

Pontifícia Universidade Católica do Paraná

WITTGENSTEIN E A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da PUC-PR como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Cleverson Leite Bastos

Curitiba
Outubro de 2007

LINDOMAR DE OLIVEIRA SOUZA

WITTGENSTEIN E A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM

MESTRADO: FILOSOFIA

PUC-PR
2007

LINDOMAR DE OLIVEIRA SOUZA

WITTGENSTEIN E A CONCEPÇÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em Filosofia da PUC-PR como requisito parcial para
obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Cleverson Leite Bastos

PUC-PR
2007

AVALIAÇÃO

Comissão Examinadora

S729w
2007

Souza, Lindomar de Oliveira
Wittgenstein e a concepção agostiniana da linguagem / Lindomar de
Oliveira Souza ; orientador, Cleverson Leite Bastos. – 2007.
92 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2007
Inclui bibliografia

1. Linguagem e línguas - Filosofia. 2. Wittgenstein, Ludwig, 1889-1951.
3. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona. I. Bastos, Cleverson Leite. II. Pontifícia
Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
III. Título.

CDD 20. ed. - 401
193
189

DEDICAÇÃO

À minha mãe Cleuza, pelo incentivo, mesmo a distância.
À Tatiane e à Camila, pela compressão da ausência, mesmo quando presente.
À memória de Palmiro, meu pai.

Agradecimento

Ao professor orientador Cleverson Leite Bastos

Aos professores do Programa de Mestrado em Filosofia

Aos amigos de pesquisa

Aos amigos da comunidade religiosa

Aos amigos de trabalho

Resumo

As reflexões desse trabalho de modo geral perpassam quatro autores – Santo Agostinho, Frege, Wittgenstein e Shibles – abordando a questão da linguagem e de modo estrito apenas dois (Santo Agostinho e Wittgenstein) que são as duas principais referências na discussão sobre a linguagem no que se refere ao campo delimitado para a nossa pesquisa. Dessa forma, Frege representa nesse trabalho um pensamento de transição de um pensamento agostiniano para Wittgenstein, enquanto que a reflexão de Shibles representa uma posição de conseqüências da contribuição da filosofia wittgensteiniana. Santo Agostinho, no *De Magistro*, apresenta uma linguagem ostensiva, ou seja, aquela que tem por finalidade designar objetos; Frege, em *Lógica e filosofia da linguagem*, ao investigar o campo da lógica e da matemática, compreendeu que uma palavra pode ter dois aspectos: um de referência e outro de sentido; na filosofia de Wittgenstein, a partir das *Investigações Filosóficas*, encontramos o significado de uma palavra a partir da forma como ela é usada em seu contexto pragmático, inserido numa determinada forma de vida, ordenada por suas próprias regras que compõem um jogo de linguagem. Já o pensamento de Shibles na obra *Wittgenstein, linguagem e filosofia*, aponta para uma das conseqüências da filosofia de Wittgenstein que, uma vez introduzido o sentido da linguagem a partir do uso, torna possível reconhecer a linguagem poética não só como transmissora de sentimento, mas também como veículo de conhecimento.

Palavras-chave

Linguagem; Significado; Sentido.

ÍNDICE

| | |
|-----------------|----|
| Introdução..... | 07 |
|-----------------|----|

CAPÍTULO I

| | |
|---|----|
| 1. A função da linguagem no <i>De Magistro</i> | 09 |
| 2. O conceito de verdade no interior do homem..... | 17 |
| 3. O papel da memória na linguagem e no conhecimento e a necessidade de transpô-la..... | 27 |

CAPÍTULO II

| | |
|--|----|
| 1. A virada lingüística..... | 33 |
| 2. Goottlob Frege..... | 34 |
| 3. O problema da linguagem em Frege..... | 35 |
| 4. A desontologização da linguagem..... | 40 |

CAPÍTULO III

| | |
|---|----|
| 1. Algumas observações de Wittgenstein à linguagem referencial..... | 47 |
| 2. Como reconhecer a linguagem para além da definição ostensiva?..... | 57 |
| 3. O reconhecimento do uso da linguagem..... | 61 |
| 4. A autonomia dos jogos de linguagem..... | 65 |
| 5. A busca do filósofo deve ser pelo sentido e não pela exatidão..... | 69 |
| 6. A linguagem orgânica..... | 71 |
| 7. A Filosofia como linguagem terapêutica..... | 75 |

CAPÍTULO IV

| | |
|--|----|
| 1. Um novo estilo de filosofar..... | 78 |
| 2. O retorno da linguagem poética a partir da linguagem ordinária..... | 83 |

| | |
|----------------|----|
| Conclusão..... | 88 |
|----------------|----|

| | |
|-------------------|----|
| Bibliografia..... | 90 |
|-------------------|----|

Introdução

As questões que norteiam este trabalho, sem a pretensão de ser totalmente novo, giram em torno da apreciação do modelo ou método do uso da linguagem apresentada por Wittgenstein. E aqui, quando falamos Wittgenstein estamos falando quase que exclusivamente das *Investigações Filosóficas*. Dizemos quase porque se torna difícil ou quase impossível falar de um filósofo, no caso Wittgenstein, procurando nos deter exclusivamente numa única idéia e agir como se o autor tivesse ao longo de toda a sua vida se ocupado apenas daquele problema ou questão, embora a obra que nos referimos assemelhe-se a um compendio no sentido de tratar de vários assuntos como mencionados já nas primeiras linhas do prefácio da mesma. Quando dizemos que vamos nos deter nas *Investigações* é no sentido de não explorarmos todos os seus escritos, pois embora saibamos que Wittgenstein tenha publicados apenas o *Tractatus*, várias outras obras foram publicadas após sua morte em 1951.

Uma questão relevante que determinou a metodologia do nosso trabalho, a apresentarmos no primeiro capítulo a concepção de linguagem em santo Agostinho, é o fato de, já no primeiro parágrafo das *Investigações*, Wittgenstein ter apresentado o conceito de significação desenvolvido pelo santo medieval, ao qual foi chamado de “uma representação primitiva da maneira pela qual a linguagem funciona” (I F § 2). Ou seja, como uma linguagem referencialista e ostensiva. Nesse capítulo, veremos através de um belíssimo diálogo a ascensão da importância e em seguida a constatação da insuficiência da linguagem para a aquisição do conhecimento.

Em seguida, procuramos a partir da leitura de Gottlob Frege encontrar alguns elementos que formam a gênese daquilo que hoje costumamos chamar de “virada lingüística”, da qual Wittgenstein é comumente aceito como uma das personagens (senão a personagem) central e, em torno dessa questão foi escrito o segundo capítulo.

É no terceiro capítulo onde descrevemos a concepção de linguagem e conseqüentemente do próprio conceito de filosofia apresentado por Wittgenstein no qual transparece o rompimento que ele estabelece entre o modelo referencial, ostensivo e lógico da função da linguagem, para uma forma de *uso* prático, como uma *forma de vida*.

