

# WITTGENSTEIN E O PIRRONISMO: SOBRE A NATUREZA DA FILOSOFIA<sup>(1)</sup>

Plínio Junqueira Smith  
Universidade Federal do Paraná

“Olhar é o necessário instrumento que, depois de usado, jogarei fora”  
Clarice Lispector

1. A comparação sistemática entre a filosofia de Wittgenstein e o ceticismo parece apenas indicar diferenças profundas. É sabido que o próprio Wittgenstein rejeitou explicitamente o ceticismo durante toda a sua vida. Já nos *Tagebücher* de 14-16 (1.5.15), Wittgenstein formula uma objeção, que reaparecerá no *Tractatus* (6.51), segundo a qual a dúvida cética é sem sentido (*unsinnig*), pois se pretende duvidar daquilo sobre o que não se pode falar. E, no fim de sua vida, condena um ceticismo universal, uma vez que a dúvida só faz sentido se houver certezas prévias: “quem deseje duvidar de tudo também não chegaria até a dúvida. O jogo do duvidar já pressupõe a certeza” (UG, 115). Nessas duas objeções, Wittgenstein insiste na idéia de que a dúvida cética é carente de sentido<sup>(2)</sup>.

Também a crítica a uma assim chamada “linguagem privada” poderia ser vista como uma crítica ao ceticismo, pois a posição solipsista, que defende uma “linguagem privada”, seria uma consequência das objeções céticas à posição realista<sup>(3)</sup>. O ceticismo

---

(1) Esse artigo foi escrito para o colóquio “Scepticism: old and new”, realizado em Buenos Aires de 25 a 27 de Junho de 1992. Algumas modificações foram introduzidas após o colóquio.

(2) Strawson (1985) e Grayling (1985) inspiram-se em Wittgenstein, em particular no *Über Gewissheit*, para rejeitar o ceticismo.

(3) Tugendhat (1979, pp. 93-94) mostra o papel desempenhado pelos argumentos céticos na dissolução

argumentaria no sentido de mostrar que não podemos jamais conhecer os estados internos de outrem: por exemplo, quando percebo algo como vermelho, não sei se um outro tem a percepção do verde ou de outra cor qualquer. Mesmo dizer que cremos que outro percebe a mesma cor que eu seria equivocado, pois para falarmos em "crença" seria preciso que essa crença pudesse ser pelo menos parcialmente comprovada (ou refutada) e isso é impossível no caso das outras mentes. E, finalmente, se o significado das palavras consiste na referência às experiências pessoais e se duas pessoas não podem ter a mesma experiência, então a comunicabilidade está perdida e não posso jamais atribuir aos outros estados internos como os meus: a palavra "dor" só pode se referir à minha dor e não à dor de outrem. Uma vez aceitos esses argumentos céticos, não haveria outra alternativa filosófica senão a de sustentar o solipsismo e uma teoria da linguagem privada. Ora, se Wittgenstein mostra o absurdo da suposição de uma "linguagem privada" (IF, 243-315), ele mostraria igualmente o absurdo da postura cética, já que esta postura nos conduziria àquela suposição.

Por outro lado, Kripke<sup>(4)</sup> pretendeu ver uma nova forma de ceticismo na filosofia de Wittgenstein, que teria fortes semelhanças com o ceticismo humeano: Wittgenstein também teria formulado uma "dúvida cética", para a qual teria dado uma "solução cética", tal como Hume fez nas seções IV e V da *Enquiry Concerning Human Understanding*. A interpretação de Kripke gira em torno do tema "seguir uma regra", do qual a questão da linguagem privada seria apenas um caso particular. Kripke expressa o argumento de Wittgenstein em forma humeana: como podemos saber no futuro, a partir dos casos passados, que estamos realmente seguindo a mesma regra? Segundo a "solução cética", o correto entendimento de uma regra seria mostrado por um comportamento que estaria de acordo com a maioria da comunidade linguística. Mas Baker e Hacker<sup>(5)</sup> argumentam persuasivamente que a conexão entre a regra e o

---

interna do realismo em direção ao solipsismo e, em última instância, ao abandono da linguagem do "eu". E Hacker (1990, pp. 25-26) diz que as pressuposições das teorias metafísicas e linguísticas dos filósofos levam inelutavelmente ao solipsismo, sendo o ceticismo sobre outras mentes e sobre a comunicação duas etapas intermediárias necessárias desse processo.

(4) Kripke (1982), esp. pp. 60-69.

(5) Baker e Hacker (1984), esp. ensaio 1.

ato conforme a essa regra é uma "relação interna", isto é, entender uma regra é precisamente saber que atos estão de acordo com ela. A "visão da comunidade" seria, ao contrário, uma maneira de associar empiricamente a regra aos atos conformes a ela e, portanto, haveria aqui apenas uma "relação externa". É incorreto atribuir a Wittgenstein um ceticismo de tipo humeano tal como Kripke o entende.

Assim, nada parece indicar uma aproximação entre a filosofia de Wittgenstein e o ceticismo e tudo parece apontar para a direção oposta. As reflexões de Wittgenstein sobre o sentido da dúvida cética, sobre a possibilidade de uma linguagem privada e sobre o que é seguir uma regra culminariam antes na rejeição do ceticismo do que na sua aceitação. Aparentemente têm razão aqueles que negam qualquer parentesco entre o ceticismo e o pensamento de Wittgenstein.

Mas é preciso notar que o ceticismo a que se referem Wittgenstein e seus comentadores é o ceticismo em sua forma moderna, inaugurada pela primeira *Meditação* cartesiana. A problemática da dúvida e da certeza, sobretudo tal como ela é discutida no *Über Gewissheit* tem claramente as suas origens na idéia cartesiana de uma dúvida metódica, radical e universal, bem como na pretensão de Berkeley de negar a existência do mundo físico<sup>(6)</sup>. Não menos moderna é a questão do solipsismo, em que as dúvidas céticas nos conduzem a um sujeito, o *cogito* cartesiano ou o feixe de representações humeano, que só tem acesso às suas próprias percepções<sup>(7)</sup>. Por fim, a interpretação de Kripke e a resposta de Baker e Hacker consideram apenas um ceticismo de tipo humeano. De qualquer maneira, é com referência à filosofia moderna que se tem pensado a questão do ceticismo em Wittgenstein<sup>(8)</sup>.

Para que essa questão das relações entre a filosofia de Wittgenstein e o ceticismo assuma significação, impõem-se duas modificações na maneira pela qual ela é

---

(6) Kenny (1975) e Bouveresse (1987) reconhecem ser Descartes o alvo de Wittgenstein, mas parece-me não menos certo que também Berkeley é criticado.

(7) Ver, a esse respeito, Burnyeat (1982).

(8) Não ignoro a existência de trabalhos que comparam Wittgenstein aos céticos gregos, mas, entre os principais comentadores das obras de Wittgenstein, nenhum leva em consideração o ceticismo grego.

formulada. A primeira é deixar de lado a referência a essa forma de ceticismo que constitui apenas uma etapa metodológica do dogmatismo cartesiano, bem como à forma empírica e científica que lhe dá Hume e voltar nossas atenções para os céticos gregos. A segunda é deixar temporariamente de lado essa discussão por tópicos e abordar primeiramente a concepção de filosofia de Wittgenstein e o sentido mais geral que ele atribui ao seu próprio pensamento. Só assim poder-se-á discutir sobre o suposto ceticismo de Wittgenstein com o rigor histórico e conceitual necessários.

Minha sugestão é a de que a concepção de filosofia de Wittgenstein tem muitas semelhanças com a concepção cética pirrônica<sup>(9)</sup> Para sustentar esse ponto, exporei brevemente alguns aspectos da concepção wittgensteiniana da filosofia e em seguida compararei com aquela que Sexto Empírico nos apresenta. Não pretendo oferecer uma nova interpretação da concepção wittgensteiniana da filosofia, mas apenas ordenar aquilo que já sabemos em vista de um determinado fim, o de mostrar o estilo cético presente nessa concepção.

2. Wittgenstein contrapõe, em linhas gerais, à sua própria concepção de filosofia uma outra<sup>(10)</sup>, que chamarei de concepção tradicional da filosofia. Segundo a concepção tradicional, a filosofia deveria lidar com os fenômenos para ver através deles ("*die Erscheinungen durchschauen*" ; IF, 90) ou com as coisas para ver através delas ("*die Sache durchschauen*" ; IF, 92) e, assim, alcançar a essência de todas as coisas. Por "essência de todas as coisas", Wittgenstein se refere a algo escondido por detrás das próprias coisas e que uma análise destas revelaria. A idéia de que a essência está oculta ("*Das Wesen ist uns verborgen*") é uma idéia básica que Wittgenstein atribui à filosofia tradicional. A tarefa da filosofia seria a de descobrir essa essência oculta por meio de uma análise dos fenômenos ou das coisas.

---

(9) É importante ressaltar que só me refiro aos trabalhos de Wittgenstein após 1929, em particular as *Investigações Filosóficas*. Naturalmente, essa sugestão não se aplica ao *Tractatus*.

(10) Ver, a esse respeito, Moore (1959, p. 322).

Para Wittgenstein, ao contrário, a filosofia não lida com fenômenos ou coisas, mas com a "possibilidade" dos fenômenos, isto é, com a "maneira das afirmações que fazemos sobre os fenômenos" (IF,90). Os filósofos tomam nossas afirmações ordinárias sobre os fenômenos como matéria-prima para as suas reflexões filosóficas. É o que Santo Agostinho teria feito com a questão do tempo e, por isso, suas considerações são gramaticais: toda filosofia está envolvida com a nossa maneira de fazer afirmações. Como ele diz mais adiante ao seu suposto interlocutor; "Suas perguntas se referem a palavras; então eu tenho que falar de palavras" (IF,120). A filosofia tradicional, por confundir o domínio semântico com o domínio das coisas, atribui a este último aquilo que pertence ao primeiro. "Predica-se das coisas o que repousa no modo de apresentação" (IF,104). Mas o correto entendimento da linguagem separa rigorosamente esses dois domínios e o filósofo se ocupará apenas com a linguagem. "Investigações filosóficas: investigações conceituais. O essencial da metafísica: que ela escamoteia a diferença entre investigações objetivas (*sachlichen*) e conceituais" (Z,458). Em outras palavras, a filosofia tradicional confunde lógica e ontologia e Wittgenstein trata de separá-las cuidadosamente.

