

2

Isto é um objeto de comparação

Let be be finale of seem.
The only emperor is the emperor of ice-cream.
(Wallace Stevens, *The Emperor of Ice-cream*)

Para refletirmos sobre as concepções de linguagem em jogo em *Contra os gramáticos*, lançamos mão de instâncias paradigmáticas com fins comparativos. Tomar perspectivas de linguagem como *paradigmas* comparativos em um estudo de orientação wittgensteiniana é algo que já demanda um primeiro esclarecimento: os paradigmas devem ser eles mesmos entendidos em termos wittgensteinianos. De fato, Wittgenstein critica o papel dogmático que o paradigma assume, em geral, nas investigações filosóficas sobre a linguagem (*Investigações filosóficas* § 131). Sua crítica vai no sentido de que, em geral, os responsáveis pela investigação parecem supor que as características do objeto paradigmático devem estar todas presentes nos objetos comparados.

Para Wittgenstein não deve ser esse o papel do paradigma em uma investigação filosófica: o paradigma deve ser um *objeto de comparação*, vocacionado a lançar luz “tanto por semelhanças quanto por dessemelhanças” – deve permitir, enfim, o estabelecimento de “uma ordem em nosso conhecimento (...) uma ordem para uma finalidade determinada, mas não a ordem” (*Investigações filosóficas* §§ 130-132; v. Baker & Hacker, 1984, p.135-136). Segundo Wittgenstein:

Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentamos o modelo como aquilo que ele é, ou seja, como objeto de comparação – por assim dizer, como critério –; e não como pré-juízo, ao qual a realidade *deve* corresponder. (O dogmatismo no qual tão facilmente caímos ao filosofar) (*Investigações filosóficas* § 131).

É, pois, como objeto de comparação que a reflexão wittgensteiniana sobre a linguagem lança luz sobre as visões de linguagem presentes em Sexto Empírico. Assim, se por um lado há em *Contra os gramáticos* tanto imagens que se assemelham ao pragmatismo wittgensteiniano quanto outras que se aproximam da visão

representacionista da linguagem, por outro, há dessemelhanças com respeito a essas duas instâncias paradigmáticas que nos permitem estabelecer um lugar particular para Sexto na história do pensamento lingüístico. Não havendo total coincidência com nossos objetos de comparação, Sexto se mostra, por um lado, como uma espécie de precursor de uma visão pragmática de linguagem e, por outro, ainda que talvez à sua revelia, como adepto de certo representacionismo, ainda que em estado embrionário.

As reflexões de Wittgenstein se oferecem como objetos de comparação tanto mais interessantes, quando lembramos que ele próprio defendeu uma visão de linguagem representacionista no *Tractatus Logico-Philosophicus* (TLP) e, mais tarde, abandonou esse modelo em benefício de um pragmatismo lingüístico em suas *Investigações filosóficas* (IF) – o diálogo crítico que Wittgenstein trava nas *Investigações filosóficas* é em grande parte, como se sabe, com a sua primeira filosofia.

É comum na literatura sobre o pensamento de Wittgenstein associar-se a reviravolta que redireciona suas reflexões ao abandono da percepção da linguagem sob *modelo de um cálculo*, cuja operação revelaria a estrutura do mundo, ao reconhecimento da irreducibilidade da linguagem, sua compreensão como práxis, ou *forma de vida*, compreensão manifesta, por exemplo, na onipresença da metáfora do *jogo* em suas *Investigações* (§§ 7, 19, 23, 27 entre muitos outros).

Fazendo uma espécie de *leitura sextiana* de Wittgenstein, podemos dizer que, no TLP, aquilo que nos é *evidente*, incluindo o mundo aparente e a linguagem, não bastava: era preciso fazer uma análise que colocaria a descoberto a *essência*, o fundamento último do que nos aparece. Esse fundacionismo lingüístico, essa concepção lógica da linguagem, dão o tom da visada *essencialista* não só da linguagem, como também da realidade nessa primeira fase do pensamento wittgensteiniano. Dizemos que se trata de uma concepção essencialista de linguagem, uma vez que, embaixo da linguagem cotidiana *superficial*, haveria um sistema de regras que governam o uso que fazemos dos signos lingüísticos, uma lógica *essencial* – haveria, nos termos mais específicos do autor, uma *sintaxe lógica* subjacente à linguagem que usamos (TLP 3.325). Nas palavras de Wittgenstein:

A linguagem é um traje que disfarça o pensamento. E, na verdade, de um modo tal que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado; isso porque a forma exterior do traje foi constituída segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma do corpo (TLP 4.002).

Haveria, em termos sextianos, uma aparência de pensamento, linguagem e mundo que não nos deixaria ver como as coisas realmente são. Daí a importância da análise que nos levaria a uma linguagem fundamental – revelaria a estrutura da linguagem e do mundo, e mostraria como são correspondentes. Feita essa análise, veríamos então como a linguagem *descreve* a realidade, como ela *espelha* o mundo. Wittgenstein havia concebido, enfim, um modelo em que uma linguagem *lógica*, de um lado, reproduziria a *estrutura do mundo*, de outro (cf. Glock, 1998, p.45-49, 64-69).

O segundo Wittgenstein abandona, então, a idéia de uma sintaxe lógica em benefício de uma *gramática*, entendida como as “regras constitutivas” que definem a língua “pela determinação daquilo que faz sentido dizer” (Glock, 1998, p.193) – e a investigação filosófica dessas regras.

A mudança que se dá do *primeiro* para o *segundo* Wittgenstein é de fundamental importância para esta tese, na medida em que se dá pelo reconhecimento por parte do próprio filósofo de que a maneira como ele achava ter resolvido todos os problemas filosóficos, em realidade, lançava mão da estratégia que ele mesmo queria criticar: o dogmatismo dos filósofos metafísicos. A oposição superfície / fundo duplica realidade e linguagem – procedimento dogmático por excelência, que coloca em um espaço oculto, longe dos olhos, a essência fundamental não encontrada na superfície do mundo, na linguagem cotidiana. Wittgenstein então reconhece que, no TLP, ao modo dogmático, cavou um fundo oculto, subjacente, e lá instalou o fundamento último – essencial, único – da realidade e da linguagem (cf. Santos, 1996).

