue-se que é possível que minhas crenças relativas ao mundo sensível sejam falsas¹⁸. O problema todo está na dificuldade de determinar qual estatuto epistêmico podemos legitimamente atribuir a crenças que, antes de considerar os cenários céticos, aceitamos como inteiramente verdadeiras e objetos de conhecimento seguro. Sempre aceitei como verdadeiro que tenho mãos, que sou um ser humano, etc. Mas uma vez que reconheço que pode não haver um mundo exterior, posso continuar aceitando que tenho conhecimento de proposições como essas? A conclusão cética é a de que não temos conhecimento de nossas crenças relativas ao mundo exterior, e se chega a ela porque não somos capazes de provar a falsidade das hipóteses céticas, sendo esta uma condição necessária para que tenhamos conhecimento. Embora essa conclusão contrarie nossas intuições básicas acerca do conhecimento, ela é muito bem justificada e se mostra difícil de contrariar se seguirmos os passos da argumentação cética.

Um aspecto interessante e desafiador da argumentação cética é o de que, para que seja verdadeira a conclusão de que não conhecemos muito do que acreditamos conhecer, não é preciso que qualquer hipótese cética seja verdadeira. Isto é, a validade do argumento cético não depende da verdade da afirmação de que de fato existe um gênio maligno, por exemplo. Ela depende apenas da aceitação da *possibilidade* da existência de um gênio maligno. O gênio maligno pode ou não existir, mas enquanto eu não puder provar que não existe, o estatuto epistêmico de minhas crenças estará afetado, mesmo que ele não exista. Vejamos como o argumento se dá em cada um dos casos, primeiro supondo que essa hipótese cética é verdadeira, e depois supondo que ela é falsa.

No caso de haver um gênio maligno, é fácil ver porque devemos aceitar a conclusão cética. Para que algo seja conhecido, é preciso que esse algo seja

¹⁸ Se não todas as crenças, pelo menos a maioria delas, já que no caso do sonho, por exemplo, ainda poderiam ser verdadeiras crenças como a de que tenho um corpo. No caso do cérebro na cuba, seria verdadeiro que existe um cérebro e cientistas que o estimulam.

verdadeiro. Eu só sei que tenho duas mãos se minhas duas mãos de fato existem. Se não tenho duas mãos, então minha crença é falsa; eu apenas acredito saber algo que na verdade não é o caso, e portanto não sei o que acredito saber. Assim, uma das condições necessárias para que a proposição “eu sei que tenho duas mãos” seja verdadeira é a de que de fato existam duas mãos que sejam minhas. Se existe um gênio maligno que faz com que ter mãos não seja um fato do mundo, a proposição “tenho duas mãos” é falsa. Não posso conhecer algo que é falso, portanto, neste caso, a proposição “eu sei que tenho duas mãos” também é falsa. Eu apenas penso que sei, mas não sei de fato, porque aquilo em que acredito é falso. Assim, se existe um gênio maligno, não conheço nada daquilo que penso conhecer sobre o mundo exterior.

Suponhamos agora que de fato exista um mundo exterior, sem gênios malignos, cérebros em cubas ou sonhos extraordinários. Suponhamos que a Universidade de São Paulo de fato existe, que de fato estou sentada diante de meu computador, que minhas duas mãos continuam intactas, etc. Neste caso, a proposição “tenho duas mãos” é verdadeira. Mas posso dizer que a proposição “eu sei que tenho duas mãos” é verdadeira? A resposta do ceticismo é negativa. A mera falsidade dos cenários céticos não garante a verdade da alegação de conhecimento. Isto é, a ausência de um gênio maligno certamente torna “p” verdadeira, mas não necessariamente torna verdadeira a proposição “eu sei que p”. O problema de aceitar que a proposição “eu sei que tenho duas mãos” se torna automaticamente verdadeira pela mera falsidade dos cenários céticos é o de que não seria possível estabelecer uma delimitação entre um conhecimento e uma mera crença verdadeira. Tal como normalmente se aceita, a verdade é uma condição necessária para o conhecimento, mas ela não é uma condição suficiente. Uma alegação de conhecimento não é verdadeira apenas pela correspondência do seu conteúdo com a realidade. Isto é, uma proposição do tipo “eu sei que p” não se torna verdadeira por p ser verdadeira. Se fosse assim, todas as nossas crenças formadas ao acaso, com base em más razões, seriam conhecimento se fossem verdadeiras – e essa é certamente uma conclusão que qualquer epistemólogo tenta evitar.

Desse modo, parece que, para que eu saiba que tenho mãos, devo poder mostrar que tenho esse conhecimento, devo poder mostrar que minha crença é verdadeira. Preciso, dentre outras coisas, saber que não estou sendo enganada por

um gênio maligno, porque se não sei que não estou sendo enganada, então não sei se a crença na existência de minhas mãos é verdadeira. Assim, mesmo supondo que no plano ontológico não haja um gênio maligno, devo ser capaz de falsificar as hipóteses céticas, caso contrário alegações como a de que “sei que tenho duas mãos” seriam verdadeiras por uma simples coincidência, uma vez que, tanto quanto eu saiba, um dos cenários céticos pode ser o caso. A coincidência, no entanto, não serve para garantir o conhecimento. E, se “sei que tenho duas mãos” fosse verdadeira pelo simples fato de nenhum cenário cético ser o caso, teríamos que aceitar a estranha conclusão de que podemos ter conhecimentos que não sabemos ter.

Para que eu tenha conhecimento da existência de minhas mãos, não é suficiente que nenhuma das hipóteses céticas seja o caso. Devo *saber* que nenhuma das hipóteses céticas é o caso. Isso é o que é sugerido pela primeira premissa do argumento. Além da verdade, precisamos de *justificação* para garantir o conhecimento, e parte da justificação da crença de que tenho mãos requer que se descartem as possibilidades céticas. Se não posso saber que as possibilidades céticas são falsas, também não sei se existe um mundo exterior.

O problema é que pareço não poder negar a possibilidade da existência de um gênio maligno. Talvez nada indique que isso seja o caso, mas nada indica que isso não *possa* ser o caso. Não existe nenhuma contradição na suposição da existência de um gênio que me faz crer em tudo que é falso. Posso dizer que essa é uma suposição estranha, e que muito provavelmente é falsa. Mas não consigo dizer o que a torna falsa. E por isso não pareço ter outra alternativa senão aceitar a segunda premissa do argumento, segundo a qual não sei que não há um gênio maligno. E se não sei que os cenários céticos são falsos, não sei se a proposição “sei que tenho mãos” é verdadeira.

Embora muito bem articulada, a argumentação cética não é imune a discordâncias. Muitos já tentaram combater as premissas do argumento, ou ideias implícitas nele. Penso que qualquer ataque sério ao argumento cético deve se dirigir ou a uma de suas premissas, ou a uma dessas ideias implícitas, ou pressupostos. Considerando x como qualquer proposição que pressuponha, para a sua verdade, a

existência do mundo exterior¹⁹, alguns dos pressupostos que consigo identificar na argumentação cética são os seguintes:

1. Uma situação é possível se for possível concebê-la ou pensá-la sem contradição.
2. É possível que uma proposição *x* seja falsa se for possível conceber qualquer situação que, se fosse o caso, tornaria *x* falsa.
3. Para que *x* seja uma proposição de que tenho conhecimento, devo saber que *x* é uma proposição verdadeira.
4. Para que *x* seja uma proposição de que tenho conhecimento, devo poder justificar *x* adequadamente.
5. Uma justificação adequada de *x* requer a falsificação de *qualquer* hipótese que, se fosse o caso, tornaria *x* falsa.

O problema, como procurarei mostrar no próximo capítulo, é que o questionamento desses pressupostos é uma tarefa extremamente difícil. E, embora a conclusão cética possa ser indesejável, os passos da argumentação cética parecem extremamente convincentes. A ideia é, portanto, a de que as hipóteses céticas podem ser concebidas sem contradição, e por isso são possibilidades reais. Dado que elas são possíveis, é possível que muitas de nossas crenças sejam falsas. Mas para que essas crenças constituam conhecimentos, devo saber que elas são verdadeiras, devo poder justificá-las mostrando, dentre outras coisas, que as hipóteses céticas não são o caso.

As hipóteses céticas têm, portanto, um papel fundamental na argumentação. Se podemos realizar experiências de pensamento como essas, então podemos conceber situações que, enquanto não forem falsificadas, tornam falsa a maior parte de nossas crenças mais firmes sobre o mundo exterior. De acordo com a argumentação cética, essa seria uma condição suficiente para pôr em questão nosso conhecimento sobre a existência do mundo exterior. Tal como afirma Bonjour,

¹⁹ Essa restrição visa excluir da argumentação proposições tautológicas, como as da lógica e da matemática, verdades analíticas e proposições que descrevam meus dados sensíveis atuais, como “vejo agora certos padrões de cores”. Isso porque a verdade dessas proposições não é inconsistente com a não existência do mundo exterior.

hipóteses cétricas descrevem modos alegadamente possíveis nos quais alguém que acredita em algo poderia ter ainda a mesma evidência ou razões em favor de uma certa classe de crenças que parecemos ter, mesmo que as crenças em questão sejam na realidade falsas, mostrando aparentemente, portanto – a menos que essas hipóteses possam ser descartadas de algum modo, ou que ao menos se possa mostrar que elas são substancialmente menos prováveis que as alternativas não-céticas – que a evidência ou as razões em questão não são boas razões para pensar que as crenças em questão são verdadeiras, e que por isso não as justificam genuinamente. (BonJour, p. 241)

Assim, até que sejam eliminadas todas as possibilidades de engano quanto às nossas crenças mais firmes, teremos que reconhecer que essas crenças não estão apropriadamente justificadas, e por isso não podemos garantir que temos qualquer conhecimento sobre o mundo exterior. Segundo Stroud,

assim que percebemos que uma certa possibilidade é incompatível com o nosso conhecimento de tal-e-tal, sugere-se, imediatamente reconhecemos que essa é uma possibilidade que precisamos saber não ser o caso, para que possamos conhecer o tal-e-tal em questão. (Stroud, p. 27)

O efeito desse tipo de argumento cético é comparável ao de um paradoxo, conforme nota Crispin Wright em alguns de seus artigos²⁰. Isso porque partimos de premissas que nos parecem razoáveis e chegamos a uma conclusão que parece inaceitável, porque contraria intuições básicas, como a de que sei que tenho mãos. Assim, ao mesmo tempo em que aceitamos as premissas cétricas, intuitivamente acreditamos na negação de sua conclusão. Segundo Pritchard ²¹, há uma inconsistência entre as seguintes proposições:

- (1) Somos incapazes de conhecer a negação das hipóteses cétricas.
- (2) Se somos incapazes de conhecer a negação das hipóteses cétricas, então também somos incapazes de conhecer qualquer uma das proposições ‘de todo dia’ [*‘everyday’ propositions*] as quais nós tipicamente consideramos saber.

²⁰ Por exemplo, “Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon”, p. 89, e “Facts and Certainty”.

²¹ D. Pritchard, “Wittgenstein’s On Certainty and Contemporary Anti-scepticism”, p. 189.

(3) Somos capazes de conhecer proposições de todo dia.

O ceticismo sobre o mundo exterior é, basicamente, um argumento poderoso de caráter paradoxal que nos oferece um desafio intelectual. Acredito que é assim que ele deve ser entendido, para que então avaliemos se é possível combatê-lo de algum modo, ou se devemos afinal aceitar a sua conclusão. Até que se possa mostrar ou a falsidade de um dos pressupostos céticos, ou a falsidade de pelo menos uma das premissas do argumento cético – isto é, até que se prove que as hipóteses céticas não são o caso (negação da premissa 2), ou que se mostre que não precisamos descartar as hipóteses céticas para que possamos ter conhecimento (negação da premissa 1) –, será preciso aceitar a conclusão cética de que não conhecemos a maior parte das proposições que normalmente pensamos conhecer. E essa certamente não é uma conclusão desejável.

O ceticismo já sofreu diversos ataques na história da filosofia, muitos deles ineficazes porque não o consideram como um argumento a ser levado a sério e combatido de maneira racional. Na próxima seção, pretendo chamar a atenção para algumas acusações frequentemente feitas contra o ceticismo que, na minha opinião, erram o alvo.

Como não lidar com o ceticismo: ceticismo e dúvida

Um dos pontos principais para o qual quero chamar atenção é o de que a construção de um argumento cético forte não precisa recorrer ao conceito de dúvida. É por isso que até agora evitei falar em “dúvida cética”. *Ceticismo* e *dúvida* são conceitos que parecem indissociáveis; frequentemente andam juntos na literatura filosófica. Os exemplos disso são muitos. O próprio Descartes diz que faz uso de uma “dúvida muito geral” e nomeia sua primeira meditação como “As coisas de que se pode duvidar”. É interessante mencionar também Russell, que foi uma forte

influência intelectual para Wittgenstein, e que fala em dúvida na maior parte de seus textos nos quais aborda temas céticos. Ele afirma, por exemplo, estar

convencido de que a indução deve ter validade de algum tipo, até certo grau, mas o problema de mostrar como ou por que ela pode ser válida continua não resolvido. Até que seja resolvido, o homem racional *duvidará* se seu alimento o nutrirá, e se o Sol se erguerá amanhã. (Russell, *An Outline of Philosophy*, p. 11, itálico meu)

É também muito comum a referência ao cético como aquele que duvida de tudo. Acredito, contudo, que tal associação acaba frequentemente sendo a causa de muitos erros interpretativos, e de leituras pouco fiéis aos argumentos céticos. Isso porque o conceito de dúvida normalmente se aplica à descrição de um certo estado psicológico, um “sentimento de incerteza ou falta de convicção” (Dicionário Oxford), ou uma “dificuldade de acreditar” em algo (Dicionário Michaelis), que tem manifestações na vida prática. Ora, não é isso que está em jogo na argumentação cética. Nossa convicção sobre a existência do mundo exterior pode permanecer (e em geral permanece) exatamente no mesmo grau em que estava antes da consideração dos argumentos céticos. O ponto fundamental da argumentação cética é o questionamento do estatuto *epistêmico* de nossas crenças básicas. A questão central é a de saber se é possível haver *conhecimento*, por exemplo, da existência de minhas mãos agora. A conclusão cética pretende ser, conforme formula Stroud, a de que “não podemos saber nada sobre como ele [o mundo ao nosso redor] é, quaisquer que sejam as convicções, crenças ou opiniões que continuemos, talvez *inevitavelmente*, a sustentar sobre ele” (Stroud, p. 32, itálico meu).

A suspensão de juízo sobre o estatuto epistêmico de nossas crenças é uma consequência do reconhecimento da permanente *possibilidade de engano* levantada pelas hipóteses céticas. Isto é, caso a hipótese cética do cérebro na cuba, por exemplo, seja verdadeira, minha crença na existência de minhas mãos, neste momento, é falsa. Se sou um cérebro na cuba, então tudo isso que percebo, inclusive meu próprio corpo, não existe na realidade, isto é, em um mundo físico exterior e independente de minhas próprias percepções. Como pareço ser incapaz de provar que não sou um cérebro na cuba, devo reconhecer que não conheço o valor de verdade da proposição “tenho duas mãos”, e por isso não sei que tenho mãos.

A argumentação cética se sustenta sem que seja preciso sequer introduzir a palavra “dúvida” no debate. A famosa “dúvida cética” pode ser interpretada como sendo um questionamento sobre o estatuto epistêmico de nossas crenças, que surge da consideração de experiências de pensamento realizadas em um contexto teórico. Keith DeRose, por exemplo, no livro *Skepticism: a Contemporary Reader*, uma edição de artigos contemporâneos sobre o ceticismo, afirma na introdução:

É claro que não é necessário para o seu argumento que o cético deva professar *acreditar*, ou pedir que nós acreditemos, que sua *hipótese* é verdadeira, ou mesmo que ela é de algum modo provável. (DeRose, p. 02, *itálicos meus*)

Desse modo, não precisamos deixar de crer naquilo que sempre acreditamos para que aceitemos a força dos argumentos céticos. As hipóteses céticas mencionadas por DeRose explicam “como você poderia estar se enganando sobre as próprias coisas que pensa conhecer” (DeRose, p. 01). Nossas crenças que supõem a existência de um mundo externo podem ser falsas, mas não precisamos suspendê-las para fazer valer o argumento cético. “O cético” não precisa deixar de crer em tudo aquilo que sempre acreditou. As crenças em geral permanecem lá. Não é necessário que haja qualquer dúvida sobre a existência de minhas mãos, ou do mundo exterior, ou de qualquer outra coisa que me pareça certa. O próprio Descartes reconhece que “nenhum homem são jamais duvidou seriamente dessas coisas [que há realmente um mundo, que seres humanos têm corpos, e assim por diante]”²².

Se há alguma dúvida em jogo, ela diz respeito apenas ao estatuto epistêmico de nossas crenças básicas. Podemos conceder que o problema do mundo exterior nos faz duvidar de proposições do tipo “eu sei que p”, mas o argumento não pretende fazer com que duvidemos de p. Assim, após considerar o argumento cético e aceitá-lo, duvidarei de que tenho *conhecimento* da existência de minhas mãos, por exemplo, mas não duvidarei de que tenho mãos. A minha crença de que tenho mãos permanece lá, o que surge é a dúvida de que ela seja um conhecimento, porque não consigo justificá-la apropriadamente. Assim, o argumento cético *não* tenta mostrar que devemos duvidar dessas crenças básicas, mas sim de seu estatuto epistêmico.

²² Descartes, *Meditações*, Sinopse, p. 11.

Nosso arsenal de crenças que pensamos conhecer é questionado pela mera concessão de que podemos estar enganados a respeito dele, porque podemos conceber hipóteses que, se forem o caso, provariam que nossos pretensos conhecimentos nada mais são que falsas crenças. Mas para que se ponha em questão nossos pretensos conhecimentos, não há a exigência de que qualquer dúvida seja exercida na vida prática. Assim, o simples fato de que seja possível imaginar ou conceber o contrário de uma situação usual é o que permite defender que é possível que esteja ocorrendo um erro em nosso julgamento. Parece-me que, se reconhecemos que uma situação como a do cérebro na cuba é imaginável, devemos reconhecer que ela *poderia* ocorrer. Se dizemos que é imaginável ou concebível que o mundo exterior de fato não exista independentemente de minhas percepções, então devemos reconhecer que é *possível* que ele não exista, apesar de minha crença irrecusável nele. Mas, novamente, reconhecer a possibilidade de p (que esteja sonhando, que haja um gênio maligno, etc.) não implica crer em p. Tal como afirma Stroud,

que qualquer coisa que possa acontecer ou de que se possa ter experiência na vigília também possa ser sonhada (...) é apenas uma afirmação de possibilidade – nenhuma pessoa razoável sugeriria que em algum momento sonhamos com tudo o que de fato ocorre conosco, ou que tudo o que sonhamos acontece de fato alguma vez. (Stroud, p. 18)

Descartes e outros filósofos que examinaram o conhecimento da mesma maneira e foram levados a conclusões céticas estão plenamente cientes de que os tipos de dúvidas ou críticas que eles levantam em suas investigações filosóficas não seriam sempre apropriadamente levantados na atividade cotidiana ou científica. (Stroud, p. 64)

A força do argumento cético não depende, portanto, que qualquer dúvida incida sobre as crenças enquanto tais. A dúvida incide apenas sobre o estatuto epistêmico de nossas crenças, e por isso ela não altera nossas práticas, já que as crenças permanecem intactas. Tampouco precisamos acreditar na verdade das hipóteses céticas para que o argumento faça sentido. O questionamento cético tem, antes de mais nada, interesse *teórico*. Assim, atacar os argumentos céticos apelando para uma impossibilidade prática da dúvida parece ser um empreendimento fadado ao fracasso. No entanto, esse tipo de objeção contra o ceticismo é bastante comum.

Hume, por exemplo, levanta o problema de que se a dúvida cética fosse posta em prática, a vida humana seria impossível. Como isso não ocorre, isto é, como o ceticismo não altera as práticas daqueles que o estudam, Hume famosamente conclui que:

a grande subversão do pirronismo ou dos princípios excessivos do ceticismo é a ação, e os empregos e as ocupações da vida comum. Esses princípios podem florescer e triunfar na academia, onde é de fato difícil, se não impossível, refutá-los. Mas assim que eles deixam a sombra e, pela presença dos objetos reais, que acionam nossas paixões e sentimentos, são postos em oposição aos princípios mais poderosos de nossa natureza, desaparecem como fumaça, e deixam o cético mais determinado na mesma condição que os outros mortais. (Hume, *Investigação*, p. 139)

A influência dos argumentos céticos é de fato limitada. Como Hume reconhece, o poder do ceticismo não é exercido na vida prática, mas na vida intelectual. Mas acredito que essa observação não diminui a força do ceticismo, se entendermos que a sua pretensão é justamente essa, a de ser um desafio intelectual, e não um desafio a nossas práticas cotidianas. Por esse motivo, a crítica de Hume não vinga. Não se trata de uma subversão o fato de o ceticismo desaparecer na vida prática – o que o caracteriza é justamente o fato de a sua relevância estar principalmente no nível do pensamento filosófico, podendo, mas não devendo, ter influência na vida prática. É preciso distinguir esses dois níveis, e reconhecer que a restrição do argumento cético ao nível teórico não diminui sua força. Ao contrário, dentro desse nível, ele é um desafio de extrema importância.

Mesmo Descartes, nas *Meditações*, já assinalava que pretendia “empregar todos os meus cuidados em enganar-me a mim mesmo, *fingindo* que todos esses pensamentos são falsos e imaginários” (Descartes, *Primeira Meditação*, p. 122, *italico meu*). Desse modo, a alteração de nossas crenças não precisa estar em questão. No nível prático, tudo permanece como está. O interesse daquele que emprega argumentos céticos está nas consequências teóricas que eles acarretam. É possível pensar, imaginar, que agora mesmo eu não tenha de fato duas mãos. Consigo conceber essa ideia sem incorrer em contradição. Outra coisa, no entanto, é questionar a possibilidade de *dúvida* sobre a existência de minhas mãos. Em nenhum momento, quando *imaginei* a possibilidade de não ter minhas duas mãos, deixei de

acreditar que tenho duas mãos. O argumento cético não tem como propósito nos convencer de que alguma de suas hipóteses é o caso. Não preciso, para ser um adepto do ceticismo, deixar de acreditar que tenho duas mãos mesmo que as veja e as sinta. Preciso apenas reconhecer que, embora tudo me faça crer que minhas mãos de fato existem, é imaginável que de algum modo eu possa estar enganada quanto a essa crença.

Conforme já afirmei anteriormente, a possibilidade de engano afeta a pretensão epistêmica de minhas crenças, mas não precisa afetar as crenças enquanto tais, nem o nosso grau de certeza. Reconhecer que posso estar enganada não é o mesmo que duvidar, que mostrar hesitação quanto à maioria de minhas crenças. E justamente porque a palavra “dúvida” tem essa forte conotação psicológica, o que implicaria inclusive uma alteração de comportamento, penso ser necessário ter em mente que o que está em jogo é o plano teórico de especulação, no qual se formulam argumentos que questionam o estatuto epistêmico de crenças pelo uso de hipóteses, suposições ou conjecturas céticas.

Obviamente, não é necessário, nem viável, banir a palavra “dúvida” das discussões filosóficas. Podemos continuar utilizando-a desde que, para evitar confusões, se deixe claro que a dúvida sugerida pela conclusão do argumento cético incide apenas sobre o estatuto epistêmico de uma crença *p*. Ou seja, a conclusão cética é a de que devemos duvidar se temos ou não conhecimento de uma crença *p*, mas para isso não precisamos duvidar ou deixar de ter plena convicção em *p*.

Além disso, a dúvida epistêmica não precisa promover nenhuma alteração nas práticas linguísticas de alegação de conhecimento. Isso porque o questionamento do filósofo cético é teórico, e nada o impede de seguir a máxima de Berkeley de pensar como os doutos e falar como o vulgo. Alguém pode, portanto, aceitar a conclusão do argumento cético, sem que precise parar de usar o operador “eu sei que” na vida comum.

É também preciso ter cuidado com o uso da expressão “o cético”. Para que os argumentos céticos sejam dignos de consideração, não é necessário imaginar uma pessoa real que deva ser persuadida ou derrotada. Costuma-se afirmar contra o ceticismo que, assim como é impossível haver dúvida universal, também seria impossível que houvesse de fato alguém que agisse em conformidade com uma dúvida generalizada. Hume, por exemplo, ao se perguntar sobre o que significa ser

um cético, afirma que “é certo que homem algum jamais encontrou alguma criatura tão absurda, ou conversou com um homem que não tivesse opinião ou princípio sobre qualquer assunto, quer de ação ou de especulação” (Hume, p. 131, sec. 12, part 1). Novamente, não precisamos ter em mente uma pessoa que não sustenta opiniões e que duvida de tudo, quando consideramos os argumentos céticos. É possível haver céticos que não vivam seu ceticismo, se aceitarmos que existe uma diferença entre o plano da vida prática e plano de especulação teórica.

Os argumentos céticos são em si mesmos desafiadores, e por isso não deveriam ser enfraquecidos pela alegada inexistência de céticos, ou pela frequente afirmação de que é impossível viver sem crenças. No caminho da reflexão teórico-epistemológica, cada um de nós é, por assim dizer, “o cético”. Conforme assinala anteriormente, Crispin Wright salientou a interessante ideia de que os argumentos céticos devem ser tratados como *paradoxos*, recusando a ideia de que haja oponentes reais a serem combatidos em um debate racional. Ecoando Wright, Pritchard afirma que

O cético é, bem entendido, de modo algum um adversário, mas simplesmente nossa consciência intelectual que destaca a inconsistência de nossas crenças sobre o conhecimento. É irrelevante, portanto, perceber que o cético está propondo algo absurdo, já que, na situação atual, *nós* é que estamos acreditando em coisas absurdas. (...) A maneira de evitar oferecer respostas irrelevantes ao cético é lembrar que, na verdade, não há tal pessoa como o cético, não há um adversário real com quem estamos argumentando. Se houvesse tal pessoa, seria relativamente fácil expor sua posição ao ridículo e dispensá-lo. O ‘cético’ é, ao contrário, nossa própria criação intelectual, o produto de nossa descoberta de que nossas crenças sobre o conhecimento são inconsistentes da maneira descrita acima. (Pritchard, “Wittgenstein’s On Certainty and Contemporary Anti-scepticism”, p. 192)

A meu ver, essa é a maneira ideal e realmente desafiadora de abordar o problema cético da existência do mundo exterior. Assim, na hora de combatê-lo, não será suficiente alegar algo como o que alega Stroll, comentador de Wittgenstein:

todos nós crescemos em uma comunidade e determina-se se nosso comportamento é sensato ou não por sua conformidade com as regras de tal ajuntamento. O cético obsessivo não se comporta de acordo com tais procedimentos; e é por isso que o seu

comportamento é sem sentido. (Stroll, “Why *On Certainty* Matters”, p. 45)

O “cético obsessivo”, concebido como uma criatura excêntrica que não se comporta como todos nós, como procurei mostrar, é um adversário espantoso.