Delimitado o campo da filosofia (a linguagem ou o discurso, enquanto a ciência se ocuparia com as investigações objetivas), vemos que Wittgenstein contrapõe à *die Erscheinungen durchschauen* uma outra expressão, a de *übersichtliche Darstellung* (IF, 92). Essa *übersichtliche Darstellung* é uma descrição das regras de nossa gramática que permite reconhecer aquilo que já sabíamos, mas tínhamos dificuldades em ver. Ao contrário da concepção tradicional, Wittgenstein não pretende ir além das coisas ou dos fenômenos para apreender alguma essência escondida. A essência, para Wittgenstein, já está à mostra em plena luz do dia e, por meio de uma ordenação dos fatos gramaticais, torna-se clara. Trata-se, não mais de desvendar a "estrutura real do mundo", mas apenas de descrever conexões conceituais. A essência, que era concebida pelos filósofos como uma entidade oculta a ser desvelada por uma análise, é agora interpretada por Wittgenstein como uma mera regra gramatical de nossa linguagem. Se, para a concepção tradicional, a filosofia formulava questões ontológico-epistemológicas, para Wittgenstein, todas as questões são, no fundo, semânticas.

Wittgenstein caracteriza as proposições da filosofia tradicional como científicas,

como se a filosofia fosse uma super-ciência, pois constrói teorias, formula hipóteses e oferece explicações do mundo do mesmo modo que a ciência. Mas, para Wittgenstein, no lugar dessas teorias, hipóteses e explicações, a filosofia deveria somente fazer descrições do funcionamento de nossa linguagem (IF,109). Nenhuma nova tese é proposta e, se fosse o caso de propô-las, jamais haveria discussão a seu respeito, porque todos se poriam de acordo sobre elas (IF, 128; BT, p.12). Assim, Wittgenstein não sustenta uma opinião filosófica e sequer pode recorrer a uma opinião qualquer que não seja compartilhada por seu suposto interlocutor, uma vez que, nesse caso, eles não compartilhariam o mesmo jogo de linguagem que cumpre descrever. “Em todas as questões que discutimos, eu não tenho opinião; e, se tivesse uma, eu desistiria dela imediatamente em benefício do argumento, porque ela não seria importante para nossa discussão”<sup>(11)</sup>. Adotar uma opinião é, para Wittgenstein, uma forma de ser parcial, bem como sustentar um credo, o que é contrário à tarefa da filosofia: “A nossa tarefa é apenas sermos imparciais, isto é, nós temos apenas que mostrar e dissolver as parcialidades da filosofia, mas não propor novos partidos - e credos” (BT, p. 14).

Associada a essa recusa de formular teses ou teorias filosóficas aparece a idéia de que, em filosofia, não há um método argumentativo no sentido de articular premissas e conclusões de modo a estabelecer a verdade dessas últimas a partir da evidência das primeiras. A argumentação empregada por Wittgenstein visa a dissolução de problemas recorrendo apenas a fatos linguísticos reconhecidos pelo seu interlocutor. “Na filosofia não se tiram conclusões. ‘Isso deve se comportar assim!’ não é uma proposição da filosofia. Ela só constata aquilo que todos lhe concedem” (IF, 599).

É importante notar que essa ordenação não é produto de uma ciência empírica, de uma investigação a respeito dos fatos e que o conhecimento empírico da gramática cabe ao gramático. Tudo o que queremos saber já está dado desde o início, bastando-nos recordar o que já sabemos sobre a nossa linguagem. “Esses problemas são resolvidos, não pela apresentação de novas experiências, mas pela reunião do há muito conhecido” (IF, 109).

Explica-se assim que, após dizer que a filosofia não se ocupa dos fenômenos e das

coisas, Wittgenstein possa dizer que a filosofia da lógica fala de proposições e de palavras no sentido comum desses termos, isto é, "falamos do fenômeno especial e temporal da linguagem; não de uma não-coisa atemporal e sem espaço" (IF, 108). Não postulando entidades ocultas como uma "essência", Wittgenstein refere-se apenas àquilo a que nos referimos em nossa "vida habitual", não só à linguagem real, mas também aos objetos ordinários (IF, 106).

Esse objetivo positivo, de descrição e entendimento daquilo que já está diante de nossos olhos, mas que temos dificuldades em perceber, adquire sentido filosófico a partir de um objetivo negativo. A *übersichtliche Darstellung* tem a finalidade, não de apresentar uma nova doutrina da essência das coisas, segundo a qual a essência seria aparente e não escondida atrás das coisas, mas de eliminar confusões filosóficas. A consideração gramatical "traz luz para o nosso problema, na medida em que afasta os mal-entendidos" (IF, 90).

É nesse sentido que se deve entender a afirmação de que "o trabalho do filósofo é um recolhimento de lembranças para um determinado fim" (IF, 127; cf. BT, p. 10). Essa reunião de lembranças não é senão a explicitação do uso efetivo das palavras em nossa linguagem habitual. Mais adiante, Wittgenstein sugere que a ordenação em nosso saber do uso da linguagem tem um objetivo, o de evitar confusões teóricas que surgem quando a linguagem gira no vazio, quando ela não funciona mais (IF, 132), quando ela "sai de férias". Se, por um lado, é inegável que um dos objetivos de Wittgenstein é a descrição das regras gramaticais ("Wir wollen etwas *verstehen*, was schon offen vor unsern Augen liegt"; IF, 89), por outro, a explicação do motivo pelo qual ele quer entender algo já aponta para uma finalidade crítica ("Denn *das* scheinen wir, in irgendeinem Sinne, nicht zu verstehen"; IF, 89), a de desfazer a má compreensão que os filósofos têm da lógica da linguagem ordinária. "Pois a clareza que aspiramos é na verdade uma clareza completa. Mas isso quer apenas dizer que os problemas filosóficos devem desaparecer completamente." (IF, 133) Essa passagem, embora sugira uma certa equivalência entre clarificação e eliminação da incompreensão, aponta também para uma certa prioridade do desaparecimento dos problemas filosóficos diante da tarefa de descrever nossa gramática<sup>(12)</sup>.

(12) Cf. Hacker (1972), pp. 113-116. Discordamos, portanto, daqueles que vêm a terapia como uma

Confinadas às questões conceituais, as investigações filosóficas não obterão um novo e mais profundo conhecimento das coisas, mas nos farão reconhecer que o suposto conhecimento filosófico é apenas um produto de um uso inadequado da linguagem. É precisamente porque destróem “castelos no ar” que Wittgenstein julga serem importantes as suas considerações (IF, 118). Logo a seguir, admite que “os resultados da filosofia são a descoberta de algum simples sem-sentido e de hematomas que o entendimento adquire ao arremeter contra os limites da linguagem. Eles, os hematomas, permitem-nos reconhecer o valor de tal descoberta.” (IF, 119) No *Big Typescript*, Wittgenstein formula esse ponto de uma maneira mais incisiva: “Tudo o que a filosofia pode fazer é destruir ídolos. (BT, p. 9) A descrição conceitual, posta no lugar das explicações filosóficas tradicionais, “ recebe sua luz, isto é, sua finalidade a partir dos problemas filosóficos” (IF, 109). E Wittgenstein é aqui enfático: os problemas filosóficos devem “ ser resolvidos por meio de uma intuição sobre o trabalho de nossa linguagem e esse deve ser reconhecido da seguinte maneira: *contra* um impulso (*entgegen einem Trieb*) de não compreendê-lo” (IF, 109; grifo de Wittgenstein), Wittgenstein pode agora dar uma definição precisa do que é a filosofia: “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento através dos meios da linguagem.” (IF, 109)<sup>(13)</sup>

Assim definida a natureza da filosofia, é natural a sua caracterização como terapêutica, como uma filosofia cujo objetivo é curar o filósofo da doença de que o seu entendimento é vítima. “O filósofo trata uma questão; como uma doença.” (IF, 255) A metáfora dos hematomas causados pelas arremetidas do entendimento contra os limites da linguagem (IF, 119) está em consonância com essa caracterização: os

---

etapa prévia a preparar uma etapa positiva, como se a descrição da linguagem fosse o objetivo principal (por ex. Arregui (1984, pp. 161-168)) ou mesmo daqueles que vêem o processo de clarificação como um fim independente.

(13) O *Big Typescript* definia a filosofia da seguinte maneira: “Filosofar é: refutar falsos argumentos.” (BT, p.6). Porque as descrições da gramática de nossa linguagem adquirem significação apenas a partir dos problemas filosóficos, a discussão sobre a possível sistematicidade dessa descrição, independentemente da finalidade terapêutica, nos parece uma discussão alheia ao espírito de Wittgenstein (como fazem, por ex., Baker e Hacker (1980, pp. 290-293) e Strawson (1985, pp. 14 - 21)).

hematomas devem ser tratados. A princípio, Wittgenstein julgou haver um só método terapêutico (M, p. 322), mas depois reconheceu a existência de várias maneiras de conduzir esse tratamento: "Não há um método da filosofia, mas há métodos, como que diferentes terapias." (IF, 133)<sup>(14)</sup>

A idéia de que o método é o essencial em filosofia faz com que esta se transforme em "uma questão de habilidade" (M, p. 322). A idéia de uma "habilidade" vem aqui contraposta à idéia de "profundidade" presente na filosofia tradicional. As reflexões dessa filosofia têm um significado geral, que consiste na descoberta da essência oculta dos fenômenos ou das coisas e do fundamento das ciências (IF, 89). A profundidade filosófica pode ser caracterizada como uma (suposta) contemplação do "ideal" que se esconde no seio da realidade (IF, 101). No entanto, trata-se de uma ilusão, pois a profundidade não passa de uma *Witz* gramatical e toda a questão é saber por que experimentamos o sentimento do profundo quando confrontados com os problemas filosóficos (IF, 111). Que características tem, por sua vez, a habilidade wittgensteiniana?