E se ele não mais duplica a linguagem, se ele não mais prescreve uma análise que vá descobrir a sintaxe lógica escondida por sob a linguagem corrente, é porque, na sua filosofia madura, Wittgenstein se dá conta de que “nada está oculto”, tudo está ao alcance de nossas vistas (IF § 435). A linguagem não se duplica em uma aparente superfície e em um fundo essencial e único: nesse sentido, a linguagem não tem espessura, não tem fundamento a ser descoberto, não há associação a ser feita entre duas camadas sobrepostas: não há nada além daquilo que a própria linguagem articula e exprime, como bem coloca Balthazar Barbosa Filho:

Nas IF (...), a essência se mantém já sempre aberta aos nossos olhos (§89), ela é algo com que nós estamos desde sempre familiarizados, pois ela não é nada de outro que aquilo que a nossa linguagem articula e exprime (1973, p.100).

Pensar na linguagem como um artefato para comunicar uma ordem estrutural essencial e exterior é pensar na linguagem de maneira abstrata, metafísica. E o que Wittgenstein agora quer mostrar é que a linguagem é uma *práxis* que não se deixa reduzir a apenas um modelo, a *uma* essência fundadora – a linguagem é, como as práticas de que não se dissocia, irreduzível, não inventariável.

É a partir desse entendimento de uma linguagem que não se deixa lastrear, que não tem fundo essencial, que Wittgenstein afirma que “a *essência* está expressa na gramática” (IF § 371). Assim, mostrando que as expressões só adquirem sentido pragmaticamente, Wittgenstein usa de modo provocativo a palavra *essência* para explicar sua visão *antiessencialista* de linguagem, na medida em que “Queremos *compreender* algo que já [está] diante de nossos olhos” (IF § 89).

Linguagem é ação, e não um instrumento com uma finalidade ulterior. O ângulo alternativo pelo qual Wittgenstein nos convida a perceber o fenômeno lingüístico envolve, pois, não a tomada de um ponto de vista exterior, mas antes um reconhecer-se no seio de uma *práxis*. Aceita a oferta de Wittgenstein, muitas são as conseqüências: deslocam-se possivelmente entendimentos tradicionais do que seja produzir e compreender enunciados lingüísticos, do que sejam as regras da linguagem, do que seja aprender uma língua, do que seja explicá-la. Nas páginas que se seguem, salientamos alguns aspectos desses deslocamentos, continuando a construir assim o contraste entre as duas visões de linguagem cujo antagonismo servirá de objeto de comparação em nossa análise de *Contra os gramáticos*.

A linguagem não representa o mundo exterior – tampouco representa o mundo interior. Detenhamo-nos primeiro nesse ponto, que fornecerá elementos importantes para examinarmos mais adiante a aspiração do cético pirrônico a ser um “cronista”, um narrador das impressões que o atingem.

Para Wittgenstein, a idéia tradicional de que a linguagem funciona como um sistema de representação parece especialmente inegociável quando a consideramos em relação a nossas sensações. Ele se empenha então em mostrar que mesmo aí onde a linguagem parece vocacionar-se a expressão de experiências privadas, suspensas da cultura e das circunstâncias históricas, mesmo aí ela é *práxis*. Para começar, que finalidade teria uma expressão que apenas alguém, sozinho, entendesse? E se esse alguém fosse o critério de correção de uso para a expressão que ele próprio cunhou, então não faria sentido aqui se falar de uso *correto* (IF § 258). Seria um monólogo, mas que só uma pessoa entenderia. O uso da palavra *dor* não deriva pois de um

conhecimento do conceito, uma domesticação da experiência. Contra uma idéia de linguagem privada, diz Wittgenstein: “‘Sensação’ é, na verdade, uma palavra de nossa linguagem geral e não de uma linguagem inteligível apenas para mim” (IF § 261). Todos compreendem o que quer dizer *sensação*, posto que é uma palavra que faz parte do nosso vocabulário comum, isto é, de nossas práticas comuns – porque mesmo nosso vocabulário psicológico é *público*.

Wittgenstein consagra algumas seções das suas investigações filosóficas a discutir em especial as expressões ligadas à *dor*, no que podemos entender como uma metonímia de todo um vocabulário referente a sensações (IF § 244ss). Para ele, há um grande mal-entendido quando se crê que a dor seja compreensível apenas àquele que sente, a mais ninguém. Wittgenstein esclarece a confusão mostrando que, em casos particulares como esse, o *saber* não é uma prerrogativa: “A frase: ‘sensações são privadas’ é comparável a: ‘paciência se joga sozinho’” (IF § 248). Dizer que outrem não pode saber como são nossas dores cria um outro tipo de identidade para a dor, como se essa palavra possuísse um critério de uso diferente daquele de que lançamos mão para falarmos de objetos físicos. E a idéia de Wittgenstein é que até o ponto em que tem sentido dizer que uma poltrona é exatamente igual à outra, também tem sentido dizer que temos os dois a mesma dor (e sabemos, entendemos um a dor do outro):

Vi como alguém, em uma discussão sobre este assunto, bateu no peito e disse: “Mas o outro não pode de maneira nenhuma ter ESTA dor!” – A resposta a isto é que, ao se acentuar enfaticamente a palavra “esta”, não se define nenhum critério de identidade. A ênfase reflete muito mais um fato de que um tal critério nos é familiar, mas precisamos ser lembrados disso (IF § 253).