Obviamente, as conclusões de argumentos céticos não são nada confortáveis, e muito esforço já foi feito para reestabelecer o caráter epistêmico que intuitivamente atribuímos a muitas de nossas crenças. O interessante da abordagem de Wittgenstein é que, embora anticética, ela não pretende provar o contrário da conclusão de um argumento cético, afirmando, por exemplo, que sabemos sim que temos mãos. Essa é a estratégia de Moore, que Wittgenstein também ataca, como veremos mais adiante. No próximo capítulo, meu objetivo será o de avaliar o modo como Wittgenstein lida com o ceticismo sobre o mundo exterior em *Sobre a Certeza*, tendo em vista o ceticismo forte exposto aqui. Pretendo mostrar que muitas de suas críticas são falhas porque se dirigem a características que não precisam ser atribuídas ao ceticismo, como por exemplo a aplicação da dúvida cética na vida prática. Ainda assim, mostro em seguida que há pontos interessantes na argumentação de Wittgenstein que atacam pressupostos céticos, mas, acredito, não de uma maneira definitiva.

Capítulo II. Wittgenstein contra o ceticismo

"Constituição íntima das coisas"..
"Sentido íntimo do Universo"..
Tudo isto é falso, tudo isto não quer dizer nada.
É incrível que se possa pensar em coisas dessas.
É como pensar em razões e fins
Quando o começo da manhã está raiando, e pelos lados das árvores
Um vago ouro lustroso vai perdendo a escuridão.

Fernando Pessoa - O Guardador de Rebanhos

Nas notas que compõem *Sobre a Certeza*, Wittgenstein dirige diversas críticas tanto contra o ceticismo sobre o mundo exterior, como contra Moore, que acreditava ter apresentado uma resposta definitiva ao problema cético. Ambas as críticas aparecem diretamente conectadas no texto. Isto é, em muitos parágrafos nos quais Moore parece ser o principal adversário, é possível também detectar ataques contra o próprio problema cético que Moore pretendia resolver. Minha proposta é tratá-las de maneira separada, abordando neste capítulo apenas as críticas dirigidas ao ceticismo, para no próximo capítulo tratar das críticas a Moore. Essa separação não aparece no próprio texto de Wittgenstein, mas acredito que seja útil para avaliarmos o alcance de cada uma das críticas.

Além disso, mesmo já restritos à tentativa de exposição das críticas de Wittgenstein contra o ceticismo, não é simples decidir qual estratégia interpretativa adotar. Isso porque é difícil determinar se as diversas observações contra o ceticismo em *Sobre a Certeza* fazem parte de uma única linha argumentativa, ou se há na verdade vários argumentos que atacam diferentes aspectos do ceticismo, podendo ser, portanto, tratados separadamente.

Em geral, o que se encontra nos textos dos comentadores de Wittgenstein é uma tentativa de explicitação do modo como o autor ataca o ceticismo, sem que se considere o ponto de vista cético de maneira separada, tal como proponho nesta dissertação²³. A consequência mais comum dessa atitude é a declaração da vitória de

²³ Essa atitude interpretativa pode ser encontrada, por exemplo, em *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, de Moyal-Sharrock; *Moore and Wittgenstein on Certainty*, de Stroll. Exceções são Wright e Pritchard. Wright em diversos artigos se preocupa em explicitar a argumentação cética antes de

Wittgenstein contra um adversário que nunca é adequadamente representado. A atenção dos comentadores quase sempre se volta para os pontos fortes da argumentação de Wittgenstein, sem deixar claro que muitos dos apontamentos de *Sobre a Certeza* que pretendem atacar o ceticismo passam muito longe do alvo desejado.

No que segue, pretendo mostrar que podemos encontrar em *Sobre a Certeza* argumentos fortes e fracos contra o ceticismo, e irei tratá-los de maneira separada neste capítulo. Isso representa uma tentativa de sistematizar ideias presentes em um texto que se caracteriza justamente por ser um conjunto de notas não revisadas recolhidas postumamente. Tal como afirma Stroll, “muitas das entradas [em *Sobre a Certeza*] têm o status de primeiros pensamentos, algo para ser posto no papel para reflexão e reconsideração futura. Não está claro até que ponto Wittgenstein estava comprometido com muitos desses comentários” (A. Stroll, *Moore and Wittgenstein on Certainty*, p. 80). Por se tratar de apontamentos de caráter aforismático que o próprio Wittgenstein não julgava acabados para a publicação, interpretá-los é uma tarefa especialmente difícil, e inevitavelmente sujeita a oposições. A estratégia interpretativa que proponho aqui, de sugerir alguma sistematização das observações críticas de Wittgenstein, parece-me vantajosa porque representa uma tentativa de tornar mais claro o que está por trás das notas de *Sobre a Certeza*, as quais são muitas vezes obscuras.

Meu objetivo neste capítulo será expor dois tipos de críticas contra o ceticismo que, acredito, podemos encontrar esboçadas em *Sobre a Certeza*, para então avaliá-las com base nas ideias sobre o ceticismo desenvolvidas no primeiro capítulo. Embora essas críticas não apareçam sistematizadas no texto de Wittgenstein, e muitas vezes se confundam, parece-me claro que se pode encontrar ali tanto ataques que só funcionam contra um ceticismo fraco, como outros que apresentam desafios mesmo contra um ceticismo forte. O primeiro tipo de crítica que apresentarei é o que penso ser o mais fraco, sendo semelhante às críticas desenvolvidas por Hume, expostas brevemente no primeiro capítulo. O segundo tipo de crítica ataca o ceticismo de maneira mais forte, porque questiona seus pressupostos. Acredito, no

considerar os argumentos de Wittgenstein, embora, como veremos mais adiante, ainda incorra em um erro comum entre os intérpretes de Wittgenstein.

entanto, como procurarei mostrar, que mesmo os ataques fortes não são suficientes para acabar com o problema cético.

I. Argumentos contra a *dúvida* cética

Conforme procurei argumentar no capítulo anterior, embora ceticismo e dúvida sejam conceitos usualmente pensados como indissociáveis, é possível e preferível lidar com os argumentos céticos sem pressupor qualquer dúvida que represente uma alteração de nossas crenças básicas. O conceito de dúvida sugere a ocorrência de uma alteração em nossas convicções, que por sua vez poderia levar a uma alteração em nossas práticas. É preciso reconhecer que se o objetivo dos argumentos céticos fosse de fato promover alguma mudança em nossas crenças ou em nosso comportamento, nada seria mais fácil que refutá-los. Bastaria chamar a atenção, como já o fez Hume, para o fato óbvio de que nossas certezas permanecem inabaladas na vida prática; que questionamentos céticos, como aquele sobre a existência do mundo exterior, não nos fazem hesitar na hora de agir. Nenhum de nós, com as capacidades cognitivas em condições normais, deixaria de desviar de um carro que venha desgovernado, baseado na dúvida de que o carro não existe de fato. Todos nós, filósofos ou não, agimos sem pôr em dúvida a existência dos objetos externos. O plano da especulação teórica, portanto, não precisa afetar o plano prático de nossas vidas. E, conforme pretendi defender no primeiro capítulo, o que é relevante para estabelecer a força do ceticismo é apenas o desafio argumentativo lançado no plano teórico.

No entanto, justamente pela associação recorrente entre ceticismo e dúvida, não é de se estranhar que, em uma quantidade considerável de notas de *Sobre a Certeza*, Wittgenstein ataque a suposta dúvida exigida pelo problema cético. Há pelo menos duas linhas argumentativas em *Sobre a Certeza* que pretendem atacar o ceticismo dessa maneira:

- (1) A observação da ausência da dúvida como um fato.
- (2) O argumento da impossibilidade prática da dúvida cética.

Tratemos primeiro da número (1). Wittgenstein, em diversas partes do texto, chama a atenção para o fato de que, quando age, age sem ter certas dúvidas. Ele observa, por exemplo, que age com certeza *completa* (SC, §174), sem levantar dúvidas sobre a existência de coisas ao seu redor. Diz também que simplesmente age sem “se convencer de que tem dois pés antes de levantar de uma cadeira” (SC, §148). Wittgenstein ressalta que tem convicção na existência de objetos externos, na regularidade das ocorrências do mundo e em sua memória:

(...) Se faço um experimento, não duvido da existência dos aparatos que tenho diante de meus olhos. Tenho uma porção de dúvidas, mas não *essa*. Se faço um cálculo, acredito sem dúvida que as figuras no papel não estão se auto intercambiando; eu também confio permanentemente em minha memória, e confio nela sem reservas. A certeza aqui é a mesma daquela de que nunca estive na lua. (SC, §337)

Discussões sobre a existência dos objetos externos, a regularidade dos acontecimentos e a confiabilidade da memória são temas caros ao ceticismo. Assim, aparentemente uma das intenções de Wittgenstein é a de voltar a atenção do cético para a prática, mostrando que as considerações filosóficas não são considerações que de fato aparecem em nosso dia-a-dia. Mas, se há quaisquer dúvidas provocadas pela argumentação cética sobre esses temas, elas são respectivamente dos seguintes tipos: é possível *saber* que existem objetos físicos?, podemos *saber* que os eventos futuros ocorrerão em conformidade com os eventos passados?, posso *saber* que aquilo que minha memória apresenta como certo é de fato certo? Ou seja, as questões centrais do ceticismo são em geral questões *epistemológicas*, que não pretendem sugerir nenhuma alteração em nosso modo de agir.

Um dos pontos centrais que Wittgenstein esboça em *Sobre a Certeza* é o de que não apenas ele, mas qualquer pessoa razoável acredita ter duas mãos (SC, §252). A tal “pessoa razoável”, mencionada algumas vezes ao longo do texto, pode ser entendida como o oposto do louco ou de alguém muito diferente de nós, que seria aquele que de fato duvida daquilo que ninguém mais põe em dúvida. Segundo ele, “o homem razoável *não* tem certas dúvidas” (SC, §220), e “qualquer pessoa ‘razoável’ se comporta *assim*” (SC, §254). Abordarei a oposição entre erro e loucura mais adiante. Por enquanto, cabe ressaltar que não há incompatibilidade entre a aceitação do desafio cético e um comportamento razoável, como Wittgenstein o

compreende. Ou seja, não precisamos supor que, para que um filósofo cético seja consistente, ele deva sempre verificar se seus pés permanecem lá antes de se levantar. Ele tampouco precisa ter dúvidas práticas que ninguém mais tem, como a da existência de suas mãos. A dúvida que ele tem, e que pode ou não ser compartilhada por outras pessoas igualmente razoáveis, é sobre o estatuto epistêmico de suas crenças, e nada mais, conforme procurei ressaltar no primeiro capítulo.

Além disso, em diversos parágrafos, Wittgenstein reflete sobre o fato de que nós não ensinamos crianças a levantarem dúvidas como as do cético. Mais uma vez, seu objetivo parece ser o de mostrar que nossas práticas não estão de acordo com o que seria pregado pelo ceticismo. O que ensinamos às crianças seria um reflexo daquilo que nós adultos consideramos importante, e também um reflexo de nossos próprios comportamentos. Certas dúvidas, como a dúvida sobre o nosso conhecimento da existência de objetos materiais, não são pertinentes na maioria dos contextos. Elas simplesmente não se manifestam em nossas práticas. E, por isso, tampouco são transmitidas às gerações seguintes:

Ensinamos a uma criança “essa é sua mão”, e não “essa talvez [ou ‘provavelmente’] seja sua mão”. É assim que uma criança aprende os inúmeros jogos de linguagem que concernem a sua mão. Uma investigação ou pergunta, “se essa é realmente uma mão”, jamais lhe ocorre. Por outro lado, ela também não aprende que *sabe* que essa é uma mão. (SC, §374)

Quando uma criança aprende a linguagem, ela aprende ao mesmo tempo o que é para ser investigado e o que não é. Quando ela aprende que há um armário no quarto, ela não aprende a duvidar se o que ela vê posteriormente ainda é um armário ou apenas um tipo de cenário. (SC, §472)

Dizemos: se uma criança domina a linguagem – e portanto a sua aplicação –, ela deve saber os significados das palavras. Ela deve, por exemplo, ser capaz de ligar o nome da cor a um objeto branco, preto, vermelho ou azul, na ausência de qualquer dúvida. (SC, §522)

Não é óbvio qual é o objetivo de todas essas observações no texto, mas elas podem ser interpretadas como pretendendo mostrar que as ações observadas no mundo não dão suporte a supostos requisitos da argumentação cética. É como se, no espírito das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein estivesse tentando dizer “não pense, olhe”, ressaltando com isso uma discrepância entre as reflexões filosóficas e nossa prática no mundo. Isso porque, de acordo com o que Wittgenstein parece acreditar,

o ceticismo exigiria que tivéssemos certas dúvidas sobre a existência de objetos externos que nós de fato não temos.

No entanto, como procurei mostrar no capítulo anterior, uma argumentação cética realmente desafiadora não pretende descrever o modo como agimos, ou prescrever alterações em nossas crenças e práticas. Assim, a observação de que há uma discrepância entre o ceticismo e a prática em nada afeta a argumentação cética, já que ela *não* está comprometida com a descrição de nossas práticas. Portanto, as observações de Wittgenstein segundo as quais a dúvida não existe na prática em nada afetam o argumento cético formulado no primeiro capítulo.

A crítica (2), ainda dentro das críticas que considero fracas, segundo a qual a dúvida cética seria *impossível* na vida prática, é um pouco mais desafiadora do que a primeira. Wittgenstein dá um passo em frente. Além de observar que a dúvida cética não *aparece* na prática, ele defende também que ela *não poderia* aparecer. Ele diversas vezes afirma não poder ter certas dúvidas. Alguns exemplos:

Posso acreditar por um instante que já estive na estratosfera? Não. (...) Não pode existir qualquer dúvida sobre isso para mim, enquanto homem razoável. (SC, §§218-9)

Seria impossível duvidar de que nunca estive na estratosfera. (SC, §222)

Não posso no presente imaginar uma dúvida *razoável* sobre a existência da Terra durante os últimos 100 anos. (SC, §261, grifo meu)

Não é fácil entender o que autoriza Wittgenstein a chegar à conclusão de que *não pode* duvidar, por exemplo, de que nunca esteve na lua. Obviamente lhe parecia muito certo que ele nunca havia ido à lua. Em sua época, a tecnologia necessária para esse feito ainda não havia sido desenvolvida. No entanto, essa constatação por si só não é suficiente para concluir a *impossibilidade* da dúvida. O que os parágrafos citados sugerem é que a dúvida apenas não é possível para um homem *razoável*, talvez justamente porque uma das características de um homem razoável seja a de não duvidar de proposições mooreanas, isto é, proposições do tipo originalmente

destacado por Moore em seus artigos “Uma Defesa do Senso Comum” e “Prova de um Mundo Exterior”, tais como “sou um ser humano”, “a Terra existe”, “aqui está uma mão”, etc., que segundo Wittgenstein expressam certezas objetivas, as quais são aceitas com convicção e sem questionamento por todos nós. Assim, quase que por definição, pode-se concluir que a dúvida *razoável* sobre a existência de objetos materiais, por exemplo, é impossível, porque qualquer dúvida desse tipo seria irracional. No entanto, com base apenas nessas observações, poderíamos ainda aceitar a possibilidade de haver dúvidas não razoáveis, em pessoas não razoáveis, sobre a existência do mundo exterior.

Porém, um outro parágrafo parece jogar uma nova luz sobre a questão. De acordo com Wittgenstein,

O duvidar tem certas manifestações características, mas elas só são características em determinadas circunstâncias. Se alguém dissesse que duvida da existência de suas mãos, as olhasse de todos os lados, se ele procurasse se convencer de que não se trata de um reflexo ou algo semelhante, nós não estaríamos seguros se deveríamos chamar isso de dúvida. Poderíamos descrever seu procedimento como sendo um de duvidar, mas seu jogo não seria o nosso. (SC, §255)

Essa é uma observação conceitual. Wittgenstein está querendo chamar a atenção para o fato de que “dúvida” é um conceito que aplicamos em certas ocasiões, e não em outras. Uma de suas características, de acordo com Wittgenstein, é que haja a possibilidade de a dúvida ser resolvida (cf. SC, §03). O jogo da dúvida, como afirma Stroll, “é um jogo destinado a levar uma questão em aberto a uma resolução” (Stroll, p. 135). Ora, para uma pessoa como essa citada no exemplo, que duvida da existência das próprias mãos, não está claro o que a convenceria de que suas mãos de fato existem. Embora sua atitude de procurar pelas mãos seja semelhante ao que normalmente entendemos como sendo uma atitude de dúvida, ela seria diferente por não haver a possibilidade de resolução. Quando não sei se minhas chaves estão em minha bolsa, sei muito bem o que preciso fazer para tirar essa dúvida: preciso vasculhar o mar de objetos que tenho ali, até encontrar ou não as chaves. Porém, no caso de alguém que duvida que tem mãos, quando suas mãos estão diante de si, não está claro o que serviria como critério para que essa pessoa se satisfizesse de que de fato possui, ou não possui, mãos.

Desse modo, se Wittgenstein está certo e a possibilidade de resolução da dúvida é um critério necessário para que possamos legitimamente descrever um certo caso como sendo um caso de dúvida, um questionamento para o qual não haja possibilidade de resolução não poderia ser corretamente chamado de “dúvida”. Faria sentido, de acordo com esse ponto de vista, defender a impossibilidade de todas as “dúvidas” céticas, se aceitarmos que elas não podem ser resolvidas, e portanto não podem ser legitimamente chamadas de “dúvida”. Isto é, a ideia de uma dúvida que não garante possibilidade de resolução seria uma contradição em termos, e por isso a dúvida cética seria impossível.

O problema é que Wittgenstein novamente ataca o ceticismo recorrendo ao conceito de dúvida, que não lhe é necessário. Wittgenstein supõe alguém que alega duvidar da existência das próprias mãos, e que manifesta um comportamento semelhante ao nosso comportamento de dúvida. Ele sugere que esse tipo de dúvida seria impossível, porque não chamaríamos de “dúvida” algo que não está sujeito à solução. Ora, isso é irrelevante para um argumento cético forte. Para que ele tenha força, não há necessidade de qualquer manifestação semelhante à dúvida na prática, e por isso tampouco é importante saber que o conceito de “dúvida” não se aplicaria em um caso como esse.

Uma outra observação conceitual importante na argumentação de Wittgenstein é a de que a dúvida só faz sentido quando há algo do qual não se duvida. Quando jogamos o jogo da dúvida, está sempre pressuposto que algo é aceito sem dúvida. Como afirma Wittgenstein, “uma dúvida que duvidasse de tudo não seria dúvida” (SC, §450). Esse é um ponto importante, que retomarei quando tratar da crítica forte de Wittgenstein ao ceticismo, na segunda parte deste capítulo. No entanto, acredito que ele também ajuda a respaldar uma crítica fraca. Wittgenstein alega não poder imaginar a dúvida sobre uma proposição mooreana sendo exercida na prática, e os motivos para isso vão começando a ficar mais claros conforme avançamos no texto. Vejamos algumas passagens importantes para essa discussão:

Se alguém fosse duvidar disso [que a mesa permanece lá enquanto ninguém a vê], como a sua dúvida se mostraria na prática? (SC, §120)

Como seria duvidar agora de que tenho duas mãos? Por que não consigo sequer *imaginar* isso? No que eu acreditaria se não acreditasse nisso? Até agora não tenho qualquer sistema no qual essa dúvida poderia existir. (SC, §247, grifo meu)

(...) Estamos interessados no fato de que sobre certas proposições empíricas nenhuma dúvida pode existir, se um julgamento deve em geral ser possível. (SC, §308)

Se pergunto “que cor você vê agora?”, para saber que cor há lá agora, não posso ao mesmo tempo duvidar que a pessoa entenda português, que ela queira me enganar, que minha própria memória não me deixa na mão acerca do significado dos nomes de cores, etc. (SC, §345)

Quando estou tentando dar xeque mate em alguém no xadrez, não posso duvidar de que as peças não mudam de lugar por conta própria e minha memória simultaneamente me engana, de modo que eu não perceba. (SC, §346)

Pense em um jogo de linguagem “quando te chamar, entre pela porta”. Em qualquer caso comum, é impossível uma dúvida sobre se há lá realmente uma porta. (SC, §391)

(...) Mas o que poderia me fazer duvidar de que essa pessoa aqui é N. N., que eu conheço há anos? Aqui uma dúvida parece arrastar tudo consigo e se lançar num caos. (SC, §613)

O que Wittgenstein parece estar querendo dizer é que qualquer dúvida sobre uma de nossas certezas básicas teria *consequências* inaceitáveis. Se duvidasse da existência de minhas mãos, já não saberia mais em que acreditar, e todo o meu sistema de crenças estaria abalado. Se decidisse questionar tudo, sem excluir nada do escopo da dúvida, não poderia mais proceder em conversações simples, pois duvidaria até mesmo dos significados das palavras que proferisse. Se a existência de objetos externos fosse sempre uma dúvida para mim, não conseguiria exercer tarefas cotidianas, como abrir uma porta, ou jogar um jogo de xadrez. Qualquer tipo de julgamento seria impossível e tarefas cotidianas seriam impraticáveis. Daí a impossibilidade prática da dúvida cética.

Nesse ponto, parece que a objeção de Wittgenstein deixa de ser meramente conceitual. Não é apenas pelo significado da palavra “dúvida”, isto é, não é apenas porque ele acredita que certas coisas precisam ser aceitas sem dúvida, para que o uso do termo “dúvida” faça sentido, que ele conclui a sua impossibilidade prática. O que Wittgenstein está ressaltando nesses parágrafos é, antes de tudo, o *absurdo prático*, a

incapacidade de conceber a dúvida na prática²⁴, e as consequências inaceitáveis que essa dúvida cética teria. Wittgenstein parece querer concluir que a dúvida é impossível porque, se fosse exercida na prática, teria consequências devastadoras. Mas, de um ponto de vista cético, essa é mais uma crítica irrelevante. É, além disso, uma falácia *ad consequentium*, que rejeita as premissas de um argumento por elas levarem a uma conclusão ruim ou indesejável. Ora, mesmo que para garantir a validade do ceticismo fosse necessário exercer dúvidas na vida prática – o que de fato não é – de nada adiantaria apontar para os resultados indesejáveis disso. Ou seja, apontar para o fato de que todos os seguidores do ceticismo morreriam de inanição, ou deixariam de fazer qualquer julgamento, não torna o ceticismo, enquanto proposta teórica, falso ou impossível.

Supondo que alguém de fato passasse a deixar de crer na existência do mundo exterior, essa pessoa certamente não seria considerada razoável. Mas então como entender alguém cujo comportamento é semelhante ao de dúvida, mas cuja “dúvida” se aplica a proposições mooreanas? Wittgenstein sugere ao longo do texto que esse comportamento seria um sinal de loucura ou de perturbação mental, e não de dúvida. Uma das bases de sua argumentação é a de que qualquer tentativa de negar proposições mooreanas, em condições normais²⁵, só poderia representar um ato de perturbação mental ou demência, e não um simples engano ou sinal de dúvida. Segundo ele,

Se Moore fosse proferir o oposto daquelas proposições que declara certas, não deveríamos apenas deixar de compartilhar sua opinião, mas sim considerá-lo louco. (SC, §155)

²⁴ Curiosamente, Wright endossa esse ponto da argumentação wittgensteiniana. Segundo ele, “realmente não está claro o que poderia ser a suspensão de juízo sobre essas crenças, ou defender outras contrárias a elas. Qual poderia ser o esquema de crenças e os objetivos de um sujeito racional que duvidasse da existência da matéria? Como, de um ponto de vista interno ao nosso esquema, poderíamos esperar que ele se comportasse?” (Wright, “Facts and Certainty”, p. 90). Essa observação é curiosa porque, no mesmo artigo, Wright defende a ideia de que o problema cético deve ser encarado como um paradoxo, isto é, um desafio intelectual, e não como uma teoria que proponha alterações em nossas crenças ou modos de agir. Ora, se o ceticismo deve ser encarado como um paradoxo, é irrelevante saber que outras crenças adotaríamos se abandonarmos as nossas, porque não precisamos abandoná-las.

²⁵ Digo em “condições normais” porque em alguns casos, como reconhece Wittgenstein, poderíamos imaginar jogos de linguagem nos quais a negação desse tipo de proposição seria considerada significativa. Apenas para ilustrar um caso possível, um ilusionista poderia enganar sua plateia, apontando para o que pareceria ser uma mão e afirmando “Aqui não há uma mão”. Depois, revelaria que tinha as mãos escondidas e aquilo para o qual apontava era uma reprodução de uma mão em cera. O importante é ter em vista que, para Wittgenstein, tal proposição não teria sentido se fosse proferida, em uma situação normal, como uma manifestação de ceticismo.