Essa habilidade é, como todas as outras, "muito difícil de se adquirir". Para isso, diz Wittgenstein, não basta assistir aulas, mas a discussão é indispensável. Tal como o médico, o filósofo deve aprender uma *técnica*, deve adquirir uma habilidade para curar; e assim como o médico deve diagnosticar a causa verdadeira e receitar o remédio apropriado, Wittgenstein deve investigar que erro gramatical está na origem de uma determinada ilusão filosófica, bem como o modo de fazer o filósofo abandonar o seu jeito particular de falar<sup>(15)</sup>. No *Big Typescript*, Wittgenstein fala de uma capacidade para a filosofia e, logo a seguir, aborda o problema do ensino da filosofia. Aqui, "a capacidade para a filosofia consiste na capacidade de receber uma impressão forte e duradora de um fato da gramática." (BT, p. 15)<sup>(16)</sup> Não só as lembranças dos

---

(14) Hacker (1972, pp. 139-144) descreve algumas dessas causas das doenças filosóficas e, em (1990, pp. 89-92), traça algumas comparações com a teoria psicanalítica, como já sugeria o *Big Typescript* (BT, p. 7).

(15) Deve-se ressaltar, contudo, que a maneira de pensar exigida pela habilidade filosófica "é muito diferente daquela que é exigida nas ciências." (M, p. 322) Já observamos que a filosofia tem um procedimento muito diferente do da ciência: aqui nada está oculto, nenhum fato novo deve ser descoberto e nenhuma teoria (ou hipótese) é formulada.

(16) O texto apresenta ainda a seguinte variação manuscrita: "o dom para a filosofia consiste na

usos de nossas palavras não poderão deixar nada de fora, sob pena de sempre permanecer a sensação de que algo está errado (M, p. 323), como também serão necessárias a sua ordenação e reordenação até que encontremos uma determinada ordem que nos permita afastar a ilusão filosófica (IF, 132). Por outro lado, a descrição de nossa linguagem não se faz apenas por lembranças e Wittgenstein se permitir lançar mão de usos possíveis, aparentemente absurdos, para iluminar certas “regiões” da linguagem que, de outro modo, poderiam permanecer obscuras. “Nosso método não é meramente enumerar usos reais de palavras, mas antes inventar deliberadamente usos novos, alguns deles por causa de sua aparência absurda.” (BB, p. 28; cf. IF, 122, 130) Wittgenstein exige ainda uma outra habilidade filosófica, a de aprender a expressar precisamente aquilo que o filósofo gostaria de dizer. “Uma das tarefas mais importantes é exprimir todos os passos dados em falso pelo pensamento de forma tão característica que o leitor diga” sim, foi exatamente isso que quis dizer...” Nós só podemos igualmente demonstrar um erro à outra pessoa, quando ela reconhecer ser esta realmente a expressão do seu pensamento.” (BT, pp. 6-7; cf. M, pp. 304-305 e 322-323; e cf. tb. UG, 37)

De que sofre, afinal, o filósofo? De que tipo são os problemas filosóficos que causam ferimentos intelectuais e que devem ser dissolvidos? As perguntas filosóficas têm origem em “*um vago desconforto mental*” (M, p. 323, grifo meu). Os “erros filosóficos ou ‘*perturbações em nosso pensamento*’ são devidos às falsas analogias sugeridas por nosso uso real de expressões” (M, p. 257, grifo meu; ver também pp. 318-319 e 323-324). “Os problemas que surgem de uma má compreensão das formas de nossa linguagem têm o caráter do *profundo*. São *inquietações profundas* (*tiefe Beunruhigungen*)” (IF, 111; o segundo grifo é meu). “Uma comparação que está incorporada na forma de nossa linguagem causa uma ilusão falsa que nos *pertuba* (*der beunruhigt uns*)” (IF, 112; grifo meu; cf. IF, 125; cf. tb. BT, pp. 6,9-11,14,19). No *Blue Book*, ao rejeitar a idéia de que uma linguagem ideal deveria ser produzida para melhorar a linguagem ordinária, Wittgenstein atribui uma nova função para a construção de

linguagens ideais. "Sempre que construirmos 'linguagens ideais', não será com a finalidade de substituir nossa linguagem ordinária por elas; mas apenas de *remover algum problema causado na mente de alguém* ao pensar que ele apreendeu o uso exato de uma palavra comum." (BB, p. 28; grifo meu). Pouco antes, Wittgenstein se referira à questão filosófica "O que é...?" como "uma afirmação de obscuridade, de *desconforto mental*" (BB, p. 26; grifo meu; cf. BB, p.1 e p. 59). Esse desconforto seria comparável ao desconforto mental que experimenta uma criança quando pergunta "por que?".

O que causa essa perturbação? Que forma filosófica assume esse desconforto mental? "Um problema filosófico tem a forma: 'eu estou desorientado' (*Ich kenne mich nicht aus*)." (IF, 123) Essa desorientação só pode dizer respeito a uma desorientação na linguagem, nas regras gramaticais (IF, 203), e, como uma doença, gera a sensação de mal-estar. Naquelas passagens do *Blue Book* que abordam as reflexões de Santo Agostinho sobre o tempo (BB, p. 26), Wittgenstein se refere a uma contradição entre diferentes usos da palavra "medir". No parágrafo 125 das IF, Wittgenstein se refere a uma contradição matemática que gera a perturbação mental. É aqui, com efeito, que está a origem do problema filosófico tomado em sua generalidade: "O estatuto civil da contradição ou o seu estatuto no mundo civil: isso é o problema filosófico." (IF, 125) Como interpretar essa passagem<sup>(17)</sup>?

O *Blue Book* nos dá as primeiras indicações para pensar o mecanismo que nos leva da contradição à perturbação: o filósofo "vê uma lei segundo a qual uma palavra é usada e, tentando aplicar essa lei consistentemente, encontra casos onde ela leva a resultados paradoxais." (BB, p. 27) As IF descrevem esses mecanismo de maneira diferente: "O fato fundamental está aqui: que nós estabelecemos regras, uma técnica, para um jogo e então, quando seguimos a regra, a coisa não se passa como tínhamos suposto. Que nós, portanto, como que nos embarçamos em nossas próprias regras." (IF, 125) Diferentes regras podem funcionar bem até que uma situação nova e inusual faça com que duas delas entrem em desacordo, produzindo uma contradição que pode

(17) Fann (1975, pp. 72-73) cita uma longa passagem de Hertz sobre a contradição que se aproxima bastante dos textos de Wittgenstein sobre esse tema (Hertz, *The Principles of Mechanics*, New York, Dover Publications, 1956, pp. 7-9).

gerar um problema filosófico. Caso tratemos matematicamente, por exemplo, uma contradição matemática, nenhuma perturbação filosófica surgirá, pois cabe ao matemático resolver aquele conflito manifestado entre duas regras matemáticas. Mas caso atribuamos um estatuto filosófico à contradição matemática, então será inevitável o surgimento de um problema filosófico. Transgredindo o domínio conceitual, para adentrar no domínio objetivo, o filósofo procurará fora das matemáticas a solução para um problema eminentemente matemático, quando apenas deveria procurar em uma descrição conceitual a origem daquela contradição. "Esse embarçar-se em nossas regras é o que queremos entender, isto é, o que queremos *übersehen*." (IF, 125; cf. IF, 89)<sup>(18)</sup>

É por isso que, segundo Wittgenstein, das duas maneiras de curar essas perturbações - ou respondendo à pergunta filosófica ou mostrando que a questão particular não é permitida (M, p. 323) - só esta última é satisfatória. Enquanto o filósofo buscar soluções epistemológicas ou ontológicas para problemas semânticos, as suas perturbações não deixarão de existir. O *Blue Book* ilustra esse ponto: "Muitas vezes a maneira pela qual um tal quebra-cabeças é conduzido é essa: primeiramente, uma questão é formulada "O que é o tempo?". Essa questão faz parecer que o que queremos é uma definição. Erroneamente pensamos que uma definição é o que removerá o problema (como em certos casos de indigestão sentimos uma espécie de fome que não pode ser removida pelo comer). A questão é então respondida por uma definição errada; digamos: "Tempo é o movimento dos corpos celestes". O próximo passo é ver que essa definição é insatisfatória. Mas isso apenas significa que não usamos a palavra "tempo" sinonimamente a "movimento dos corpos celestes". Contudo, ao dizer que a primeira definição está errada, estamos agora tentados a pensar que devemos substituí-la por uma diferente, pela definição correta." (B3,27) Mas não há a definição correta de tempo e a solução para o problema deve vir de outro lugar. Wittgenstein compara essa situação àquela em que temos um cabelo na língua que nos incomoda, mas

que não conseguimos apanhar e de que não conseguimos nos livrar (BT, p.6).

Em uma passagem das IF, Wittgenstein diz: "uma causa principal das doenças filosóficas - uma dieta unilateral: alimenta-se o seu pensamento apenas com uma espécie de exemplos." (IF, 593) Para evitar essas doenças, portanto, cumpre prescrever uma dieta multilateral, daí a idéia de multiplicar os exemplos de jogos de linguagem, de propiciar uma análise que aborde o problema de vários ângulos, sem jamais pretender a uma sistematização (cf. IF, 130-131). Não dizia coisa muito diferente o *Blue Book* (p.28), quando recomendava *contrabalançar* as falsas analogias com descrições e invenções de usos de palavras, pois as falsas analogias impunham um único sentido a usos diferentes de uma determinada palavra<sup>(19)</sup>.

Outro desses métodos é o de substituir uma forma de expressão por outra, de modo a fazer desaparecer o mal-entendido. Esse método de substituição pode ser chamado de um "analisar", pois se assemelha freqüentemente a uma decomposição (IF, 90). Mas, ao contrário do *Tractatus*, não há uma forma decomposta perfeita de uma expressão, nem uma análise lógica completa para desvelar o sentido determinado de uma proposição da linguagem comum (IF, 91). A análise que Wittgenstein pretende realizar agora visa apenas evitar mal-entendidos e, por isso, os jogos de linguagem que inventa para esse fim devem ser interpretados apenas como objetos de comparação que iluminam nossa linguagem, e não como reveladores de um sentido oculto, mas presente, em todas as proposições corretamente construídas (IF, 130). O método analítico ganha assim um novo sentido no pensamento posterior de Wittgenstein.