No quarto e último capítulo, procuraremos apresentar uma das conseqüências que o novo conceito wittgensteiniano de uso da linguagem trouxe tanto para a concepção da própria filosofia como para a poesia.

CAPÍTULO I

1. A função da linguagem no *De Magistro*

Escrito em 389, o *De Magistro*¹ é um livro confeccionado a partir de um diálogo entre Agostinho e seu filho Adeodato, no mesmo ano em que este viria a falecer. Este diálogo permeia com alguma variação de intensidade, dependendo do capítulo, todo o transcorrer da obra. O assunto abordado no diálogo é tão somente com o objetivo de encontrar não apenas a finalidade, mas acima disso, o valor da linguagem. E sem fazer nenhum rodeio Agostinho abre a conversa perguntando para Adeodato: “Que te parece que pretendemos fazer quando falamos?” (DM. I, n. 1).

Agostinho se posiciona no decorrer do diálogo com o filho muito mais como educador pedagógico com questões intelectuais e religiosa do que como um educador paterno. Dessa forma, Adeodato não é apenas um filho aprendendo mais uma das lições de boas maneiras, mas um discípulo que ouve, observa, interage e interroga procurando compreender e seguir as orientações do mestre.

Nosso intento é analisar o modo como Agostinho irá conduzir Adeodato a encontrar a função, e como já dissemos, o valor da linguagem. Ou seja, a finalidade da linguagem e qual a sua colocação numa escala de valor com relação àquilo que nos leva ao conhecimento.

O protagonismo de Adeodato é posto em dúvida por Alex Campos Furtado², quando expressa:

Apesar da *mens* privilegiada de Adeodato, vale dizer, em todo o diálogo, notamos que Adeodato tem uma participação restrita, isto é, apenas como figurante, um figurante pertinente, mas a maior parte das conclusões é de Agostinho... Além disso, com a intenção de treinar e afiar Adeodato Agostinho, se assim podemos dizer, o ‘torce’ frequentemente e o engana (A Metafísica da Linguagem no *De Magistro* de Santo Agostinho, 13-15).

Mas a nosso ver, a força e o volume da participação de Adeodato na parte que lhe cabe no diálogo não poderiam de fato ser a mesma de Agostinho. Afinal de contas,

¹ Agostinho. *De Magistro*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, Coleção Os Pensadores. Tradução de Ângelo Ricci

² O trabalho a que fazemos referência é sua Dissertação de Mestrado pela PUC-RJ em 2005 com o título: *A Metafísica da Linguagem no De Magistro de Santo Agostinho*.

como já foi dito, trata-se de um mestre e um discípulo com dezesseis anos e que, apesar da idade, desperta a atenção e admiração do mestre-pai, como expõe Agostinho quase dez anos depois nas *Confissões*:

Há um livro meu que se intitula *De Magistro*, onde ele [Adeodato] dialoga comigo. Sabeis que todas as opiniões que aí se inserem, atribuídas ao meu interlocutor, eram as dele quando tinha dezesseis anos. Notei nele coisas ainda mais prodigiosas. Aquele talento causava-me calafrios de admiração (Conf. IX, n.6).

Esse depoimento, por ser do próprio Agostinho, nos confere confiança (ao contrário da expressão de Furtado) da autenticidade e posicionamento de Adeodato no desenvolvimento do diálogo.

Devemos dizer que o primeiro capítulo do *De Magistro*, a partir das colocações de santo Agostinho, é uma introdução de tudo que será discutido no decorrer da obra e é o que passaremos a apontar em seguida.

Respondendo a pergunta imposta por Agostinho sobre a finalidade da linguagem, Adeodato responde que é *ensinar ou aprender* (grifo nosso) e em seguida, Agostinho dando a tônica da discussão, descarta uma das possibilidades dadas por Adeodato e assegura: “é evidente que quando falamos queremos *ensinar*” (DM. I, n.1).

Adeodato utiliza dois exemplos para combater os argumentos do pai, sugerindo: a) quando cantamos, “às vezes o fazemos sozinhos, sem que esteja presente alguém que possa aprender”. Nesse caso, Agostinho procura deixar claro ao filho que cantar é muito mais do que falar e nessa ação há um certo deleite que nos inspira à *recordação* e; b) “quando rezamos, sem dúvida falamos e certamente, não é lícito crer que ensinamos ou recordamos algo a Deus”. Mas quanto a isso, Agostinho o adverte que as palavras não são para falar com Deus, mas sim para servir de sinal aos demais homens que estamos em *comunicação* com Deus . (DM. I, n.1-2).

Ainda sobre esse último ponto Agostinho recorre à Bíblia³ por várias vezes no primeiro capítulo procurando reforçar o argumento sobre a comunicação com Deus, utilizando expressões como “o espaço secreto da alma...”, “Deus habita em vós...”, “o homem interior...”, “falai dentro dos vossos corações...”, entre outras. Agostinho

³ Ao todo são cinco o número de vezes que Agostinho faz referência à Bíblia nesse primeiro capítulo. Ela é, mais que qualquer outra, a principal inspiração de Agostinho, pelo menos no tocante a *De Magistro*.

está prontamente infundindo em Adeodato a maior valorização do homem interior em detrimento do homem exterior. Ele quer deixar claro que para falar com Deus não necessitamos de palavras, pois são ferramentas humanas e como tais só servem para a ação humana. E mesmo entre os homens, aquele que “fala, pois, dá exteriormente o sinal de sua vontade [interior] por meio da articulação do som”. No entanto, quando falamos do nosso interior para com Deus o som passa a ser desprezível. Pois ao dirigirmos a Deus nossos pedidos devemos “suplicar-lhe no mais íntimo recesso da alma racional que se denomina o homem interior; quis Ele que fosse esse o seu templo” (DM. I, n.2).

O trabalho do sacerdote é uma exceção; ele somente usa as palavras porque está a falar de Deus para os homens no processo do ensinar/recordar, mas quando o caminho é inverso, as palavras são dispensáveis. O que o sacerdote procura enquanto fala aos homens é que esses o “ouçam, e, por meio do consentimento na recordação, sejam elevados até Deus” (DM. I, n.1).

O primeiro capítulo é encerrado com um elogio de Agostinho para Adeodato, pois esse parece ter compreendido a mensagem do mestre ao dizer que já não se preocupa com o fato do “soberano Mestre” ter ensinado certas palavras aos discípulos para quando esses fossem rezar. Ele diz: “[Jesus] não lhes ensinou palavras, mas pelas palavras”. Então, pai e filho chegam a conclusão de que as palavras, que nada mais são que sinais, não têm outra finalidade senão para chamar a nossa atenção para as próprias coisas que elas representam. Infere-se que “nós falamos enquanto intimamente pensamos as próprias palavras em nossa mente”; é como se as palavras fossem os ruídos externos do pensamento interno. E já que o “soberano Mestre” habita no nosso interior, o pensamento se comunica com Ele diretamente, sem auxílio de som. Portanto, existem dois tipos de comunicação: com o divino, sem necessidade de som e com os nossos semelhantes, sendo que usamos uma comunicação por meio dos sentidos, sendo esta sonora ou visual.