São comuns em filosofia tentativas de se chegar a uma identidade compartilhada através de uma espécie de dança de palavras – em que se substitui *igual* por *idêntico*, por exemplo (IF § 254) –, mas não deveria ser assim. Não fomos nós que nos propusemos chamar algo de *dor*, nem nós que definimos a correção do seu critério de uso. Foi-nos ensinado e aprendemos essa maneira de *exteriorizar* nossa dor – o que acabou se tornando um critério bastante familiar para nós. Dizer “Eu estou com dor” não é uma descrição, mas uma *exteriorização* [*avowal*] da nossa dor (IF § 244ss; cf. Glock, 1998, p.153-157; McGinn, 1998; Garver, 1994; Baker e Hacker, 1980; Barbosa, 1973).

De acordo com a perspectiva wittgensteiniana de linguagem, quando dizemos algo como “Eu estou com dor” não estamos narrando o que se passa conosco, não

estamos simplesmente e por princípio relatando ou dando uma informação sobre nossa saúde naquele momento – a exteriorização é, em si mesma, um *ato*, um *agir*. Manifestar a dor em palavras é uma ação particular: diferente de dar um testemunho, diferente de narrar um estado de coisas, diferente de descrever fatos no mundo. É claro que podemos imaginar uma situação em que “Eu estou com dor” seja um relato – ignorar isso seria querer estabelecer um significado único e apriorístico para essa frase. Quando vamos ao médico e temos de informá-lo sobre a dor que estamos sentindo, o que se passa conosco quando a sofremos, estamos descrevendo e narrando um acontecimento. Entretanto, o ponto a enfatizar é que, no mais das vezes, quando dizemos que estamos com dor, essa exteriorização, do ponto de vista wittgensteiniano, está mais perto do *grito* de dor do que de uma *narração* da dor. Essa exteriorização substitui o grito da dor – e constitui uma possibilidade de uso de linguagem, dentre tantas outras (provar uma hipótese, inventar uma história, cantar etc. (IF § 23)). Como as demais práticas linguísticas, exteriorizar tem regras públicas das quais o falante, sem capacidade de vôo externo, está sempre subordinado.

Desloca-se assim também no plano das sensações o paradigma objeto-designação – nesse caso, sensação-nome da sensação. Wittgenstein nos convida a abandonar enfim a idéia de que uma espécie de *gesto dêitico* interno, o “apontar” abstrato e privado, estivesse na raiz de nossas palavras de sensação. Não: usamos palavras como *dor*, por assim dizer, sem conhecimento de causa.

Em visões representacionistas da linguagem o gesto dêitico tende a assumir um papel central – é de fato aí um protagonista nas cenas de ensino e aprendizado das línguas –, razão pela qual recebe muita atenção já na abertura das *Investigações filosóficas*, a partir da agora muito conhecida passagem das *Confissões* de Santo Agostinho com que Wittgenstein ilustra metonimicamente as apostas tácitas sobre a linguagem que toma como objeto de sua crítica.¹ É importante darmos atenção a este ponto, pois será central para a análise que faremos posteriormente do argumento sextiano de que o *evidente*, tomado como aquilo que se pode apontar, e é igualmente

¹ “Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isto dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos, e da linguagem que, por meio da mímica e dos jogos com os olhos, por meio dos movimentos dos membros e do som da voz, indica as sensações da alma, quando esta deseja algo, ou se detém, ou recusa ou foge. Assim, aprendi pouco a pouco a compreender quais coisas eram designadas pelas palavras que eu ouvia pronunciar repetidamente nos seus lugares determinados em frases diferentes. E quando habituara minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos” (Santo Agostinho, *Confissões*, I/8 *apud* Wittgenstein, IF § 1).

perceptível a todos, não pode ser ensinado. Na caracterização da visão agostiniana de linguagem, temos que um gesto dêitico ligaria um mundo estruturado de um lado a uma linguagem, também estruturada, de outro – aquilo que Wittgenstein chamou de “ensino ostensivo das palavras” (IF § 6), e que Agostinho justificou como meio pelo qual aprendera sua língua materna. Contudo, para começar, a se aderir a um pragmatismo aos moldes wittgensteinianos, entende-se que a separação linguagem/mundo é enganosa: a linguagem constitui o mundo, assim como o mundo constitui a linguagem. Não-lingüístico e lingüístico estão sempre interligados, imersos um no outro – conceber o lingüístico fora das práticas é pensar em uma linguagem metafísica. Não que Wittgenstein passe a afirmar que não há nada além do verbal, que a realidade externa deva ser subsumida em palavras. Ele nos chama atenção para o fato de que pensar na linguagem apartada do mundo é dobrar a linguagem sobre si mesma, é vê-la em um vácuo sem atrito em que, aí sim, o mundo desaparece:

Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então o *atrito*. Retornemos ao solo áspero! (IF § 107).

O ideal não é mais o que Wittgenstein busca, mas o *atrito*, porque mundo e linguagem se movem juntos. Nas *Investigações*, ele volta ao solo áspero e, então, a imagem lingüística que ele atacará será metonimicamente representada na visão agostiniana de linguagem que, a despeito de certas diferenças importantes, se encontrará também no esquema lógico proposto pelo primeiro Wittgenstein: que palavras nomeiam e sentenças descrevem. Assim, aprender uma língua para essa visão de linguagem é, em essência, estabelecer conexões entre palavras e coisas. Mas de acordo com a visão wittgensteiniana de linguagem, não aprendemos nossa língua materna através do ensino ostensivo das palavras, mas da mesma forma como aprendemos a jogar um jogo: *jogando*. É quando se sabe como *utilizar* uma expressão lingüística nas suas diversas possibilidades de ocorrência que se pode dizer que se aprendeu o seu significado. O significado não é algo colado a um significante, mas estabelecido intersubjetivamente, nas práticas lingüísticas. Por isso, aprender o significado de uma palavra é aprender a utilizá-la.