De uma forma geral, pode-se dizer que, apontando para a contradição original em nossas regras e para os diferentes usos das palavras, Wittgenstein pretende dissolver os problemas filosóficos. Assim, realizar a terapia lingüística é tornar os caminhos da linguagem novamente conhecidos para os filósofos, orientá-los nas regras gramaticais e, por esse meio, eliminar as contradições produtoras de suas

---

(19) Hottois (1976, pp.. 141-154) elabora a idéia de uma oposição entre boas e más imagens. Os "jogos de linguagem" seriam boas analogias, que combateriam as más analogias que geram os problemas filosóficos.

inquietações. Ao detectarmos a origem do problema e o conflito das regras sobre o qual repousam os mal-entendidos, deixaremos de nos colocar as questões filosóficas e, nesse sentido, deixaremos de filosofar no sentido tradicional.

Segue-se, do abandono do filosofar tradicional, o desaparecimento das perturbações que afligiam o filósofo. Não mais confundido ou seduzido pela linguagem, o filósofo deixa de arremeter contra os limites da linguagem. Wittgenstein expressa esse ponto em uma metáfora já bastante famosa: "Qual é o teu objetivo na filosofia? - Mostrar à mosca a saída da campânula." (IF, 309) As *Notes for Lectures* confirmam a idéia de que essa metáfora exprime a inquietação do filósofo e mostram que sair da campânula é alcançar a tranquilidade: "O solipsista revolteia e revolteia na redoma da mosca, bate nas paredes, revolteia adiante. Como devemos trazê-lo à calma (*zur Ruhe zu bringen*)?" (NL, p. 300)<sup>(20)</sup> Outras passagens referem-se igualmente à tranqüilidade como o fim almejado pela filosofia; "A verdadeira descoberta é aquela que me faz capaz de interromper o filosofar quando eu quero. - Aquela que traz a filosofia ao repouso (*zur Ruhe bringt*), de modo que ela não mais é fustigada por questões, que colocam ela mesma em questão. - Agora mostrar-se-á um método com exemplos e a série desses exemplos pode ser interrompida. - Resolvem-se problemas (afastam-se dificuldades), não um problema." (IF, 133; o primeiro grifo é meu; cf. BT, p. 19). "A intranqüilidade na filosofia (*Die Unruhe in der Philosophie*), poder-se-ia dizer, vem de que nós vemos falsamente a filosofia... (Em vez das conjecturas e explicações turbulentas (*turbulenten Mutmassungen und Erklärungen*), queremos estabelecer a consideração calma de fatos lingüísticos (*ruhige Erwägung sprachlicher Tatsachen setzen*)," (Z, 447, grifo meu; cf. BT, p. 20)<sup>(21)</sup>. Torna-se inegável, portanto, que a tranqüilidade é o objetivo final da terapia, que ela desempenha um papel central na concepção de filosofia de Wittgenstein. Se descrevemos a linguagem é para eliminar as ilusões filosóficas e se eliminamos as ilusões filosóficas é para aliviar a mente<sup>(22)</sup> de

(20) Citado por Tugendhat (1979), p. 92.

(21) Comparem-se essas passagens com a variação manuscrita de BT, p. 15, citada na nota 16 acima.

(22) Ao empregarmos a palavra "mente" não atribuímos nenhum "mentalismo" à filosofia de Wittgenstein. O uso dessa palavra é autorizado pelo próprio filósofo (por ex., BB, p.28 e M, p. 323,

seu desconforto ou remover a sua perturbação e alcançar a tranqüilidade. Assim, a tranqüilidade intelectual é a finalidade última da filosofia de Wittgenstein e o que explica os objetivos a ela subordinados que, de outro modo, poderiam parecer gratuitos.<sup>(23)</sup>

Esse aspecto psicológico, por assim dizer, da terapia tem a sua contrapartida em um aspecto lingüístico. O primeiro e mais evidente é que "reconduzimos as palavras de seu emprego metafísico de novo para o seu emprego cotidiano." (IF, 116)<sup>(24)</sup> Por outro lado, ao ajudar o filósofo a escapar assim do uso metafísico dos termos, "liberamos o solo de linguagem, sobre o qual eles (os castelos no ar) se apoiavam." (IF, 118) Trata-se, efetivamente, de uma liberação, pois estávamos como que aprisionados em uma linguagem metafísica, que nos constrange e nos incomoda. Wittgenstein emprega uma metáfora para expressar a dificuldade de fazer a linguagem voltar a funcionar normalmente: "A escolha das nossas palavras é tão importante, porque se trata de atingir com precisão a fisionomia da coisa, pois só o pensamento orientado com precisão pode conduzir ao caminho certo. O vagão tem que ser colocado com uma precisão milimétrica sobre os trilhos, para poder continuar a rolar adequadamente." (BT, p. 6) Essa precisão consiste na escolha adequada de palavras para expressar o que o filósofo gostaria de dizer, para que ele se reconheça na formulação proposta pelo "terapêuta".

Mesmo o matemático, por exemplo, é tentado a fazer afirmações (não

---

citados acima). Por outro lado, Wittgenstein não é um behaviorista (ver, por exemplo, Tugendhat (1979, pp. 120 ss.) e Hacker (1990, pp. 224-253)).

(23) Backer e Hacker (1980, "The Nature of Philosophy, pp. 259-293) não mencionam uma vez sequer a tranqüilidade como o objetivo final da terapia wittgensteiniana. Arregui (1984, p. 157 ss.) diz que a tranqüilidade é o objetivo de Wittgenstein, mas parece não diferenciá-la da *Übersicht*. No entanto, o uso repetido da palavra "*Zweck*" (por ex., IF, 109, 127, 132) permite que se fale da clareza como um meio para a tranqüilidade. Por isso, concordamos com Hottois (1976, p.164) ao afirmar que a finalidade última da *übersichtliche Darstellung* é chegar a um estado de serenidade.

(24) Ao criticar a idéia de uma linguagem privada, Wittgenstein assume que só devemos usar as palavras como elas normalmente são usadas: "Quando usamos a palavra 'saber' como normalmente ela é usada (e de que outro modo deveríamos usá-la?)..." (IF, 246).

matemáticas) sobre a objetividade e a realidade dos fatos matemáticos (*der mathematischen Tatsachen*); essas afirmações não constituem propriamente uma filosofia, mas são antes a sua matéria-prima, isto é, elas devem ser tratadas pela filosofia (IF, 254). Ao depararmos com contradições, buscaremos clarear as regras gramaticais que dão origem a essas contradições para que as ciências possam resolvê-las no seu próprio domínio. As investigações científicas estarão assim livres de confusões filosóficas, de distorções que resultam de uma perspectiva filosófica necessariamente parcial. Uma vez que a filosofia está “antes de todas as novas descobertas e invenções” (IF, 126; BT, p.13), pode-se sustentar que uma de suas funções é desembaraçar as ciências dos falsos problemas levantados pelos filósofos e, por vezes, pelos próprios cientistas quando deixam de lado o seu trabalho científico.

O retorno ao uso comum das palavras não significa uma adesão cega às concepções do homem comum, nem um preconceito contra a especulação. Wittgenstein, por um lado, reconhece o valor das ilusões filosóficas: elas não são meros equívocos, mas respondem a enganos básicos que nos permitem refletir sobre a nossa linguagem; a importância dos problemas filosóficos é tão grande quanto a de nossa própria linguagem (IF, 111; cf. BT, p.8). E, por outro lado, não pretende rejeitar as modificações de nossa linguagem, mas ao contrário concebe-a como essencialmente mutável (embora a sua estrutura mude num ritmo extremamente lento; cf., por ex. IF, 18 e UG, 95-99). A seu ver, no entanto, não cabe ao filósofo promover a reforma e o aperfeiçoamento da linguagem: “Assim, uma reforma para determinados fins práticos e o aperfeiçoamento de nossa terminologia para evitar mal-entendidos no uso prático são realmente possíveis. Mas esses não são os casos com os quais lidamos. As confusões que nos ocupam como que surgem quando a linguagem gira em falso (*leerläuft*), não quando trabalha.” (IF, 132) Um dos sentidos da famosa afirmação de que “a filosofia deixa tudo como está” (IF, 124) é precisamente o de que a linguagem comum não deve ser alterada pela filosofia, mas apenas descrita quando surge mal-entendidos.

Desistindo das grandes construções teóricas e sistemáticas, a filosofia se constituirá numa *prática*, isto é, na atividade de lembrar ou produzir usos possíveis

de palavras para realizar a terapia<sup>(25)</sup>. Imaginamos outros jogos de linguagem como objeto de comparação para iluminar o nosso jogo de linguagem (IF,130). Se a linguagem é como uma cidade (IF, 18), as observações filosóficas que Wittgenstein faz a seu respeito são como esboços de uma paisagem ( IF, pref.), acentuando alguns de seus aspectos, ou muros cercando os seus limites, para que os filósofos não os transgridam (BT, p. 16). Do mesmo modo que a medicina é uma atividade, também o é a terapia linguística de Wittgenstein: "A filosofia desata os nós no nosso pensamento; por isso, tem o seu resultado que ser simples, a sua *atividade*, porém, tão complicada quanto os nós que ela desata". (BT, p. 14; grifo meu). Justamente por ser a filosofia uma atividade é que Wittgenstein vai exigir, como vimos acima, uma capacidade técnica do filósofo. Um método para curar a doença dos dogmáticos e metafísicos é um modo de conduzir uma investigação, um modo particular de exercer essa atividade terapêutica.

Segundo Wittgenstein, dos traços da maneira tradicional de se filosofar somente uns poucos permanecem válidos (ser de caráter geral, ser fundamental para a vida comum e para as ciências e ser independente dos resultados da ciência; cf. M, p.323) e, em seu lugar, temos apenas uma nova disciplina que não passa de uma herdeira do que chamamos de filosofia tradicional (BB, p.28).