Esse é o cenário do primeiro capítulo do *De Magistro*. Uma significativa parte do que veremos a seguir (nos demais quinze capítulos) decorrem como um desdobramento com poucas novidades, desse quadro apresentado. É nesse sentido que Faustino⁴ nos adverte sobre a obra em questão:

⁴ Faustino, Silvia. Wittgenstein: o eu e a sua gramática. São Paulo, editora Ática, 1995.

no *De Magistro*, assiste-se, por assim dizer, um verdadeiro espetáculo de ascensão e queda do poder da linguagem na qualidade de instrumento capaz de cumprir de maneira eficaz as suas finalidades. Pois, embora seja declarado, no início do livro, que a linguagem pode ser usada para uma dupla finalidade: ou para 'ensinar' ou para suscitar recordações em nós mesmo e nos outros', no final do livro, a primeira dessas finalidades acaba sendo inteiramente negada, restando à segunda apenas a possibilidade precária de efetivar-se (Wittgenstein: o eu e sua gramática, 27).

Apresentado o primeiro capítulo como o mapeamento do *De Magistro*, nosso trabalho é percorrer o restante da obra demonstrando de que forma esse processo acontece.

Uma das teses que compõe o *De Magistro* de Agostinho, e que é fundamental para a compreensão do livro, mostra que a linguagem por ele compreendida é uma linguagem referencial. Para Agostinho, as palavras são sonorizações a indicar a existência de algo, ou sinal de alguma coisa/objeto ou de um outro referencial. É a esse respeito que Agostinho procurará, de modo mais enfático até o capítulo XI, levar Adeodato a observar as próprias coisas ao invés se ater apenas as palavras. Por isso "a sua [de Agostinho] preocupação com a linguagem também leva em consideração a ligação que esta tem com a realidade, pois as palavras, enquanto sinais articulados por meio de sons, não são sinais senão de coisas presentes na realidade", diz Clodomiro⁵ (*Crítica Revista de Filosofia*, 207).

Essa idéia pode ser observada não apenas no final do I capítulo como nos fala Clodomiro na página 207: "Agostinho admite sem reservas, na passagem do capítulo primeiro para o segundo, que as palavras são sinais de coisas e que, portanto, não deve existir sinal sem significar algo", mas também no final capítulo II, que abre passagem para o capítulo III, encontramos a preocupação de Agostinho ao notar que as palavras enquanto sinais remetem novamente a outros sinais. Sua intenção enquanto instrui Adeodato é cortar o círculo e fazer com que os significados das palavras remetam às próprias coisas das quais elas são sinais. Assim expressa Agostinho fazendo ressalvas no desenvolvimento do aprendizado de Adeodato:

não vou enumerar todas as objeções que por acaso se poderia apresentar a essa tua regra; mas podes facilmente reparar que explicastes palavras com outras palavras, isto é, sinais com outros sinais, coisas conhecidíssimas com outras conhecidíssimas [que tem o mesmo significado]; porém, gostaria que, se pudesses, me mostrasses as coisas mesmas de que estas são os sinais (DM.II n. 4).

⁵ Clodomiro José Bannwrt Júnior é Docente do departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Londrina e doutorando em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas. O trabalho a que fazemos referência é um artigo publicado na *Crítica Revista de Filosofia*, Londrina, v. 9, n. 29-30, abr./out. 2004 intitulado TERORIA DO CONHECIMENTO E LINGUAGEM EM SANTO AGOSTINHO.

Temos dessa forma o primeiro passo no sentido da desqualificação do valor da linguagem. Agostinho instrui o filho a ultrapassar os sinais e ir às coisas representadas.

Esse novo caminho apontado terá poucas exceções, como é o caso da discussão sobre a palavra “nihil” (nada) que ocupa em torno de três quartos da conversa que configura o II capítulo, em que os interlocutores se deparam com uma palavra que não remete a nenhum objeto. Nesse caso a função da palavra “nada” talvez seria (dissemos talvez, porque a frase que Agostinho refere-se à questão não é afirmada, mas colocada de forma interrogativa) “mais do que [expressar] a própria coisa, que não existe, queremos significar aquele estado da alma produzido quando não se vê a coisa” (DM. II n. 3). Então, uma variável da função da palavra é demonstrar um *estado* de reação (do espírito). E em raros casos como esse, pode-se a palavra ser explicada com outra palavra.

O título do terceiro capítulo “Se é possível mostrar alguma coisa sem o emprego de um sinal”, é uma provocação a Adeodato para que esse dê saltos maiores no processo da independência com relação a linguagem sonora na busca do aprendizado. No capítulo anterior Agostinho havia solicitado a Adeodato que procurasse não se ater às palavras, mas que a partir delas fosse ao encontro das próprias coisas. Nesse momento, no terceiro capítulo, a intenção é ver se o discípulo já é capaz de se referir às próprias coisas sem passar pela utilização dos sinais, pois para Agostinho o referente é mais valioso que o signo sonoro. Acreditando se tratar apenas do assunto que está sendo tratado, Adeodato sugere que Agostinho comece com as perguntas sem uso dos sinais para só depois exigir respostas da mesma forma. Para ilustrar a questão para o filho, Agostinho exemplifica com uma questão sobre a palavra parede, dizendo: “se te perguntasse o significado destas três sílabas: “*paries*’ (parede), não poderias tu mostrar-me com o dedo, de maneira que eu a visse, a coisa mesma de que é sinal esta palavra de três sílabas, demonstrando-a assim e indicando-a tu mesmo, sem usar palavra alguma?” (DM. III, n.5)

Quanto a isso, diz Adeodato, é possível, porém com algumas restrições: que seja “corpórea”, que tenha “cor”, e enfim, que seja “visível”. E para diverti-lo sobre as restrições, Agostinho o faz lembrar-se da efetivação da comunicação e entre os surdos, assim como os homens do teatro (histriões) que se comunicam sobre as

questões mais diversas sem fazer uso de uma única palavra e independentemente se as coisas por eles faladas possuem as qualidades destacadas pelo filho. A observação que Adeodato não faz ao pai é que nesses dois casos apontados o que ocorreu de fato foi apenas a substituição de sinais sonoros por sinais visuais, mas que continuam tendo a função de sinais. Ao invés de chamar a atenção através da audição, chama-se a atenção por meio da visão. Em casos como esse qualquer homem, surdo ou não, poderia aprender a se comunicar com os surdos, exceto se esse homem fosse cego. A opinião de Clodomiro é de que Agostinho passou despercebido por essa questão:

As objeções de Adeodato nesse caso são incisivas. Primeiro, porque é impossível demonstrar, através dos recursos sustentados por Agostinho, o significado de uma preposição, por exemplo. Segundo, porque, e disso Agostinho não se dá conta, qualquer movimento corporal utilizado para demonstrar algo, já é ele próprio um sinal. O ato de 'apontar com o dedo' indicando uma parede é já também um sinal. Significa, na visão de Adeodato, não existir nada que se possa ser indicado sem sinais (*Crítica Revista de Filosofia*, 209).