Dito isso, vemos que Wittgenstein se afasta tanto de Sexto Empírico quanto de Santo Agostinho sobre a questão do aprendizado. De Sexto, na medida em que discorda que o evidente não seja aprendido, e de Agostinho, porque demonstra como o apontar

do “ensino ostensivo das palavras” não deve ser entendido como o paradigma da aprendizagem de nossa língua materna.

Um ponto importantíssimo em *Contra os gramáticos* diz respeito, como veremos, ao estatuto das regras para o uso da linguagem. Em suas *Investigações filosóficas* Wittgenstein responde generosamente a essa questão, sendo necessário, pois, que suas reflexões sobre o assunto recebam espaço neste capítulo. O interlocutor wittgensteiniano está sempre à espreita a questionar: como vamos saber se estamos fazendo um bom uso das expressões lingüísticas, ou, como vamos saber se estamos seguindo a gramática tal qual se espera na forma de vida em que estamos já imersos, ou, ainda, que regras norteiam o emprego das expressões lingüísticas, dada sua indefinição, sua porosidade? Wittgenstein responderia talvez com outros questionamentos: existe jogo totalmente cerceado por regras? Ou “não podemos imaginar uma regra que regule o emprego da regra?” (IF § 84). Ele atenta para a correspondência – ou *relação interna* – existente entre *regra e aplicação da regra, significado e uso* (*Da certeza* § 62; cf. Barbosa, 1973). O equívoco desta vez reside na exigência de regras completas para que um jogo seja considerado válido. Ao mesmo tempo, do fato de que não há jogo que seja completamente limitado por regras não se deve inferir que ele não seja limitado por regra alguma. Jogo e linguagem são fenômenos *regulados*. Para que chamemos alguma coisa de *linguagem* é preciso que haja regularidade (IF § 207).

A regra é estabelecida pelo uso geral e regular – pelo treino em dada comunidade lingüística. Seguir uma regra é um *hábito*, um *costume* (IF § 199; cf. Grayling, 2002; Glock, 1998; McGinn, 1998; Garver, 1994; Baker e Hacker, 1988; Barbosa, 1973).

As regras não são transcendentais, mas se impõem na própria prática de se seguirem regras. Tal prática se explica de maneira interna, ou seja: a explicação do porquê de se seguir determinada regra não é baseada em outra regra exterior a ela. Por que não se cai nesse regresso infinito? Como uma regra pode ser *regra* se ela pode ser mal-entendida (e *regra* supõe dizer *isso é certo e isso é errado*)? Afinal, estamos sempre no risco dos equívocos: a linguagem, tal como os jogos de azar, tem natureza arriscada – uma vez que ela não se reduz a um cálculo.

Nesse ponto Sexto Empírico e Wittgenstein parecem concordar, como veremos, que é no uso coletivo que se aprendem as regras do jogo – em termos wittgensteinianos, compreender uma regra é saber como usá-la, uma vez que “‘Seguir a regra’ é uma *práxis*” (IF § 202).

Todavia, Sexto e Wittgenstein podem se distanciar sobre a possibilidade de que essa abordagem leve a um paradoxo que leve a um regresso ao infinito:

Nosso paradoxo era: uma regra não poderia determinar um modo de agir, pois cada modo de agir deveria estar em conformidade com a regra. A resposta era: se cada modo de agir deve estar em conformidade com a regra, pode também contradizê-la. Disto resultaria não haver aqui nem conformidade nem contradições (IF § 201).²

Se o cético está sempre disposto a pedir mais explicações ao dogmático, Wittgenstein diz que a dificuldade só aparece quando se pensa na regra como autônoma em relação à práxis. Segundo a perspectiva wittgensteiniana de linguagem, as regras de linguagem são práticas para as quais fomos treinados: Wittgenstein argumenta em favor de uma relação interna entre *a interpretação da regra* e *o seguir uma regra*. Então, a regra não precisa de outra regra que a interprete – e outra regra que interprete a interpretação da regra... em que aí, sim, teríamos um regresso ao infinito de regras de uso. Ao mesmo tempo, a linguagem não se fecha em si mesma porque ela própria é já uma prática. E é também na prática que o uso da regra se mostra condizente ou não com o que se espera (*Da certeza* § 29). O agir diz por si: as regras da linguagem são normativas – é *assim* que determinada comunidade lingüística age. Nas palavras de Wittgenstein: “As nossas regras têm lacunas e a prática tem de falar por si mesma” (*Da certeza* § 139).

Há certa estabilidade reguladora que garante o uso e o sentido das palavras – estabilidade essa que exerce uma força em larga medida coercitiva sobre os falantes de determinada língua. Se elas continuarão a fazer parte do mesmo jogo ou se sua mudança será tão revolucionária a ponto de que aquele jogo não seja mais reconhecido, é alguma coisa que se dá também intersubjetivamente, nas práticas lingüísticas. Isso quer dizer que, se por um lado essa perspectiva de linguagem admite a mudança da regra como uma característica do próprio jogo, por outro mostra certa resistência do uso lingüístico, a qual o falante deve respeitar.

Trata-se de um ponto importante para nós, já que ouviremos Sexto instar-nos incansavelmente em *Contra os gramáticos* a examinarmos o uso das expressões lingüísticas, a observarmos como elas são utilizadas – e que façamos como os outros.

² É conhecida a interpretação cética de Kripke sobre a filosofia de Wittgenstein, que se baseia justamente no tema *seguir uma regra*. Não seguimos Kripke, mas nos alinhamos ao entendimento de, por exemplo, Backer e Hacker a esse respeito, para quem há uma relação interna entre *regra* e *seguir uma regra* (1988, p.144).

Então veremos que a linguagem não é algo monolítico – ela é fragmentária, não passível de uma generalização redutora. Wittgenstein também nos insta a examinar, a observar:

– Não diga: ‘Algo deve ser comum a todos eles, senão não se chamariam “jogos”’ – mas veja se algo é comum a todos eles. – Pois se você os contempla, não verá algo que seja comum a *todos* (IF § 66).