Mas é certo que a filosofia não termina, uma vez que a linguagem continuará a sugerir falsas analogias e certas pessoas estarão propensas a serem seduzidas por elas<sup>(26)</sup>. Assim, novos problemas surgirão e novas teorias filosóficas serão propostas, tornando necessárias novas terapias. Ademais, a dissolução de problemas filosóficos é sempre pelas "ruas transversais", jamais pela "avenida principal" (Z, 447), isto é, a

---

(25) A idéia de que a filosofia é uma prática já estava presente desde o *Tractatus* (4.112).

(26) Os problemas gramaticais, de acordo com o *Big Typescript*, estão profundamente enraizados na nossa própria gramática, associando-se aos mais antigos hábitos de pensamento. Porque tínhamos, e ainda temos, a tendência de pensar assim é que a linguagem se tornou como é, de modo que a liberação da sedução da linguagem envolve um esforço contra o nosso instinto, contra um pensamento natural (cf. IF, 109). É isso que explicaria a observação de que a filosofia, desde Platão, não se cansa de voltar aos mesmos problemas, pois a estrutura básica da linguagem ainda e essencialmente a mesma (BT, pp. 14-16).

terapia resolve problemas particulares e afasta dificuldades pontuais, mas não um único problema (IF, 133). Assim, a filosofia terapêutica exige um trabalho infundável: "Mas então não chegamos de novo com o nosso trabalho a um fim ! - Realmente não, pois ele não tem nenhum." (Z, 447)<sup>(27)</sup>

3. Essa concepção de filosofia nada tem em comum com o assim chamado ceticismo cartesiano da primeira *Meditação*, que visa destruir todas as crenças para reconstruir as ciências a partir de novos e sólidos fundamentos, e, à primeira vista, tampouco se aproxima do ceticismo humeano, que resulta de uma ciência empírica, cujo o fim é descobrir os princípios da mente humana. Em Wittgenstein, uma dúvida universal não é possível, nem é a filosofia uma ciência empírica. No entanto, a concepção de filosofia apresentada por Sexto Empírico se revela bastante próxima dessa concepção de Wittgenstein acima exposta. Uma comparação entre elas apresenta uma série de afinidades, a ponto de podermos caracterizar a concepção Wittgensteiniana como uma concepção cética<sup>(28)</sup>.

Em primeiro lugar, Wittgenstein defende que a tarefa da filosofia é eminentemente crítica e negativa. Vimos que a filosofia era definida como uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento pela linguagem, apenas destruindo "castelos no ar", isto é, pensamento metafísicos. Recusando-se a construir argumentos para chegar a conclusões, ela não formulava teses, mas apenas combatia, com os meios da própria linguagem, aquelas teses propostas pelos filósofos. Essa primeira idéia é a de que a filosofia deve se transformar em uma *terapia*. As especulações sobre "a estrutura do real" cedem lugar às descrições da linguagem e reconhecemos que, na origem das questões filosóficas, jaz um problema a ser dissolvido.

---

(27) Hottois (1976, p. 165) pretende que a clareza completa produza um estado definitivo de serenidade. Com isso, Wittgenstein reintroduziria uma conotação teórica em sua filosofia, bem como um ideal utópico. Mas o que nos parece definitivo é apenas a tranquilidade com respeito a um problema particular dissolvido. Outros problemas filosóficos ameaçam essa tranquilidade que, desse ponto de vista, é momentânea.

(28) Não pretendo, obviamente, esgotar aqui essa comparação. Danilo Marcondes (NP) aborda esse tema, aproximando, a meu ver corretamente, Wittgenstein e Sexto.

Sexto Empírico certamente subscreveria essa caracterização da filosofia<sup>(29)</sup>. Ao contrário dos dogmáticos, que formulam uma tese positiva sobre a possibilidade de conhecimento do "real", e dos acadêmicos, que formulam uma negativa, as investigações pirrônicas não resultam em conhecimento nenhum, seja positivo, seja negativo (HP I, 1-3). Existiriam, então, segundo Sexto, três espécies de filosofia: a dogmática, a acadêmica e a cética (HP I, 4), onde a especificidade dessa última consistiria na sua abstenção da formulação de qualquer tese filosófica. O cético não sustenta nenhum dogma, se por "dogma" entendermos "o assentimento a um objeto não evidente de investigação científica, pois o filósofo pirrônico não assente a nada que é não-evidente" (HP I, 13).

Se nas filosofias dogmática e acadêmica, os argumentos sustentavam teses sobre o suposto "mundo real", no pirronismo eles assumem função muito diferente. Se entendermos por "argumento" um discurso que articula premissas e conclusões com a finalidade de estabelecer teses sobre a realidade, então *não há argumento cético*, mas apenas argumentos dogmáticos que entram em conflito uns com os outros, anulando-se mutuamente e produzindo a suspensão do juízo. No que diz respeito à argumentação entendida nesse sentido, o que é próprio ao pirrônico não está na formulação de algum argumento particular qualquer, mas na *disposição ou organização dos argumentos*. O pirrônico constata o conflito, a *diaphonía*, das opiniões e aponta para a impossibilidade de encontrar um critério que possa resolvê-lo. Incapaz de se pronunciar sobre a existência real de uma coisa, devido à equipotência dos vários discursos elaborados pelos filósofos, o pirrônico é levado a suspender o juízo.

O dogmatismo é visto como uma espécie de doença, que consiste no amor próprio (HP I, 90), na presunção e na precipitação dos filósofos (HP III, 280) e deve ser curado pelo pirrônico. Também Sexto Empírico emprega uma metáfora médica para explicar a maneira pela qual o pirrônico trata a postura do dogmático: assim como para doenças mais severas o médico aplica remédios mais fortes, assim também o

---

(29) Com exceção, como veremos mais adiante, da idéia de que os problemas filosóficos são dissolvidos. Essa idéia não se encontra no pensamento pirrônico.

pirrônico emprega argumentos mais fortes ou mais fracos conforme o grau da doença do dogmático (HP III, 280). Tudo aquilo que é construído de “positivo”, tanto para Wittgenstein, quanto para Sexto, assume relevância filosófica a partir dessa intenção destrutiva. Com efeito, o pirrônico concebe os seus argumentos como um purgante que, ao expelir o argumento contrário, é expelido junto com esse (HP II, 188). Do mesmo modo, para Wittgenstein, a descrição da linguagem se distingue do trabalho do gramático precisamente porque serve para eliminar a confusão filosófica. Vale ressaltar que o *Tractatus* (6.54) empregava a mesma metáfora que Sexto Empírico (AM VIII, 481) para caracterizar o trabalho filosófico como uma etapa necessária a ser abandonada posteriormente: após usarmos a escada para subir no muro, jogamo-la fora.

Já vimos o modo particular de Wittgenstein entender a terapia filosófica e resta ver como Sexto a concebe. Uma breve exposição da terapia pirrônica já aponta outras semelhanças entre ambos os filósofos. Na origem do filosofar está uma *inquietação ou perturbação*, e a terapia deve suprimir essa inquietação, conduzindo o filósofo à *calma e tranqüilidade (ataraxia)* com relação às questões filosóficas, por meio de uma oposição de argumentos. O pirrônico, a princípio, esperava encontrar na posse da verdade o fim de seus problemas intelectuais. A observação de contradições nas coisas e a aporia com relação a que alternativa deveria aceitar perturbavam o pirrônico (antes de se tornar um pirrônico). A investigação do verdadeiro e do falso nas coisas parecia, à primeira vista, a solução para a sua perturbação e, por isso, o pirrônico (antes de se tornar um pirrônico) se dedicou a essa investigação (HP I, 12). Mas dessa investigação não resultou a posse da verdade e sim a suspensão do juízo (devido à equipotência dos argumentos). Ocorreu então, como que por acaso, que à suspensão do juízo se seguiu a desejada tranqüilidade da alma (*dianóia*) com respeito às questões evitáveis (HP I, 28-29). A partir da experiência repetida da suspensão seguida pela tranqüilidade, o pirrônico foi paulatinamente abandonando a busca da verdade e substituindo-a pela busca da suspensão do juízo. O objetivo permaneceu o mesmo, a esperança de alcançar a tranqüilidade, mas os meios para alcançá-la mudaram no decorrer de suas investigações.

Com relação a esse ponto, observam-se algumas semelhanças entre Wittgenstein

e Sexto. A terapia, para ambos, visa restaurar a tranqüilidade perdida diante de um problema filosófico que nos perturba. A causa dessa perturbação é identificada como sendo uma contradição e, das duas soluções possíveis - ou responder à pergunta filosófica ou abandoná-la -, só a segunda propicia a tranqüilidade, enquanto a primeira apenas perpetua a inquietação inicial. Ocorre, portanto, uma mudança na tarefa da filosofia, uma vez que a verdade deixa de ser o horizonte a nortear as suas reflexões. A filosofia passa a ser um meio de atingir uma, por assim dizer, tranqüilidade filosófica.

Em ambos os pensamentos, ademais, tenta-se refrear a parcialidade da filosofia dogmática ao chamar a atenção para outros aspectos envolvidos na questão. A filosofia deve ser imparcial. No caso de Wittgenstein, isso se dá *contrabalançando-se* (cf. BB, p. 28) as falsas analogias com descrições e invenções de usos de palavras ou atentando para os diversos usos que uma palavra tem, sem se prender a um só e impô-lo em todos os usos da expressão; e, no de Sexto, opondo argumentos negativos aos positivos. O traço mais característico do pirronismo é a oposição de argumentos a argumentos de modo a produzir um estado da alma em que não se afirma nem se nega nenhuma tese que postule a realidade das coisas (HP I, 8). O método busca o choque frontal de duas tendências opostas que se anulam. A caracterização do dogmático como um amante de si mesmo (*philautós*) -, isto é, aquele que prefere as suas próprias opiniões e elege a si mesmo como critério para resolver o conflito das opiniões - corresponde a essa denúncia da sua parcialidade na consideração dos argumentos e opiniões envolvidos numa questão.