Refutando o pai, diz Adeodato: “o ato de apontar o dedo certamente não é a parede, mas é apenas a maneira com que se dá um sinal, por meio de que a parede pode ser vista. Não vejo, portanto, nada que se possa ser indicado sem sinais” (DM. III, n. 6).

O desfecho desse capítulo, guiado pelas perspicazes perguntas de Agostinho, tem seu ocaso com a conclusão de que existem poucas coisas que podem ser mostradas sem recursos de sinais, entre elas “andar”, “comer”, “beber”, “caminhar”, porém com uma condição: desde que a interrogação não seja feita no momento em que tal ação esteja sendo executada. “Não se pode mostrar a coisa sem sinal, se, no momento em que a fazemos, somos interrogados”. Uma possível variável nesses casos pode ser quanto ao falar, pois assim se expressa Adeodato:

a não ser que por acaso ele me pergunte, enquanto falo, o que é falar: porque qualquer que seja a coisa que lhe disser para ensinar-lhe isso, sempre o farei falando; e assim continuando, ensinar-lhe-ei, enquanto não fique perfeitamente claro, o que quer, sem afastar-me da própria coisa que desejava [que] lhe fosse demonstrada, nem, além disto, procurar sinais com que demonstrá-la (DM. III, n. 6).

A problemática em torno do falar acaba se estendendo para o IV capítulo, uma vez que quando perguntado sobre o que é o sinal falar, Adeodato responderá que usaremos também de sinais para falar desse sinal para àquele que deseja obter

seu conhecimento. Por isso temos o título do referido capítulo como “Se os sinais se mostram com sinais”. O som das palavras que ouvimos enquanto alguém fala é sinal, da mesma forma que a escrita, captadas pela audição e pela visão, respectivamente. Percebemos, então, um sinal de outro sinal, já que “quando falamos, fazemos sinais, donde provêm a palavra ‘significar’ (fazer sinais...)” (DM. IV, n. 7).

Neste capítulo, Agostinho procura levar Adeodato ao conhecimento de algumas diferenças sobre “nomes” ou características que apresentam. Após Adeodato ser interrogado sobre se quando dizemos “nome” queremos significar algo e responder afirmativamente, Agostinho conduz o filho a analisar algumas palavras apresentadas pelo próprio Adeodato: “Rômulo, Roma, virtude, rio” (DM. IV, n.8). O mestre quer saber se o discípulo já é capaz de identificar as possíveis diferenças entre tais nomes. O primeiro passo é a separação dos nomes em dois grupos: a) “Rômulo, Roma e rio”, que são “sinais”, são “significáveis”, são “visíveis”, e; b) “virtude” que não é “sinal”, não é “visível”, mas “inteligível”.

Fazer com que Adeodato equipare o significado de “nome” e “palavra” é o objetivo do V capítulo. E esse é um passo penoso para Adeodato. Em outras situações, a sua compreensão e o seu embate como forma de reação a idéia do pai aconteciam num menor tempo. Todavia, no e na atual capítulo por várias vezes ele mostra dificuldade na compreensão do enunciado.

Mediante alguns exemplos como: “tudo o que é ‘colorido’ é visível e tudo o que é visível é ‘colorido’, embora estas duas palavras signifiquem duas coisas distintas e separadas” (DM. V, n. 12), Agostinho deseja que o discípulo identifique a distinção entre “nome” e “palavra” além é claro, da maneira como se pronuncia e escreve cada uma dessas palavras. Uma vez que “nome” possui este significado porque reporta a algo, a “palavra” também acaba por se tornar um nome quando chamamos de “palavra” um determinado som articulado pela voz.

Mas Agostinho não quer que Adeodato encontre a mesma essência para termos diferentes, mas que mostre a diferença entre eles. Os sinais parecem recíprocos e Agostinho adverte-o sobre a dificuldade que envolve falar de palavras usando palavras, dizendo: “falar sobre palavras com palavras é tão complicado como entrelaçar os dedos e assim querer esfregá-los, quando somente quem os mexe pode distinguir os dedos que têm comichão dos que ajudam acalmar os têm prurido” (DM. V, n. 14). Recorrendo mais uma vez a Bíblia (mais precisamente o

apóstolo Paulo), Agostinho lembra da confusão que pode ocorrer caso alguém confunda o nome “sim” com um comportamento positivo. O que existe no Mestre é a boníssima ação positiva, mas não a palavra “sim”. Quando diz-se que o “sim” é um nome, fala-se do sinal de tal comportamento, um gesto de obediência que o Cristo tenha para com o Pai.

Já em fase de conclusão do mesmo capítulo, Agostinho recorre à literatura demonstrando para Adeodato as partes que são necessárias à composição de uma proposição: “Os mais conhecidos mestres da dialética dizem que uma frase completa resulta da formação pelo nome e pelo verbo, quer seja afirmativa ou negativa” e demonstra: ‘o homem senta, o cavalo corre’” (DM. V, n. 16). Ambos reconhecem que a frase estaria incompleta caso faltasse uma das partes que compõe as frases apresentadas por Agostinho. Só “homem” e só “cavalo” não forma uma frase, assim também como apenas as palavras “senta” e “corre” não formariam.

Quando em outras proposições aparecem outras palavras tornando-as mais complexas que as expostas acima, o critério de classificação é o seguinte: o que não é verbo é nome. Em frases que aparentemente não aparecem nomes, como em: ‘se agrada’, ‘porque desagrada’ percebemos verbos e conjunções. Agostinho pede para Adeodato separar o que são verbos e o que são nomes. Seguindo o critério que falamos a pouco Adeodato procura identificar primeiro os que são verbos e diz que são as palavras “agrada” e “desagrada”. Conseqüentemente, aquilo que a princípio seriam conectivos passam a ter a função de nomes, que são: “se” e “porque”. Portanto, analisando uma frase busca-se identificar o verbo e, o que não for verbo, é nome.

Com uma abordagem simples, rápida e não muito clara, no capítulo VI Agostinho encaminha Adeodato a reconhecer os “sinais que significam a si mesmos”. Da mesma forma que acordaram no capítulo anterior que todo nome é palavra e toda palavra é nome, o propósito agora, seguindo a mesma lógica, é constatar que todos os nomes são vocábulos e que todos os vocábulos são nomes. Porém, Agostinho não menciona nenhuma semelhança entre palavra e vocábulo.