Se meu amigo imaginasse um dia viver há muito tempo em tal e tal lugar, etc. etc., eu não chamaria isso de um erro, mas sim de uma perturbação mental, talvez passageira. (SC, §71)

De acordo com Wittgenstein, dentro de nossa imagem de mundo, de nosso sistema de referência, uma sentença que negue a existência de um objeto dado, tal como “aqui não há uma mão”, quando proferida diante de uma mão, seria sem sentido, e não falsa. Wittgenstein associa sentenças sem sentido ao que ele chama de “perturbação mental”, e sentenças falsas ao que chama de “erro”. A diferença entre um erro e uma perturbação mental, ou a diferença que há entre o tratamento que se dá a um erro, e o tratamento que se dá a uma perturbação mental (SC, §73) seria o fato de que, quando alguém comete um erro, isso pode se ajustar ao que ele sabe ser certo (SC, §74), ou seja, “para alguém cometer um erro, ele já deve julgar em conformidade com a humanidade” (SC, §156). Isto é, quando alguém profere uma sentença falsa, podemos explicar-lhe onde está seu erro e mostrar de que modo sua asserção seria incompatível com o restante de nossas crenças. Mas, se alguém afirma com convicção uma proposição como “o planeta Terra não existe”, se alguém manifesta esse tipo de dúvida, contrariando algo em que todos nós acreditamos, de acordo com Wittgenstein, não temos como dizer que há aí um erro, porque aparentemente essa pessoa não compartilha conosco o pano de fundo necessário para compreender o que nós compreendemos. Em casos como esse, não se saberia o que dizer a essa pessoa para convencê-la de que o que ela diz não está correto, e por isso a reação natural seria considerá-la louca. Isso revela que não reagimos a um contrassenso do mesmo modo que reagimos a um erro. Essa diferença entre erro e loucura é bem destacada por Prado Junior, quando afirma que:

um dos argumentos essenciais de *Sobre a certeza* consiste em apontar, na *corrigibilidade*, um traço essencial do erro. Só se pode falar de erro lá onde já está pressuposto um sistema de regras, que pode corrigi-lo, enquanto a loucura, como uma espécie de *erro incorrigível*, parece ser definida como *cegueira para a regra*. (B. Prado Junior, *Erro, ilusão, loucura*, p. 54)

Essa crítica é interessante porque ataca o ceticismo não com base na noção de dúvida, mas com base na noção da possibilidade de engano. É preciso admitir que embora a argumentação cética não precise recorrer ao conceito de “dúvida”, ela

quase inevitavelmente recorre à ideia de “possibilidade de engano”. E para Wittgenstein, tanto a possibilidade de engano como a possibilidade de dúvida estão excluídas, quando se trata de nossas certezas básicas. O ataque de Wittgenstein ao ceticismo pode não funcionar contra a possibilidade de dúvida, porque não é preciso associar ceticismo à dúvida, mas poderia funcionar contra a possibilidade de engano, essa sim exigida pelo ceticismo. O ceticismo sustenta a ideia de que podemos estar enganados sobre nossas crenças mais básicas. Uma resposta wittgensteiniana a isso é a de que nenhum engano desse tipo se manifesta na prática; se se manifestasse, não seria um engano, mas sim um sinal de loucura.

No entanto, embora a oposição entre erro e loucura pretenda atacar algo que de fato é defendido pelo ceticismo, isto é, a ideia de que podemos estar enganados sobre nossas crenças mais básicas, ela ainda me parece se enquadrar em uma crítica fraca contra o ceticismo. Isso porque Wittgenstein novamente invoca a prática. Contra a possibilidade de engano defendida pelo ceticismo, Wittgenstein defende que, na prática, um erro desse tipo seria considerado uma loucura. Ora, um filósofo cético defenderia apenas que *podemos* estar enganados agora sobre todas as nossas crenças, mesmo que nada fale em favor de seu contrário. Isso pelo simples fato de que uma situação que as falsifique é imaginável. O ceticismo, contudo, não pressupõe a crença em um engano real, nem alguém que *de fato* defenda que estamos enganados sobre tudo, mas requer apenas a aceitação de que *podemos* estar enganados sobre nossas certezas básicas. Para que o argumento cético seja válido, é preciso apenas reconhecer que, embora tudo me indique que minhas mãos de fato existem, é imaginável que de algum modo eu possa estar enganada quanto a essa crença. Isso ocorreria, por exemplo, no caso de alguma das hipóteses céticas ser verdadeira. Mas reconhecer que posso estar enganada não é o mesmo que duvidar de minhas crenças primitivas, ou proclamar a negação delas, como no caso de um louco.

Por trás de grande parte das observações de Wittgenstein que falam da impossibilidade da dúvida cética parece estar o intuito de denunciar como absurdas, e mesmo ridículas, as hipóteses céticas. Ele frequentemente quer mostrar como uma dúvida exacerbada, se ocorresse de fato, seria rapidamente desprezada. Essa dúvida poderia então ser entendida como impossível no sentido de que nunca seria levada a

sério. Wittgenstein explicitamente descarta as suposições céticas como tolas no seguinte parágrafo:

O que me impede de supor que essa mesa ou desaparece ou que sua forma e cor mudam quando ninguém a está observando, e então, quando alguém a olha novamente, ela retorna ao seu antigo estado? – “Mas quem vai supor uma coisa dessas!” – alguém poderia dizer. (SC, §214)

São também várias as passagens de *Sobre a Certeza* nas quais, aparentemente com o intuito de evidenciar o absurdo do ceticismo, Wittgenstein transporta a ponderação de possibilidades céticas para contextos comuns da vida cotidiana. Sua intenção parece ser a de mostrar que a reação diante de questionamentos típicos do ceticismo seria a de perplexidade. Isso fica claro quando ele expõe o caso imaginário de um aluno que questionasse todas as afirmações de seu professor:

Um aluno e um professor. O aluno nada se deixa explicar, pois ele interrompe (o professor) continuamente com dúvidas, por exemplo, sobre a existência das coisas, o significado das palavras, etc. O professor diz: “Não interrompa mais e faça o que eu te digo. Por enquanto, suas dúvidas não fazem qualquer sentido”. (SC, §310)

Imagine que o aluno realmente perguntasse: “há uma mesa ali mesmo quando me viro, e mesmo quando *ninguém* a vê?” Deve o professor tranquilizar o aluno e dizer “é claro que há!”? – Talvez o professor fique um pouco impaciente, mas pense que o aluno desistirá de fazer tais perguntas. (SC, §314)

Quer dizer, o professor sentirá que essa não é de fato uma pergunta legítima. (SC, §315)

Essa dúvida [da existência da Terra] não pertence às dúvidas de nosso jogo (Não é, porém, como se escolhêssemos esse jogo!) (SC, §317)

Evidentemente, como ressalta Wittgenstein, qualquer um que manifestasse, de fato dúvida sobre as nossas certezas básicas, ou que considerasse estar enganado sobre elas, seria considerado louco, ou simplesmente inoportuno. O professor dessa história teria toda a razão de desprezar as dúvidas de seu aluno, porque elas não são relevantes no contexto em que se apresentam. Mas a constatação de que dúvidas céticas seriam impossíveis porque inconvenientes, ou absurdas em certos contextos é, novamente, irrelevante para a análise filosófica dos argumentos céticos. Se

aceitarmos a argumentação desenvolvida no capítulo inicial desta dissertação, tudo o que precisamos reconhecer é que o desafio cético ocorre apenas no plano de especulação filosófica ou teórica.

Um dos problemas da argumentação de Wittgenstein, parece-me, é o de induzir uma identificação entre o louco e o cético. Ele parece negar ao ceticismo a legitimidade de *um contexto de discussão filosófica*²⁶. Do ponto de vista cético é irrelevante saber o que aconteceria se alguém deixasse de crer na existência de suas mãos, ou saber que um questionamento desses não poderia ser legitimamente chamado de “dúvida”, mas apenas de “loucura” ou “alteração mental”. Se alguém resolvesse duvidar de que tem duas mãos, após considerar os argumentos céticos, isso em nada afetaria os próprios argumentos. Assim, todo o apelo de Wittgenstein à reação típica do homem comum não seria suficiente para condenar o próprio cético como demente – até porque, *não há* propriamente um cético. Cabe reconhecer que os argumentos céticos aparecem não fora de contexto, mas dentro de um *contexto filosófico*.

Em suma, a argumentação cética não exige que qualquer dúvida seja exercida na vida prática, nem que, diante de qualquer crença, consideremos cenários que a tornaria falsa. Novamente, os argumentos céticos são desafiadores apenas dentro de um *contexto filosófico*. Evidentemente, se uma pessoa comesse a proclamar, no meio da rua, que é apenas um gênio maligno que a faz acreditar na existência dos carros vindo em sua direção, e se afirmasse que os carros de fato não existem, deveria ser, com razão, enviada a um hospital psiquiátrico. Mas isso não prova que o ceticismo, enquanto proposta filosófica, seja absurdo ou impossível, e que seus adeptos sejam loucos; isso prova apenas que as hipóteses céticas não fazem sentido se forem manifestadas no contexto da vida prática cotidiana como *dúvidas* quanto a certas certezas básicas. Podemos reconhecer a possibilidade de não termos conhecimento de nossas crenças básicas, sugerida pelos argumentos céticos, sendo isso razoável do ponto de vista racional. Evidentemente, nenhum homem razoável duvidaria das crenças sobre as quais o cético alega poder haver engano. Tal como ressaltou Hume, os argumentos céticos podem não admitir resposta e produzir espanto, mas não produzem convicção – pelo menos não para a média dos homens.

²⁶ Esse tema será abordado em mais detalhes no capítulo 3.

As hipóteses céticas realmente podem nos parecer improváveis – mas será que nos parecem sem sentido ou impossíveis, como as observações de Wittgenstein nos induzem a pensar? É mesmo provável que, quando confrontados com argumentos céticos pela primeira vez, ou em contextos cotidianos, nossa reação possa ser “que absurdo!”. Mas prosseguir com essa resposta, no contexto de uma conversa filosófica argumentativa, é negar a plausibilidade de argumentos bem formados que podem não produzir convicção, mas que não deixam de ter valor enquanto argumentos. Reconhecer a possibilidade de falsidade de uma determinada crença não significa *crer* na falsidade dessa crença. Minhas convicções permanecem inalteradas, assim como minhas ações. Por esse motivo, parece-me que posso levantar hipóteses céticas, como a da inexistência de objetos externos, e reconhecer o seu sentido e a sua possibilidade, ainda que realmente não possa *acreditar* em seu conteúdo sem deixar de ser uma pessoa razoável.

Não podemos imaginar alguém que se tornasse um cético de fato após ouvir os argumentos, alguém que exercesse na vida prática as dúvidas céticas. Isso porque ele não seria um cético de fato, mas sim um louco, tal como defende Wittgenstein. Parece-me que sequer faz sentido falar em um cético de tipo cartesiano – i.e., que põe em questão nosso conhecimento sobre a existência das coisas – que viva a própria filosofia. Talvez seja uma característica essencial desse cético a de transitar apenas no plano teórico. E mesmo que houvesse alguém que vivesse um ceticismo cartesiano, talvez a única diferença entre essa pessoa e nós seria a ausência do uso de sentenças com o operador “Eu sei que...”. Essa pessoa suspenderia o juízo sobre o conhecimento que tem das coisas, e poderia suspender as alegações de conhecimento de seu vocabulário²⁷, mas não agiria manifestando dúvidas sobre a existência de objetos externos. Alguém que vivesse supondo a inexistência do mundo exterior imediatamente deixaria de ser classificado como cético, passando a ser considerado alguém com algum tipo de distúrbio mental. Embora Wittgenstein deixe claro que tal comportamento seria o de um louco, ele não parece o considerar incompatível com o de alguém a quem chamamos de “cético”. Se formos atentar para o uso dos termos, tal como Wittgenstein sugere inúmeras vezes, ficará claro que a própria tentativa de associar o filósofo cético a um louco seria sem sentido. Afinal, não é

²⁷ E mesmo essa não é uma exigência necessária, já que o filósofo cético pode continuar fazendo alegações de conhecimento em sua vida cotidiana, sem que isso prove falsa a sua postura teórica.

necessariamente assim que usamos a palavra “cético”. E, tal como afirma Hankinson, “dúvidas filosóficas sobre o conhecimento não precisam, e não devem, afetar as crenças pragmáticas imediatas” (Hankinson, p. 20).

As críticas de Wittgenstein interpretadas até agora não atacam portanto, o ceticismo forte que desenvolvi no primeiro capítulo, já que as premissas do argumento e seus pressupostos não foram tocados. Uma leitura mais generosa dessas críticas que considero fracas poderia defender que elas não se dirigem a um cético espantalho, mas sim a um tipo de ceticismo como o defendido por Russell, por exemplo. Como Russell muitas vezes atribui dúvida ao cético, a crítica de Wittgenstein poderia ser considerada suficiente para mostrar que ao menos o ceticismo de Russell tem problemas²⁸. Mesmo que esse seja o caso, parece-me importante mostrar que as críticas de Wittgenstein expostas até agora não funcionam contra um ceticismo forte, ainda que um ceticismo forte não tenha sido o seu adversário. Isso porque não é difícil encontrar escritos de intérpretes e de simpatizantes de Wittgenstein que lhe atribuem uma refutação, ou dissolução do problema cético de modo geral, sem que especifiquem qual argumento cético é eliminado pelas críticas de Wittgenstein. Moyal-Sharrock é apenas um exemplo, quando afirma que:

A recategorização epistemológica²⁹ de Wittgenstein também resultou em uma realização mais amplamente reconhecida do terceiro Wittgenstein: sua desmistificação do ceticismo. (Moyal-Sharrock, *The Third Wittgenstein*, p. 03)

²⁸ No entanto, embora Russell use o termo “dúvida”, ele mesmo em muitos momentos reconhece que o ceticismo não afeta nossa prática. Em *Nosso Conhecimento do Mundo Exterior*, por exemplo, ele afirma que “não é que o conhecimento comum deva ser verdadeiro, mas sim que não possuímos nenhum tipo de conhecimento radicalmente diferente, derivado de alguma outra fonte. O ceticismo universal, embora logicamente irrefutável, é praticamente estéril; ele pode apenas, portanto, dar um certo toque [*flavour*] de hesitação às nossas crenças, e não pode ser usado para substituí-las por outras crenças” (Russell, p. 74). Como veremos mais adiante, Wittgenstein discorda da ideia de que o ceticismo é logicamente irrefutável – mas não há acordo sobre o que cada filósofo entende por “lógica”. Em *Os Problemas da Filosofia*, Russell já havia sugerido algo semelhante. Para ele, embora seja possível que estejamos enganados sobre muitas de nossas crenças, “nunca pode haver qualquer razão para rejeitar uma crença instintiva, exceto quando ela colapsa com outras” (Russell, p. 15). Ou seja, mesmo que ele fale em dúvida, como na passagem de *An Outline of Philosophy* citada no capítulo anterior, ele não entende que a dúvida causada pelo ceticismo deva afetar nossas práticas.

²⁹ Essa expressão se refere, basicamente, à separação que Wittgenstein faz entre certeza e conhecimento, como pertencentes a diferentes categorias tema será abordado no capítulo 3.

O que esses leitores falham em notar, a meu ver, é que se essas críticas de Wittgenstein são satisfatórias, elas só o são contra um tipo específico de ceticismo, contra o qual muitas críticas semelhantes às de Wittgenstein já foram feitas na literatura filosófica. Muitos comentadores de Wittgenstein tendem a comprar o ceticismo tal como ele o vende. Por isso, facilmente aceitam que Wittgenstein prova a falta de sentido de problemas céticos. Esse tipo de compreensão ingênua do ceticismo pode ser observado, por exemplo, em Stroll e em uma obra de Moyal-Sharrock, uma das principais comentadoras de *Sobre a Certeza*, que afirma que:

O problema do cético é que ele radicaliza sua dúvida profissional: ele pensa que, porque a dúvida é possível sob as condições da reflexão filosófica, ela é possível sob qualquer condição. (Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, p. 158)

Pelas notas de *Sobre a Certeza* que observamos até agora, penso que de modo algum se pode concluir que Wittgenstein refuta ou dissolve o problema cético do mundo exterior de uma vez por todas. Ao contrário, como procurei mostrar, o problema forte, encarado como um argumento filosófico de caráter paradoxal, permanece vivo, e é apenas ele que deveria interessar a uma discussão filosófica séria. Na seção seguinte exponho e discuto partes de *Sobre a Certeza* que podem ser interpretadas como críticas ao ceticismo forte que procurei construir no primeiro capítulo.

II. As críticas fortes: ataques aos pressupostos céticos

Conforme procurei mostrar na seção anterior, algumas das críticas que Wittgenstein dirige contra o ceticismo podem ser interpretadas como sendo em princípio inócuas, porque não atingiriam de fato nenhum dos pressupostos céticos. No entanto, nem todas elas erram o alvo. No primeiro capítulo, listei o que me

parecem ser cinco pressupostos de um ceticismo forte. No que se segue, pretendo mostrar como certas observações de Wittgenstein podem ser lidas como contrapontos a alguns desses pressupostos.

Cabe ressaltar que as críticas de Wittgenstein não são explicitamente dirigidas ao que chamo de “pressupostos céticos”. Pelo contrário, seus ataques contra o ceticismo aparecem de maneira bastante difusa em *Sobre a Certeza*, o que é natural se lembrarmos que não se trata de um livro preparado para publicação, mas sim de manuscritos editados postumamente. Minha tentativa aqui é a de tentar identificar esses argumentos críticos, procurando separar os fortes dos fracos. Mas não só isso. Wittgenstein emprega o termo “dúvida” em praticamente todas as suas observações contra o ceticismo. Se fôssemos tomá-las sempre ao pé da letra, estaríamos autorizados a descartar quase todas como inócuas, pelos motivos expostos neste trabalho até agora. Contudo, parece-me que, se flexibilizarmos a noção de dúvida, podemos reinterpretar como sendo ataques fortes contra o ceticismo algumas das observações que atacam a dúvida cética, algumas das quais foram destacadas na seção anterior como representando críticas fracas. Vejamos então possíveis respostas de Wittgenstein a alguns dos pressupostos céticos.

Pressuposto 1 – Uma situação é possível se for possível concebê-la ou pensá-la sem contradição

As hipóteses céticas são uma base fundamental para a construção do argumento que conclui a impossibilidade de termos conhecimento da existência de objetos externos. Elas representam situações aparentemente possíveis que, se forem o caso, tornariam falsas praticamente todas as nossas crenças. Hipóteses como a da existência de um gênio maligno são consideradas possíveis pelo ceticismo porque conseguimos concebê-las sem contradição. Assim, de acordo com esse pressuposto cético, segundo o qual algo é possível se for possível concebê-lo sem contradição, todas os cenários céticos, bem como muitas negações de proposições que aceitamos como verdadeiras, seriam possibilidades reais. Nada parece me impedir de pensar que eles possam ser o caso. Parece-me perfeitamente concebível que eu não tenha de

fato duas mãos, porque consigo conceber um cenário cético segundo o qual eu não teria um corpo, mas seria apenas um cérebro na cuba, por exemplo.

O problema ressaltado por Wittgenstein é o de que embora possamos imaginar certos cenários céticos, nada parece nos *induzir* a pensar que eles sejam o caso. Para Wittgenstein, uma situação só pode ser considerada possível se houver *razões* para crer que ela seja o caso; se ela for relevante para o contexto em que é considerada. Assim, embora esse pressuposto cético pareça perfeitamente aceitável, Wittgenstein o confronta. Ele examina, por exemplo, a possibilidade de que a proposição “eu sei que tenho um cérebro” seja falsa. O ceticismo coloca em questão a verdade dessa e de outras proposições levantando hipóteses como a do gênio maligno. Porque não temos conhecimento da existência ou não existência de um gênio maligno, então também não saberíamos se temos cérebros ou não. De acordo com o ponto de vista cético, não ter um cérebro agora seria uma situação possível. Estaríamos desse modo justificados a concluir que não sabemos se temos cérebros. No entanto, Wittgenstein chama a atenção justamente para a falta de motivos, de fundamentos, para supor a negação da proposição “sei que tenho um cérebro”:

(...) Mas e quanto a uma proposição como “Eu sei que tenho um cérebro”? Posso duvidar disso? Não tenho fundamentos para a *dúvida*! Tudo fala a favor dela, e nada contra. (SC, §04)

Ou seja, do ponto de vista de Wittgenstein, não temos qualquer fundamento para supor que podemos não ter cérebros. Não há, por exemplo, um histórico de pessoas que levavam vidas normais, as quais posteriormente se descobriu que não tinham cérebros. Nada nos indica que essa seja uma possibilidade real. E, nesse sentido, *não posso* supor que não tenho um cérebro, não posso duvidar³⁰ disso. E o mesmo acontece com relação a outras proposições mooreanas:

As proposições que apresentam o que Moore ‘*conhece*’ são todas de um tipo tal que dificilmente se pode imaginar *por que* alguém deveria acreditar no contrário. Por exemplo, a proposição de que Moore passou sua vida inteira a uma curta distância da terra.- Mais uma vez eu posso falar de mim mesmo ao invés de Moore. *O que poderia*

³⁰ Se interpretarmos a “dúvida” de que fala Wittgenstein como uma dúvida que incide sobre proposições de alegação de conhecimento do tipo “Eu sei que tenho duas mãos”, ou “Eu sei que há objetos externos”, então o alvo de Wittgenstein está correto, já que são exatamente essas as proposições que são negadas ou duvidadas pelo ceticismo.

levar-me a acreditar no oposto? Ou uma memória, ou um relato.- Tudo que eu vi ou ouvi me dá a convicção de que nenhum homem jamais esteve longe da terra. *Nada, em minha imagem do mundo, fala em favor do oposto.* (SC, §93, grifos meus)

(...) Esse corpo de conhecimento me foi transmitido e eu não tenho fundamentos para pô-lo em dúvida, mas, ao contrário, uma grande variedade de confirmações. (SC, §288, grifo meu)

A possibilidade de justificação é parte do critério para o uso correto das noções de “possibilidade de engano” e de “dúvida”³¹. Só faz sentido falar em possibilidade de engano ou de dúvida³² se for possível *justificar*, isto é, apresentar boas razões que permitam considerar a dúvida como uma possibilidade real. Isso fica claro em um número de passagens, nas quais Wittgenstein frequentemente se refere a fundamentos ou razões para duvidar ou para acreditar em algo:

Não é preciso fundamentos para a dúvida? (SC, §122)

Para onde quer que eu olhe, não encontro razões para duvidar de que ... (SC, §123)

Pergunto para alguém: “você já esteve na China?” Ele responde: “não sei”. Aqui se poderia certamente dizer: “Você não *sabe*?” Você tem *alguma razão para acreditar* que talvez tenha estado lá uma vez? (SC, §333, grifo meu)

Assim, só faz sentido dizer que *posso duvidar*, ou que *posso estar enganada* sobre a crença que tenho na existência de minhas mãos – o que significa aceitar que *é possível* que minhas mãos não existam –, se eu puder apresentar boas razões que justifiquem a possibilidade de engano. E o que Wittgenstein sugere é que aquilo que determina, por sua vez, o que sejam boas razões para duvidar ou aceitar a possibilidade de engano de algo é justamente aquilo que assim apareceria na prática linguística comum. Tal como afirma Carvalho,

A dúvida, para se apresentar como uma possibilidade, deve ajustar-se à vida, inserir-se como uma possibilidade em meio a ela,

³¹ A justificação é também central para uma compreensão adequada do conceito de conhecimento, conforme veremos no capítulo 3. Esse é um dos pontos centrais do livro.

³² Mais uma vez, entendamos “dúvida” aqui não como uma alteração de nossas convicções ou práticas, mas como sendo a aceitação da possibilidade de falsidade.

relacionar-se com outras ações e afirmações. (...) Ao dizer que “nada fala em favor” dessa dúvida, Wittgenstein esclarece a que se refere quando declara que a vida mostra que sei, por exemplo, que nunca estive na lua. Para que essa dúvida fosse possível, seria necessário recusar todas as minhas afirmações, todas as minhas certezas, mais do que isso, toda minha *forma de vida*. (Carvalho, p. 193)

Poderíamos então interpretar uma das reações fortes de Wittgenstein ao ceticismo como sendo uma recusa de um de seus pontos de partida. Isto é, Wittgenstein negaria a possibilidade de falsidade de proposições mooreanas porque nada parece falar contra elas. Podemos também inferir, embora Wittgenstein não seja explícito quanto a isso, que ele negaria a legitimidade de hipóteses como as do sonho, do cérebro na cuba ou do gênio maligno, partindo da ideia de que elas não fazem parte do jogo de linguagem do engano, porque não se apresentam como possibilidades reais de engano nas práticas linguísticas cotidianas. Confrontado com a hipótese do sonho, Wittgenstein poderia negar-se a reconhecê-la como uma possibilidade genuína, baseado naquilo que se entende pelo uso do operador “É possível que ...”. Só dizemos que algo é possível quando temos boas razões para aceitar a sua possibilidade. Não temos boas razões para considerar que seja possível que tudo ao meu redor seja parte de um sonho. Tudo fala a favor e nada (relevante, nada que normalmente consideraríamos como uma razão) fala contra a afirmação de que neste exato momento estou acordada. Portanto, não só não seria apropriado considerar a possibilidade de estar sonhando neste exato momento, como, uma conclusão ainda mais forte, não seria sequer possível apresentar a hipótese do sonho (ou qualquer outra hipótese cética) como uma possibilidade real, que desafiasse minhas crenças básicas. De acordo com Moyal-Sharrock,

A possibilidade, tal como o significado, não é algo grudado às sentenças e que é transferido automaticamente de contexto para contexto. Que consigamos entender uma imagem ou uma sentença como retratando uma situação *ficcionalmente* (ou logicamente, no sentido amplo) possível não garante que ela retrate uma possibilidade *humana* (ou física). A sentença “Eu tenho um corpo” é uma proposição falsificável em um contexto ficcional (por exemplo, um conto no qual se diz que alguns dos personagens fictícios têm corpo, e outros não); em nosso mundo humano, é um limite de sentido não falsificável. Não há uma descrição *significativa* de eu possivelmente não ter um corpo *neste nosso mundo humano*. Afirmar seriamente que isso é possível em nosso mundo é ter transgredido os

limites do sentido para o sem-sentido, na verdade para a loucura.
(Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, p. 170)

À luz dessas observações, uma mesma passagem, a qual mencionei na seção anterior como sendo uma ridicularização do ceticismo, pode ser também interpretada como uma crítica mais séria:

O que me impede de supor que essa mesa ou desaparece ou sua forma e cor mudam quando ninguém a está observando, e então, quando alguém a olha novamente, ela retorna ao seu antigo estado? – “Mas quem vai supor uma coisa dessas!” – alguém poderia dizer.
(SC, §214)

Isto é, Wittgenstein sugere não só que as suposições céticas não são de fato suposições que fazemos cotidianamente, mas que não temos motivos para supor que as coisas sejam como as hipóteses céticas sugerem que possam ser. O que chamamos de “dúvida” está sempre associado a uma resposta não-trivial à questão “por que você duvida?” (resposta que não teríamos, por exemplo, no caso da dúvida sobre a existência da mesa enquanto não a percebemos).

O que complica um pouco a interpretação segundo a qual Wittgenstein rejeita a legitimidade das possibilidades céticas é o fato de que, em alguns momentos do texto, ele aceita que coisas que parecem impossíveis poderiam vir a ocorrer. Logo depois de declarar que não tem fundamentos para duvidar de que possui um cérebro, ele afirma: “ainda assim, pode-se imaginar que, em uma operação, meu crânio se provasse vazio” (SC, §04). Essa é uma observação estranha. Se Wittgenstein admite poder imaginar que não tenha um cérebro, ele não estaria ao mesmo tempo reconhecendo que é *possível* que não tenha um cérebro, e portanto aceitando a possibilidade de hipóteses céticas? Afinal, outras passagens de *Sobre a Certeza* dão a entender que Wittgenstein não nega que a ocorrência de situações fora do normal seja imaginável:

Se imaginamos os fatos de modo contrário ao que são, certos jogos de linguagem perdem a importância, enquanto outros se tornam importantes. E assim muda gradualmente o uso do vocabulário da linguagem. (SC, §63)

Pode o que eu reconheço com completa firmeza, como a árvore que

eu vi aqui durante toda a minha vida, não pode isso vir a ser outra coisa? Não pode isso me confundir?