Wittgenstein nos convida aqui a *ver* se há algo em comum nos processos aos quais chamamos *jogos*. Mostra-nos que na verdade não existe uma característica que apareça em *todos* eles, embora haja semelhanças, parentescos.

Aqui se esboça uma diferença importante entre esses dois imperativos, pirrônico e wittgensteiniano. Como ficará claro mais adiante, em Wittgenstein, o imperativo da observação não significa dizer que haja uma observação logicamente *anterior* em que, só depois, em um momento logicamente *posterior*, o falante utilizaria a linguagem. Isso porque não há como o jogador se ver fora do jogo, não há como ele ter uma visão de sobrevôo para, então, se engajar na prática lingüística. A idéia de uma preparação anterior ao uso é a que a imagem agostiniana de linguagem acaba por sustentar, e que encontrará, como veremos, espaço no texto sextiano, sobretudo quando da discussão dos *signos mnemônicos*. Estamos tratando da insinuação agostiniana de que o uso da língua materna é alguma coisa de logicamente posterior a um estágio preparatório no qual se estabelecem as conexões sistemáticas entre nomes e objetos:

Acredita-se que o aprendizado da linguagem consiste no fato de que se dá nomes aos objetos: homens, formas, cores, dores, estados de espírito, números, etc. Como foi dito, – o denominar é algo análogo a pregar uma etiqueta numa coisa. Pode-se chamar isso de preparação para o uso de uma palavra. Mas *sobre que* se dá a preparação? (IF § 26).³

Se nas linhas de Agostinho parecia de alguma forma haver a aposta de que há uma preparação anterior ao uso da linguagem, em que se aprende a nomear os objetos, então Wittgenstein provoca: a que se refere essa preparação? Contrariando a visão agostiniana de linguagem, Wittgenstein anula, pois, a idéia de haver um treinamento anterior ao jogo – o treinamento já é, em si, uma prática com a linguagem, uma ação. Ver a linguagem como práxis enfraquece a suposição de algum preparo apartado do próprio ato da fala. É também contra o equívoco de que atividades mentais correspondam ao aprendizado e ao emprego dessas palavras – como se fizéssemos

³ Entendemos que a última frase teve sua melhor versão traduzida para o inglês do que quando vertida para o português: But *what* is it a preparation *for*? (Tradução de G. E. M. Anscombe).

batismos internos que as definissem – que Wittgenstein sugere que procuremos *ver*. A dissociação pretendida por Agostinho entre aprender os nomes e nomear, como se fossem dois atos separados, não cabe em uma perspectiva em que tomar parte das práticas lingüísticas é ser, por assim dizer, *iniciado* nelas. Assim, nomear, fornecer uma informação, maldizer, orar etc. são todas ações indissociáveis da práxis lingüística (IF § 23).

E é na prática que o significado lingüístico é estabelecido. Daí não ser estranho que um mesmo significante assuma inúmeros significados ou efeitos, uma vez que é pragmaticamente, e não de forma apriorística, que o significado é definido. Como veremos, Sexto Empírico igualmente não vê qualquer problema em que os signos enunciem mais de uma coisa. Contudo, a explicação de Sexto para que isso se dê se afasta do caminho radicalmente pragmático de Wittgenstein, como analisaremos mais tarde. Para podermos apreciar a diferença, convém lembrar aqui que, para Wittgenstein, os usos da linguagem não são controlados por um *querer-dizer*. Uma tal visão de linguagem apostaria na possibilidade de existência de uma linguagem privada, quando o simples fato de seguir regras implica em que a linguagem é *pública*: o discurso significativo pressupõe uma comunidade de falantes. Em uma suposta linguagem privada não haveria padrão de correção para o uso das expressões lingüísticas, e o inteligível para nós tem de ser também inteligível para os outros: para ser inteligível, algo tem de sê-lo *comunitariamente*. Essa coibição a uma total liberdade de uso da linguagem por parte dos falantes deve ser entendida, antes, como um respeito ao uso lingüístico – não problemático, quando entendemos a publicidade necessária da linguagem. O uso com sentido das palavras é garantido justamente por essa estabilidade que exerce certo poder coercitivo sobre os falantes. Essa força coercitiva é um obstáculo para o incomunicável, é o que garante a estabilidade necessária à linguagem. É o que garante, assim, a compreensão mútua dos falantes.

Central também para a análise de *Contra os gramáticos* será, como já se antecipou na introdução desta tese, a noção de *uso comum e linguagem comum*. Para Wittgenstein, o *critério* avaliativo de boa compreensão está no uso comum. Sabemos se estamos jogando da maneira certa pelos outros, de modo intersubjetivo – eis nosso *critério de correção público* (Glock, 1998, p.116-121). Entretanto, veremos que o estatuto do *uso* como critério será mais ambivalente em Sexto do que em Wittgenstein, sobretudo no que tange à sua relação com a possibilidade da *certeza*. O ponto é importantíssimo porque marca – assim como a discussão sobre o que é seguir uma regra

– um investimento deliberado de Wittgenstein *contra* o ceticismo, o qual ele toma como patologia solidária ao essencialismo. O critério wittgensteiniano é pragmático – assim, é pragmaticamente que ele funciona, tanto dando identidade aos conceitos quanto medindo a importância que eles assumem em determinada comunidade lingüística. Diante da exigência cética por um critério absoluto, verbalmente justificável, Wittgenstein diz: “Se esgotei as justificações, então atingi a rocha dura e minha pá entortou. Estou então inclinado a dizer: ‘é assim que eu ajo’” (IF § 217). Um agir sem razões: é tudo o que ele pode oferecer, mesmo àquele que sempre exige um fundamento (IF § 211). Wittgenstein não aceita outro critério que não o que, como veremos, Sexto chamaria de *não-técnico*, porque não há o critério absoluto, *técnico*, que vá estabelecer verdades transcendentais. Não há uma explicação *mais profunda* para nossas certezas do que aquela que já podemos verbalizar e que é diretamente correspondente ao que compreendemos. Em termos wittgensteinianos, há uma correspondência direta entre o explicar e o compreender: assim como não há uma explicação *mais profunda*, a idéia é que se alguém tiver uma compreensão *mais profunda* do que está dizendo deve ser capaz de verbalizá-la, uma vez que não há nada que comunicamos a nós mesmos que não possamos comunicar aos outros. De sorte que a compreensão é completamente expressa nas explicações que se pode fornecer (IF § 75).