Uma avaliação considerada positiva por Agostinho é feita no capítulo VII com Adeodato. Esta avaliação consiste na recapitulação de tudo que fora tratado até o momento. Esse resumo feito pelo discípulo acabou ajudando o próprio mestre na compreensão dos assuntos abordados: “Sem dúvida resumiste bastante bem tudo o que eu queria, e confesso-te que todas essas distinções me parecem mais claras

agora do que quando, indagando e disputando, ambos as tirávamos de não sei que esconderijos⁶” (DM. VIII, n. 21).

O fato de Agostinho pedir a Adeodato um resumo, fazendo assim uma avaliação do que foi “estudado”, leva-nos à compreensão de haver ali (no sétimo capítulo) um corte no diálogo ou a conclusão de uma etapa da discussão. A apreciação solicitada é para saber se o discípulo se encontra em condições de prosseguir com o colóquio.

2. O conceito de verdade no interior do homem

No início do oitavo capítulo após elogiar o resumo feito por Adeodato, Agostinho, ao contrário do início do diálogo, tem dificuldade em deixar claro ao filho onde quer chegar após passar tanto tempo discorrendo sobre sinais: “aonde eu desejo chegar contigo por meio de tantas voltas e rodeios é difícil dizer nesse momento”. E procura se redimir com o filho: “Talvez penses que, ou nos divertimos ou afastamos a mente das coisas sérias com questõezinhas pueris, procurando, quando muito, uma utilidade qualquer, pequena e medíocre que seja, pois, se destas discussões tivesse de sair algo de grande ou importante, gostarias de sabê-lo já, ou, ouvir disto um aceno”. Garante também que a intenção é séria: “Eu, porém, desejaria, antes de mais nada, que não julgasse que quis, com essa conversação, fazer uma brincadeira inoportuna: embora às vezes brincássemos, a minha brincadeira jamais poderá ser considerada infantil e eu nunca pensei em bens pequenos e medíocres” (DM. VIII, n. 21).

Mas a confusão de Agostinho no início do capítulo é apenas aparente, pois em seguida ele acena para o discípulo que o lugar almejado é “a vida bem-aventurada”. A preocupação de Agostinho é que o filho considere um desperdício caminhar por tantos caminhos como que em rodeios para chagar a tal lugar. O objetivo da primeira parte do diálogo é para deixá-lo hábil e com a mente aguçada para enfrentar o que ainda está por vir: “Espero que me perdoes, portanto, se quis fazer contigo uma espécie de prelúdio, não para brincar, e sim para treinar as forças e a agudeza da mente” (DM. VIII, n.21), esclarecendo que se até o momento o debate se deu em torno da compreensão dos sinais, de agora por diante o trabalho

⁶ Essa questão será retomada adiante quando abordaremos a obra posterior ao De Magistro, as Confissões.

é fazer com que após a compreensão dos sinais a mente seja capaz de se dirigir às próprias coisas “significáveis”. Essa é a única possibilidade da efetivação da comunicação. Assim como a luz do nosso dia só existe devido a presença do Sol, os sinais - que até o momento foram motivos da conversa – só têm razão de ser quando é possível dirigir-se às próprias coisas após os ouvidos captarem o som. Algo que não acione a mente para se dirigir à própria coisa é só um som, um ruído e não um sinal. Para ser sinal, tem que ser sinal de algo. Os sinais devem fazer lembrar as coisas.

Feito a comparação entre sinal e a coisa significável do qual o sinal é sinal, chegou a hora (capítulo X) de serem capazes de fazer um juízo de valor: “se devemos preferir as coisas, ou o conhecimento delas, aos seus sinais”. O capítulo é aberto com a posição de Agostinho em que as coisas devem ter preferência com relação aos sinais (nome), dizendo: “desejo, portanto, que compreendas bem que se devem apreciar mais as coisas significadas do que os sinais. *Tudo o que existe devido a outra coisa, necessariamente tem valor menor que a coisa pela qual existe*” (grifo nosso) (DM. IX, n. 25). Essa última frase da fala de Agostinho deverá nortear o debate do nono capítulo. Adeodato cita um caso que provavelmente não estava no raciocínio de Agostinho, já que em seu argumento teve que ser aberto uma exceção. A dúvida de Adeodato é se a regra de Agostinho também é válida no caso do “lamaçal”. É acordado a partir de então que em se tratando de coisas negativas deve-se ter muita cautela para estabelecer a valoração e “que nem todas as coisas têm um valor superior aos sinais pelos quais se expressam”. Quando se trata de coisas positivas, como “virtude” e “bondade” a regra de Agostinho não deixa margem de dúvida quanto a preferência.

A discussão não tem o rumo desejado por Agostinho, mas o argumento também não foi totalmente destruído por Adeodato. A conversa serviu para estabelecer uma escada com mais degraus. A hierarquia não ocorrerá apenas com relação a nome e coisa, mas o “nome”, o “conhecimento do nome”, a “coisa” e o “conhecimento da coisa”. E, no final do capítulo Agostinho faz a sua avaliação: “Estou satisfeito, no momento, com o que conseguimos; isto é, ser o conhecimento das coisas que são significadas de valor superior, se não ao conhecimento dos sinais, pelo menos aos próprios sinais” (DM. IX, n. 28).

O mais importante então é procurar ater-se às coisas, que têm valor superior aos sinais. Não que os sinais não tenham importância, mas porque são limitados,

imperfeitos e portanto insuficiente para conduzir nosso conhecimento no caminho da verdade.

Uma certa retomada do capítulo III é feita no capítulo X onde são discutidas as possibilidades de ensinar e mostrar alguma coisa sem o auxílio de sinais, o que de início causa ao leitor a impressão de ter pela frente um assunto repetitivo. Contudo, isso é apenas aparente, pois este é o capítulo que até o momento apresenta um maior salto na evolução do diálogo de forma que já se pode vislumbrar o desfecho da conversação.

Uma vez que o objetivo do diálogo não é apenas entender a função da linguagem, mas a busca da verdade, santo Agostinho quer advertir Adeodato quanto a possibilidade do engano, a não tomar o falso pelo verdadeiro. Um exemplo bem claro é a necessidade ou não do uso de sinais para a comunicação (ensinar e mostrar). Depois de Adeodato apresentar algumas coisas como “andar” e “ensinar”, que poderiam ser ensinadas sem o uso de sinais e serem refutadas por ambos no decorrer do diálogo, restou a “palavra”, que Agostinho também a desqualifica como independente de sinais:

nada encontramos até agora que possa ser mostrada por si, salvo a palavra, que, entre as outras coisas, significa a si mesma: porém, por ser ela também um sinal, nada temos que pareça poder ensinar-se sem sinais... e que o próprio conhecimento há de ser a nós mais caro dos que os sinais (DM. X, n. 30-31).