E contudo estava correto, nas circunstâncias que dão sentido a essa sentença, dizer “eu sei (não apenas suponho) que essa é uma árvore”. Dizer que na verdade eu só acredito nisso seria errado. Seria completamente *enganoso* dizer: eu acredito que me chamo L. W. E isso também é correto: não posso estar *enganado* sobre isso. Mas isso não quer dizer que eu seja infalível sobre isso. (SC, §425)

Não posso me enganar sobre isso, mas talvez um dia, com ou sem razão, posso acreditar reconhecer que não era competente para julgar. (SC, §645)

Tenho um direito de dizer “não posso estar cometendo um engano aqui” mesmo que eu esteja errado. (SC, §663)

Há uma diferença entre um erro para o qual, por assim dizer, um lugar no jogo está previsto, e uma completa irregularidade, que ocorre como uma exceção. (SC, §647)

Não está claro como interpretar tais passagens. Malcolm, por exemplo, entende que há em *Sobre a Certeza* um certo “ceticismo” entre aspas, como ele próprio emprega o termo. Segundo ele, Wittgenstein defende que “nosso conhecimento repousa na confiança”, e que “nada garante que não seremos surpreendidos por ocorrências inesperadas” (Malcolm, “Wittgenstein’s ‘Scepticism’ in *On Certainty*”, p. 316). Mas entendo que há também a pressuposição de uma distinção entre a possibilidade de algo e a *alegação* da possibilidade, distinção esta que não é notada por Malcolm. Nessas passagens, Wittgenstein destaca o seu *direito de dizer* que não pode estar cometendo um erro, ou que sabe de algo, mesmo que de fato esteja enganado, dado que seus julgamentos não são infalíveis. Poderíamos então entender que Wittgenstein está separando o plano ontológico de um plano linguístico, embora ele obviamente não se expresse nesses termos. Isso porque, segundo ele, embora algumas situações sejam imagináveis e não possamos provar que elas não sejam o caso, ainda assim não faria sentido de fato levar em conta certas possibilidades quando julgamos e agimos. Certas possibilidades extraordinárias simplesmente não são levadas em consideração. A seguinte passagem é útil para ilustrar esse ponto:

Se eu dissesse “Não estive na lua, mas posso estar enganado”, isso seria absurdo.

Pois mesmo o pensamento de que eu possa ter sido transportado até lá, por meios desconhecidos, enquanto dormia, *não me dá nenhum direito* de falar aqui de um possível engano. Jogo o jogo de modo

Ou seja, mesmo que Wittgenstein consiga imaginar uma situação que revelaria o seu engano sobre a crença atual de nunca ter estado na lua (o que ele admite nessa passagem), isso por si só não o autorizaria a *falar, naquele momento*, em um possível erro em seu julgamento. Do ponto de vista de Wittgenstein, para que faça sentido falar da possibilidade de uma situação, não basta que seja possível imaginá-la ou pensá-la sem contradição. É preciso que se jogue o jogo da possibilidade de engano como todos jogam, ponderando as razões reais que temos para acreditar ou duvidar de algo. E ninguém pondera sobre a verdade de uma proposição levando em consideração as hipóteses céticas, ou qualquer hipótese que não tenha razão de ser. Além disso, há também para ele uma diferença entre o que é imaginável e o que é possível. Não é porque consigo imaginar, como em uma obra de ficção científica, que fui levada à lua enquanto dormia, que considerarei esta uma possibilidade, caso alguém me pergunte se já estive na lua.

No entanto, cabe considerar o real alcance da crítica de Wittgenstein. É controversa a sua tese (e por isso mesmo a chamo de “tese”) de que nem tudo que é imaginável pode ser *dito* uma possibilidade, dado que para ele só é possível aquilo que é relevante, aquilo que temos razões para considerar. Ora, se essa for uma observação sobre nossas práticas linguísticas cotidianas, ela é pouco relevante para o combate contra o ceticismo. Em primeiro lugar, não há um cético que esteja querendo nos convencer de que nossas práticas linguísticas estão equivocadas. O filósofo cético não quer que passemos a considerar as hipóteses céticas ordinariamente, que aleguemos cotidianamente que é possível que eu não tenha um corpo, etc. O ceticismo, tal como Wittgenstein, deixa tudo como está. Em segundo lugar, mesmo que seja absurdo falar da possibilidade de x, isso não implica que x seja impossível. Implica no máximo a *impossibilidade de falar* sobre x em contextos cotidianos. Mas isso não interfere no plano da verdade, dos fatos. E Wittgenstein parece reconhecer isso quando diz que “tenho o direito de dizer ‘não posso estar cometendo um engano aqui’, mesmo que eu esteja errado” (SC, 663). Ou seja, ele de certo modo acaba por reconhecer que é possível, em um plano ontológico, que esteja enganado – e essa é a ideia central do pressuposto cético. No fundo, portanto, se Wittgenstein admite isso, ele não ataca o pressuposto cético.

Mas além disso, um filósofo cético pode recusar a ideia de Wittgenstein de que a sua dúvida não é fundamentada. Wittgenstein acredita não poder alegar estar enganado sobre proposições mooreanas porque não tem razões para tanto, porque *normalmente* não dizemos “posso estar enganado sobre p”, quando p é uma proposição mooreana, etc. Mas o que o ceticismo faz é justamente apresentar uma razão, obviamente não cotidiana, que sugere a possibilidade de estarmos enganados mesmo quando normalmente não vemos motivos para pensar que podemos estar. Esse é o papel das hipóteses céticas. Obviamente, a sugestão de que podemos duvidar de p, pela razão de que pode haver um gênio maligno, não é ordinária, não aparece em contextos normais de conversação. Um cenário cético não é algo que de fato levamos em consideração na vida cotidiana. Mas essa observação por si só é suficiente para concluirmos, com Wittgenstein, que não faz sentido *falar* na possibilidade de falsidade de proposições mooreanas? A mim parece óbvio que não, pelo simples fato de que, dentro do contexto filosófico, *falamos* sobre essas hipóteses céticas, e elas são extremamente desafiadoras. Mais uma vez, Wittgenstein parece desconsiderar o contexto de discussão filosófica, pressupondo a sua irrelevância.

Pressuposto 2 - É possível que uma proposição x seja falsa se for possível conceber qualquer situação que, se fosse o caso, tornaria x falsa.

Um dos temas centrais de *Sobre a Certeza* é a distinção traçada entre proposições empíricas e proposições gramaticais, e esse é um dos pontos fortes da argumentação de Wittgenstein contra o ceticismo. As proposições empíricas, como seu nome sugere, têm seu valor de verdade estabelecido após verificação empírica. Já as proposições gramaticais seriam como regras de um jogo, que não são verdadeiras nem falsas. Wittgenstein demonstra especial interesse em um tipo de proposição cuja classificação não é óbvia, proposições tais como “sou um ser humano”, “a Terra existe”, “aqui está uma mão”, etc., às quais tenho me referido como proposições mooreanas. Wittgenstein entende que elas desempenham um papel especial dentro da linguagem, característico de proposições gramaticais. Ele afirma que “as proposições que descrevem essa imagem de mundo (...) [funcionam como] regras de

um jogo” (SC, §95). As proposições mooreanas descrevem nossa imagem de mundo, elas são a expressão linguística de nossas certezas básicas, que em geral não são proposicionais.

A proposta de Wittgenstein de encarar as proposições mooreanas como sendo proposições gramaticais é original porque, à primeira vista, proposições como “tenho duas mãos”, “sou um ser humano”, “nunca estive em outra galáxia”, etc., parecem ser empíricas. Isso porque elas têm a mesma forma de outras proposições que, de acordo com Wittgenstein, são de fato empíricas, como por exemplo “tenho dois gatos”, “sou uma pessoa boa”, “nunca estive na Argentina”, etc., e que são informativas e podem ser verdadeiras ou falsas. As proposições gramaticais recebem esse nome porque refletiriam a gramática de nossa linguagem, as regras que subjazem aos nossos usos linguísticos. Assim, ao contrário do que aparentam, elas não são verdades indubitáveis, pois de acordo com Wittgenstein elas não têm valor de verdade.

Segundo Wittgenstein, nossas convicções básicas, as quais o ceticismo pretende abalar, não estão sujeitas à dúvida ou ao equívoco. Mais do que isso, elas formam o alicerce que garante a significatividade dos jogos de linguagem, dentre eles aquele da dúvida e o da possibilidade de engano. Isto é, para que nossas próprias alegações de dúvida façam sentido, na concepção de Wittgenstein, é necessário que haja certas proposições – não necessariamente verbalizadas de maneira explícita – que não sejam elas mesmas postas em dúvida. “Minhas convicções formam um sistema, uma estrutura” (SC, §102), que se caracteriza por não ser posto em dúvida e por, principalmente, estar além da possibilidade de falsificação.

Conforme veremos no próximo capítulo desta dissertação, Moore atribuía, contra o cético, um estatuto epistêmico a essas proposições. Para Wittgenstein, ao contrário, elas não são nem verdades indubitavelmente conhecidas, tal como para Moore, nem proposições fora do alcance de nosso conhecimento, tal como para o cético. Todas essas proposições expressam certezas fundantes que temos, e que parecem absolutamente fora de dúvida para qualquer um de nós. De acordo com Wittgenstein, elas são proposições que expressam certezas indubitáveis e que tampouco podem se revelar falsas, uma vez que uma de suas características essenciais é a de não terem valor de verdade.

Wittgenstein observa que agimos tomando como dada uma grande

quantidade de certezas básicas, para as quais não é necessário, nem mesmo possível, apresentar provas ³³. O comportamento de dúvida só existe se houver o comportamento de ausência de dúvida (cf. SC, §354). Wittgenstein chega mesmo a afirmar que quer “concebê-la [a certeza] como algo que repousa além do justificado ou injustificado; como algo, por assim dizer, animal” (SC, §359)³⁴. Ao final das demandas por justificação de nossas certezas, o que temos são atuações no mundo. “O final [das fundamentações] não é a pressuposição sem fundamento, mas sim é a ação sem fundamento” (SC, §110). De fato, mesmo a ideia de que agimos *pressupondo* a existência de um mundo exterior é problemática, porque sugere uma reflexão prévia sobre a existência do mundo externo. As nossas certezas básicas se manifestam em nossa atuação no mundo, sem que seja preciso falar ou pensar explicitamente sobre elas.

Essas certezas são classificadas por Wittgenstein como objetivas, por oposição a certezas subjetivas:

Com a palavra “certo” expressamos convicção completa, a ausência de qualquer dúvida, e assim procuramos convencer outras pessoas. Isso é certeza *subjetiva*.

Mas quando algo é objetivamente certo? Quando um engano não é possível. Mas que tipo de possibilidade é essa? Não deve o engano estar *logicamente* excluído? (SC, §194)

As certezas objetivas são as certezas que todos nós compartilhamos, e que estão logicamente excluídas da possibilidade do erro porque são o fundamento de todo o resto, de todos os nossos julgamentos e ações. Já as certezas subjetivas variam de indivíduo para indivíduo ³⁵. “Todo ser humano tem um pai e uma mãe

³³ Wittgenstein manifesta em *Sobre a Certeza* uma espécie de hesitação sobre como denominar essas nossas certezas. Descartada a possibilidade de “conhecimento”, ele também mostra os problemas de associá-las a termos como “suposições”, “conjecturas” e mesmo “crenças”. Esse tema é bem desenvolvido por Moyal-Sharrock, em *Understanding Wittgenstein's On Certainty*.

³⁴ Strawson propõe uma aproximação, a meu ver muito pertinente, entre Wittgenstein e Hume quanto a esse ponto em seu *Skepticism and Naturalism*.

³⁵ Um tema interessante, e que Wittgenstein aborda brevemente em *Sobre a Certeza*, é o da variação ao longo do tempo daquilo que tomamos como absolutamente certo. Certezas objetivas não são necessariamente objetivas para todo o sempre. Alguns pensamentos são como as águas de um rio, que estão em constante mudança, enquanto outros são como o seu leito, sólido em sua maior parte, mas suscetível a lentas mudanças, com o passar dos anos (cf. SC, §§97-99). O que parece absolutamente certo hoje, uma certeza objetiva (como que nenhum homem esteve em outras galáxias), pode vir a ser algo questionado no futuro. Não está claro, porém, se outras proposições talvez mais certas, como “há objetos

biológicos” é um exemplo de uma certeza objetiva, mas eu posso ter uma variedade de crenças que se apresentam com certeza para mim, como a de que “Russell foi o maior filósofo do século XX” ou “Wittgenstein foi um filósofo dogmático”, sem que elas façam parte das bases para o meu julgamento. Essas são as certezas que Wittgenstein denomina subjetivas, que, ao contrário das certezas objetivas, estão sujeitas à justificação, debate e falsificação.

Cabe também chamar a atenção para a diferença que Wittgenstein estabelece entre *hipótese* e *imagem de mundo* (SC, §167). Uma hipótese (como uma certeza subjetiva) é algo que pode ser testado e depois comprovado como verdadeiro ou como falso. A imagem de mundo, por outro lado, é a *condição* para que possamos julgar algo como verdadeiro ou falso. Ela é, por assim dizer, o conjunto de nossas certezas objetivas. Ela mesma não é testada, e sua verdade não se põe em questão. Minha imagem do mundo “é o pano de fundo herdado contra o qual diferencio entre o verdadeiro e o falso” (SC, §94). Assim, uma certeza objetiva, que descreve parte de nossa imagem de mundo, não é algo de que se tenha conhecimento, nem se trata de algum tipo de verdade absoluta. É, antes disso, uma ocorrência pré-verbal, que ocasionalmente pode ser expressa na linguagem, desde que em contextos bem específicos.

Desse modo, a argumentação de Wittgenstein aponta para o papel *lógico* especial que essas proposições desempenham dentro da gramática de nossa linguagem; elas servem como condição de possibilidade para qualquer jogo de linguagem significativo:

As perguntas que colocamos e nossas dúvidas baseiam-se no fato de que certas proposições estão fora de dúvida, como que dobradiças em que aquelas se movem. (SC, §341)

Isto é, que certas coisas não são de fato duvidadas é algo que pertence à lógica de nossas investigações científicas. (SC, §342, grifo meu)

É por isso mesmo que, para Wittgenstein, não cabe falar em dúvida a respeito delas. Para que possamos duvidar de algo é logicamente preciso que haja crenças que aceitamos sem questionamento: “na verdade gostaria de dizer que um jogo de

físicos”, estariam também sujeitas ao mesmo tipo de alteração ao longo do tempo. Embora interessante, esse tema foge do escopo deste trabalho.

linguagem só é possível quando se confia em algo” (SC, §509), “a própria dúvida está assentada naquilo que está além da dúvida” (SC, §519). Assim, estando excluída a dúvida e a possibilidade de engano, exclui-se também a possibilidade de que proposições gramaticais sejam falsas. Para que o vocabulário da dúvida funcione na linguagem, é preciso que haja algo que não é posto em dúvida, algo que não consideremos como podendo ser falso. Esse é o papel de nossas certezas objetivas que, quando aparecem de forma proposicional, funcionam como proposições gramaticais, as quais não possuem valor de verdade, mas apenas descrevem nossa imagem de mundo³⁶. Elas mesmas não são nem verdadeiras nem falsas, porque formam o pano de fundo contra o qual julgamos a verdade e a falsidade de proposições empíricas. Tal como afirma Malcolm:

O tema de Wittgenstein não é apenas o de que, quando penso e ajo, deve haver uma coisa ou outra de que não duvido – talvez coisas diferentes em momentos diferentes. O que ele está dizendo é que há pontos fixos específicos no meu entendimento de minha vida e do mundo, de tal modo que se fossem retirados, eu não poderia de modo algum pensar. (Malcolm, “Wittgenstein’s ‘Scepticism’ in *On Certainty*”, p. 308)

Desse modo, podemos depreender do texto que Wittgenstein não aceitaria o segundo pressuposto cético, segundo o qual para que uma proposição possa ser falsa, basta que seja possível conceber qualquer situação que, se fosse o caso, tornaria x falsa. Ele não vê na concebibilidade um critério determinante para a possibilidade de falsidade de uma proposição. Segundo ele, levando em conta nosso sistema de crenças e de proposições, e justamente para garantir sua validade, deveríamos admitir que algumas proposições não estão sujeitas a serem julgadas como verdadeiras ou falsas:

Essa afirmação [‘isso é uma casa’] parece-me fundamental; se ela é falsa, o que é ‘verdadeiro’ e ‘falso’ afinal?! (SC, §514)

Se meu nome não é L. W., como posso confiar no que se quer dizer por “verdadeiro” e “falso”? (SC, §515)

³⁶ Um exemplo recorrente em *Sobre a Certeza*: “não apenas nunca tive a menor dúvida de que me chamo assim [Ludwig Wittgenstein], como não há qualquer julgamento do qual poderia estar certo se começasse a duvidar disso” (§490).

Elas representam certezas objetivas que garantem o próprio sentido da atribuição de verdade ou falsidade às demais proposições. São proposições gramaticais, que por oposição a proposições empíricas, não estão sujeitas aos testes comuns de verificação.

Wittgenstein defende, portanto, que certas proposições *não podem* ser falsas; caso algo as contrarie, não saberíamos mais em que acreditar. Uma consequência que poderíamos tirar dessas observações é a de que, para que a própria formulação do problema cético faça sentido, deve haver certezas que não estão sujeitas à falsificação, contrariando portanto a conclusão cética.

O problema que encontro na ideia de que certas proposições não podem ser falsas é o de que ela não parece ser bem justificada. Wittgenstein pensa que, se certas proposições fossem falsas, meus julgamentos não teriam mais sentido, tudo viraria um caos, etc. Em primeiro lugar, isso não é necessariamente verdadeiro. O ceticismo mostra justamente que essas proposições podem ser falsas, com tudo continuando como está. Ou seja, se existe um gênio maligno, tudo que penso ser verdadeiro é na verdade falso. Mas isso não significa que eu deva mudar o modo como eu atribuo verdade ou falsidade a proposições. Quando imaginamos um cenário como aqueles sugeridos pelo ceticismo, estamos imaginando possíveis falsificadores das proposições gramaticais de Wittgenstein. A proposição “existem objetos materiais” seria falsa no caso da existência de um gênio maligno. E, se aceitamos isso, devemos aceitar que essa proposição *pode* ser falsa. Além disso, mesmo que meu nome não seja Raquel, isso não significa que eu não saiba mais o que “verdadeiro” e “falso” significam. Posso ficar em dúvida sobre qual valor de verdade atribuir a certas proposições básicas, mas ainda saber os significados dessas palavras. Pode ser até que de fato tivéssemos que rever o uso dos termos “verdadeiro” e “falso” caso nossas certezas objetivas fossem contrariadas. Mas isso mostra justamente que aceitamos que elas *poderiam* ser contrariadas. Podemos sim imaginar que certas proposições que nos parecem absolutamente certas sejam na verdade falsas, e isso não necessariamente destrói as bases de todo o pensamento. Ou seja, o caos não é uma consequência necessária da admissão da possibilidade de falsidade de proposições mooreanas.

Em segundo lugar, mesmo que fosse verdade que a possibilidade de falsidade de proposições mooreanas implicasse o caos, isso não seria suficiente para

estabelecer a impossibilidade de falsidade dessas proposições. Excluir a possibilidade de algo para evitar consequências indesejáveis é incorrer na falácia *ad consequentium*. Se tudo em que eu acredito for falso, e eu termine por não saber mais como julgar, o que dizer com sentido, como agir no mundo, etc., isso em nada interfere no plano ontológico da falsidade das proposições. Isto é, as proposições mooreanas podem ser falsas independentemente das consequências com as quais teríamos que lidar se elas fossem de fato falsas.

Desse modo, não está claro se o ataque de Wittgenstein contra esse pressuposto cético de fato vinga, pois ele parece de certo modo *ad hoc* e, sob certos aspectos, contrário a nossas intuições. A força da ideia cética, a meu ver, parece maior que a alternativa apresentada por Wittgenstein.

Demais pressupostos e a conclusão cética

No próximo capítulo, no qual apresentarei o tratamento que Wittgenstein oferece à noção de saber, veremos que ele não discordaria das ideias gerais sobre o conhecimento expressas pelos pressupostos céticos 3 e 4³⁷. O pressuposto 5, segundo o qual “Uma justificação adequada de x requer a falsificação de *qualquer* hipótese que, se fosse o caso, tornaria x falsa” também é indiretamente atacado por Wittgenstein, mas veremos isso no capítulo 3.

No entanto, Wittgenstein entende que ocorre um erro categorial na atribuição de conhecimento, ou falta de conhecimento, às proposições mooreanas, pois ele sustenta que conhecimento e certeza pertencem a diferentes categorias (cf. SC, §308). Por esse motivo, a conclusão do argumento cético de que não sabemos que existe um mundo exterior é, para Wittgenstein, sem sentido. Dado que “existe um mundo exterior” é uma proposição mooreana, que expressa uma certeza objetiva, não faria sentido alegar que nos falta o conhecimento dessa proposição.

Além disso, contra a conclusão cética, segundo a qual não temos conhecimento de nenhuma proposição que dependa da existência do mundo exterior, uma objeção wittgensteiniana poderia ser a de que o cético usa o verbo

³⁷ Relembrando: Pressuposto 3 – “Para que x seja uma proposição de que tenho conhecimento, devo saber que x é uma proposição verdadeira”; Pressuposto 4 – “Para que x seja uma proposição de que tenho conhecimento, deve ser possível justificar x adequadamente”.

“conhecer” de um modo que ninguém mais usa. Isso porque, na linguagem cotidiana, normalmente alegamos saber diversas coisas, atribuímos conhecimentos a outras pessoas, etc. A conclusão cética da ausência de conhecimento generalizada contrariaria, portanto, o uso comum do verbo “saber”.

Wittgenstein condena tanto o uso cético do verbo saber, como o de Moore. Isso fica claro na seguinte passagem de *Sobre a Certeza*:

Eu sei que um homem doente está deitado aqui? Absurdo [*Unsinn*]! Estou sentado ao lado de sua cama, olhando atentamente para o seu rosto.—Então eu não sei que um doente está deitado aqui? Nem a pergunta, nem a afirmação têm sentido. (SC, §10)

No próximo capítulo, veremos como as críticas de Wittgenstein ao uso que Moore faz do verbo “saber” se baseiam na sua ideia de que o uso comum está sendo ignorado. Wittgenstein não aplica de modo explícito a mesma ideia ao uso feito pelo filósofo cético, mas é natural pensar que ele teria críticas semelhantes — especialmente levando em consideração as observações que aparecem nas *Investigações Filosóficas* contra a ideia solipsista de que só temos conhecimento de nossos próprios estados mentais (esse tema será tratado brevemente no próximo capítulo).

Penso que podemos aceitar que o filósofo cético usa a palavra “conhecimento” em um sentido diferente do comum apenas se com isso quisermos dizer que os *requisitos* estabelecidos pelo cético para que se possa afirmar verdadeiramente que alguém possui conhecimento são mais fortes do que os que normalmente aceitamos na vida comum. Mas o estabelecimento desses requisitos não é arbitrário. Pelo contrário, ele tem raízes em fortes intuições que a maioria de nós compartilha. Embora as hipóteses céticas não sejam parte de nossas considerações cotidianas; embora não ponderemos sobre a possibilidade da existência de um gênio maligno antes de alegar ou atribuir conhecimento, isso não prova que a sua consideração seja descabida. Normalmente aceitamos que só é possível conhecer algo que é verdadeiro, e aceitamos que precisamos ser capazes de justificar a verdade desse algo. O que a argumentação cética faz é chamar a atenção para esses cenários possíveis, com a intenção de mostrar que as justificações que damos cotidianamente deixam em aberto essas possibilidades. E, se elas estão em

aberto, nada garante que nossas alegações de conhecimento sejam de fato verdadeiras, porque a sua verdade não está provada. É claro que não precisamos mudar nossas práticas linguísticas, nem passar a ponderar sobre hipóteses céticas quando justificamos certos conhecimentos na vida comum. Mas o cético certamente coloca um belo empecilho para a nossa admissão de *posse* de conhecimento. O cético, ao concluir que não possui conhecimento, não está propondo que se altere o uso da palavra “conhecimento”. Ele está apenas sendo coerente com certos requisitos para que haja posse de conhecimento (como o de justificar apropriadamente a proposição que se alega conhecer).

Esse é um ponto fundamental notado por Stroud, e que representa uma saída engenhosa para assegurar que as conclusões céticas não precisam afetar nossas práticas linguísticas, incluindo nossas *alegações* de conhecimento. Elas afetariam apenas o estabelecimento da *posse* do conhecimento enquanto tal. Quando os argumentos céticos pretendem problematizar a questão do conhecimento, eles o fariam tendo em vista o questionamento da posse real de conhecimento, e não das alegações de conhecimento que fazemos na vida cotidiana. Alegações de conhecimento podem continuar sendo feitas adequadamente mesmo sem a eliminação das hipóteses céticas. Mesmo que reconheçamos que saber que não estamos sonhando, ou que não estamos sendo iludidos por um gênio maligno, sejam condições necessárias para que tenhamos conhecimento sobre o mundo externo, essa seria uma condição referente apenas ao reconhecimento da posse de conhecimento, e não à adequação das alegações de conhecimento de modo geral. Isto é, a impossibilidade de provar que não há um gênio maligno não afetaria a adequação de minhas alegações de conhecimento cotidianas. Eu poderia continuar alegando ter certos conhecimentos, estando justificada em proferir tais alegações. No entanto, a *verdade* de nossa alegação de conhecimento só poderia ser de fato comprovada uma vez eliminadas as hipóteses céticas.

Assim, o filósofo cético pode se livrar da acusação de que suas observações sobre a falta de conhecimento contrariam o uso comum do verbo “saber”, na medida em que, na vida cotidiana, ele continuaria fazendo alegações de conhecimento como qualquer outra pessoa. Já as suas considerações sobre a posse de conhecimento podem de fato ser diferentes das de “pessoas comuns”. Mas essa não é uma acusação que desqualifica sua postura teórica. Podemos inclusive admitir que a

conclusão de que não possuímos de fato nenhum conhecimento tem base em considerações relativamente comuns sobre o conhecimento, conforme pretendi ter mostrado neste capítulo. Se os não-filósofos levassem às últimas consequências ideias que já aceitam (como os pontos 1 e 2 destacados por Pritchard), talvez passassem a aceitar a ideia defendida pelo filósofo cético acerca da falta de posse de conhecimento. E isso não precisaria alterar as suas práticas, nem o uso comum de verbo “saber”, em alegações de conhecimento.