É sempre bom lembrar que, como Sexto Empírico, também Wittgenstein não formula uma *teoria* da linguagem, uma sistematização redutora de sua perspectiva de linguagem. A própria noção central de *jogo* foge a uma definição analítica.

Mas enquanto o pirrônico defende, como se verá, que na linguagem comum o *discurso inexato* está em jogo, e que quando estamos tratando de assuntos técnicos, a exatidão na linguagem, então técnica, deve ser almejada, a alternativa wittgensteiniana dos jogos de linguagem desafia a concepção de que o uso lingüístico suponha a posse prévia de conceitos bem definidos. Diz Wittgenstein: “Se eu der a descrição: ‘O solo estava inteiramente coberto de plantas’, – você dirá que não sei do que falo enquanto eu não puder dar uma definição de planta?” (IF § 70). Ele demonstra como a explicação do significado de uma expressão lingüística não precisa ser do tipo *s é p* – não precisamos ter uma definição ou explicação analítica de planta para falar de planta (IF § 70). A idéia defendida por Wittgenstein é a de que há inúmeros tipos de explicação, todas parciais e pragmaticamente orientadas. Cada uma delas é boa para alguma finalidade – a definição analítica é apenas um tipo de explicação, boa para determinado fim.

Wittgenstein se vale muitas vezes da explicação por exemplos, como o meio de melhor mostrar essa noção tão central na perspectiva de linguagem da segunda fase de sua filosofia. Interessante porque esse tipo de explicação por exemplos também era largamente adotada por Sexto Empírico. Ela é valiosa para um e para outro, na medida em que é um modo eficaz de explicação – como para mostrar que as práticas lingüísticas, como jogos tão diferentes quanto xadrez e peteca, também não se deixam inventariar. A linguagem, da mesma forma que os jogos, não se deixa restringir por uma definição analítica, mas é melhor entendida através da noção de semelhança de família (cf. Glock, 1998, p.225).

É interessante notarmos que Wittgenstein está indo aqui contra a idéia tradicional de que é *inútil* um conceito que não seja definido de forma precisa. A idéia wittgensteiniana de semelhança de família opera na direção oposta: não cabe a cobrança aos conceitos por uma delimitação hermeticamente fechada – “Não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado” (IF § 69; cf. § 88). Mais: *precisão, exatidão*, como quaisquer conceitos, dependem do jogo de que estiverem participando, da forma de vida em que estiverem imersos.

A idéia de semelhança de família é reveladora de que o conceito não tem de ter uma definição exata, um contorno preciso, um limite absolutamente claro: com ela, Wittgenstein vai contra a concepção de que a vagueza ameaça a própria idéia de sentido. A vagueza é uma característica da linguagem – e reconhecê-la não equivale dizer que a linguagem seja incompleta, defeituosa, precária:

São muitas as palavras que não têm um significado preciso. Mas isto não é um defeito. Pensar o contrário seria como afirmar que a luz do meu candeeiro não é uma luz verdadeira porque não tem um limite bem definido (*O livro azul*, p.61).

A vagueza constitutiva da linguagem também contraria a idéia de que o significado fosse alguma vez determinado de maneira apriorística. Mas é bom atentarmos para o fato de que a rejeição wittgensteiniana à exigência de univocidade e precisão do significado lingüístico *não* se confunde com uma *promoção* da vagueza. O significado das expressões lingüísticas é variável, poroso, uma vez que oscila na sua limitação mal traçada e mais insinuada do que concreta. Esta plasticidade, contudo, não corresponde a um defeito da linguagem, tampouco constitui num obstáculo para o comunicável (cf. Baker e Hacker, 1980).

Porque na práxis o significado, incerto e vago, *ganha determinação*. Nas palavras de G.P. Baker e P.M.S. Hacker: “A vagueza não deve ser confundida com falta de determinabilidade do sentido” (1984, p.226). O sentido não é aprioristicamente determinado, mas também não é infinitamente vago. Se uma sentença não tem um sentido único, preciso, não significa dizer que não tenha sentido algum (IF § 99). A delimitação flexível é uma delimitação. De modo que a perspectiva de linguagem do segundo Wittgenstein, de um lado, transgride um modo de filosofar que exige uma precisão conceitual; e, de outro, afirma a determinação de sentido – ainda que em termos flexíveis.

Wittgenstein, de fato, vai operar uma mudança radical na maneira de pensar o fundacionalismo que exigia raízes sólidas tanto para se empregar conceitos quanto para se afirmar verdades. O ponto é essencial aqui porque é, como veremos, por exigência assim, jamais satisfeita, que o cético suspende o juízo.

Nessa exigência cética se reconhece a adesão “invertida” a uma tradição filosófica fundacionalista que sempre apostou em uma *equidade categorial* entre o *fundamento* e todo o resto que o fundamento deve sustentar. A partir do fundamento que nos garante a certeza, afirmamos saber também sobre todo o resto. Nessa tradição, o fundamento é da mesma *categoria* do resto que ele sustenta (cf. Stroll, 2002; Garver, 1994).

É também reconhecida a subversão promovida por Wittgenstein, quando afirma que *saber* e *certeza* pertencem a diferentes categorias (*Da certeza* § 308). Inversamente do que parecia incontestável, Wittgenstein diz que a *casa* é que sustenta o fundamento: “Aquilo que permanece firme não o é assim por ser intrinsecamente óbvio ou convincente; antes aquilo que o rodeia é que lhe dá consistência” (*Da certeza* § 144; cf. § 152). Se são certezas fundamentais para nós, é porque tudo o que gravita em torno do fundamento as solidificou.