Essa terapia exige daquele que a exerce, seja na forma wittgensteiniana, seja na sextiana, uma certa *habilidade ou capacidade*. Descrevi brevemente a técnica exigida daquele que pretende dissolver os problemas filosóficos (perceber fatos gramaticais, saber ordenar as observações lingüísticas, inventar usos possíveis e apreender e expressar o que o outro quer dizer). Haverá algo em Sexto que corresponda a essa habilidade do filósofo? É a própria definição do ceticismo e do cético que nos dá a resposta. Sendo o pirronismo definido como uma capacidade (dúnamis) de opor argumentos e argumentos (HP I, 8), o pirrônico será precisamente aquele homem que participa dessa capacidade (HP I, 11). Enquanto o filósofo tem a capacidade de

produzir argumentos e teses a respeito de um suposto real, o cético tem a de organizar esses argumentos com a finalidade de anulá-los mutuamente e alcançar a suspensão do juízo. Os Modos de Enesidemo e Agripa, por exemplo, podem ser vistos como *técnicas* de neutralização do dogmatismo. Além disso, Sexto afirma serem os céticos “homens de talento” (HP I, 12) que se viram perturbados pelas contradições das opiniões e que conseguiram a tranqüilidade por meio da suspensão do juízo; tornar-se um cético exige, assim, algum talento para adquirir e exercer essa técnica.

Essa idéia de que o cético possui uma habilidade particular é consistente com a de que não há um argumento cético naquele sentido de argumento que defini mais acima, o de ser conclusivo a respeito da realidade das coisas, pois o pirrônico não propõe um argumento que convença o filósofo de que está errado, mas ele propõe sobretudo uma técnica para se alcançar a tranquilidade, um caminho pela qual o filósofo possa se ver livre dos problemas que o atormentam. Na medida em que o conflito apresenta opiniões e argumentos de ambos os lados e com força persuasiva igual, o pirrônico pode pretender que suas reflexões são o resultado mais racional e rigoroso possível que está ao nosso alcance.

Na concepção de Wittgenstein, a filosofia não é uma teoria ou uma contemplação da verdade, mas sim uma *prática*, uma atividade de eliminar confusões e problemas filosóficos. Exatamente o mesmo se poderá dizer de Sexto Empírico: o pirronismo também recebeu o nome de “zetética” a partir de sua atividade de investigar e pesquisar (apò energeía tês katà tò zetân kaí sképtesthai) (HP I,7). A idéia de que o pirronismo é uma prática está, ademais, implicada na definição do cético como alguém que possui uma determinada capacidade técnica.

Essa atividade terapêutica esgota, não só para Wittgenstein, mas também para Sexto, a tarefa da filosofia. Embora ambos reconheçam uma dimensão científica e proponham, cada um à sua maneira, uma concepção da ciência, a atividade científica está para além das atribuições do filósofo enquanto filósofo. A ciência lida com fenômenos, com fatos; a filosofia lida com o discurso sobre o fenômeno, com conceitos e com a linguagem. A terapia se efetua exclusivamente no domínio discursivo: “O cético, sendo um amante da humanidade, deseja *curar pelo discurso* (iásthai lógoi) segundo a sua capacidade (dúnamin) a presunção e a precipitação dos dogmáticos.”

(HP III, 280; grifo meu). Esse aspecto da filosofia sextiana fica claro quando se atenta para o domínio da suspensão do juízo. Esta não pode dizer respeito aos fenômenos, porque esses se impõem a nós, obrigando-nos a um assentimento involuntário (HP I, 13 e 19); assim, ela só pode se exercer sobre o *discurso* que postula a realidade ou irrealidade dos fenômenos. Também Wittgenstein afirma ser a linguagem o instrumento para curar a doença do entendimento: "A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento *com os meios de nossa linguagem*." (IF, 109; grifo meu). O projeto crítico limita-se, sem recorrer à ciência ou aos fenômenos, a combater o dogmatismo por meio do discurso.

Com respeito a esse último ponto, pode-se fazer uma outra aproximação entre Wittgenstein e Sexto. Para Wittgenstein, a análise lógica não fornece o sentido oculto da nossa linguagem, como se o sentido precisasse ser desenterrado por uma análise de nossa linguagem; a linguagem ordinária está perfeitamente em ordem, mesmo que haja (ou precisamente por haver) indeterminações de sentido. Sexto, por sua vez, condenava a tentativa dos filósofos de encontrarem, por meio da "analogia", uma gramática mais profunda que servisse de critério para distinguir o bom do mau grego (AMI, 41 e ss.). Para Sexto, o critério do uso correto ou incorreto das palavras não se deverá a uma arte especial que descubra um significado profundo da palavra, mas apenas ao seu uso real e não técnico (AMI, 152-153 e 176 ss.). O uso comum é o critério do que pertence e do que não pertence à língua de uma certa comunidade. O sentido do discurso está na superfície.

Uma outra idéia importante de Wittgenstein que encontra ressonâncias claras no pirronismo é a de que devemos falar como todo mundo, isto é, a de que devemos empregar as palavras com o sentido que elas habitualmente têm. Segundo Wittgenstein, o filósofo usa as expressões comuns para erigir, a partir delas, proposições *filosóficas* (IF, 90), o que é condenável, mas não é condenável o uso das proposições comuns nas circunstâncias apropriadas. E o uso da linguagem ordinária não implica a adoção de nenhuma tese filosófica, pois ela está aquém de qualquer disputa entre realistas e idealistas (cf. BB, p. 48). O pirrônico, por sua vez, reconhece que pode dizer, quando tem frio, que tem frio (HP I, 13). Ele pode dizer o fenômeno, sem estar, com isso, postulando a sua realidade. Todas as fórmulas céticas usadas para indicar a suspensão

do juízo (HP I, 187-209) apenas expressam o fenômeno ou a experiência pessoal<sup>(30)</sup> do pirrônico e não indicam nenhuma forma de dogmatismo. No entanto, o pirrônico não aceita o discurso que atribui ou recusa realidade aos fenômenos, isto é, aquele discurso que, diferenciando-se do discurso habitual dos homens, pretende estabelecer dogmas sobre o que é real e o que não é. Ambos se permitem usar o discurso comum sem qualquer compromisso ontológico e recusam o discurso filosófico que pretende estabelecer verdades sobre o real. Deste ponto de vista, não poderia ser maior a semelhança entre os dois pensadores.

Não se seguirá daí, para o pirrônico, como para Wittgenstein, que o uso comum é intocável. Ambos concebem os significados como uma convenção humanas. Wittgenstein adverte, no *Blue Book*, para que “não nos esqueçamos que uma palavra não adquiriu um significado dado a ela por uma espécie de poder independente de nós... Uma palavra tem o significado que alguém deu para ela.” (BB, p. 28) Do mesmo modo, Sexto diz que a linguagem é convencional (AMI, 37-38; 142 ss.) Por isso, nada proíbe que se dê novos significados às palavras, ou mesmo que se inventem novas palavras, e ambos concebem uma evolução na linguagem e um refinamento do nosso vocabulário. Para Wittgenstein, essa reforma da linguagem deve vir em função de fins práticos para evitar confusões no uso prático da linguagem (IF, 132)<sup>(31)</sup>. E Sexto, criticando os dogmáticos sobre a sua incapacidade de distinguir as ambigüidades, diz a mesma coisa: “Pois, se a ambigüidade é uma palavra ou frase tendo dois ou mais significados e se é por convenção que as palavras têm significado, então todas as ambigüidades que podem ser utilmente esclarecidas - isto é, tais como ocorrem no curso de alguma questão prática - serão esclarecidas não pelo dogmático, mas pelos artesãos treinados em cada uma das várias artes, pois estes têm experiência pessoal

---

(30) Ao dizer que a linguagem pirrônica apenas expressa a experiência pessoal, não se assimila essa linguagem à linguagem privada, pois isso equivaleria a comentar o estatuto do fenômeno como algo existente apenas na mente e a afirmar que o homem é sobretudo uma mente encerrada em suas percepções. Essas duas conseqüências são inaceitáveis para um pirrônico.

(31) No entanto, o próprio Wittgenstein cunhou expressões de uso estritamente filosófico, tais como “regra”, “jogo de linguagem”, “formas de vida” etc.

da maneira convencional que adotaram por si mesmos ao usar os termos para denotar os objetos significados" (HP II, 256)<sup>(32)</sup>. Essa passagem de Sexto é muito significativa, uma vez que também atribui àquele que lida com as questões empíricas e práticas a responsabilidade de evitar as ambigüidades da linguagem que surgem da equivocidade das palavras. E mesmo no curso comum da vida, quando é útil traçar uma distinção para evitar uma ambigüidade, as pessoas não hesitam em traçá-la. "Assim, é a experiência do que é útil em cada questão que propicia a distinção de ambigüidades". (HP II, 258) Por outro lado, as ambigüidades que os dogmáticos tentam resolver não estão envolvidas nas experiências práticas da vida. Dessas considerações de Sexto sobre a ambigüidade, podemos dizer que o filósofo tenta em vão resolver ambigüidades que escapam à vida prática, enquanto os homens comuns e os artesãos superam as suas dificuldades a partir da experiência. A invenção de termos novos, para evitar as ambigüidades dos termos velhos, se deve à necessidade de distinguir no domínio prático o que antes não era distinguido, sendo esse um dos modos pelo qual a linguagem parece, na visão do pirrônico, evoluir.

Uma outra semelhança é a de que a nova tarefa da filosofia é infindável. No caso de Wittgenstein, tanto o funcionamento da linguagem, quanto o seu método de tratar as questões filosóficas levavam à concepção de uma tarefa infinita para a filosofia. No caso de Sexto, também se concebe a idéia de um renascimento constante do dogmatismo e como a investigação sobre a verdade não alcançou nenhum resultado definitivo, permanece aberta a possibilidade de se descobrir a verdade. Assim, cada novo argumento proposto é uma ameaça à posição pirrônica e deve ser investigado, seja para restabelecer a equipotência dos argumentos, seja para reconhecer que finalmente a "verdade" foi alcançada. De qualquer modo, ambos se "condenam", pela própria lógica interna de suas reflexões, a uma tarefa crítica permanente.