Capítulo III. Wittgenstein contra Moore

Em *Sobre a Certeza*, Wittgenstein tem dois alvos principais: o cético, que questiona a existência do mundo exterior, e Moore, que adota uma postura realista ao defender que conhece a existência desse mundo. Até aqui, abordei a relação entre Wittgenstein e o ceticismo, procurando mostrar que as suas críticas não são suficientes para desestabilizar um argumento cético forte. Meu objetivo agora será discutir as críticas que Wittgenstein dirige à resposta de Moore ao problema cético. Do mesmo modo como podemos perceber em *Sobre a Certeza* algumas críticas fortes e outras fracas contra o ceticismo, também contra Moore não há uniformidade na força das críticas de Wittgenstein.

Neste capítulo, pretendo mostrar que algumas dessas críticas contrariam certos pontos caros à sua concepção de filosofia. Para poder chegar a essa conclusão, será preciso fazer duas breves digressões. Em primeiro lugar, apresentarei de modo resumido a resposta que Moore oferece ao problema do mundo exterior, indicando alguns apontamentos de Wittgenstein que, parece-me, identificam problemas efetivos da prova de Moore. Em segundo lugar, chamarei a atenção para alguns aspectos centrais da concepção metafilosófica de Wittgenstein, desenvolvida principalmente nas suas *Investigações Filosóficas*. Esses dois pontos não serão discutidos de modo aprofundado, mas apenas apresentados para garantir a compreensão da terceira parte do capítulo, na qual finalmente discutirei aquela que penso ser a reação fraca de Wittgenstein contra Moore: sua questionável observação segundo a qual as alegações de conhecimento de Moore estariam em desacordo com o uso cotidiano do verbo “saber”. É nesse ponto que penso haver uma inconsistência entre as observações metafilosóficas de Wittgenstein e a sua prática filosófica. A conclusão geral a que pretendo chegar é a de que Wittgenstein falha tanto em sua tentativa de dissolver o problema cético, como na de mostrar a falta de sentido da resposta de Moore.

1. A resposta de Moore ao problema do mundo exterior

O problema do mundo exterior ainda recebe consideração de grande parte dos filósofos que se ocupam do estudo dos fundamentos de nossos conhecimentos. Não é difícil entender porquê. As hipóteses céticas quase inevitavelmente causam inquietação em todos os que as consideram seriamente. Se reconhecemos sua possibilidade, as consequências que elas acarretam são extremamente indesejáveis. A conclusão cética de que não temos conhecimento de nenhuma proposição que dependa da existência do mundo exterior para a sua verdade é bastante contra-intuitiva. Nós normalmente acreditamos conhecer muitas coisas. Mas se de fato não temos qualquer conhecimento, de que servem todos os empreendimentos humanos? Posso de algum modo confiar nos meus sentidos e na minha razão, se não posso provar que há um mundo exterior? Essas e outras questões parecem incitar ao menos a tentativa de apresentação de uma solução para o problema do mundo exterior; como se o silêncio diante delas implicasse o reconhecimento da precariedade do conhecimento humano.

Não seria pertinente, muito menos exequível, expor aqui todas as variadas reações que o problema do mundo exterior recebeu desde Descartes até os dias de hoje. No entanto, para compreender melhor algumas das observações de Wittgenstein acerca do conhecimento, é importante considerar brevemente o tratamento proposto por George Moore à questão cética do mundo exterior. Seus artigos “Uma Defesa do Senso Comum” e “Prova de um Mundo Externo” foram em grande parte responsáveis por estimular as reflexões que deram origem ao *Sobre a Certeza*³⁸. Wittgenstein menciona Moore diversas vezes nessas notas. Moore representa ali “o realista”, isto é, aquele que, contra o cético, defende a realidade de um mundo exterior.

Do ponto de vista de Wittgenstein, tanto a abordagem cética como a abordagem realista do problema do mundo exterior são consideradas indevidas. Nos primeiros capítulos desta dissertação, procurei expor os argumentos e pressupostos do ceticismo, para em seguida apresentar e discutir as críticas de Wittgenstein.

³⁸ Muitos comentadores de Wittgenstein defendem que, ao contrário do que é anunciado no prefácio dos editores de *Sobre a Certeza*, sua principal influência para a composição das notas foi na verdade Malcolm, com quem Wittgenstein debateu muitos temas desenvolvidos ali, e não Moore. Não pretendo, contudo, desenvolver essa discussão histórica.

Vimos que, contra o ceticismo, Wittgenstein defende o caráter especial das proposições que expressam nossas certezas básicas. Tais certezas estariam fora do âmbito da dúvida e funcionariam como condição de possibilidade de qualquer jogo de linguagem (inclusive o da própria dúvida). Meu objetivo neste capítulo é apresentar a resposta de Moore ao problema do mundo exterior, para então discutir as críticas de Wittgenstein. Conforme veremos na terceira parte do capítulo, contra Moore e grande parte da tradição filosófica, Wittgenstein denuncia a ausência de sentido não só da própria apresentação de uma resposta ao falso problema do mundo exterior, como da vinculação de nossas certezas básicas a um vocabulário epistêmico. Mas para que possamos compreender as críticas de Wittgenstein à abordagem realista, é preciso que primeiro vejamos os aspectos principais da resposta de Moore ao problema.

No artigo “Prova de um Mundo Exterior”, de 1939, Moore apresentou uma resposta ao problema do mundo exterior, a qual repercutiu amplamente no ambiente de discussão filosófica. Sua resposta se dirige explicitamente ao idealismo, que recusa a existência da substância material, mas pode ser tomada também como um ataque contra o ceticismo quanto à existência do mundo exterior. Foi com o intuito de assegurar o nosso conhecimento sobre a existência do mundo exterior que Moore propôs o que acreditava ser uma prova rigorosa e definitiva da existência de objetos externos à mente. Na famosa passagem em que Moore apresenta a tão esperada prova, ele afirma:

Posso provar agora, por exemplo, que existem duas mãos humanas. Como? Levantando minhas duas mãos e dizendo, ao fazer um certo gesto com a mão direita, ‘aqui está uma mão’, e acrescentando, à medida que faço um certo gesto com a esquerda, ‘e aqui está a outra’ (...). (Moore, “Prova”, p. 144).

A prova pode ser esquematizada, da seguinte maneira:

“Aqui está uma mão” + gesto

“Aqui está outra mão” + gesto

Existem duas mãos humanas neste momento

Moore havia afirmado antes que “se puder provar que existem agora uma folha de papel e uma mão humana, terei provado que há agora ‘coisas fora de nós’” (Moore, “Prova”, p. 144). Isto é, ele pensa que se provar a existência de dois objetos quaisquer, terá provado a existência de objetos externos em geral. Como ele acredita ter provado que existem duas mãos humanas, para ele se segue *ipso facto* que há objetos externos. Assim, de maneira tão simples, Moore acreditava ter solucionado um dos problemas mais centrais da filosofia desde Descartes.

De acordo com Moore, uma das condições necessárias para que algo se caracterize como uma prova rigorosa³⁹ é a de que as premissas do argumento sejam *conhecidas* por aquele que oferece a prova. Aquele que pretende provar algo deve *saber* que as suas premissas são verdadeiras. E Moore acredita que tal condição é satisfeita quando oferece sua prova de que existem objetos exteriores:

Eu certamente *conhecia* no momento aquilo que expressava pela combinação de certos gestos com as palavras ‘há uma mão e aqui há outra’. (Moore, “Prova”, p. 144)

“Aqui está uma mão e aqui está outra”, enquanto se estiver diante de suas mãos, seria algo de que qualquer um de nós teria conhecimento, e que permitiria concluir a existência de duas mãos, e portanto de objetos exteriores. É interessante, contudo, que embora Moore alegue ter conhecimento das premissas de sua prova, ele afirme explicitamente ser incapaz de provar que tem esse conhecimento. Ele defende poder ter conhecimentos que não precisam ser provados:

Posso saber coisas que não posso provar; e entre as coisas que eu certamente sabia, mesmo que (como penso) não pudesse provar, estavam as premissas de minhas duas provas. (Moore, “Prova”, p. 170)

Moore alega não poder provar que sabe que tem duas mãos porque não pode provar a falsidade da hipótese cética do sonho. Ele concede ao ceticismo que estar

³⁹ Segundo Moore, uma prova rigorosa deve satisfazer 3 condições necessárias: (1) a premissa deve ser diferente da conclusão; (2) a conclusão deve realmente seguir-se da premissa; (3) a premissa deve ser conhecida. As duas primeiras são incontroversamente satisfeitas em sua prova. Interessará aqui discutir apenas a terceira.

sonhando no momento em que fornece sua prova é uma possibilidade legítima, e portanto aceita que a afirmação de que “há aqui uma mão”, que ele alega saber, pode ser falsa, mas não acredita que isso seja um impedimento para que sua alegação de que conhece as premissas de seu argumento seja verdadeira. Assim, enquanto o ceticismo defende que a impossibilidade de falsificação de suas hipóteses implica a falta de conhecimento de todo o resto, Moore pensa que pode ter conhecimentos mesmo que não possa provar a falsidade das hipóteses céticas. Ele recusa, portanto, a primeira premissa do argumento cético, de acordo com a qual para que se tenha qualquer conhecimento, é preciso saber que as hipóteses céticas são falsas.

Em seu artigo “Uma Defesa do Senso Comum”, de 1925, Moore já destacava algumas proposições que dizia *saber*, com *certeza*, serem verdadeiras. Alguns exemplos são: “Existe presentemente um corpo humano vivo, que é *meu* corpo. Este corpo nasceu há algum tempo no passado, e existiu continuamente desde então, embora não sem sofrer mudanças. (...) A Terra existiu também por muitos anos antes que meu corpo nascesse” (Moore, p. 107). A lista segue com muitos outros exemplos do que Moore chama de truísmos, proposições que lhe parecem absolutamente verdadeiras e fora de dúvida. Desse modo, proposições tais como “aqui está minha mão” (quando a observo), “sou um ser humano”, ou “a Terra existiu por muito tempo antes de meu nascimento”⁴⁰ representam *conhecimentos* indubitáveis, contra os quais as hipóteses céticas não teriam qualquer poder.

Assim, embora Moore recorrentemente alegue *saber com certeza* que certas proposições são verdadeiras, ele não oferece nenhuma justificação para o conhecimento dos tais truísmos, incluindo as premissas de sua prova da existência do mundo exterior. Na direção contrária de uma tradição da epistemologia que aceita que o conhecimento seja o mesmo que crença verdadeira e justificada, Moore não considera que o conhecimento seja de algum modo dependente da justificação. Em alguns casos, o conhecimento pode ser compatível com um sentimento de certeza *indubitável*, compartilhado pelos homens em geral. Em “Uma Defesa do Senso Comum”, ele já deixava claro que, em reação a uma pergunta do tipo “como você sabe que todas essas proposições são verdadeiras?”, a única resposta que tinha era

⁴⁰ Essas são as chamadas “proposições mooreanas”, enunciados que têm a peculiar característica de parecerem evidentes, sem que sejam proposições logicamente necessárias ou analíticas.

uma teimosa insistência na certeza de seus alegados conhecimentos, sem o respaldo de qualquer justificação:

Mas eu realmente sei que todas as proposições de (1) são verdadeiras? Não é possível que eu apenas acredite nelas? Ou que eu saiba que elas são altamente prováveis? Em resposta a essa pergunta, penso que o melhor que tenho a dizer é que me parece que eu as *conheço*, com certeza. (Moore, “Defesa”, p. 118)

Sem que possa justificar essas verdades, porque não se vê capaz de provar a falsidade das hipóteses céticas, a Moore resta apenas ridicularizar o ponto de vista cético:

Como seria absurdo sugerir que eu não conhecia isso, mas apenas acreditava, e que talvez isso não fosse o caso [que há aqui uma mão]! Você poderia também sugerir que eu não sei que estou agora em pé falando – que talvez no fim das contas eu não esteja, e que não seja muito certo que estou! (Moore, “Prova”, p. 166)

Embora admita sua incapacidade de provar as premissas de seu argumento, por não poder provar que não está sonhando, Moore não parece acreditar estar menos autorizado a afirmar que *sabe* que tem duas mãos. Mas se Moore é incapaz de provar ou justificar algo que alega conhecer, como podemos nós saber que ele de fato sabe que tem duas mãos, e portanto que existem objetos externos?

O que parece estar por trás da argumentação de Moore é a pretensão de explicitar de maneira formalizada e rigorosa aquela que poderia ser a reação comum ao problema cético do mundo exterior. Isto é, ele pretende dar voz argumentativa ao senso comum. É natural pensar que a reação comum diante de argumentos céticos seja a de negação de suas hipóteses ou a recusa de suas premissas. Enquanto o cético pergunta “Como eu posso saber que há um mundo exterior?”, um leigo em filosofia muito provavelmente replicaria de modo ingênuo algo como “eu simplesmente *sei* que há objetos exteriores, *sei* que tenho duas mãos, etc.”. Desse modo, o que Moore parece fazer é propor um argumento filosófico que respalde essa concepção de senso comum. Para que a resposta de Moore ao desafio cético funcione, seria preciso aceitar a suposição de que temos *conhecimento* de certas crenças básicas, as quais estariam além do alcance das ameaças céticas; essa seria uma das condições necessárias para garantir a conclusão de que há objetos externos.

A prova oferecida por Moore continua a repercutir nos debates epistemológicos. Que ela seja de algum modo insatisfatória, talvez seja um dos poucos consensos em filosofia. Mas o consenso desaparece quando se tenta identificar o que há de problemático nela⁴¹. Uma das críticas mais frequentes é a de que Moore comete uma petição de princípio, isto é, de que ele pressupõe aquilo que se quer demonstrar⁴². Conforme vimos no primeiro capítulo, de acordo com a argumentação cética, o mero reconhecimento de que podemos estar enganados sobre a existência do mundo exterior nos força a reconhecer que não temos *conhecimento* sobre a existência de objetos externos. Quer dizer, pode-se defender que não podemos *saber* se há um mundo exterior às nossas próprias percepções, porque não é possível refutar as hipóteses céticas. Não seria possível provar, por exemplo, que não estou sonhando agora, ou que não há um gênio maligno que me faz crer falsamente em um mundo com pessoas, mesas e cadeiras. Por essas razões, porque podemos conceber todas essas possibilidades, sem que possamos prová-las falsas, não estaríamos justificados a atribuir conhecimento à crença que inevitavelmente temos na existência de objetos externos. O ceticismo nega, portanto, que tenhamos conhecimento sobre a existência do mundo exterior. Ora, como resposta, Moore simplesmente parte do princípio de que *sabe* que tem uma mão, e que *sabe* que tem outra, enquanto as tem diante de si. E admite que não pode provar que tem esse conhecimento. Ele está, desse modo, pressupondo aquilo para o que o ceticismo pede uma demonstração, a saber, o nosso conhecimento da existência de objetos externos. Moore apenas nega a conclusão cética, bem como a ideia de que o conhecimento depende da falsificação das hipóteses céticas, sem mostrar o que o autoriza a dizer que sabe que tem duas mãos.

O “eu sei” das premissas do argumento de Moore vem carregado de uma pressuposição de impossibilidade de engano, como se a mera enunciação de uma proposição do tipo “eu sei que *p*” garantisse a verdade de *p*. Ora, se Moore pretende

⁴¹ Conforme observa Wright, “como se sabe, há concordância geral tanto que a Prova é mal sucedida – ainda que haja menos clareza sobre como descrever os aspectos em que ela é mal sucedida, ou por que ela o é – como que alguém que a ofereça como uma resposta ao ceticismo sobre o mundo material está de algum modo ingenuamente errando o ponto, ou subestimando a severidade do desafio que os argumentos céticos apresentam” (Wright, “The Perils of Dogmatism”, p. 02). Stroud afirma que “uma vez que estejamos familiarizados com o problema filosófico do nosso conhecimento do mundo exterior, penso que imediatamente sentimos que a prova de Moore é inadequada” (Stroud, *Significance*, p. 86).

⁴² De acordo com Wright, “A ‘Prova’ original de Moore pressupõe o que quer demonstrar: sua premissa está garantida somente se Moore estiver independentemente comprometido com sua conclusão” (Wright, “Wittgensteinian Certainties”, p. 26).

combater um cético que diz não poder saber que existem objetos externos, seria de se esperar que ele não apenas alegasse ter esse conhecimento, mas que o justificasse. Conforme afirma Wittgenstein:

se Moore está atacando aqueles que dizem que não se pode realmente conhecer tais coisas, não pode fazê-lo os assegurando que *ele* sabe isso e isso. Pois não precisam acreditar nele. (SC, §520)

O que está em questão na argumentação cética é justamente o problema de saber se temos ou não conhecimento da existência do mundo exterior. E para resolver esse problema não basta, como bem nota Wittgenstein, afirmar que se tem esse conhecimento⁴³; é preciso justificá-lo. Uma alegação de conhecimento não justificada em nada se diferencia de uma mera alegação de convicção. É por isso que Wittgenstein considera as alegações de Moore irrelevantes para o debate com o ceticismo:

Mesmo se o mais confiável dos homens me assegurar de que ele *sabe* que as coisas são assim e assim, isso por si mesmo não pode me satisfazer de que sabe. Apenas que ele acredita saber. É por isso que a convicção de Moore, de que ele sabe..., não pode nos interessar. (SC, §137)

Moore queria dar um exemplo para mostrar que se pode realmente conhecer proposições sobre os objetos físicos. Se fosse controverso que alguém pode sentir dor em tal e tal determinada parte do corpo, então alguém que tivesse sentido dor exatamente naquele lugar poderia dizer: “Eu lhe asseguro de que senti dor ali agora”. Mas soaria estranho se Moore tivesse dito “Eu lhe asseguro de que eu sei que isso é uma árvore.” Uma experiência pessoal simplesmente não nos interessa aqui. (SC, §389)

Poderíamos, em uma interpretação mais generosa da proposta de Moore, entender que ele não comete uma petição de princípio, mas sim que recusa os seguintes pressupostos céticos:

⁴³ Tal como nota Stroll: “Wittgenstein acredita que a prova de Moore é equivocada nesse aspecto, que ela erra o dito ponto do idealista/cético. (...) A crítica de Wittgenstein é a de que Moore falhou por não fazer a pergunta certa, isto é, que tipos de dúvidas são essas? E porque esse é o caso, sua prova não foi bem sucedida em responder as objeções que seus oponentes levantaram contra o realismo. Esse é, portanto, um caso do arqueiro atirando no alvo errado.” (Stroll, p. 101 e p. 103)

- Para que x seja uma proposição de que tenho conhecimento, deve ser possível justificar x adequadamente.

- Uma justificação adequada de x requer a falsificação de *qualquer* hipótese que, se fosse o caso, tornaria x falsa.

Isso porque, em sua concepção, uma proposição pode ser conhecida sem que seja preciso provar a falsidade das hipóteses céticas. Ele pensa que pode saber que tem mãos, sem que seja preciso provar que não está sonhando. Desse modo, ele estaria atacando o ceticismo em seus pressupostos, e não simplesmente falhando em perceber o desafio cético. Moore estaria apenas adotando o pressuposto contrário, segundo o qual:

- Para que x seja uma proposição de que tenho conhecimento, *não* é necessário que as hipóteses céticas sejam falsificadas.

O problema é que Moore reconhece que é possível que esteja sonhando, e uma vez reconhecida essa possibilidade, ele já parece ter caído na armadilha cética. Conforme vimos no primeiro capítulo, se é possível que ele esteja sonhando, então é possível que o mundo não seja do modo como ele acredita ser. Moore não sabe como o mundo de fato é, porque reconhece que nada impede que seja do modo sugerido pelas hipóteses céticas. Como ele não sabe que não está sonhando, ele não sabe se sua alegação de conhecimento da existência de suas mãos é verdadeira. Ele apenas insiste na convicção de que ela seja verdadeira, mas não apresenta razões que estabeleceriam a sua verdade. Assim, não pode devidamente concluir que existem objetos externos.

A reação de Moore contra o ceticismo é, em alguns aspectos, semelhante à de Wittgenstein. Ambos aceitam que temos certezas que não estão sujeitas ao ataque do ceticismo, pois pensam que, para que algo seja certo, não é preciso falsificar as hipóteses céticas. Mas Wittgenstein justifica essa posição, conforme vimos no capítulo 2, negando que as ditas hipóteses céticas representem possibilidades reais, ao passo que Moore parece afirmá-la como um certo dogmatismo de senso comum.

As passagens de *Sobre a Certeza* que citei aqui já mostram a intenção de Wittgenstein de separar conhecimento de certeza (tema que tratarei com mais

detalhes na terceira parte deste capítulo). Sua crítica forte a Moore é justamente a de que se ele pretende convencer alguém de que tem conhecimento de algo, deve ser capaz de justificar esse conhecimento. Se não o é, o que ele tem é apenas uma certeza subjetiva, e não um conhecimento. Essas suas observações me parecem inteiramente corretas, mas não será esse aspecto de sua crítica a Moore que pretendo desenvolver aqui.

Veremos que podemos depreender de *Sobre a Certeza* diversas críticas ao procedimento de Moore. Independentemente da qualidade da prova oferecida por Moore, Wittgenstein a ataca não apenas porque acredita que ela seria insuficiente para convencer o cético (ponto que ele enfatiza diversas vezes, e quanto ao qual parece haver acordo na literatura filosófica). Os escritos que compõem *Sobre a Certeza* são um ataque contra o próprio sentido do problema do mundo exterior. Isto é, Wittgenstein considera *contrassensos* tanto o problema cético sobre a existência do mundo exterior, como qualquer tipo de resposta filosófica que queira reafirmar o que é negado pelo ceticismo. Tal como ele afirma em *Sobre a Certeza*,

o estranho é que, apesar de eu achar bastante correto que alguém rechace com a palavra “absurdo!” [*Unsinn*], deixando de lado a tentativa de se confundir com dúvidas sobre o fundamento, julgo incorreto se ele deseja se defender utilizando as palavras “eu sei” [tal como o faz Moore]. (SC, §498)

As principais críticas de Wittgenstein contra a abordagem de Moore dizem respeito ao uso que ele faz do verbo “saber”. Para Wittgenstein, Moore comete um erro categorial ao não separar certeza e conhecimento. Essa crítica se baseia em grande parte no alegado uso comum do verbo “saber”, o qual Wittgenstein acredita não ser seguido por Moore. Minha intenção é avaliar essa crítica de Wittgenstein, destacando os pressupostos nos quais ela se baseia. Minha hipótese é a de que, ao alegar que Moore não segue o uso corrente do verbo “saber”, Wittgenstein mais uma vez desconsidera o contexto filosófico de discussão, valorizando contra ele o uso comum da linguagem. Para desenvolver essa ideia, será preciso fazer uma breve digressão. Na próxima seção, exporei de maneira breve a concepção de filosofia de Wittgenstein, principalmente a sua ideia de que à filosofia não cabe teorizar, mas apenas descrever usos da linguagem. Essa breve digressão é necessária para que, quando avaliarmos sua crítica a Moore na última parte do capítulo, possamos ver a

dificuldade de encontrar uma coerência entre suas opiniões metafilosóficas e sua prática filosófica.

2. Wittgenstein e a filosofia

“O filósofo exagera, grita, por assim dizer, em sua impotência, na medida em que ele ainda não descobriu o cerne da confusão.”

Wittgenstein, *The Big Typescript*, p. 309

Muitas vezes em que Wittgenstein é mencionado sem maiores especificações, é provável que se escute a seguinte pergunta: “Qual Wittgenstein, primeiro ou segundo?”. Além do primeiro Wittgenstein, que seria o do *Tractatus*, e do segundo, que seria o das *Investigações*, o comentário mais recente da obra do autor inclui também o Wittgenstein do período intermediário, entre o *Tractatus* e as *Investigações*, e o controverso terceiro Wittgenstein, dos escritos pós *Investigações*. Essa multiplicação de Wittgenstein sugere que as ideias defendidas em cada período seriam radicalmente diferentes, e às vezes contraditórias entre si. No entanto, por mais que se possa encontrar muitas diferenças relevantes entre os textos de Wittgenstein, há pelo menos um aspecto que parece ser constante em todas as fases de seu pensamento: a consideração dos problemas e enunciados da filosofia tradicional como sendo desprovidos de sentido. Não se trata de dizer que as teorias filosóficas são falsas, ou que as questões levantadas tradicionalmente pela filosofia são impossíveis de serem respondidas, e por isso desinteressantes. Desde o *Tractatus* até *Sobre a Certeza*, Wittgenstein declaradamente atribui aos enunciados filosóficos tradicionais o estatuto de contrassensos, ainda que variem as razões para tanto em cada uma das fases de seu pensamento⁴⁴.

⁴⁴ Não pretendo concluir a partir disso que a concepção de Wittgenstein sobre como deve ser a “nova” filosofia, que se opõe à filosofia tradicional, seja uma constante em seu pensamento. A própria divisão das fases de sua obra indicam que sua atitude filosófica varia; que varia o que ele pensa ser o objetivo da prática filosófica.

Wittgenstein em muitos momentos reflete sobre a natureza de seu empreendimento filosófico; sobre o que cabe e o que não cabe à filosofia. Em seus textos encontramos muitas críticas dirigidas ao modo tradicional de se fazer filosofia. No caso do problema do mundo exterior que nos interessa aqui, um exemplo clássico de problema filosófico, penso que seria correto afirmar que Wittgenstein não o considera um problema legítimo, conforme se pode depreender daquilo que apresentei no segundo capítulo.

Embora não faltem comentários do próprio Wittgenstein sobre o papel da filosofia, não há acordo entre os seus comentadores sobre qual seja de fato a sua prática filosófica. Pensando apenas no Wittgenstein pós-*Tractatus*, Hutchinson, por exemplo, identifica três tipos de interpretação de sua filosofia: a doutrinal, a elucidativa e a terapêutica. A primeira incluiria os que defendem que Wittgenstein oferece uma teoria do significado como uso; a segunda, aqueles que veem na proposta de elucidação do uso de conceitos o aspecto central de sua obra; a terceira, os que entendem que Wittgenstein propõe uma espécie de terapia filosófica, procurando curar a tentação de formular problemas que têm a aparência de profundidade, mas que não são de fato problemas, e que causariam perturbação intelectual.

As ideias de elucidação conceitual e de terapia filosófica encontram um respaldo textual mais imediato do que a leitura doutrinal. Isso porque Wittgenstein sugere muitas vezes que devemos ter clareza sobre o uso de certos conceitos, e pensa que os problemas filosóficos são resultado de confusões gramaticais. Ele também sugere que a filosofia é como uma doença do pensamento, que precisa ser tratada, tal como em uma terapia. Embora os comentadores divirjam sobre a importância que é dada a cada aspecto (elucidação ou terapia), em geral concordam com a recusa de uma leitura doutrinal. Eles tendem a interpretar as observações metafilosóficas de Wittgenstein como uma explicitação objetiva de sua prática filosófica, e por isso tendem a não lhe atribuir nenhuma doutrina ou tese filosófica.