A expressão *eu sei* também tem regras para ser usada. Ela pode ser indevidamente empregada, “e através desse uso incorreto parece revelar-se um estranho e extremamente importante estado mental” (*Da certeza* § 6). Diferentemente do que parece, o uso de *eu sei* não corresponde a uma verdade subjetiva (*Da certeza* § 179). De modo que não tem cabimento usar a expressão *eu sei* para *certezas* do tipo: tenho uma mão; a terra existe antes de eu nascer. Em casos como esses, não faz sentido perguntar *como é que você sabe?* Porém, o saber não é uma certeza inegociável: o saber, ao contrário da certeza, é *revogável*. Por isso, “seria certamente bizarro se tivéssemos de

acreditar na pessoa fidedigna que diz ‘Não posso errar’ ou que diz ‘Não erro’” (*Da certeza* § 22).

Já a certeza é *irrevogável*: ainda que aquilo sobre o que uma vez nós dissemos ter a certeza venha a mudar no futuro, nós estávamos *convictos* quando dissemos estar certos, apesar da contingência do fundamento. Porque temos certezas contingentes: não há um ponto enraizado, mas há fundamentos que *não precisam* ser mudados – daí justamente serem fundamentais (*Da certeza* § 512). Trata-se de uma espécie de *fundacionalismo sem fundamento*. Wittgenstein reabilita a palavra *certeza*, independentemente da possibilidade de deslocamento, de alteração do fundamento, dado o caráter contingente de nossas certezas. Nas palavras de A. Stroll:

Uma proposição que se firma como um fundamento em dado momento pode não se mostrar assim em outro. Quando ela se fixa é uma “proposição fulcral”, e quando ela não mais é um fundamento, deixa de sê-lo (...) O fundamento é então condicionado ao contexto: uma proposição não é intrinsecamente certa, mas é fixada pelo que a envolve (2002, p.136-137).

Nesses casos, não se trata de uma certeza intelectual – a certeza está no *agir* (*Da certeza* § 204). Wittgenstein nos incita a esquecer o desejo da *certeza transcendente* que exige fundamentos conceituais: “A minha vida mostra que sei ou estou certo de que há uma cadeira ali, ou uma porta, etc. Digo a um amigo, por exemplo ‘Sente-se naquela cadeira’, ‘Feche a porta’, etc., etc.” (*Da certeza* § 7; cf. §§ 47, 110). A certeza não é um resultado hermenêutico, não resulta de um trabalho interpretativo. O fundamento é uma visão de mundo herdada. Ele não é uma intelecção: o fundamento não é razoável, nem irrazoável (*Da certeza* § 559) – é adquirindo uma visão de mundo que aprendemos certezas e verdades, que aprendemos o ser antes do parecer.

É uma certeza em nossa forma de vida de que depois do 3 vem o 4 – disso não duvidamos, e não é porque tenhamos uma *intuição fina*. É porque essa seqüência é o que chamamos “números naturais” (IF § 143ss). A seqüência não se baseia em nada – ela é isso. Essas certezas que não têm um fundamento fincado em alicerce rígido são os pontos fulcrais de nossas formas de vida, são “proposições que são ponto assente para mim” (*Da certeza* § 152).

A questão wittgensteiniana que queremos ressaltar é que *há* pontos estabelecidos que nos constroem e sobre os quais não temos escolha, há algo que *não é relativo*. É aquilo que Luiz Henrique L. dos Santos (1996), em relação a Wittgenstein, chamou de *perspectivismo sem relativismo*, algo que pode ser entendido tanto como um golpe em

toda uma tradição filosófica fundacionalista para a qual o fundamento deveria ser essencial, quanto um abrir caminho para uma nova forma de ver o fundamento como algo a ser estabelecido pelas práticas intersubjetivas, na vida comum. Conforme já ressaltamos, o fato de que o fundamento não seja essencial não significa dizer que ele não instaure uma fixidez, que ele não estabeleça *proposições fulcrais* com estatuto de certezas – certezas que não escondem nada para além do que são, ao mesmo tempo em que não são relativas. A compreensão conceitual é resultado daquilo que comunitariamente entendemos pelo conceito – a cor preta corresponde ao que entendemos por *cor preta* (que, por sua vez, não pode ser chamada de *cor branca* em nossa comunidade lingüística). Só podemos dizer que essa cor *é* preta – e isso não só é uma descrição da cor, mas é uma *certeza* que compartilhamos. Essa certeza não é essencial nem eterna – nem *menor*. Porque não há uma certeza supostamente *maior*. Dissolvemos então a dicotomia fundo/superfície– ou, no ideário sextiano a ser examinado, a dicotomia essência/aparência, ser/parecer.

Quando o segundo Wittgenstein diz que *nada está oculto*, é porque não há um ser para além do parecer. Se utilizamos o verbo *parecer* em nossos jogos de linguagem, é porque ele tem um uso admitido em nossas práticas lingüísticas – uso cotidiano, comum, que não duplica metafisicamente a realidade das coisas.

Veremos que quando o cético diz que alguma coisa *é*, deve estar implícito que ele quer dizer, na verdade, que aquilo é o que lhe *aparece* naquele momento. Também veremos, sobretudo ao examinarmos as passagens em que Sexto Empírico explica as *expressões céticas*, que, segundo ele, há ocasiões em que se flagra uma espécie de *elipse* na linguagem: quando se diz tal coisa, subentende-se uma outra. Aqui temos um ponto que reaparecerá quando do confronto entre a *linguagem comum* wittgensteiniana e sextiana. Porque, para Wittgenstein, não há que se falar em uma linguagem *elíptica*: porque só haveria uma elipse com relação a um modelo único de linguagem, que tomamos como paradigmático do uso da linguagem (IF §§ 20ss). Para contrapor-se a essa tendência, Wittgenstein faz com que imaginemos um jogo de linguagem só feito de comandos, logo no início das *Investigações filosóficas*. Nele, dois construtores trabalham apenas com a troca de algumas palavras – como lajota! vigas! colunas! etc. (IF § 2). Wittgenstein demonstra como esse jogo de linguagem, ainda que seja constituído apenas de (poucas) ordens, sem quantificadores, conectivos, qualquer sintaxe, corresponde em certo sentido a uma linguagem *completa*: os dois construtores continuam o jogo, sem lacunas, sem incompletude (cf. Baker e Hacker, 1984, p. 26-27).