Uma idéia básica, portanto, anima tanto o pensamento de Wittgenstein quanto o de Sexto: a de que a vida passa muito bem sem a filosofia dogmática. Para Wittgenstein, como vimos, o senso comum não é nem realista, nem idealista, estando

---

(32) Sexto já havia dito o mesmo a respeito dos sofismas: a observação da vida prática é capaz de resolver os sofismas, mas não o filósofo (HP II, 254).

alguém dessas disputas filosóficas (BB, p. 48). Assim, quando empregamos proposições afirmativas correntes em nossa linguagem comum não estamos nos comprometendo filosoficamente com nenhuma teoria, mas apenas vivendo as nossas vidas e usando a linguagem como um instrumento útil para elas. O dogmatismo é como um par de óculos que repousa sobre o nariz e distorce nossa visão das coisas; tão próximo está, que dificilmente nos ocorre a idéia de retirá-los (IF, 103). No entanto, é apenas quando retiramos as lentes dogmáticas que podemos ver as coisas como elas são. Sexto pensa que “é suficiente viver empiricamente e sem opinar de acordo com as observações e prenoções comuns.” (HP II, 246) As proposições em que o pirrônico emprega o verbo “ser” não expressam a aceitação de um dogma, pois o verbo “ser” deve ser lido como indicando aquilo que aparece para o cético, de modo que a suspensão do juízo é integralmente preservada (HP I, 135). Renunciando ao filosofar em seus moldes tradicionais, o pirrônico retorna ao senso comum e vive a sua vida como um homem qualquer, embora sem as crenças dogmáticas deste. O pirrônico, com efeito, não ataca a vida comum e se vê mesmo defendendo-a, uma vez que refuta aqueles que se opuseram ao julgamento comum (AM VIII, 156-158). Para ambos, podemos fazer afirmações segundo o uso comum da linguagem, adotando a maneira comum de ver o mundo, sem no entanto fazer dessa visão uma teoria filosófica. Em outras palavras, se, por outro lado, há uma continuidade entre o dogmatismo do homem comum e o do filósofo, por outro lado, Sexto e Wittgenstein defendem a vida (ou o senso) comum contra as críticas filosóficas e expurgam o que nela(e) há de dogmatismo.

Tantas e tão importantes semelhanças parecem justificar a caracterização da concepção de filosofia de Wittgenstein como pirrônica. Uma filosofia negativa, terapêutica, cuja finalidade é a tranquilidade, que exige uma determinada capacidade técnica daquele que a pratica, que lida apenas com o discurso, rejeitando o filosófico e aceitando o comum sem nenhum compromisso ontológico, e concebida como uma atividade infundável. Essa concepção mais geral da filosofia é compartilhada por Wittgenstein e pelos pirrônicos.

geral não diferencia um pensador do outro, nos seus detalhes encontramos diferenças dignas de nota. O modo pelo qual atingimos a tranquilidade numa e noutra filosofia pouco tem em comum, empregando análises e argumentações de natureza bastante diferentes. Se a paisagem é a mesma, o percurso será outro.

Naturalmente, em uma terapia, o *diagnóstico* desempenha um papel fundamental, pois é em função dele que determinamos o remédio a ser ministrado. Sexto identifica no amor próprio, na precipitação e na presunção os principais defeitos que conduzem ao dogmatismo um homem que se dispõe a filosofar. Aqui está a raiz dos seus males: ao não examinar uma questão de todos os ângulos possíveis, ao não refletir maduramente sobre todos os argumentos envolvidos num determinado problema e ao preferir as suas opiniões próprias, sem levar em devida consideração as dos outros, um homem naturalmente incorre em um dogmatismo precipitado e arrogante. O diagnóstico de Wittgenstein é outro: um pensador torna-se um dogmático menos por características psicológicas suas do que por uma dinâmica própria da linguagem. Esta o seduz e enfeitiça o seu entendimento; incapaz de resistir a essa tentação, o filósofo experimenta uma sensação do profundo e começa a refletir sobre a "estrutura do mundo", quando em verdade a causa de sua reflexão é uma contradição das regras da linguagem que o afasta do uso comum das palavras. Daí a importância que Wittgenstein atribui à filosofia, pois o filósofo não é apenas um "apressado", mas aquele que experimenta e denuncia em suas teorias contradições básicas da linguagem. É quando a linguagem sai de férias que somos tentados a filosofar metafisicamente.

Desses diagnósticos diferentes, resultam *terapias* diferentes. A atividade do pirrônico é a de mostrar ao dogmático as várias opiniões sustentadas a respeito de uma questão, a força igual dos argumentos empregados pelas diferentes escolas filosóficas e a impossibilidade de se descobrir um critério neutro para decidir a controvérsia. A atividade do filósofo wittgensteiniano será bem outra: é preciso fazer, a partir de lembranças do uso comum das palavras, uma minuciosa descrição do funcionamento de nossa linguagem ordinária, inventando, se necessário, jogos de linguagem para iluminar a nossa gramática, para que o filósofo possa se recobrar de sua doença. A grande novidade do estilo de filosofar de Wittgenstein está, assim, ligada ao seu modo particular de propor uma terapia filosófica.

Qual o alcance dessas objeções à sugestão anterior de que a concepção de filosofia de Wittgenstein é uma concepção pirrônica? Poder-se-ia dizer que as diferenças, embora possam servir para negar o caráter estritamente pirrônico do pensamento de Wittgenstein, apontam para o que poderia ser uma contribuição para a história do ceticismo: Wittgenstein tornaria muito mais aguda a consciência de que é no discurso que jaz a origem do dogmatismo. Se essa idéia já estava presente em Sexto, não o estava a idéia de que é devido a um mau funcionamento da linguagem (a uma contradição entre as suas regras) que surgem os problemas postos pelos filósofos. A análise específica de vários processos envolvidos no funcionamento de nossa linguagem e de como as palavras acabam perdendo sentido e “girando em falso” avançaria significativamente na compreensão das ilusões que rondam o dogmatismo.

Na medida em que o pirrônico é aquele que tem a habilidade de opor argumento a argumento *de qualquer modo* (HPI, 8) para alcançar a tranqüilidade da alma por meio da suspensão do juízo, poderíamos pensar que Wittgenstein oferece um *novo modo* de se alcançar a tranqüilidade. (Lembremo-nos de que também Wittgenstein admite a possibilidade de várias terapias). Além dos Modos de Enesidemo ou Agripa e de toda oposição dos argumentos particulares nos diversos ramos do saber, o cético disporia agora de um novo e poderoso meio pelo qual poderíamos aprender ou adquirir aquela capacidade técnica necessária para nos tornarmos céticos: identificando as falsas analogias que produzem as ilusões filosóficas e descrevendo o bom funcionamento da linguagem de modo a ver que o uso proposto pelos filósofos não faz sentido ou, se faz, é apenas uma nova maneira de falar que não tem implicações epistemológicas ou ontológicas, como o dogmático gostaria. Identificar as falsas analogias que estão na base de uma ilusão filosófica, reconhecer onde nossas regras gramaticais entram em conflito, apreender exatamente o que o filósofo quer dizer, descrever corretamente uma parte da nossa linguagem habitual e inventar jogos de linguagem diferentes, mas úteis para propósitos terapêuticos, seriam tarefas que demandariam um discernimento apurado e que teriam uma enorme eficácia persuasiva. Wittgenstein promoveria, assim, uma espécie de renovação da tradição pirrônica, num sentido bastante original.

Objecções aparentemente mais fortes, contudo, poderiam ser formuladas. A diferença de método entre Sexto e Wittgenstein apontaria para uma diferença mais profunda e decisiva para a nossa questão, a saber, a de que o cético pirrônico ainda permanece preso no campo da filosofia tradicional, enquanto Wittgenstein teria dele se emancipado. Isso se mostraria de duas maneiras. Por um lado, o cético compartilharia um pressuposto com os filósofos: “Que possuímos conhecimento de nossa própria experiência subjetiva, que sabemos com absoluta certeza como as coisas se passam em nós, tem sido o fundo comum de acordo entre céticos e seus oponentes desde que os debates filosóficos sobre o alcance e a possibilidade do conhecimento humano começaram”<sup>(33)</sup>. A idéia de que os fenômenos não estão abertos à investigação, de que são *azétetoi* não resultaria do seu caráter inevitável, como alegam os pirrônicos. Para Wittgenstein, a exclusão da dúvida está enraizada na gramática e não na natureza daquilo que é tido como certo; por exemplo, nada é considerado como uma dúvida sobre nossos estados internos: não tem sentido dizer “eu posso ter dores ou não, não estou seguro”<sup>(34)</sup>. Assim, o cético permaneceria preso à concepção tradicional da filosofia, pois atribuiria a impossibilidade de duvidar a uma propriedade intrínseca do fenômeno, quando, de fato, a ausência de sentido dessa dúvida repousa na nossa linguagem. Por outro lado, o método de Wittgenstein, ao invés de opor argumento a argumento, assumindo um pressuposto filosófico, tem o objetivo de identificar esse pressuposto e extirpá-lo: “Parece ter sido uma máxima quase instintiva sua (de Wittgenstein) que, quando o debate filosófico polarizou entre um par de alternativas que pareciam exaustivas, o método apropriado a seguir não é apenas examinar os argumentos conflitantes de cada lado e então optar pelos aparentemente mais fortes. Antes, deveríamos descobrir o que era *aceito* (*agreed*) por todos os participantes no debate centenário e rejeitar isso.”<sup>(35)</sup>

A força dessa objeção reside na atribuição, aos pirrônicos, de um pressuposto

---

(33) Hacker (1990), p.63.

(34) Cf. Hacker (1990), pp. 58-59.