Desse modo, a interpretação doutrinal é rapidamente descartada por Hutchinson, assim como pela maior parte dos comentadores, especialmente por estar obviamente em desacordo com as observações acerca do papel da filosofia desenvolvidas nas *Investigações*. Mas no próprio artigo de Hutchinson quase não há exemplos de adeptos dessa leitura. Os que são dados, o são apenas porque falam

ingenuamente da *teoria* do significado de Wittgenstein, sem que levem em conta as ideias metafilosóficas de Wittgenstein. Isto é, até onde eu saiba, não há leituras doutrinárias que defendam que Wittgenstein desenvolve teorias filosóficas *apesar* de alegar ser contra elas.

Não cabe aqui discutir todas as possíveis leituras em detalhes. Esse é um tema complexo na filosofia de Wittgenstein, muito discutido na literatura filosófica, e não poderia aqui receber um tratamento aprofundado. Interessa-me apenas destacar alguns pontos metafilosóficos que Wittgenstein defende explicitamente, para que os tenhamos como pano de fundo ao analisar a sua resposta a Moore. Dito isso, não me parece inoportuno adiantar que minha simpatia vai para uma leitura doutrinal, o que ficará claro após contrapor as observações metafilosóficas de Wittgenstein à sua crítica a Moore.

Nas *Investigações Filosóficas*, por exemplo, Wittgenstein faz uma série de observações contrárias a modos de proceder que seriam característicos da filosofia tradicional. Para ele, ao contrário do que comumente se pensa, não cabe à filosofia levantar problemas metafísicos nem formular teses ou sistemas que pretendam solucionar esses aparentes problemas. Wittgenstein defende que esses problemas nascem devido a um mau uso da linguagem. Ele propõe uma filosofia que teria um papel meramente descritivo, isto é, uma filosofia que tem como objetivo descrever o uso ordinário de certos termos ou expressões da linguagem, mostrando ao filósofo tradicional que o seu uso não corresponde a esse uso comum; que, quando ele fala, a linguagem “sai de férias”⁴⁵. A filosofia que Wittgenstein sugere volta-se ao uso comum da linguagem com uma atitude descritiva, e não prescritiva. Wittgenstein pretende apenas mostrar onde a filosofia erra, sem propor a construção de algo em seu lugar.

Não devemos de modo algum construir teorias. Nada deve ser hipotético em nossas considerações. Toda *explicação* tem que ser afastada, e em seu lugar entrar apenas a descrição. (...) A filosofia é uma luta contra o enfeitamento de nossa inteligência por meio de nossa linguagem. (IF, §109)

⁴⁵ Outra metáfora interessante utilizada por Wittgenstein sobre o uso da linguagem pelos filósofos tradicionais: “a linguagem usada pelos filósofos já está deformada, como que por sapatos que são muito apertados” (*Culture and Value*, p. 47).

A ideia de que a filosofia não deve interferir no uso comum da linguagem, podendo apenas descrevê-lo, é um dos temas centrais de sua filosofia. Um dos propósitos da filosofia seria a elucidação gramatical, em um sentido particular do termo. Wittgenstein entende por “gramática” a explicitação das regras que regem o uso que fazemos de certos termos, em especial aqueles que, por sua vagueza, deram margem a falsas analogias e especulações metafísicas da filosofia tradicional. De acordo com Wittgenstein, à filosofia não cabe a criação de novas regras de uso da linguagem, mas sim a elucidação de regras que já seguimos naturalmente quando falamos em contextos cotidianos. Uma das funções desse novo estilo de filosofia seria justamente a de indicar a origem dos desvirtuamentos dos usos de termos comuns por quase todas as correntes filosóficas. Por isso, seu papel é meramente descritivo, sem alterar nenhum uso comum da linguagem:

A filosofia não pode de modo algum interferir no uso real da linguagem; ela pode, ao final, apenas descrevê-lo.
Pois ela tampouco pode fundamentá-lo.
Ela deixa tudo como está. (IF, §124)

A filosofia simplesmente põe tudo diante de nós, e não explica nem deduz nada. – Já que tudo fica ali exposto, não há nada a explicar.
Pois o que está escondido, por exemplo, não nos interessa.
Seria possível também dar o nome “filosofia” ao que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções. (IF, §126)

A gramática não diz como a linguagem deve ser construída para que cumpra seu propósito, para que tenha tal e tal efeito sobre os seres humanos. Ela apenas descreve e de maneira alguma explica o uso dos signos. (IF, §496)

A ideia por trás disso é a de que os filósofos em geral subvertem o uso comum da linguagem. Por falsas analogias, eles criam expressões que tem a forma de expressões comuns, mas que violam regras gramaticais, no sentido wittgensteiniano do termo. Um dos erros dos filósofos é o de acreditar que há essências que correspondem a certos substantivos. Eles buscariam uma referência única, ideal, para certos termos, sem se contentarem com a multiplicidade de significados que aparece em seus usos cotidianos:

Quando os filósofos usam uma palavra – “conhecimento”, “ser”,

“objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e tentam compreender a *essência* das coisas, é preciso sempre se perguntar: essa palavra é realmente usada desse jeito na linguagem, onde é seu lar?—
Nós levamos as palavras de seu uso metafísico de volta para seu uso ordinário. (IF, §116)

Justamente porque a função da sua filosofia é simplesmente descritiva, ela não pode formular teses que sejam contestáveis, como normalmente o são as teses defendidas nos sistemas filosóficos tradicionais. Tal como afirma Wittgenstein:

Se alguém quisesse construir *teses* em filosofia, nunca se poderia discuti-las, pois todos concordariam com elas. (IF, §128)

Além disso, Wittgenstein sugere que os problemas tradicionais da filosofia são como doenças, e precisam ser tratados como tais. “O filósofo trata um problema como uma doença” (IF, §255). É preciso curar a tentação de formular esses problemas, porque eles não são problemas reais – são apenas o resultado de um mau uso da linguagem – e porque perturbam o pensamento: “Pensamentos em paz. Isso é o que anseia alguém que filosofa” (*Culture and Value*, p. 47). Wittgenstein vai contra a ideia comum de que a filosofia lida com temas profundos, e que seus problemas são de difícil resolução. Para ele, os problemas da filosofia não são problemas reais:

Os problemas que se originam de uma má interpretação de nossas formas de linguagem têm o caráter de *profundidade*. Eles são inquietações profundas; suas raízes são tão profundas em nós como as formas de nossa linguagem, e seu significado tão grande quanto a importância de nossa linguagem. Perguntemo-nos: por que percebemos como *profunda* uma piada gramatical? (E isso é o que é a profundidade da filosofia.) (IF, §111)

De onde nossa investigação tira sua importância, já que ela parece apenas destruir tudo de interessante, isto é, tudo que é grandioso e importante? (...) Mas estamos destruindo apenas castelos de areia, e estamos deixando livre a base da linguagem sobre a qual eles se levantaram. (IF, §118)

A raiz dessas ideias já estava presente no *Big Typescript*, como podemos notar por algumas passagens:

De acordo com a visão antiga – por exemplo a dos (grandes) filósofos

ocidentais – há dois tipos de problemas acadêmicos: os problemas essenciais, grandes, universais, e os problemas não-essenciais, quase acidentais. E, por outro lado, nossa visão é a de que não há nenhum problema *grande* e essencial no sentido acadêmico. (BT, p. 301)

Quando digo: aqui estamos nos limites da linguagem, isso sempre soa como se fosse necessária aqui uma resignação, enquanto que, ao contrário, surge uma satisfação plena, uma vez que não sobra *nenhuma* pergunta.

Os problemas são dissolvidos em sentido estrito – como uma porção de açúcar em água. (BT, p. 310)

O problema filosófico é uma consciência da desordem em nossos conceitos, e por meio da ordenação destes se resolve. (BT, p. 309)

Procurei, com todas essas citações, expor algumas concepções metafilosóficas de Wittgenstein usando suas próprias palavras. Fica claro que, para o autor, não cabe à filosofia senão descrever os usos ordinários de certas expressões, para então mostrar os mal entendidos envolvidos nas discussões filosóficas tradicionais. Se os problemas filosóficos são problemas no uso dos conceitos, isso significa que o problema do mundo exterior, por exemplo, apenas parece abalar os alicerces de nossos conhecimentos.

Uma das questões que pretendo abordar na próxima seção é: quando Wittgenstein procede em sua filosofia, atacando por exemplo a atitude filosófica de Moore, ele de fato se atem à mera descrição? Caberá também discutir a ideia de que os problemas filosóficos (tal como o problema do mundo exterior) são na verdade doenças do pensamento.

A predominância de leituras como a elucidativa e a terapêutica deixa claro que a compreensão comum entre os intérpretes de Wittgenstein é a de que a sua filosofia de fato não é uma teoria, isto é, não é mais um sistema filosófico que concorre com os demais. Cabe citar, por exemplo, os comentadores consagrados de Wittgenstein, Baker e Hacker⁴⁶, embora muitos outros pudessem ser mencionados⁴⁷:

⁴⁶ Mesmo quando trabalham separadamente, Baker e Hacker nunca consideram que pode haver na filosofia de Wittgenstein qualquer atitude que contrarie suas observações metafilosóficas. O capítulo “Wittgenstein’s later Conception of Philosophy”, do livro *Insight and Illusion*, Hacker exemplifica perfeitamente o ponto de que Wittgenstein não desenvolve teorias. Baker, nos ensaios reunidos em *Wittgenstein’s Method*, também deixa isso claro, e defende que Wittgenstein adota uma atitude terapêutica diante dos problemas filosóficos. Segundo ele: “A terapia de Wittgenstein é, por assim dizer, um tipo de homeopatia. Analogias e comparações conscientes são ferramentas úteis para curar doenças do intelecto, enquanto que as inconscientes geram problemas insolúveis por exercerem uma tirania imperceptível sobre nosso pensamento.” (Baker, *Wittgenstein’s Method*, p. 34)

No passado podia haver *grandes* filósofos, agarrados a uma visão metafísica. Mas com a nova concepção de Wittgenstein do que a filosofia é agora, e do que ela pode e não pode fazer, há um novo método – na verdade, uma multiplicidade de métodos. A descrição filosoficamente relevante da gramática das palavras, a revelação de analogias enganosas e desanalogias entre usos de palavras, o arranjo dos dados gramaticais para exibir o caráter preciso da ilusão filosófica que nos agarra, a observação das circunstâncias de uso, a detecção de imagens enganosas na linguagem, etc., etc. – tudo isso é uma questão de habilidade. (Baker & Hacker, *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, p. 276)

Os grandes sistemas filosóficos do passado repousavam sobre pressupostos. (...) Wittgenstein, por outro lado, agora oferece uma concepção de filosofia que não repousa sobre qualquer pressuposto questionável. (Idem)

A conclusão de que Wittgenstein não defende pressupostos controversos pode parecer muito natural para alguns, já que corresponde à autoimagem expressa em suas observações metafilosóficas. No entanto, como se sabe, nem sempre um autor é o melhor intérprete de sua própria obra. Não me parece apropriado, portanto, concluir que Wittgenstein não desenvolve teorias, ou não adota pressupostos questionáveis, apenas porque ele *alega* não ser função da filosofia produzir teorias, ou defender teses controversas. Essa é uma atitude bastante comum entre seus comentadores, que tendem a aceitar suas observações metafilosóficas como correspondentes à sua atitude filosófica⁴⁸. Penso, no entanto, que para julgarmos se

⁴⁷ Cabe citar alguns outros exemplos, retirados do livro *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers*: “Eu diria que a última posição de Wittgenstein realmente não é de modo algum uma posição filosófica. Quase tudo o que ele está fazendo é em serviço do alcance *completo* de clareza em vários pontos específicos, e não em serviço do desenvolvimento de uma nova posição filosófica” (Sören Stenlund, “Wittgenstein and his Commentators”, p. 04). “Uma das coisas que ele [Wittgenstein] queria fazer em filosofia era transformar nonsense *latente* em nonsense *patente*. Quando estamos sofrendo por problemas filosóficos temos um pouco de nonsense escondido em nossas mentes, e a única maneira de curá-lo é trazê-lo para fora” (Anthony Kenny, “Wittgenstein on the Nature of Philosophy”, p. 09). Harré é um outro defensor da interpretação terapêutica. Em seu artigo “Grammatical Therapy and the Third Wittgenstein”, ele procura argumentar que a terapia filosófica de Wittgenstein se aplica também aos seus últimos escritos, como *Sobre a Certeza*. Segundo ele: “nos trabalhos de LW3 encontramos um nível mais profundo de terapia, uma tentativa de curar os filósofos não apenas de teoria patológicas, como também de métodos patológicos” (Harré, p. 491).

⁴⁸ Há pelo menos duas exceções de que tenho conhecimento. Uma é C. Wright, que, no apêndice de *Rails to Infinity*, reconhece esse problema: “Penso ser justo dizer que uma integração real da concepção oficial de Wittgenstein da filosofia com a sua própria prática é algo que até agora tem escapado até ao melhor comentário. Mas estamos pelo menos em condições de identificar dois casos bastante marcantes, cada um deles um problema fundamental, onde os procedimentos de Wittgenstein podem se fazer concordar muito bem com sua concepção oficial do modo como problemas filosóficos surgem e como eles podem ser tratados” (Wright, p. 439). Após descrever algumas das concepções metafilosóficas de Wittgenstein,

Wittgenstein desenvolve ou não teorias, devemos ter como ponto de partida a observação de sua *prática filosófica*, e não seus comentários sobre a filosofia. Isto é, quando Wittgenstein combate um problema filosófico, como o problema do mundo exterior, não devemos assumir que a sua crítica repousa apenas na descrição do uso de certos termos, tais como “dúvida” e “saber”. Essa podia ser a sua intenção, mas isso pouco nos interessa. Devemos analisar a sua abordagem do problema sem assumir de antemão que ela concorde com seus objetivos.

De fato, a ideia de que Wittgenstein defende pressupostos não controversos me parece difícil de ser sustentada. A própria adoção de pressupostos indica um certo posicionamento teórico, e a recusa de outros. A ideia de que a filosofia deve apenas descrever o uso comum de certos termos, por exemplo, é extremamente questionável. E, embora muito comentada nos círculos wittgensteinianos, é praticamente ignorada no amplo ambiente filosófico. Ora, se esse não é um pressuposto questionável, por que enfrenta tanta resistência? Mesmo a concepção da filosofia como terapia não é isenta de um encargo teórico. Por que devemos entender os problemas das filosofias anteriores a Wittgenstein como sendo sintomas de doenças do pensamento? Por que não podemos entender que o uso da linguagem em contextos filosóficos é perfeitamente legítimo? Afinal, por que a análise da gramática dos termos apropriados pela filosofia, com o intuito de mostrar a sua falta de sentido em qualquer aplicação fora dos contextos comuns, deve ser a *única* maneira possível de lidar com a filosofia tradicional?

Meu objetivo ao discutir os problemas da resposta de Wittgenstein a Moore, na próxima seção, é o de chamar a atenção para a ideia de que Wittgenstein parece não agir de acordo com seus próprios preceitos. Desse modo, não questionarei de maneira pontual cada um dos pressupostos que penso estarem presentes em sua filosofia, mas chamarei a atenção para um problema grave que acredito estar presente nos textos de Wittgenstein: a incoerência interna. Pretendo indicar que uma

Wright pretende mostrar como os tratamentos de Wittgenstein dos problemas de seguir uma regra e da atribuição de estados psicológicos estão de acordo com a ideia de uma filosofia meramente descritiva. A outra exceção é John W. Cook, que, analisando o tratamento que Wittgenstein oferece ao problema das outras mentes, conclui, ao contrário de Wright, que ele não pratica aquilo que prega (ver o artigo “Did Wittgenstein Practise what he Preached?”). O que pretendo fazer aqui é uma análise do mesmo tipo, só que levando em consideração o tratamento de Wittgenstein do problema do mundo exterior. Estudando as observações de Wittgenstein sobre o verbo “saber”, em *Sobre a Certeza*, pretendo concluir que, ao menos neste caso, sua prática não está de acordo com suas observações metafísicas.

leitura doutrinal, embora sempre relegada, é possível e razoável, embora não a desenvolva do modo como acredito que poderia ser desenvolvida.

III. Wittgenstein contra Moore

Tanto Moore como Wittgenstein recusam a conclusão cética de que não temos conhecimento sobre a existência do mundo exterior, mas por motivos diferentes. Para Moore, essa conclusão é falsa. Conforme vimos, ele acredita ter provado, contra o ceticismo, que temos conhecimento da existência de objetos externos. Já para Wittgenstein, a conclusão cética é sem sentido (como o é também o ataque de Moore) porque comete um erro categorial: supor que se pode atribuir ou negar conhecimento a uma certeza básica. Veremos que o filósofo defende em *Sobre a Certeza* que essas certezas pertencem a uma categoria diferente da de conhecimento, por isso não faz sentido dizer que nos falta o conhecimento delas, como defenderia um filósofo cético.

Assim, enquanto Moore apresenta uma resposta ao problema cético do mundo exterior que pretende reafirmar as convicções comuns sob a forma de argumento filosófico, Wittgenstein adota a estratégia de denunciar a ausência de sentido da dúvida generalizada dentro do âmbito da linguagem e da vida comum. O ponto central das críticas que Wittgenstein dirige a Moore é o estatuto epistêmico atribuído por Moore a proposições do tipo “aqui está minha mão”. Para Wittgenstein, a atitude de aceitar o desafio cético é tão errônea quanto a do próprio ceticismo. Quando o argumento cético conclui que não temos conhecimento a respeito da existência de objetos exteriores, a resposta a isso não pode ser “eu *sei* que existem objetos exteriores, eu *sei* que aqui há uma mão, etc.”, tal como pretende Moore. Segundo Wittgenstein, assim como não faz sentido acusar que convicções básicas são precárias porque não são objeto de conhecimento, também não faria sentido declarar *conhecer* tais convicções.

Que eu tenha duas mãos, que eu seja um ser humano, que o planeta Terra tenha existido por muito tempo antes de meu nascimento, são certezas que parecem absolutamente fora de dúvida para qualquer um. E que as proposições que as expressam não sejam passíveis de dúvida é um ponto de acordo entre Wittgenstein e Moore. Conforme vimos no capítulo 2, Wittgenstein considera que algumas de nossas certezas têm um papel fundamental em nossa vida e em nossa linguagem, funcionando como o pano de fundo contra o qual julgamos todo o resto. O desacordo começa com a pretensão de Moore de legitimar tais certezas alegando que possui *conhecimento* de todas as proposições que as expressam. Para Wittgenstein, o problema da abordagem de Moore em resposta ao ceticismo está na insistente vinculação da certeza a um tipo de conhecimento infalível. Assim, Wittgenstein se opõe à ideia de que *sabe* ter duas mãos, de que *sabe* ser um ser humano, etc., não porque falte algo a essas certezas, tal como sugere o ceticismo, mas porque não faria sentido atribuir conhecimento a esse tipo de certeza. Conforme defende Moyal-Sharrock, “grande parte de *Sobre a Certeza* está dedicada a elaborar a distinção entre certeza e conhecimento”⁴⁹.

Wittgenstein desenvolve uma série de considerações sobre o sentido da expressão “eu sei que *p*”, quando *p* é uma proposição mooreana, que expressa uma certeza básica. Ele busca os critérios de sentido para o uso da expressão “eu sei que...” em suas aparições na linguagem comum. Nas *Investigações Filosóficas* já encontramos um famoso exemplo de condenação de um uso filosófico dessa expressão. Wittgenstein pretende criticar a tradicional concepção filosófica segundo a qual temos um conhecimento privilegiado de nossos próprios estados mentais, pois eles são privados, acessíveis apenas ao próprio sujeito que os tem. Essa concepção remete especialmente ao ceticismo cartesiano, de acordo com o qual nosso conhecimento dos objetos externos pode estar sempre sujeito à dúvida, ao passo que as nossas próprias sensações ou percepções parecem representar conhecimentos indubitáveis. É isso o que sugere, por exemplo, a seguinte passagem das *Meditações*:

Tenho certamente o poder de imaginar; pois ainda que possa ocorrer (como supus anteriormente) que as coisas que imagino não sejam verdadeiras, este poder de imaginar não deixa, no entanto, de existir realmente em mim e faz parte do meu pensamento. Enfim,

⁴⁹ D. Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein's On Certainty*, p. 13.

sou o mesmo que sente, isto é, que recebe e conhece as coisas como que pelos órgãos dos sentidos, posto que, com efeito, vejo a luz, ouço o ruído, sinto o calor. Mas dir-me-ão que essas aparências são falsas e que eu durmo. Que assim seja; todavia, ao menos, é muito certo que me parece que vejo, que ouço e que me aqueço. (Descartes, Segunda Meditação, p. 77)

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein discute longamente o exemplo da dor, que seria um caso paradigmático de uma sensação privada. De acordo com uma concepção filosófica cartesiana, não estaríamos legitimados a dizer, em um sentido rigoroso, que *sabemos* que fulano sente dor, porque o engano sempre seria possível em um caso como esse. Como não sinto a dor do outro, nada me impede de supor que ele esteja fingindo. A minha própria sensação de dor, no entanto, não poderia ser posta em questão, porque se apresenta como certa e indubitável. O conhecimento, nessa concepção, seria caracterizado pela impossibilidade de engano. Sendo assim, somente meus próprios estados mentais, como por exemplo a minha dor de dente, seriam objetos legítimos de conhecimento, dado que um engano sobre as minhas próprias sensações seria inconcebível.

A estratégia de Wittgenstein para tentar mostrar a falta de sentido dessa concepção é dizer que o uso feito pelo filósofo do verbo “saber”, em um caso como esse, não corresponde a nenhuma das regras que regem os usos desse verbo na linguagem comum.

Se usamos a palavra “saber” do modo como é usada normalmente (e como deveríamos usá-la?), então outras pessoas sabem, muito frequentemente, quando estou sentindo dor. (IF, §246)

Sua intenção é a de desmistificar a concepção filosófica segundo a qual os eventos mentais são episódios privados que só podem ser conhecidos pela própria pessoa. Para ele, em circunstâncias adequadas, seria perfeitamente correto dizer que sei que fulano sente dor. As possibilidades céticas não atingem esse tipo de conhecimento. É assim que nós falamos; nós alegamos frequentemente saber como o outro se sente, alegamos já ter sentido a mesma dor de dente, etc. Nossos usos linguísticos mostram, de acordo com Wittgenstein, a falta de sentido de uma proposta filosófica de tipo cartesiano. Mas ele não se limita a defender que a alegação de conhecimento com respeito às sensações de outras pessoas são

frequentes na linguagem comum, e portanto legítimas. Ele também contraria a ideia da filosofia tradicional de que conhecemos os nossos próprios estados mentais. Wittgenstein sustenta que tal afirmação é absurda, que nós não temos conhecimento de nossas próprias sensações, porque na linguagem comum não fazemos esse tipo de alegação.

Posso saber o que outra pessoa está pensando, mas não o que eu estou pensando.

É *correto* dizer ‘Eu sei o que você está pensando’, e *errado* dizer ‘Eu sei o que eu estou pensando’.

(Toda uma nuvem de filosofia condensada em uma gota de gramática). (IF, parte II, xi, p. 189, *grifos meus*)

Essa passagem tem um teor normativo forte, o que parece contrariar a sua concepção de filosofia como mera descrição de usos de expressões linguísticas. Quando Wittgenstein diz que “É *correto* dizer ‘Eu sei o que você está pensando’, e *errado* dizer ‘Eu sei o que estou pensando’”, ele está normatizando? A resposta padrão de seus comentadores seria algo como: em parte sim, em parte não. Nossa linguagem segue regras, normas de uso, e o que Wittgenstein se propõe a fazer é explicitá-las. Mas, conforme foi dito anteriormente, ele não pretende *criar* novas regras, e sim *descrever* regras já existentes. Ele aceita que *devemos* seguir as regras de uso existentes, e por isso normatiza. Mas essa normatização não é arbitrária: ela tem base na descrição gramatical, e é nossa única opção se quisermos falar com sentido. Ora, de acordo com a observação do uso comum da linguagem feita por Wittgenstein, conhecimento não é algo que costumamos atribuir aos nossos próprios estados mentais. O que usamos, na linguagem comum, são proposições da forma “tenho dor”, “estou triste”, “estou pensando no filme que assisti ontem” e não “*eu sei* que tenho dor”, “*eu sei* que estou triste”, ou “*eu sei* que estou pensando no filme que assisti ontem”. Conforme afirma Garver,

‘certo’ e ‘errado’ são descritivos nesse contexto. Eles significam estar ou não de acordo com as regras constitutivas, e não regras reguladoras. (Garver, “Philosophy as Grammar”, p. 150)

Apesar de defender que existe um uso correto e um uso incorreto do verbo saber, Wittgenstein alegava não buscar estabelecer limites precisos e incontornáveis para o uso significativo de conceitos. Pelo contrário, no horizonte de sua concepção

está a crítica à constante busca da filosofia tradicional por definições precisas e universais de certos conceitos. Lembremos das típicas perguntas de Sócrates nos diálogos platônicos: “O que é coragem?”, “O que é virtude?”, “O que é conhecimento?”. Em uma leitura wittgensteiniana, Platão queria saber, em última instância, o que havia de comum entre todos os empregos de uma determinada palavra⁵⁰. Isto é, ele buscava uma definição do termo em escrutínio que fosse aplicável em todos os seus usos. Quando Teeteto, por exemplo, apresenta diversos exemplos de disciplinas e habilidades para responder a Sócrates o que é conhecimento, este replica: “És muito generoso, amigo, e extremamente liberal; pedem-te um, e dás um bando; em vez de algo simples, tamanha variedade” (Platão, 146d). Wittgenstein aponta uma dificuldade básica em empreitadas desse tipo: as palavras não costumam ter um significado unívoco na linguagem comum. Podemos usar uma mesma palavra em muitos sentidos diferentes. Talvez a razão de a maior parte dos diálogos platônicos terminar em aporia seja justamente o fato de que as palavras não parecem ter definições precisas e universais.

O que caracteriza uma definição nos moldes filosóficos é precisamente o fato de ela reduzir o significado do termo às suas características distintivas. Mas ao buscarmos uma palavra no dicionário, por exemplo, em geral encontramos mais de uma definição, as quais explicitam os seus diversos usos. O dicionário é formado por definições descritivas, e não estipulativas. Isto é, o que se pretende com um dicionário é justamente a explicitação dos diversos usos e significados de um dado termo, e não a estipulação de um significado único e essencial.