E essa desqualificação recebe o aval de Adeodato.

Em seguida, pouco depois de Agostinho falar do caso do caçador e Adeodato retomar o caso do caminhar, ambos reconhecem a falha cometida anteriormente e acreditam que *alguns homens*, se forem inteligentes o bastante, poderão aprender *algumas coisas* a partir das próprias coisas. Agostinho então refaz a conclusão: “é falso aquilo que há pouco nos parecia verdadeiro, isto é, não existir nada que se possa mostrar ou ensinar sem o uso de sinais” (DM. X, n. 32). É interessante notar que os interlocutores não reconhecem o próprio ato de caminhar e de caçar como sinais, mas tão somente como ação. Embora sendo gestos captados pelos sentidos e necessários para chegar ao conhecimento, não foram reconhecidos como sinais. A intenção de Agostinho é a desqualificação dos sinais como essenciais para chegar ao conhecimento. Notemos ainda que é nesse momento que Adeodato abandona a conversa e só volta em cena nas últimas palavras do livro.

Nesse monólogo Agostinho usará, embora de maneira própria e inovadora, a influência (neo)platônica⁷ que recebeu para dizer, com bastante atenção, que não conheceremos nada pelos sinais, mas somente pelas próprias coisas e pela recordação. Como já foi dito, ao ouvirmos uma palavra a nossa mente dirige-se às coisas significadas e, se por acaso um som repercute nos ouvidos e a mente não encontra o tal referente, o som não possui significado, o som é só um som, um ruído e, portanto nada ensina. A palavra “coifas” só nos diz algo a partir do momento em que somos capazes de recordar o objeto do qual essa palavra é sinal. Por outro lado, se já sabemos o que é “coifas”, a palavra ouvida não nos trouxe nenhuma novidade, nenhum aprendizado, nada nos pode ensinar. Na interpretação dessa

⁷ A obra usada para este comentário é: Platão – Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro. Coleção Clássicos de Bolso. Editora Ediouro. Tradução direto do grego por Jorge Paleikat. Rio de Janeiro – RJ. Além da Sagrada Escritura, como foi dito no início deste capítulo é de muita relevância a influência dos escritos de Platão sobre Agostinho. Não compete a este trabalho alargar o assunto para demonstrar de que forma Agostinho chegou a Platão, mas apenas apontar de forma direta a relação entre uma pequena parte do diálogo de Mênon (Sócrates e Mênon) e o *De Magistro* (santo Agostinho e Adeodato) sobre como o conhecimento é adquirido. Durante o diálogo, Mênon interroga Sócrates sobre a questão de como encontrar uma coisa que não se conhece: “mas de que modo, caro Sócrates, poderás procurar o que não conheces? Como procurar um objeto que nos é completamente desconhecido? E se encontrares em tua frente, como poderás saber que se trata do objeto desconhecido e procurado?” Mas é o próprio Sócrates antes de responder a questão abordada que a complementa e faz menção aos sofistas: “perceberás que estás a suscitar um árduo problema ao apresentar essa doutrina erística, segundo o qual o homem não pode procurar o que sabe, nem o que não sabe? O que sabe, é claro, não precisa procurar, porque sabe; e o que não sabe, não pode procurar, porque não sabe o que deve procurar” (Mênon, 54-55). Doutrina essa reprovada por Sócrates. Mas antes de explicar por que Sócrates a reprovava, se impõe a questão: de que forma o filósofo procura superar esse paradoxo? É aí que é introduzido a teoria da reminiscência. E da mesma forma que Sócrates advertiu de que não era Mênon o primeiro a levantar a questão da aquisição do conhecimento ele avisa que a doutrina da reminiscência não foi por ele criada mas que também ouviu de pessoas sábias e religiosas que, da mesma forma, buscavam dar fundamentos às suas ações e diziam: “A alma, é pois, imortal; renasceu repetidas vezes na existência e contemplou todas as coisas existentes tanto na terra como no Hades e por isso não há nada que ela não conheça! Não é de espantar que ela seja capaz de evocar à memória a lembrança de objetos que viu anteriormente, e que se relaciona tanto com a virtude como com as outras coisas existentes. Toda a natureza, com efeito, é uma só, e um todo orgânico, e o espírito já viu todas as coisas; logo, nada impede que ao nos lembrarmos de alguma coisa, o que nós, homens, chamamos de ‘saber’, todas as outras coisas ocorram imediata e maquinalmente à nossa consciência. A nós compete unicamente nos esforçarmos e procurar sempre, sem descanso. Pois, sempre, toda investigação e ciência são apenas simples recordação” (Mênon, 55). E complementando a respeito da descrença de Sócrates na teoria dos sofistas é exatamente essa doutrina da reminiscência que é acolhida pelo filósofo. Segundo ele a crença no antigo modo da aquisição do conhecimento denota uma postura passiva por parte dos homens e os tornariam “preguiçosos”. Aquele modelo serviria apenas para homens sem ambição. Ao contrário, o novo modelo pressupõe uma participação ativa dos homens incentivando-os ao “trabalho e a pesquisa”. Como apesar de tudo que lhe fora dito Mênon ainda continua numa posição de descrença, Sócrates valer-se de um interrogatório com um escravo sobre conhecimentos geométricos. Esse escravo, sem nunca ter ouvido falar de geometria, mas apenas pelas hábeis perguntas de Sócrates consegue resolver os problemas que lhe fora posto, dando assim, prova a Mênon do que Sócrates havia exposto.

passagem feita por Araújo⁸, é a possibilidade, ou melhor, o fato de saber o que é uma coisa é que dá vida a uma palavra:

A palavra que, antes do aprendizado, era som torna-se sinal não pelo fato de se aprender o seu significado, e sim pelo fato de se aprender a que ela se refere, sua denotação. O som não é percebido como sinal na primeira vez em que é ouvido. O significado só é aprendido ao remeter a algo. Dessa maneira, o valor da palavra, seu significado, advém, do conhecimento da coisa significada (Do signo ao discurso, 22).

Para um som ser reconhecido como signo é preciso que se saiba decifrá-la e isso só será possível ser realizado após a visão da coisa representada, não temos o conhecimento do sinal enquanto ignorarmos a coisa. Aprende-se o sinal pela coisa e não o contrário. Por isso expressa Agostinho: “mais através do conhecimento da coisa se aprende o sinal do que se aprende a coisa depois de ter o sinal” (DM. X, n.33). Ainda segundo Agostinho, um sinal (sonoro) possui o som e o significado; de um lado o simples som não é acatado como sinal (de algo) mas apenas como um barulho que chega aos ouvidos Já o significado só pode ser apreendido mediante o auxílio da visão que capta a coisa significada. A mente não grava som, senão significados. Assim como o gesto de “apontar”, as palavras são reprovadas por Agostinho na busca do conhecimento:

não aprendemos nada por meio desses sinais que chamamos palavras: antes, como já disse, aprendemos o valor da palavra, ou seja, o significado que está escondido no som através do conhecimento ou da própria percepção da coisa significada; mas não a própria coisa através do significado (DM. X, n.34).