Uma linguagem só poderia ser considerada incompleta em relação a uma outra, que teríamos por completa – mas então Wittgenstein mais uma vez nos convida a olhar para nossa própria linguagem e a nos perguntarmos se a consideramos completa. Então veremos que ela é como uma velha cidade:

Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes (IF § 18).

Ampliar a cidade não faz dela uma cidade completa, nem incompleta – e o mesmo vale para a linguagem. O erro, mostra Wittgenstein com o exemplo dos dois construtores, é pensar, por exemplo, que um comando expresso em uma única palavra, como “Lajota!”, omite atrás de si uma frase maior (“Traga-me uma lajota!”) e que, dado esse modelo, tal ou qual jogo de linguagem seja incompleto, elíptico.

A linguagem comum só pode ser considerada incompleta ou imperfeita frente a uma expectativa (infundada) dos filósofos. Entretanto, essa exigência dos filósofos não pode ser cumprida pela linguagem. A obrigação de encontrar o ideal no real precipita os metafísicos numa ânsia que só os leva à frustração (IF § 101). Como diz Wittgenstein: “Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências” (IF § 107). A exigência ideal entra em conflito com o factual da linguagem até se mostrar insuportável. Os filósofos constroem modelos do que é a realidade – modelos que são, na verdade, o que eles pensam que a realidade *deveria* ser.

A necessidade de um lastro essencial da linguagem é uma necessidade de que sofrem os filósofos, para fazerem funcionar seus esquemas metafísicos – mas essa é a explicação que *eles querem* encontrar na linguagem, não uma ordem que subjaz à própria linguagem. Como Wittgenstein nos diz em *Cultura e valor*, não se trata aí de “uma dificuldade do intelecto, mas da vontade” (p.35).

Mais importante para esta tese, Wittgenstein acredita que a filosofia reproduz mal-entendidos ao longo dos séculos e que tais enganos se dariam em grande parte devido a uma má compreensão da linguagem, tendo os grandes problemas metafísicos tradicionais em sua raiz uma série de equívocos no entendimento da linguagem. Daí que a análise de linguagem proposta por Wittgenstein é *gramatical*. Os mal-entendidos que a filosofia repete poderiam, pois, ser afastados por uma análise da linguagem em que

veríamos como a palavra que engendra o equívoco é efetivamente usada nas diversas práticas lingüísticas de dada comunidade:

Mal-entendidos que concernem ao uso das palavras; provocados, entre outras coisas, por certas analogias entre as formas de expressão em diferentes domínios da nossa linguagem. Muitos deles são afastados ao se substituir uma forma de expressão por outra; isto se pode chamar de “análise” de nossas formas de expressão, pois esse processo assemelha-se muitas vezes a uma decomposição (IF § 90).

Há formas de análise que supõem algo de oculto que deva ser trazido à tona. Mas há formas de análise que supõem o afastamento de mal-entendidos através da observação do uso de uma expressão lingüística – e é a esse tipo de análise que o segundo Wittgenstein se refere (IF § 91).

Esta tese parte do pressuposto de que a adoção de uma perspectiva pragmática de linguagem não acarreta uma aporia no que tange ao significado lingüístico, como se ele fosse completamente inapreensível ou jamais passível de determinação. Embasamos nossa pressuposição na perspectiva wittgensteiniana de linguagem, que é pragmática, mas que não conduz a qualquer espécie de ceticismo sobre a determinação do significado, sendo este estabelecido nas próprias práticas lingüísticas. A linguagem funciona: “cada frase de nossa linguagem ‘está em ordem, tal como está’” (IF § 98). A exigência por uma determinação absoluta; a exigência por fundamentos essenciais; a exigência por uma precisão e uma exatidão apriorísticas são necessidades criadas e impostas pelos filósofos.

Contudo, uma crítica cabível tanto à concepção de linguagem pressuposta por Sexto Empírico quanto à perspectiva proposta pelo segundo Wittgenstein está neste nó a desatar e que ainda voltará nesta tese: ao mesmo tempo em que eles defendem que a linguagem vai bem como está; que a linguagem está aí ao alcance da vista; que devemos usar a linguagem como um costume herdado, sem problematizações, admitem que ela enfeitiça – basta atentarmos para os sucessivos mal-entendidos perpetuados pelos filósofos (IF § 109). E tal enfeitiçamento se dá porque estes não observam a gramática de uso comum da linguagem (ou não se contentam com ela), produzindo mal-entendidos perniciosos. As grandiosas questões filosóficas têm um nascedouro: ocorrem quando se toma a linguagem fora de uso, como uma abstração – “Pois os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entra em férias” (IF § 38). Questões que poderiam ser resolvidas por uma análise gramatical da linguagem, nas mãos dos filósofos ficam grandiosas, profundas: o *ser*, o *bem*, a *verdade*, acreditam os filósofos,

não devem ser conceitos tão corriqueiros – palavras como essas devem guardar algum segredo a ser posto a descoberto por investigações filosóficas.

A seguir, começamos propriamente nossa investigação filosófica sobre o ceticismo. Veremos, então, o ceticismo na antiguidade, incluindo aí aquele que mais nos interessa – o ceticismo pirrônico, que é também o modo de filosofar de Sexto Empírico.