Esse é um ponto problemático característico das especulações filosóficas, o qual Wittgenstein pretendeu atacar por meio de sua noção de “semelhança de família”, talvez uma de suas mais instigantes contribuições filosóficas. Ele a exemplifica, nas *Investigações Filosóficas*, analisando o substantivo “jogo”. Segundo ele, não podemos apresentar uma única definição de “jogo” que valha para todos os usos da palavra. Claro que há semelhanças entre as coisas a que chamamos “jogo”, mas essas semelhanças não são bem definidas. São como semelhanças entre membros de uma família. Um filho pode se parecer fisicamente com o pai, mas ter um temperamento mais parecido com o da mãe, que por sua vez se parece com o tio no

⁵⁰ Platão, no entanto, estava certamente menos interessado em questões linguísticas do que em questões ontológicas, querendo saber principalmente o que havia de comum entre as *coisas* denominadas por uma mesma palavra.

jeito de andar e com a tia no jeito de falar, e assim por diante. Não é possível dizer que haja uma coisa comum a todos (deixando o DNA de lado...), mas há diversas semelhanças que podem por fim caracterizar os membros de uma família. O mesmo se dá com os jogos: alguns são para competir, outros servem para passar o tempo; em alguns temos um adversário, em outros jogamos sozinhos; em alguns se espera a conquista de um objetivo, em outros não. Há diversas características que os jogos possuem, mas nem todas são comuns a todos eles. Por esse motivo, não é possível dizer categoricamente “jogo é tal e tal coisa” sem que escape da definição algum outro tipo de coisa à qual também chamamos pela palavra “jogo”. A ideia é que a maior parte dos termos para os quais a filosofia tem buscado definições precisas funcionam dessa maneira.

Desse modo, quando Wittgenstein discute os usos do verbo “saber” em *Sobre a Certeza*, seria de se esperar que a sua abordagem tivesse como base a ideia de semelhança de família. Isto é, esperaríamos que ele argumentasse que o verbo “saber” é usado de muitas maneiras que apresentam semelhanças entre si, mas que não há uma única definição universal que abranja todos os seus usos. Essa ideia já era sugerida no *Livro Azul*:

Considere um outro exemplo: a pergunta de Sócrates “O que é conhecimento?” (...)

Da maneira como o problema é colocado, parece que há algo de errado com o uso comum da palavra “conhecimento”. Parece que não sabemos o que ela significa, e que portanto, talvez, não tenhamos direito de utilizá-la. Deveríamos responder: “Não há um uso exato da palavra ‘conhecimento’; mas podemos inventar vários desses usos, que irão mais ou menos concordar com os modos como a palavra é de fato usada”. (Wittgenstein, *Blue Book*, p. 26)

Meu objetivo é mostrar que, em *Sobre a Certeza*, a prática filosófica de Wittgenstein não é meramente descritiva, embora essa continuasse sendo a sua intenção. Isso fica claro com o desenvolvimento do tratamento do verbo “saber” e a tentativa de explicitar as suas condições de uso. Em diversas passagens de *Sobre a Certeza*, Wittgenstein problematiza o uso feito por Moore de proposições do tipo “eu sei que *p*”, sugerindo que Moore não segue nenhum dos usos comuns dessa

expressão⁵¹. Desse modo, é mais uma vez em sua aparição na linguagem comum que Wittgenstein pretende buscar o critério de sentido para o uso da expressão “eu sei que...”. Isso fica claro, por exemplo, nas seguintes passagens:

Perguntamo-nos: *o que fazemos* com uma declaração “eu sei ...”? Pois não se trata de eventos ou estados mentais.
E é *assim* que se deve determinar se algo é um conhecimento ou não.
(SC, §230, grifos meus)

Gostaria de reservar a expressão “eu sei” para os casos em que ela é usada no intercâmbio linguístico normal. (SC, §260)

O texto de Wittgenstein sugere que para que usemos uma proposição desse tipo significativamente, isto é, de acordo com o uso comum, pelo menos duas condições devem ser cumpridas. Em primeiro lugar, o engano deve ser possível quando dizemos saber algo. É daí que vem o sentido da sentença “pensei que sabia”. Se falamos que um engano não parece ser concebível sobre algo, então não estamos falando de um conhecimento. Em segundo lugar, se alguém diz saber algo, a pergunta “como é que você sabe?” deve poder ser respondida.

O uso feito por Moore de “eu sei que *p*”, de acordo com Wittgenstein, não cumpre nenhuma dessas duas condições. Em primeiro lugar, Wittgenstein pensa que a impossibilidade de engano está associada a nossas certezas básicas (tal como procurei mostrar no capítulo 2), mas não aos nossos conhecimentos. Segundo ele:

“eu sei ...” parece descrever um estado de coisas que garante o que é conhecido como um fato. Sempre se esquece da expressão “pensei que sabia”. (SC, §12)

Não é o propósito de se construir de uma palavra como “saber” de modo análogo à “crer”, que um opróbrio se conecte à declaração “eu sei” se a pessoa que a profere estiver enganada?
Como resultado, o engano se torna algo proibido. (SC, §367)

Dizer de alguém, no sentido de Moore, que ele sabe algo, que o que ele disse é incondicionalmente a verdade, parece-me errado.—É a verdade apenas na medida em que é uma fundação estável de seus jogos de linguagem. (SC, §403)

⁵¹ Tal como nota Carvalho, “o primeiro passo de Wittgenstein, confrontado com proposições como (eu sei que) ‘here is one hand, and here is another’ ou ‘the Earth existed for a long time before my birth’ é investigar a gramática da palavra “conhecimento” de modo a evidenciar a diversidade de usos que o conceito apresenta e a distância a que Moore se situa dos usos ordinários do conceito.” (Carvalho, p. 154)

Moore se equivoca, de acordo com Wittgenstein, por associar proposições indubitáveis a proposições das quais teria um conhecimento certo. As proposições que diz saber são tais que não se pode descobrir que nos havíamos enganado quanto a elas, e por isso não representam conhecimentos legítimos. Essa ideia vai contra uma longa tradição filosófica cartesiana, segundo a qual o conhecimento pode ser tomado como sinônimo de uma certeza inquestionável. Tal como nota Carvalho, “ao contrário do procedimento cartesiano, a impossibilidade da dúvida não é uma indicação de conhecimento certo e verdadeiro, mas de que não se pode sequer falar de conhecimento” (Carvalho, p. 171). Para Wittgenstein, um traço característico do conhecimento é o de estar sempre sujeito à revisão. E a nossa admissão de que podemos estar enganados sobre coisas que acreditamos saber se expressa na linguagem por sentenças como “pensei que sabia”. Se o conhecimento fosse algo irrevogável, “pensei que sabia” não seria uma sentença de nossa linguagem. A ideia de que o conhecimento é algo que não admite a possibilidade de questionamento contraria nossas práticas linguísticas.

Ora, tal como vimos no capítulo 2, para Wittgenstein as proposições de Moore que expressam nossas convicções básicas se caracterizam por não poderem ser revistas, por não estarem sujeitas à dúvida ou ao equívoco. Mais do que isso, elas são o alicerce que garante que o jogo de linguagem do saber seja significativo. Um enunciado tal como “pensei que tinha duas mãos, mas de fato não tenho” só faria sentido em contextos muito específicos (como no caso de alguém que recobra a consciência após um grave acidente, por exemplo, mas não como resultado de uma dúvida cética). Assim, porque Moore não pode estar enganado sobre aquilo que alega saber, Wittgenstein conclui que “Moore não *sabe* o que afirma saber, mas isso lhe é certo, assim como o é para mim; considerá-lo como algo sólido faz parte do nosso *método* de dúvida e investigação” (SC, §151). Não se pode, portanto, identificar o conhecimento a certezas inabaláveis sem que se ignore uma admissão comum de nossas práticas linguísticas: a de que o conhecimento pode ser questionado.

Em segundo lugar, Wittgenstein pensa que as alegações de conhecimento de Moore não cumprem a segunda condição de sentido, que é a de sermos capazes de apresentar razões para o alegado conhecimento. Segundo Wittgenstein,

Se alguém acredita em algo, não precisamos sempre ser capazes de responder à pergunta “por que ele acredita nisso?”, mas se ele sabe algo, então a pergunta “como ele sabe?” deve poder ser respondida. (SC, §550)

Desse modo, se ocorrer de não ser possível apresentar razões para um alegado conhecimento, é porque de fato não se conhece nada. Aquilo que não se pode justificar, não se pode saber. Se não podemos justificar uma opinião, ela não pode ser tomada como conhecimento, mas apenas como uma simples crença, pois todo conhecimento *exige* a possibilidade de justificação⁵².

Dizemos “eu sei” quando estamos prontos para oferecer fundamentos convincentes. “Eu sei” relaciona-se com uma possibilidade de demonstração da verdade. (SC, §243)

A declaração “eu sei ...” só pode ter seu significado em conexão com as demais evidências do ‘saber’. (SC, §432)

Não seria suficiente para garantir que eu sei o que se passa em algum lugar,—sem oferecer fundamentos, que convençam (os outros) disso, que eu estava em posição de saber. (SC, §438)

Qual é a prova de que eu *sei* algo? Certamente não que eu diga que sei. (SC, §487)

Que eu *saiba* algo depende de que a evidência me apoie ou me contradiga. (SC, §504)

Referindo-se diretamente a Moore, ele afirma: “Se Moore diz que sabe que a Terra existia etc., (...) ele também tem o *fundamento* correto para a sua convicção? Porque se não o tem, então afinal ele não *sabe*” (SC, §91). A conclusão de Wittgenstein é que Moore não tem esse fundamento, e por isso não se pode dizer que tenha conhecimentos desse tipo.

Aceitando que todo conhecimento deve vir acompanhado da possibilidade de justificação, cabe perguntar: em que consiste uma justificação apropriada? Mais uma vez falando contra Moore, Wittgenstein destaca uma característica da justificação

⁵² Segundo Moyal-Sharrock, Wittgenstein adota a concepção clássica de conhecimento como crença verdadeira justificada: “Primeiro é preciso notar que Wittgenstein adere à concepção padrão de conhecimento como crença verdadeira justificada, e que portanto concebe não apenas a alegação de conhecimento, mas também a posse de conhecimento, como conceitualmente conectadas à justificação” (Moyal-Sharrock, *Understanding Wittgenstein’s On Certainty*, p. 15).

(ou dos fundamentos que apresentamos em favor de uma determinada crença):

Se aquilo em que ele acredita é de tal tipo que os fundamentos que ele pode fornecer não são mais certos do que a sua afirmação, então ele *não pode* dizer que sabe aquilo em que acredita. (SC, §243, *grifos meus*)

Wittgenstein defende, nessa e em outras passagens (cf. SC §01, §250, §307), que a evidência ou justificação que se apresenta em favor de uma crença ou proposição deve ser mais certa do que aquilo que se quer justificar. Assim, se Moore alega saber que tem duas mãos, ele deve ser capaz de justificar essa crença apresentando razões que sejam mais certas do que ela⁵³. Porém, de acordo com Wittgenstein, nada há que seja mais certo que uma proposição como a de que “tenho duas mãos”, e que sirva como justificação para essa crença.

Uma sugestão natural seria a de que podemos justificar o conhecimento da existência de nossas mãos apelando para a experiência sensível. Isto é, poderíamos dizer que, porque vemos e sentimos nossas mãos, sabemos que temos mãos. Essa ideia é, no entanto, descartada explicitamente por Wittgenstein. Segundo ele, não posso dizer que *sei* que tenho mãos *porque* vejo agora minhas duas mãos, já que a visão de minhas mãos não é mais certa que a proposição “há duas mãos”, e por isso não serve como suporte para a conclusão de que essa é uma proposição que conheço:

A certeza é subjetiva, mas não o conhecimento. Então, quando digo a mim mesmo “eu sei que tenho duas mãos”, em que isso não deva apenas dar expressão à minha certeza subjetiva, devo ser capaz de me convencer de que estou certo. Mas não posso fazê-lo, porque que eu tenha duas mãos não é menos certo antes de ter olhado para elas do que depois. (SC, §245)

A isso, Wittgenstein acrescenta:

⁵³ No primeiro parágrafo de *Sobre a Certeza*, Wittgenstein sugere que a própria prova de Moore é falha, pois as premissas de um argumento devem ser mais certas do que a sua conclusão. De acordo com essa concepção, não seria possível concluir, juntamente com Moore, a existência de objetos exteriores a partir da premissa de que há, aqui, duas mãos, porque a premissa não é mais certa que a conclusão. Isto é, meu suposto conhecimento da existência de minhas mãos não pode ser tomado como prova da existência de objetos externos, porque “tenho duas mãos” não é mais certo que “há objetos externos”.

Que eu tenha duas mãos é, em condições normais, tão certo quanto qualquer coisa que eu poderia apresentar como evidência. Portanto, não estou na posição de considerar a visão da minha mão como evidência disso. (SC, §250)

E, também em *Sobre a Certeza*, afirma:

Não, a experiência não é o fundamento para o nosso jogo de julgar. (SC, §131)

Não posso dizer que tenho bons fundamentos para a opinião de que gatos não crescem em árvores ou de que eu tive um pai e uma mãe. (SC, §282)

Assim, embora uma proposição como “tenho duas mãos” de fato represente algo sobre o qual quase todos estamos seguros, ela não poderia ser considerada algo de que temos conhecimento, pois, de acordo com Wittgenstein, não é possível justificá-la. Mas isso não quer dizer que Wittgenstein concordaria com a conclusão de um argumento cético, segundo a qual não podemos ter nenhum conhecimento sobre o mundo exterior. Embora Wittgenstein pudesse estar de acordo com uma afirmação cética do tipo “não sei que tenho duas mãos pois não posso justificar esse alegado conhecimento”, ele não aceitaria que isso seja prova de uma espécie de deficiência epistêmica, a qual todos nós estaríamos condenados. Podemos saber muitas outras coisas, que podem ser justificadas. A impossibilidade de justificação de proposições mooreanas não significa que estamos condenados ao desconhecimento, de modo geral. Ao contrário, ela implica, segundo Wittgenstein, que não faz sentido falar em conhecimento em um caso desses. Não faz sentido atribuir conhecimento ou falta de conhecimento a uma certeza fundante, como a de que tenho duas mãos, pois a justificação é algo que, como que por definição, não se aplica a esse grupo de crenças. Segundo ele, “‘conhecimento’ e ‘certeza’ pertencem a *categorias* diferentes.” (SC, §308). As certezas expressas pelas proposições de Moore, ao contrário de conhecimentos, existem sem justificação, justamente porque, como vimos no capítulo 2, são o pano de fundo do qual dependem todos os jogos de linguagem. De modo geral, nossas certezas básicas não nos foram ensinadas nem tivemos de ser persuadidos de sua verdade. Segundo Moyal-Sharrock, “ao contrário dos objetos de

nosso *conhecimento*, provavelmente nunca nem sequer pensamos sobre os objetos de nossa *certeza objetiva*, não importa o quão efêmeros”⁵⁴.

No entanto, voltando ao tema da justificação, o texto não deixa claro o modo como se pode determinar quando uma proposição é mais certa ou mais evidente que outra, a ponto de poder contar como uma justificação para esta. Também não é claro por que Wittgenstein pensa que a visão de suas mãos não é mais certa que a proposição “tenho duas mãos”. Wittgenstein defende esses pontos sem maiores explicações. No entanto, se lembrarmos que o que está em seu horizonte é a ideia de que não se deve desenvolver teorias, de que tudo está exposto e que à filosofia cabe apenas a descrição, seria natural pensar que ele chega a essas conclusões com base na observação de nossas práticas linguísticas.

Ora, se apenas observarmos nossas práticas de justificação, sem qualquer pressuposição sobre como elas devem ser, ficará claro que não há consenso sobre o que pode e o que não pode contar como uma boa apresentação de razões. Um exemplo claro e recorrente, que vai contra as observações de Wittgenstein, é o da justificação por meio da experiência sensível. Muitas vezes apelamos para dados empíricos para justificar uma posição, e não necessariamente somos repreendidos por isso. Se nosso objetivo for a mera descrição da apresentação de justificações, veremos que o que conta como uma boa justificação para alguns pode não contar para outros, e com as constantes críticas de Wittgenstein à busca pela universalidade, surpreende que ele tente apresentar uma noção de justificação tão estreita. As exigências feitas por Wittgenstein parecem contrariar nossa concepção comum de justificação, dentre outros motivos, porque excluem as experiências sensoriais de um sujeito como fundamentos para um alegado conhecimento⁵⁵.

Basta pensar em uma pergunta do tipo “como você sabe?” dirigida a não filósofos. Se nos perguntassem, na vida comum, “como você sabe que tem duas mãos?”, ou, “como você sabe que há ali uma árvore?”, é natural pensar que a resposta seria algo como “porque eu sinto minhas mãos!”, ou “porque estou vendo a árvore!”. Do mesmo modo, minhas experiências passadas muitas vezes podem contar como bons fundamentos. Não parece absurdo que se responda, contra o

⁵⁴ D. Moyal-Sharrock, *idem*, p. 17.

⁵⁵ Segundo Glock, contudo, o fato de Wittgenstein aceitar que temos conhecimento sinestésico “abre a possibilidade de que algumas proposições “hinge” possam ser conhecidas não porque elas são respaldadas por evidências, mas porque elas são evidentes para os sentidos” (Glock, p. 71). Mas nos exemplos citados, Wittgenstein parece excluir a evidência aos sentidos como causa de conhecimentos.

parágrafo 282 de *Sobre a Certeza*, citado acima, algo como: “eu sei que gatos não crescem em árvores – já presenciei muitos de seus nascimentos, nunca vi nem ouvi falar de alguém que tenha visto gatos crescerem em árvores, aprendi que gatos são animais e não vegetais, etc.”. Isto é, na vida comum, relatos de nossas experiências atuais ou passadas podem ser aceitos como justificações para certas crenças. Evidentemente, é possível pôr em questão a qualidade desse tipo de justificação – mas parece inegável que ele exista. Assim, se de fato apresentamos justificações como essas na vida comum, e Wittgenstein as condena como inadequadas, é preciso reconhecer que ele não se resume a simplesmente *descrever* o modo como as justificações aparecem na linguagem comum. A crítica desse tipo de justificação só é possível se admitirmos que já há um teor filosófico normativo em jogo na proposta de Wittgenstein, uma sugestão de como a justificação *deve* funcionar.

Desse modo, é possível questionar a ideia de Wittgenstein de que as proposições mooreanas não são objeto de conhecimento porque lhes falta a possibilidade de justificação. Dependendo da noção de justificação que se adote, elas podem sim ser consideradas justificáveis, por exemplo, pelo apelo à evidência dos sentidos⁵⁶. E, se esse é o caso, Wittgenstein não poderia argumentar, contra a prova da existência do mundo exterior de Moore, que a sua premissa “eu sei que isso diante de mim é uma mão” não faz sentido porque nada pode contar como uma justificação adequada para esse alegado conhecimento.

Além disso, mesmo que aceitemos uma noção de justificação restrita como a de Wittgenstein, cabe questionar se a própria ideia de que o conhecimento exige justificação é uma ideia retirada da observação da aparição de alegações de conhecimento na linguagem ordinária. É preciso lembrar que a exigência da possibilidade de justificação para o uso do verbo “saber” não poderia ter sido estabelecida *a priori*, porque Wittgenstein tem a intenção de trazer à luz condições já presentes na maneira como falamos, sem introduzir nenhuma nova regra linguística. Mas será que sempre que alegamos saber algo existe a possibilidade de se apresentar uma justificação para aquilo que alegamos conhecer? É fácil notar que não, considerando alguns diálogos que podemos perfeitamente conceber como ocorrendo de fato – isto é, adotando a própria estratégia de Wittgenstein de imaginar jogos de linguagem. Tomo aqui como exemplo trechos de diálogos retirados do filme *Doubt*.

⁵⁶ Esse é um ponto defendido, por exemplo, por James Pryor, no artigo “The Skeptic and the Dogmatist”.

O filme tem como cenário principal uma escola católica rígida. A Irmã Aloysius está absolutamente convencida de que o recém contratado Padre Flynn tem uma disposição à pedofilia, e que ele estabeleceu ou pretende estabelecer uma relação imprópria com um de seus alunos. Embora ela não tenha nenhuma prova ou evidência, alega *saber* isso com base apenas em seu sentimento de certeza.

1.

IRMÃ ALOYSIUS

Acredito que este homem está criando, ou pode já ter iniciado, uma relação imprópria com o seu filho.

SRA. MILLER

Eu não sei.

IRMÃ ALOYSIUS

Eu **sei** que estou certa.

2.

PADRE FLYNN

Você tinha uma forte desconfiança de mim antes desse incidente! Foi você quem alertou a Irmã James para ficar de vigia, não foi?

IRMÃ ALOYSIUS

É verdade.

PADRE FLYNN

Então você admite!

IRMÃ ALOYSIUS

Certamente.

PADRE FLYNN

Por que?

IRMÃ ALOYSIUS

Eu **conheço** as pessoas.

PADRE FLYNN

Isso não é bom o suficiente!

IRMÃ ALOYSIUS

Não precisa ser.

3.

PADRE FLYNN

Eu não toquei nenhuma criança.

IRMÃ ALOYSIUS

Você tocou.

PADRE FLYNN

Você não tem a menor prova de nada.

IRMÃ ALOYSIUS

Mas eu tenho minha **certeza**, e armada com ela irei até a sua última paróquia, e até a anterior a essa, se necessário. Vou achar um pai. Confie em mim, padre Flynn, eu vou.

Se Wittgenstein está correto e a possibilidade de justificar p (com algo que vá além da mera certeza subjetiva) é uma condição necessária para que uma proposição como “eu sei que p” possa ser considerada significativa⁵⁷, teríamos que concluir que alegações de conhecimento como as de Irmã Aloysius são *sem sentido*. Nesses exemplos vemos alguém alegar ter um conhecimento que reconhece não poder justificar; ela não pode apresentar evidências e nem demonstrar a verdade de sua afirmação. O que ela tem é apenas a sua própria certeza; a única resposta que pode apresentar ao questionamento “como você sabe disso?” é algo como “simplesmente sei”, “tenho convicção”, “acredito nisso firmemente”, etc. Assim, a menos que consideremos a alegação de certeza como uma justificação adequada de conhecimento (o que Wittgenstein não admitiria), as alegações de conhecimento da Irmã Aloysius deveriam ser consideradas sem sentido. Essa é, no entanto, uma conclusão extremamente contra-intuitiva. Por mais que possamos negar que ela tenha o conhecimento que alega ter, parece excessivo dizer que sua alegação *não faz sentido*. As alegações de conhecimento citadas são perfeitamente cotidianas. Nós *falamos* assim. Mais uma vez, se Wittgenstein estivesse de fato se detendo à mera descrição, teria que admitir que, em muitas situações, de fato usamos o verbo saber sem justificação possível. Seu estabelecimento de que o conhecimento *deve* vir acompanhado da possibilidade de justificação só pode ser uma conclusão teórica de teor normativo, e portanto contrária às suas opiniões metafilosóficas.

⁵⁷ Lembrando um parágrafo já citado de *Sobre a Certeza*: “A declaração “eu sei ...” só pode ter seu significado em conexão com as demais evidências do ‘saber’”. (SC, §432)

Muitas vezes apelamos para nosso sentimento de certeza quando se trata de explicar porquê pensamos conhecer algo, tal como o faz Irmã Aloysius. Mas não quero com isso concluir que esse sentimento deva ser tomado como uma justificação *apropriada* para uma alegação de conhecimento. De fato, mais uma vez, não é nem um pouco claro o que pode ou não pode contar como justificação de conhecimento. Acredito ser importante ter em mente que nós frequentemente alegamos conhecer coisas baseados *somente* em nossa certeza subjetiva. Em outras palavras, uma sentença da forma “eu sei que p”, proferida quer quando não há possibilidade de justificar p, quer quando é duvidoso se aquilo que podemos apresentar para sustentar p é uma justificação apropriada, está longe de ser incomum na linguagem ordinária. Pelo contrário, esse tipo de enunciado aparece recorrentemente no discurso comum. Ora, não penso que haja grande diferença entre a alegação de conhecimento feita pela Irmã Aloysius e a reação de Moore ao problema cético, a qual poderia ser ilustrada da seguinte maneira:

4.

- *Como é que você sabe* que existe um mundo exterior independente de suas percepções?
- Eu **sei** que há na minha frente uma mão. Eu **sei** que há aqui outra mão. Portanto, existem objetos exteriores.
- *Como é que você sabe* que tem duas mãos?
- Porque eu as vejo e as sinto. Isso é algo de que tenho uma certeza inabalável, algo do qual não posso duvidar.

O que quero dizer com esses exemplos é que, se a argumentação de Wittgenstein estivesse de acordo com seu ideal de simplesmente descrever a maneira como nós usamos o verbo “saber” nos intercâmbios linguísticos comuns (cf. SC, §260), ele não teria por que condenar o uso de Moore como sem sentido. O argumento de Moore é justamente baseado no senso comum, baseado na maneira como qualquer um de nós poderia responder à argumentação cética. É muito provável que, diante de uma indagação do tipo “como você sabe que não é um cérebro na cuba?”, muitos replicassem algo como “eu simplesmente sei” ou “porque sim”. Esse tipo de resposta é inegavelmente comum, embora possa ser, de um ponto

de vista crítico, encarado como insuficiente. Por esse motivo, penso que ao condenar como sem sentido o uso que Moore faz de “eu sei que p ”, é necessário concluir que Wittgenstein já se retirou do âmbito descritivo, isto é, já está fora de uma abordagem que propõe explicitar o que estamos dizendo quando *efetivamente* usamos o verbo saber.

Não quero, com isso, defender que o problema da argumentação de Wittgenstein está na sua descrição pouco acurada dos usos comuns do verbo “saber”. Penso que o problema está, em primeiro lugar, em julgar que um procedimento descritivo seja por si só capaz de explicitar quais são os usos *corretos* do verbo “saber”. Para que possamos dizer o que conta como conhecimento, acredito ser preciso olhar para os usos das alegações de conhecimento de maneira crítica, normatizar sobre elas, caso contrário dificilmente teremos algum critério para dizer que alguém *não sabe* algo, tendo como base apenas a sua alegação de conhecimento. Em uma abordagem descritiva, a mera alegação de conhecimento poderia implicar a posse do conhecimento, o que é uma conclusão um tanto quanto indesejável.