As palavras têm apenas a função de despertar a mente para se dirigir às coisas; ou ainda, ela apenas aciona os ouvidos que despertam a visão para que a mando da mente procure pelas coisas. As palavras têm função propedêutica no processo pedagógico, diz Agostinho:

aprenderia uma coisa que não sabia, não pelas palavras que foram pronunciadas, mas pela *visão da própria coisa*, por meio da qual conheci e gravei também o valor do nome. Pois, quando aprendi a própria coisa, não acreditei nas palavras de outrem, mas nos *meus olhos*; talvez acreditasse também nelas mas apenas para despertar a atenção, ou seja, para procurar com os olhos o que era para eu *ver* (DM. X, n.35 grifo nosso).

⁸ Araújo, Inês Lacerda. Do signo ao discurso: Introdução à filosofia da linguagem. Editora Parábola, 2004.

A comunicação interior vai ganhando espaço em detrimento da linguagem exterior na medida em que o livro tem seu ocaso e Agostinho anuncia a fonte interior⁹ do conhecimento:

No que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitados talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior...(DM. XI, n 38).

Essa explicação da origem do conhecimento no interior do homem fornecida por Agostinho, embora seja devedora da influência platônica, tem seu cunho original. Se no diálogo de “Mênnon” Sócrates explica o conhecimento já existente no homem devido ao processo da reminiscência e usa uma lição de matemática com um

⁹ Enquanto Agostinho fala com Adeodato sobre a possibilidade de aprender ou não por meio de sinais, ele retoma a problemática sobre a aquisição do conhecimento suscitada por Mênnon no diálogo com Sócrates. No processo de desqualificação da fala, Agostinho diz não ser possível aprender nem ensinar por meio desta: “Com efeito, se me for apresentado um sinal e eu me encontrar na condição de não saber de que coisa é sinal, que aprendo por meio dele? Assim, quando leio... ‘E as suas coifas não foram deterioradas’, a palavra (coifas) não me mostra a coisa que significa... Eu, ao contrário, já antes conhecia estas coisas, delas adquirir conhecimento sem que as ouvisse chamar assim por outrem...” (DM. X, n.33). “Ao serem proferidas palavras, é perfeitamente razoável que se diga que nós sabemos ou não sabemos o que significam; se o sabemos, não foram elas que no-lo ensinaram, apenas o recordaram; se não o sabemos, nem sequer o recordam, mas talvez nos incitem a procurá-lo” (DM. XI, n.36). E semelhante ao livro de Platão, o De Magistro apresenta o canal religioso como fonte do conhecimento. Lá, as almas por serem eternas já conhecem tudo. Aqui, devido o homem ser o templo de Deus, a verdade habita no seu interior apenas auxiliada pelas palavras: “no que diz respeito a todas as coisas que compreendemos, não consultamos a voz de quem fala, a qual soa por fora, mas a verdade que dentro de nós preside à própria mente, incitado talvez pelas palavras a consultá-la. Quem é consultado ensina verdadeiramente, e este é Cristo, que habita, como foi dito, no homem interior” (DM. XI, n.38). “Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus... Se chegar a isto [a verdade] pelas palavras de quem pergunta, não quer dizer que as palavras lhe ensinaram alguma coisa, mas apenas que lhe proporcionaram a maneira de tornar-se idôneo para enxergar no seu interior” (DM. XII, n.40). Outro bom exemplo dado por Agostinho é quando os pais matriculam seus filhos: “Mas quem é tão tolomente curioso que mande o seu filho à escola para que aprenda o que pensa o mestre?... Os discípulos vão considerar consigo mesmos se as coisas ditas são verdadeiras, contemplando segundo as suas forças a verdade interior” (DM. XIV, n.45). Mas, de acordo com a concepção agostiniana da aprendizagem, qual seria o fator motivador para a busca do conhecimento, já que as palavras, assim como o mestre, tanto no De Magistro como em Mênnon não têm competência para o ensino? Se Sócrates disse que a teoria da reminiscência torna os homens ativos e aptos a investigar, Agostinho diz que o que vai motivar o homem à busca do saber é o amor. Ao ouvirmos uma palavra desconhecida mesmo não sabendo que sinal ela é, sabemos ao menos que se trata de um sinal, embora não se saiba de que objeto. Ora, não é o amor pela coisa desconhecida que o incita a conhecê-la, mas o amor em tornar a coisa conhecida. Assim como o homem se alegra por saber o que já se sabe, este tem amor em conhecer mais. É o amor pelo saber. Boehner diz que o que temos do desconhecido é apenas uma idéia: “É claro, pois, que ninguém ama o desconhecido. Para poder tender a um objeto é necessário que a alma já possua dele uma representação prévia, por vaga ou confusa que seja. Ela forja em seu interior uma figura daquilo que deseja atingir. E o que é mais: ela tem amor a esta imagem, a ponto de sentir-se desiludida se o objeto for desconforme àquela imagem ideal. Portanto, nós amamos o desconhecido no conhecido. Se o objeto corresponder a nossa expectativa não dizemos: agora, enfim, quero te amar, e sim: eu já te amava” (História da Filosofia Cristã, 163-164).

escravo para dar garantia do que diz, Agostinho com seu caráter religioso o considera insuficiente. Pois o argumento socrático pode ser válido para a existência do conhecimento nessa vida, mas não serviria para explicar em outras vidas (Como seria na primeira vida?). Além do mais esta teoria explicada a partir da seqüência de várias vidas seria incompatível com as características do cristianismo. Para Agostinho não vale a idéia de reminiscência, mas da Iluminação, pois como poderia o limitado ter conhecimento do ilimitado? Isso só poderia ser através de Deus, como nos atesta Boehner¹⁰: “É um fato que nós, seres temporais, contingentes e mutáveis, podemos conhecer verdades eternas, necessárias e imutáveis; ora, só Deus é eterno, necessário e imutável; logo, tais verdades nos são conhecidas por um contato imediato com Deus” (História da Filosofia Cristã, 163).