(35) Hacker (1990), p. 63.

comum com os dogmáticos; a oposição de argumentos e a aceitação dos fenômenos evidenciariam a presença do cético no território tradicional da filosofia. Mas é precisamente nessa atribuição que a objeção se equívoca, pois o cético apenas se utiliza dos argumentos dogmáticos para rejeitá-los, como um purgante que é expelido junto com as substâncias presentes no corpo, sem jamais se comprometer com eles (HP II, 188). Por outro lado, o pressuposto comum que os cétricos compartilhariam com os dogmáticos seria o de que não podemos duvidar das idéias na mente ou dos dados imediatos de nossa consciência. Ora, essa formulação é estritamente moderna e não pode ser imputada aos pirrônicos gregos. No entanto, é verdade que o cético não atribui à gramática a exclusão da dúvida sobre os fenômenos, mas aqui voltamos à diferença já apontada na objeção anterior e que não hesito em reconhecer: os modos pirrônicos e wittgensteinianos de combater o dogmatismo são muito diferentes.

Poder-se-ia insistir na objeção e dizer que, para Wittgenstein, as teses e argumentos dogmáticos são carentes de sentido, e por isso, um método de oposição de argumentos seria igualmente sem sentido, o que mostraria que a única alternativa para quem deseja fazer uma terapia seria rejeitar os pressupostos implícitos do debate. Mas, por um lado, esse método não distinguiria Wittgenstein dos filósofos que pretenderam provocar uma mudança no cenário filosófico (pense-se, por exemplo, em Berkeley e sua crítica ao materialismo, em Kante sua “revolução copernicana” ou em Bergson e suas considerações sobre o espaço e o tempo); e, por outro, também o pirrônico dizia serem inconcebíveis as noções dogmáticas (ver, por exemplo, HP III, 2-5, para o caso do “Deus” ou HP III, 13 para o conceito de “causa”). A maneira pela qual o pirrônico combate o dogmatismo comporta, geralmente, dois níveis: num primeiro momento, questiona-se a nossa capacidade de conceber o discurso dogmático, fazendo-se conflitar as várias definições dos termos investigados e, num segundo momento, opõem-se os diferentes argumentos invocados em favor das posições dogmáticas sustentadas. Tudo se passa como se Wittgenstein, julgando decisivo o primeiro nível, que questiona o significado do discurso filosófico, acabasse por suprimir o segundo, uma vez que, estritamente falando, ele carece de sentido. Isso não impede que o cético seja capaz de conceber, num sentido amplo do termo, aquilo que diz o dogmático (HP II, 1-12). Do mesmo modo, Wittgenstein é capaz de apreender o que o filósofo gostaria de dizer, mas não pode dizê-lo. Assim, a oposição de argumentos

faz sentido na exata medida em que se pode conceber, em sentido lato, aquilo que diz o dogmático. Apenas uma teoria que postulasse o que é realmente o sentido das palavras poderia criticar o cético dessa maneira, mas essa evidentemente, como é bem sabido, não é a posição de Wittgenstein: a idéia de que o uso é o significado não constitui uma teoria da linguagem.

Essa objeção pode receber uma última forma que me parece convincente, a de que a maneira pirrônica de combater o dogmatismo não chega ao ponto de dissolver a questão filosófica, como faz Wittgenstein, e, por isso, ao menos logicamente, permanece aberta para o pirrônico a possibilidade de se descobrir a verdade. Assim, a terapia infundável a que condenam tem um sentido diferente, pois, enquanto um ainda julga possível, embora altamente improvável, alcançar a verdade, o outro tem a sua investigação, por assim dizer, fechada para a verdade. Não há como não reconhecer que, em Sexto, não há nenhuma menção da uma dissolução dos problemas filosóficos e que o questinamento do sentido do discurso filosófico cede sempre o passo à oposição de argumentos. É forçoso reconhecer que a diferença na maneira de conduzir a terapia comporta essa segunda diferença, a de que a terapia wittgensteiniana dissolve os problemas filosóficos, enquanto após a crítica pirrônica eles permaneceriam ainda significativos. Se, para gostos modernos, Wittgenstein é mais radical, para gostos pirrônicos, a dissolução do problema e o dar a questão da verdade por encerrada podem ter o sabor de um dogmatismo negativo de tipo acadêmico.

Uma outra objeção pode vir justamente daqueles que, tendo esse gosto pirrônico, acreditam existir uma forma de dogmatismo da linguagem na filosofia de Wittgenstein. Essas pessoas veriam uma superioridade no pirronismo, pois o conflito das filosofias e o caráter polêmico entre essas não são uma construção teórica do pirrônico, mas um fato da história da filosofia reconhecido pelos dogmáticos independentemente de sua crença particular. Wittgenstein, ao contrário, teria elaborado uma concepção dogmática da natureza da filosofia e do discurso filosófico e a partir daí chegado a uma posição aparentemente semelhante à dos pirrônicos. Assim, haveria uma espécie de dogmatismo inconfessado nessa filosofia da linguagem.<sup>(36)</sup>

---

(36) Para a formulação dessa objeção, inspirei-me nas pp. 7-9 do artigo "Ceticismo e Argumentação" de Porchat, publicado a partir da página 25 desta edição da revista ANALYTICA.

A essa objeção poder-se-ia retrucar da seguinte maneira: não só o conflito das filosofias é um fato da história da filosofia, mas também é um fato que os filósofos freqüentemente reclamam da imprecisão e das dificuldades que a linguagem comum apresenta para a especulação metafísica. Por esse motivo, eles elaboram um vocabulário técnico, refinando palavras comuns ou inventando novas palavras que se supõe expressar melhor as verdades alcançadas. De qualquer modo, é freqüente entre os filósofos a instauração de um domínio lingüístico cujo significado difere amplamente do significado que as palavras têm em seu uso ordinário. Se (como o cético pirrônico) nos posicionarmos no campo do não-saber pré-filosófico com a finalidade de identificar qual é o discurso que reflete a realidade, então podemos nos perguntar, a partir da linguagem comum, pelo significado preciso de cada discurso filosófico. Na própria tentativa de esclarecer o significado do discurso filosófico, reconhecemos que ele não tem significado nenhum. Assim, poder-se-ia dizer que a terapia de Wittgenstein parte de um outro fato da história da filosofia, não se constituindo portanto a partir de uma concepção dogmática da natureza da filosofia. Wittgenstein e Sexto Empírico, portanto, partem de diferentes fatos da filosofia, sem postular um começo arbitrário, e trilham caminhos diferentes, mas paralelos, de forma que cabe dizer que se trata de duas concepções da filosofia aparentadas.

Poder-se-ia objetar ainda que o alcance das diferenças acima apontadas é mais amplo do que parece à primeira vista e que esse novo método terapêutico proposto por Wittgenstein leva, ao contrário do que se sugere aqui, a um pensamento bastante diferente do pirronismo quando efetivamente aplicado aos problemas filosóficos particulares. Essa é, realmente, uma questão que permanece em aberto e só o estudo de terapias particulares poderá comprovar, ou não, a fidelidade de Wittgenstein ao modo pelo qual concebia a filosofia. Mas qualquer que seja o resultado de uma tal investigação, em nada diminuirá as semelhanças quanto à *concepção* da natureza da filosofia e isso é tudo o que pretendi ter mostrado aqui.

BIBLIOGRAFIA

WITTGENSTEIN, L.:

- Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984.  
(IF) *Philosophische Untersuchungen in Tractatus Logico-Philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984.  
(Z) *Zettel in Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984.  
(UG) *Über Gewissheit*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984.  
(BB) *Blue Book*, Blackwell, Oxford, 1958.  
(BT) *The Big Typescript*, tradução portuguesa de Antonio Zilhão da parte referente ao tema "Filosofia", *Crítica*, nº 6, maio/91, ed. Terramar, Portugal.  
(M) *Wittgenstein's Lectures in 1930-33 in Moore, Philosophical Papers*, George Allen and Unwin Ltd., London; Humanities Press inc., New York, 1959.

Outros:

- ARREGUI, J.V., (1984) *Acción y Sentido en Wittgenstein*, Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, Espanha.  
BACKER, G.P. and Hacker, P.M.S., (1980), *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Basil Blackwell, Oxford.  
BACKER, G.P. and Hacker, P.M.S., (1984), *Scepticism, Rules and Language*, Blackwell, Oxford.  
BOUVERESSE, J., (1987) *Le Mythe de l'Intériorité*, Les Éditions de Minuit, Paris.  
BURNYEAT, M. (1982), "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", in *The Philosophical Review*, XCI, nº 1, jan.  
FANN, K.T., (1975) *La Concepción de Filosofía de Ludwig Wittgenstein*, Técnos, Madrid.  
FOGELIN, R.J., (1976) *Wittgenstein*, Routledge and Kegan Paul, London.  
HACKER, P.M.S., (1972) *Insight and Ilusion*, At the Clarendon Press, Oxford.  
HACKER, P.M.S., (1990) *Wittgenstein: Meaning and Mind*, Basil Blackwell, Oxford.  
HOTTOIS, G., (1976) *La Philosophie du Langage de Ludwig Wittgenstein*, Editions de l'Université de Bruxelles, Belgique.  
HUME, D., (1975) *Enquiry Concerning Human Understanding*, Blackwell, Oxford.  
KRIPKE, S.A., (1982) *On Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford.

## WITTGENSTEIN E O PIRRONISMO: SOBRE A NATUREZA DA FILOSOFIA

ANALYTICA

volume 1  
número 1  
1993

- MALCOM, N., (1988) "Wittgenstein's 'Scepticism' in *On Certainty*" in *Inquiry*, vol. 31, n° 3, Sep/1988, Norwegian University Press.
- MARCONDES DE SOUZA FILHO, D. (NP), "Finding One's Way About" (draft).
- PORCHAT, O., (NP) "Ceticismo e Argumentação", *Revista ANALYTICA* vol.1, n° 1, 1993, Rio de Janeiro.
- SHIBLES, W., (1969) *Wittgenstein, Linguagem e Filosofia*, Ed. Cultrix/EDUSP, São Paulo.
- STRAWSON, P.F., (1985) *Skepticism and Naturalism: some varieties*, Columbia University Press, New York.
- TUGENDHAT, E., (1979) *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.,