Em segundo lugar, acredito que seu tratamento do verbo “saber” indica que há uma inconsistência entre a sua postura metafilosófica e a sua prática filosófica. Embora Wittgenstein defenda que a filosofia deve ser meramente descritiva, suas observações filosóficas acerca do verbo “saber”, como pretendi ter mostrado, não podem ser tomadas como simples descrições. Dado que ele estabelece condições para o uso correto do verbo saber, as quais terminam por excluir alguns de seus usos comuns, é preciso reconhecer que Wittgenstein obrigatoriamente deu um passo além da descrição e entrou no campo da normatização, independentemente de quais fossem suas intenções originais.

Não há como defender, como quer a quase totalidade dos intérpretes de Wittgenstein, que ele não propõe teses, mas sim que sua crítica contra a filosofia tradicional se baseia em uma mera descrição puramente neutra de como a linguagem é usada. Assim como, tal como bem nota Wittgenstein, do enunciado “ x alega saber que p ”, não se segue a verdade de p , também não se pode concluir do enunciado “Wittgenstein alega não formular teses filosóficas” que “Wittgenstein não está formulando teses filosóficas”. Essa afirmação pode parecer trivial – e de fato é –, mas inegavelmente tem sido pressuposta por muitos teóricos de Wittgenstein.

Claro que podemos legitimamente perguntar se *deve* haver algo de comum em todos os usos corretos do verbo “saber”, como por exemplo a possibilidade de justificação. A busca por uma resposta única e definida para a pergunta “o que é conhecimento?” está na base de toda epistemologia, reconhecidamente uma disciplina normativa. A definição apresentada por Platão no *Teeteto*, no final dispensada por ele próprio, mas considerada por muitos como válida ainda hoje, é a de que conhecimento é crença verdadeira acompanhada de explicação racional (ou justificação). Isso não quer dizer que sempre que usamos a palavra “conhecimento”, ou que sempre que alegamos saber ou ter conhecimento de algo, temos necessariamente uma crença verdadeira e justificada. Mas quer dizer que esse é o uso correto e esperado do termo. Um epistemólogo razoável não defenderá o banimento dos outros usos que “saber” possa ter em nossa linguagem comum, ele defenderá apenas que, quando usado com outro sentido, ou sem os requisitos necessários, aquilo a que chamamos “conhecimento” não representa um conhecimento em sentido estrito.

Ora, não é essa atitude de procurar determinar *um* uso correto da sentença “eu sei que *p*” semelhante àquela adotada por Wittgenstein em *Sobre a Certeza*? Como tentei argumentar, o que vemos em diversas passagens é claramente uma tentativa de estipulação do modo como “eu sei que *p*” *deve* ser usado, e não uma descrição do seu uso real na linguagem comum⁵⁸. O ponto é: se nós efetivamente usamos “saber” em casos nos quais não há justificação possível, ou nos quais o que se pode oferecer como justificação não é mais certo do que aquilo que se alega saber, então Wittgenstein não cumpre seu objetivo inicial de “reservar a expressão ‘eu sei’ para os casos em que ela é usada no intercâmbio linguístico *normal*” (SC, §260, *grifo meu*).

Deve-se notar, contudo, que a opinião de Wittgenstein sobre a falta de sentido de certas alegações de conhecimento parece variar em *Sobre a Certeza*. Como vimos, em muitas passagens ele parece estabelecer uma conexão rígida entre alegações de conhecimento e possibilidade de justificação, o que seria problemático para a sua concepção de filosofia como mera descrição de usos linguísticos. No entanto, em outras passagens, Wittgenstein parece reconhecer que algumas alegações de conhecimento cotidianas funcionam apenas como manifestação de

⁵⁸ Um exemplo já citado: “Gostaria de dizer: Moore não *sabe* o que afirma saber, mas isso lhe é certo, assim como o é para mim” (SC, §151).

certeza. Ao mesmo tempo em que ele afirma, como vimos, que “a certeza é subjetiva, mas não o conhecimento”, ele acrescenta logo em seguida que “quando digo a mim mesmo ‘eu sei que tenho duas mãos’, *em que isso não deva apenas dar expressão à minha certeza subjetiva*, devo ser capaz de me convencer de que estou certo” (SC, §245, grifo meu). Isto é, ao contrário do que vários apontamentos de *Sobre a Certeza* dão a entender, aí Wittgenstein parece aceitar que seria possível utilizar a frase “eu sei que ...” para expressar certezas subjetivas, e por isso sem que seja necessário haver a possibilidade de justificação. Mais na parte final das notas, ele reconhece que “‘eu sei que’ pode significar: eu já conheço isso – mas também: isso é certamente assim” (SC, §582, cf. também §357).

Desse modo, Wittgenstein parece conceder que nem todas as alegações de conhecimento que aparecem em situações ordinárias de fato levam consigo a possibilidade de justificação. Ele então provavelmente aceitaria que alegações como as da Irmã Aloysius podem contar como significativas. Mas as alegações de conhecimento de Moore ainda seriam problemáticas. Ele parece entender que há algo de diferente entre a alegação de conhecimento da Irmã Aloysius, e a alegação de conhecimento de Moore – embora ambas não levem consigo a possibilidade de justificação, no sentido wittgensteiniano, e sejam aparentemente manifestações de certeza. O que Wittgenstein sugere é que a falta de sentido de um discurso começaria quando entra em jogo uma intenção filosófica por trás de certas afirmações, incluindo as alegações de conhecimento. Essa ideia é sugerida em algumas passagens de *Sobre a Certeza* (todos os grifos são meus):

“I know that that’s a tree.” Por que me parece como se eu não entendesse a sentença? embora ela seja afinal uma sentença extremamente simples, do tipo mais comum? (...) Assim que penso em um *emprego cotidiano* da sentença, em vez de um *emprego filosófico*, seu sentido se torna claro e ordinário. (SC, §347)

Poderiam me perguntar: “O quão seguro você está: de que aquilo ali é uma árvore; de que você tem dinheiro em seu bolso; de que esse é o seu pé?” E a resposta em um caso pode ser “não estou seguro”, em um outro “praticamente certo”, no terceiro “não posso duvidar”. E essas respostas teriam sentido mesmo sem quaisquer fundamentos. Não precisaria dizer, por exemplo, “não posso estar seguro de que aquilo é uma árvore porque meus olhos não estão suficientemente nítidos”. Quero dizer: fazia sentido para Moore dizer “eu *sei* que aquilo ali é uma árvore” se com isso ele *quisesse dizer* algo muito particular. (SC, §387)

O que eu almejo está também na diferença entre a *observação casual* “eu sei que isso ...”, quando é usada na vida comum, e essa proclamação quando feita por um *filósofo*. (SC, §406)

Pois quando Moore diz “eu sei que isso é ...” gostaria de responder: “Você não *sabe* coisa alguma!” – e ainda assim não daria essa resposta a quem falasse sem *intenção filosófica*. Sinto (com razão?) que esses dois querem dizer coisas diferentes. (SC, §407)

A hesitação de Wittgenstein no último aforismo citado parece justificada. Podemos de fato traçar uma linha entre alegações de conhecimento ordinárias e filosóficas, e condenar as últimas como sem sentido, dentro de uma concepção descritiva da linguagem? Como isso deveria funcionar? Deveríamos ser capazes de avaliar, em cada ocorrência de uma alegação de conhecimento, se há ou não uma intenção filosófica por trás dela? O que caracteriza uma intenção filosófica? Essas são algumas dificuldades que Wittgenstein parece ignorar, mas com as quais, penso, ele precisaria lidar para manter a coerência de sua posição.

Esses últimos parágrafos citados de *Sobre a Certeza* mostram que Wittgenstein considera que a intenção filosófica por trás de certas afirmações imediatamente as invalida. Ele não parece admitir a validade dos contextos de discussão filosófica, e isso já estava claro quando vimos algumas críticas ao ceticismo, nas quais sugeria que as afirmações céticas seriam absurdas ou impossíveis de serem sustentadas cotidianamente. Mas, do ponto de vista filosófico, tanto os argumentos céticos como a resposta de Moore certamente têm força e devem ser levados em consideração. A dificuldade em conciliar esse ponto de vista com o de Wittgenstein está no fato de que o único contexto linguístico que ele considera legítimo é o contexto da linguagem comum.

No entanto, a existência do contexto de discussão filosófica é, sob um ponto de vista descritivo, inegável. Perguntas que classificamos como filosóficas são feitas há pelo menos dois milênios, e diferentes respostas foram apresentadas a elas. O discurso filosófico segue certas regras, não sendo inteiramente arbitrário. Assim, se a proposta de Wittgenstein é olhar para o uso da linguagem e descrevê-lo, por que deixar a filosofia de fora do campo de sentido? Se seu objetivo é condenar como sem sentido o jogo filosófico, tal como o do cético e o de Moore, é preciso fazê-lo comprometendo-se com a *tese* de que há usos válidos e inválidos da linguagem. Isso

porque o jogo filosófico, que também segue regras, é de cara descartado por Wittgenstein, que o classifica como contrassenso, por oposição ao uso cotidiano da linguagem, cujas regras ditariam as normas de sentido. Não basta, portanto, que um termo seja usado de acordo com uma regra *qualquer* para que ele seja significativo. Mas, partindo de uma abordagem descritiva, como é possível determinar quais são as regras válidas que subjazem aos nossos usos variados de certos termos? Se a descrição de usos de termos fosse neutra, tal como pretende Wittgenstein, ele não teria porquê deixar de considerar significativos os usos filosóficos.

No fim, parece que o critério para a escolha de uma regra de uso em detrimento de outra é meramente estatístico. Dado que o jogo de linguagem filosófico não é compreendido nem praticado por todos, ele não faria parte da dita linguagem “comum”, que é o paradigma de sentido. Estando fora dela, ele seria sem sentido. Tal afirmação, contudo, está longe de ser uma mera descrição neutra da maneira como nós usamos a linguagem, mas deliberadamente recusa certos usos em favor de outros de uma maneira que parece tão arbitrária e dogmática quanto aquilo que Wittgenstein pretende criticar, isto é, os demais sistemas filosóficos.

Além disso, mesmo que Wittgenstein fizesse de fato uma descrição neutra da linguagem, e portanto trivial, poderíamos dizer que ele não refuta as outras filosofias, simplesmente porque não compartilha qualquer objetivo com elas. Muitos filósofos sabem que não usam palavras como “conhecimento”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome”, etc. (cf. IF §116) exatamente como são usadas em contextos comuns. E talvez eles não pretendem usar, mas queiram dar significados mais rígidos a termos que são vagos na linguagem comum. A mera observação de que esses filósofos não seguem o uso comum de certos termos não é suficiente para acusá-los de não falar com sentido. Assim, mesmo que aceitemos que o procedimento de Wittgenstein é meramente descritivo, e que ele não formula teses, não poderíamos concluir que ele foi bem sucedido em provar que o discurso da filosofia tradicional é um amontoado de contrassensos.

Por que só devemos olhar, e não pensar, tal como diz Wittgenstein nas *Investigações*? Por que devemos deixar tudo como está? “*Nós levamos as palavras de seu uso metafísico de volta para seu uso ordinário.*” (IF, §116), diz Wittgenstein. Ora,

esse certamente pode ser um dos caminhos a ser seguido em filosofia. Mas de fato precisa ser o único que tenha sentido?

É possível que a filosofia seja uma tendência natural⁵⁹ como que irresistível, tal como sugere Wittgenstein, e que seja “tão difícil não usar uma expressão, como é difícil segurar as lágrimas, ou uma explosão de raiva” (BT, 86, p. 300). Mas se é assim, se a filosofia é uma disposição natural, não vejo como seria possível condená-la como patológica sem pagar o preço da arbitrariedade. Por que, afinal, devemos conter as lágrimas, ou uma explosão de raiva? E por que devemos conter a filosofia?

⁵⁹ Segundo Kenny, “há numerosos indícios que sugerem que Wittgenstein acreditava que a filosofia é uma parte inevitável da condição humana” (Kenny, “Wittgenstein on the Nature of Philosophy”, p. 15). Um comentário interessante de Wittgenstein sobre esse tema aparece em *Cultura e Valor*: “nunca devemos esquecer: mesmo nossos escrúpulos mais refinados, mais filosóficos, têm uma base no instinto” (*Cultura e Valor*, p. 83).

Considerações finais

“An idea for a short story about, um, people in Manhattan who are constantly creating these real, unnecessary, neurotic problems for themselves cos it keeps them from dealing with more unsolvable, terrifying problems about... the universe.”

Woody Allen, Manhattan

O caminho que percorri nesta dissertação teve como objetivo central argumentar em favor da ideia de que a filosofia de Wittgenstein não resolve ou dissolve o problema do mundo exterior. Em primeiro lugar, procurei mostrar que o problema não é realmente abalado pelas suas considerações sobre a impossibilidade da dúvida ou do engano acerca das proposições atacadas pelo ceticismo. Em segundo lugar, tratando dos ataques de Wittgenstein a Moore, pretendo ter mostrado que eles não são suficientes para condenar como sem sentido qualquer tipo de resposta ao problema. Em minha opinião, esse é um problema que continua representando um desafio às nossas pretensões epistêmicas. Mas uma observação tão geral não poderia ter sido desenvolvida aqui. Meu objetivo foi mais limitado, procurando mostrar que o ataque de Wittgenstein por si só não refuta o ceticismo sobre a existência do mundo exterior.

Um outro objetivo desta dissertação foi o de tentar argumentar, com base no problema do mundo exterior, em favor da ideia de que, ao contrário do que se pensa normalmente, Wittgenstein adota uma postura *teórica*, e portanto passível de questionamento e discordância. Para qualquer não-wittgensteiniano, tal ideal talvez soe meramente trivial. Um acadêmico qualquer facilmente aceitaria que, se Wittgenstein propõe uma filosofia, disso se segue que está sujeito no mínimo à discordância. Mas, do ponto de vista de um seguidor convencido, só discorda de um grande autor aquele que não o entendeu. Ao dizer a um wittgensteiniano que seu mestre foi um *filósofo*, como qualquer outro, corre-se o risco de ser acusado de ultrapassar os limites do sentido. E essa constatação não passou despercebida no meio filosófico. Tal como observa Christopher Norris:

O culto a Wittgenstein é uma característica tão massivamente disseminada no cenário filosófico atual que qualquer um que tomar um ponto de vista externo poderá ser considerado alguém que adota uma ‘visão de lugar nenhum’ simplesmente sem sentido. (Norris, *Language, Logic and Epistemology*, p. 66)

Acredito que, pelo menos no que diz respeito ao seu tratamento do problema do mundo exterior, tudo indica que Wittgenstein não procede de maneira meramente descritiva, tal como pretendia. Cabe, portanto, ao defensor de Wittgenstein, uma tomada de posição. Ou se mostra que não há ali uma inconsistência interna com suas posições metafísicas, ou se aceita que o seu autor de fato se compromete com posturas filosóficas que podem ser questionadas, e que portanto não há nada de essencialmente novo em seu método filosófico.

Da leitura de Wittgenstein também nasceram questionamentos mais gerais sobre a natureza da filosofia – problemas que em filosofia contemporânea são denominados metafísicos. É possível fazer filosofia sem desenvolver uma teoria? Faz sentido falar em filosofias não dogmáticas, na medida em que qualquer postura teórica assume certos pressupostos e recusa outros? É possível falar sobre a filosofia sem que se esteja, de antemão, adotando uma postura filosófica? Assim como a metalinguagem não pode deixar de ser, ela própria, uma linguagem, a metafísica não seria também uma filosofia? Essas questões, embora não tenham sido desenvolvidas de maneira extensiva no texto desta dissertação, tecem seu pano de fundo.

Outro conjunto de questões se impôs, não só a partir da leitura de Wittgenstein, mas da observação do que parece ser uma tendência generalizada no ambiente filosófico contemporâneo: a proclamação do fim da filosofia, ou da metafísica. O que há na filosofia que a faz objeto de *aversão* profunda, e não apenas de simples indiferença? Por que cada vez mais vemos *filósofos* tentando desqualificar ou ridicularizar a filosofia? Pior, com a pretensão de que não estão fazendo filosofia ou qualquer tipo de teoria visando a verdade. De onde vem essa recusa do comprometimento teórico? Uma longa citação de Ernest Gellner me parece pertinente:

A hipótese – e não foi tratada como uma hipótese, mas como uma manifesta iluminação e como uma definição tanto da filosofia como daquele novo iluminismo que diferenciava os adeptos da escola dos desafortunados que não compartilhavam essa visão – era que problemas intratáveis sobre a condição humana, a sociedade, o conhecimento, e assim por diante, só eram intratáveis porque não eram problemas de fato. Eles eram pseudoproblemas, para os quais nenhuma resposta era possível, e que tinham de ser *dissolvidos*, nunca *resolvidos*, pela atenção cuidadosa ao uso real, *ordinário* da linguagem. No fim da investigação filosófica nunca haveria uma teoria, mas apenas a restauração do senso comum. Como o próprio Wittgenstein colocou, se houvesse teorias em filosofia, todos concordariam com elas; ou: a filosofia deixa tudo como está; ou: em filosofia, pode-se apenas descrever, e não explicar. Com o passar do tempo, agora que o movimento está mais ou menos morto, é difícil recriar a atmosfera de total confiança e dogmatismo que permeou os participantes. Esse, eles *sabiam*, era o fim da filosofia: uma nova era, ou um novo assunto, estava surgindo. Felicidade era estar vivo naquele amanhecer, e eles desfrutaram completamente de sua felicidade. (E. Gellner, *Language and Solitude*, p. 160)

Essa tendência diagnosticada por Gellner pode estar “mais ou menos morta”, mas ainda floresce em pequenas ilhas. Dentro de alguns círculos, no âmbito de discussão em filosofia contemporânea, é como se tivéssemos que escolher entre o wittgensteinianismo e o silêncio. E por isso ainda faz algum sentido denunciá-la. Esta dissertação, que vai contra essa tendência, pode ser lida como uma apologia à filosofia.

A ideia de uma filosofia meramente descritiva, tal qual Wittgenstein advoga, parece uma contradição em termos. Qualquer posição metafilosófica parece ser já uma posição filosófica. Não importa qual a opinião que se pretenda sustentar: a de que se deve suspender o juízo sobre questões metafísicas, a de que os problemas e enunciados filosóficos são desprovidos de sentido, ou que a filosofia é um emaranhado de pseudoproblemas, ou é uma doença. Parece necessário conceder que uma avaliação da filosofia, se não for ela mesma filosófica, representa ao menos uma postura *teórica*. Podemos pensar exemplos de posturas honestamente não teóricas com respeito à filosofia: muitas pessoas passam a vida sem se inquietar com um problema filosófico sequer, sem desenvolver considerações quer contra, quer a favor da filosofia. Atitudes genuinamente não teóricas com respeito à filosofia não envolvem *argumentações* metafilosóficas. A proposta de uma crítica à filosofia de um ponto de vista externo, parece-me, é um projeto destinado ao fracasso.

Fazer filosofia, ou pensar seriamente *sobre* a filosofia, significa assumir certos *pressupostos* em detrimento de outros, que servirão de base para sustentar uma determinada opinião. Se o objetivo em questão é mostrar a falta de sentido, ou a impossibilidade da filosofia, isso só pode ser feito com a aceitação de ao menos um juízo de valor prévio: o de que a filosofia é algo que precisa ser desqualificado. Caso contrário, por que escrever, por que argumentar contra a filosofia?

Talvez ironicamente, os textos de Wittgenstein servem até hoje como mote para discussões filosóficas formuladas justamente nos moldes em que criticava. Esta dissertação é apenas um pequeno exemplo disso.

BIBLIOGRAFIA

- BAKER, G. *Wittgenstein's Method: Neglected Aspects*. (ed. K. J. Morris). Oxford: Blackwell Publishing, 2004.
- BAKER, G. e HACKER, P. *Wittgenstein: Understanding and Meaning*. Part 1: Essays. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- BONJOUR, L. *Epistemology: Classic Problems and Contemporary Responses*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.
- BURNYEAT, M. "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes Saw and Berkeley Missed" in: *Philosophical Review* 91 (1):3-40 (1982)
- CARVALHO, M. *Imagem e Dissolução. Entre as Investigações e Da Certeza* (tese de doutorado). São Paulo, 2007.
- COLIVA, A. *Moore and Wittgenstein: Scepticism, Certainty and Common Sense*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2010.
- COOK, J. W. "Did Wittgenstein Practise what he Preached?" in *Philosophy*, vol. 3, Julho de 2006, pp. 445-462.
- DEROSE, K.; WARFIELD, A. (eds) *Skepticism: A Contemporary Reader*. Nova York: Oxford University Press, 1999.
- DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Trad. J. Guinsburg e B. Prado Junior. São Paulo: Difusão européia do livro, 1962.
- _____. *Meditations on First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- _____. *Oeuvres Philosophiques et Morales*. Imprimerie Aubin: Ligugé, sem data.
- FARIA, P. *O Mundo Exterior: uma Investigação Gramatical* (tese de doutorado). Rio Grande do Sul, 1994.
- FOGELIN, R. J. *Philosophical Interpretations*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- _____. *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- GARVER, N. "Philosophy as Grammar", In: *Cambridge Companion to Wittgenstein*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

- GELLNER, E. *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- GLOCK, H-J. "Knowledge, Certainty and Scepticism: in Moore's Defence", In: *The Third Wittgenstein: The post-Investigations Works*. Burlington: Ashgate, 2004.
- HACKER, P. *Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein*. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- HANKINSON, R. J. *The Sceptics - The Arguments of the Philosophers*. Londres e Nova York: Routledge, 2005.
- HARRÉ, R. "Grammatical Therapy and the Third Wittgenstein". *Metaphilosophy*, Vol. 39, Nos. 4–5, 2008.
- HUME, D. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Nova York: Cambridge University Press, 2007.
- HUTCHINSON, P. "What's the Point of Elucidation?" *Metaphilosophy* Vol. 38, No. 5, 2007.
- KENNY, A. "Wittgenstein on the Nature of Philosophy", *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II: The Later Wittgenstein: from *Philosophical Investigations* to *On Certainty*. Londres e Nova York: Routledge, 2002.
- MALCOLM, N. "Wittgenstein's 'Scepticism' in *On Certainty*" in: *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II: The Later Wittgenstein: from *Philosophical Investigations* to *On Certainty*. Londres e Nova York: Routledge, 2002.
- McMANUS, D. (ed.) *Wittgenstein and Scepticism*. Nova York: Routledge, 2004.
- MONK, R. *Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius*. Londres: Penguin Books, 1990.
- MOORE, G. E. *Selected Writings*. Nova York: Routledge, 2006.
- MORAWETZ, T. *Wittgenstein and Knowledge: the Importance of On Certainty*. Brighton: Harvester Press, 1978.
- MOYAL-SHARROCK, D. (ed.) *The Third Wittgenstein: The post-Investigations Works*. Burlington: Ashgate, 2004.
- MOYAL-SHARROCK, D. *Understanding Wittgenstein's On Certainty*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.
- MOYAL-SHARROCK, D. & BRENNER, W (eds.), *Readings of Wittgenstein's On Certainty*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.
- NORRIS, C. *Language, Logic and Epistemology: A Modal-Realist Approach*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2004.

- PLATÃO. *Teeteto*. Trad. C. A. Nunes. Belém: Editora Universitária UFPA, 2001.
- POPKIN, R. *História do Ceticismo de Erasmo a Spinoza*. Trad. D. Marcondes. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- _____. *The History of Scepticism: from Savonarola to Bayle*. Nova York: Oxford University Press, 2003.
- PRADO Jr., B. *Erro, Ilusão, Loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- PRITCHARD, D. “Wittgenstein’s On Certainty and Contemporary Anti-scepticism” in: *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.
- PRYOR, J. “The Skeptic and the Dogmatist”. *NOÛS* 34:4 (2000) 517–549.
- RUSSELL, B. *My Philosophical Development*. Londres: George Allen & Unwin Ltd, 1975.
- _____. *Our Knowledge of the External World*. Londres e Nova York: Routledge, 1993.
- _____. *An Outline of Philosophy*. Londres e Nova York: Routledge, 1995.
- _____. *The Problems of Philosophy*. Nova York: Barnes & Noble, 2004.
- SEXTUS EMPIRICUS. *Outlines of Pyrrhonism*. Trad. R. G. Bury. Londres: Harvard University Press, 1993.
- SHANKER, S. e KILFOYLE, D. (eds) *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II: The Later Wittgenstein: from *Philosophical Investigations* to *On Certainty*. Londres e Nova York: Routledge, 2002.
- STENLUND, S. “Wittgenstein and his Commentators”, in: *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments of Leading Philosophers*, vol. II: The Later Wittgenstein: from *Philosophical Investigations* to *On Certainty*. Londres e Nova York: Routledge, 2002.
- STRAWSON, P. *Skepticism and Naturalism*. Nova York: Columbia University Press, 1985.
- STROLL, A. *Moore and Wittgenstein on Certainty*. Nova York: Oxford University Press, 1994.
- _____. “Why *On Certainty* Matters” in: *Readings of Wittgenstein’s On Certainty*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2005.
- STROUD, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*. Nova York: Oxford University Press, 2008.

- VERDAN, A. *O Ceticismo Filosófico*. Trad. J. Conte. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1998.
- WILLIAMS, M. “Descartes’ Transformation of the Sceptical Tradition” in: *The Cambridge Companion to Ancient Scepticism*, (ed.) R. Bett. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- WITTGENSTEIN, L. *The Big Typescript, TS 213*. Oxford: Blackwell, 2005.
- _____. *The Blue and Brown Books*. Nova York: Harper Torchbooks, 1965.
- _____. *Culture and Value*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
- _____. *Last Writings on the Philosophy of Psychology*, vol. 2. Oxford: Blackwell, 1999.
- _____. *Philosophical Investigation: the German Text, with a Revised English Translation*. Trad. G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.
- _____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. L. H. Lopes dos Santos. São Paulo: Edusp, 2001.
- _____. *Über Gewissheit/On Certainty* [edição bilíngue]. Trad. D. Paul e G. E. M. Anscombe. Nova York: Harper Torchbooks, 1972.
- _____. *Zettel*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1967.
- WRIGHT, C. “Facts and Certainty” in: *Studies in the Philosophy of Logic and Knowledge* By Timothy Smiley, Thomas Baldwin. Oxford University Press: Oxford, 2004.
- _____. “The Perils of Dogmatism”. To appear in *Themes from G. E. Moore: New Essays in Epistemology and Ethics*, edited by Susana Nuccetelli and Gary Seay, Oxford.
- _____. *Rails to Infinity*. Cambridge: Harvard University Press, 2001.
- _____. “Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon”. *Mind*, New Series, Vol. 100, No. 1 (Jan., 1991), pp. 87-116.
- _____. “Wittgensteinian Certainties” in: *Wittgenstein and Scepticism*, McManus (ed.). Nova York: Routledge, 2004.