Uma vez trocada a reminiscência pela Iluminação, o conhecimento do homem no processo de lembrar não é de um recordar de vidas antiqüíssimas. Pelo contrário, há um Mestre interior que ensina aqui e agora. E como em Sócrates, aquele que fala nada pode ensinar. Se o que ouço não corresponde ao que vejo ou não posso ver aquilo que corresponde ao que ouço, só me resta a opção de acreditar. Foi essa a postura de Agostinho com relação ao relato bíblico do profeta Isaías sobre os jovens Ananias, Azarias e Misael. Todas as coisas relatadas pelo profeta já eram do conhecimento de Agostinho exceto os três jovens. Porém, o fato de ouvir os três nomes não fez de Agostinho um conhecedor dos personagens, por isso ele diz: “confesso que, mais que saber, posso dizer acreditar que tudo aquilo que se lê naquela narração histórica aconteceu naquele tempo assim como foi escrito; e os próprios historiadores a que emprestamos fé não ignoram essa diferença”. Assim, o âmbito da crença é para Agostinho maior que o conhecimento. Mais que isso, a crença é condição para o conhecimento. É por isso que ele recorre a frase do profeta que diz ‘Se não credes, não entenderéis’ e em seguida conclui:

Portanto, creio tudo o que entendo, mas nem tudo que creio também entendo. Tudo o que compreendo conheço, mas nem tudo que creio conheço. E não ignoro quanto é útil crer também em muitas coisas que não conheço... Pois, não podendo conhecer a maioria das coisas, sei porém quanto é útil acreditar nelas (DM. XI, n. 37).

Por isso as palavras externas não têm tal poder uma vez que o ato de crer é interno. Quem ensina verdadeiramente não pode, ou melhor, não precisa ensinar com

¹⁰ Boehner, Philotheus – Gilson, Etienne. História da Filosofia Cristã. Editora Vozes, Petrópolis RJ, 1970.

palavras que são externas, mas numa comunicação interna e independente das palavras.

Vemos assim que quando no início do diálogo a finalidade do falar foi apresentada por Agostinho como a de “ensinar ou aprender”, constatamos que o primeiro desses objetivos não pode realizar-se, já que as palavras nada ensinam e restando ao segundo apenas a possibilidade de se concretizar. Agostinho ainda distingue dois tipos de conhecer: “pelas palavras não aprendemos nada além do som que repercute. Pois todas as coisas que percebemos, percebemo-las, ou pelos sentidos do corpo ou pela mente. Chamamos às primeiras de ‘sensíveis’, às segundas ‘inteligíveis’, ou, para falar segundo costumam os nossos autores¹¹, às primeiras ‘carnais’ e às segundas ‘espirituais’” (DM. XII, n. 39). Para aquele que tem acesso somente as palavras resta-lhe a opção de, caso já saiba, recordar o que deseja, ou caso não saiba, continuar ignorando. Ou ainda a última alternativa, a de crer naquele que lhe fala.

A advertência de Agostinho para que não chameis a ninguém de mestre é para lembrar que *Cristo é a verdade que ensina interiormente*¹² e não aqueles que falam aos nossos ouvidos. Talvez, diria Santo Agostinho, teremos que redefinir o conceito de mestre, ou melhor, dos mestres. Sim, o mestre exterior é aquele que não tenha a pretensão de ensinar, mas que possua a habilidade de bem interrogar. Aquele que a exemplo de um Sócrates que se dizia “parteiro de idéias” estimule o outro a procurar a verdade que existe no seu próprio interior e por si mesmo. Esse mestre seria como que um pastor de ovelhas que não as ensinaria o caminho do abrigo, mas que devido a passar todos os dias pelo mesmo caminho acabariam por aprender. Talvez esse mestre dissesse também: “eu vos ajudo a recordar com palavras, mas existe aquele que ensina a verdadeira sabedoria”. De outro lado estaria o MESTRE interior, aquele que realmente ensina a verdade sem recorrer a sinais que são precários. Tudo que um mestre pode proporcionar a seu suposto discípulo é um ambiente onde este possa rememorar o que já aprendeu, seja pelas próprias coisas (sensíveis) ou através do MESTRE as coisas (inteligíveis).

Mesmo quando não parece o nosso conhecimento, ainda provém do interior. E se, enquanto alguém contempla a verdade interior quiser ensinar alguém, ainda assim não será capaz:

¹¹ Agostinho está se referindo a doutrina estoíca.

¹² Este é o título do capítulo XII do De Magistro

Quando, pois, se trata das coisas que percebemos pela mente, isto é, através do intelecto e da razão, estamos falando ainda em coisas que vemos como presentes naquela luz interior de verdade, pela qual é iluminado e de que frui o homem interior; mas também nesse caso quem nos ouve conhece o que eu digo por sua própria contemplação e não através das minhas palavras, desde que ele veja por si a mesma coisa com olhos interiores e simples. Por conseguinte, nem sequer a este, que vê coisas verdadeiras, ensino algo dizendo-lhe a verdade, porque aprende não pelas minhas palavras, mas pelas próprias coisas, que a ele interiormente revela Deus; por isto, interrogado sobre elas, sem mais, poderia responder. Ora, que absurdo maior do que crer ter sido instruído pelas minhas palavras aquele que, se interrogado antes de eu falar, poderia responder sobre o assunto? (DM. XII, n. 40).

Outra conclusão de Agostinho é que o poder das palavras não é apenas insuficiente para ensinar, mas que *a força das palavras não consegue mostrar nem sequer o pensamento de quem fala*¹³. Uma possibilidade maior de garantia nas palavras daquele que fala só existe se este estiver falando de coisas que estão ao alcance dos nossos olhos, ou daquele que ouve emitindo um juízo de verdade ou falsidade. Se aquele que fala estiver falando de coisas que contempla através da razão, o ouvinte, a não ser que já tenha conhecimento do que está sendo dito (e nesse caso também o que está ouvindo de nada valeria), jamais ficará sabendo se é verídico ou se ele está faltando com a verdade. O máximo que lhe resta, como já dissemos, seria dar um voto de crédito nas palavras ouvidas.

Um alguém que fala pode estar recitando um verso por demais conhecido e não estar com a mente voltada para as coisas representadas pelas palavras pronunciadas. Contudo mesmo que diga coisas que estejam em seu pensamento e correspondendo a verdade, essas verdades não poderão ser reproduzidas na cabeça daquele que ouve. Por isso, mais uma vez as palavras são reconhecidas por Agostinho como limitadas. O sentido de uma palavra – quando tem – está fora dela: ou no nosso interior ou nas próprias coisas.

Outra forma em que o pensamento pode estar oculto é no caso da crença, como no caso de um discípulo dos epicuristas relatado por Agostinho. O discípulo repetia as idéias dos mestres sobre a imortalidade da alma não por conhecimento nem das palavras e muito menos no pensamento daqueles que diziam, mas por depositar total fé nas palavras que ouviu. Nesse caso esse alguém desconhecia até mesmo suas próprias palavras. Sabia apenas que aqueles sinais eram apresentados naquela ordem e que significavam coisas importantes. E não podemos acreditar que

¹³ Esta frase se refere ao título do décimo terceiro capítulo do De Magistro.

este ensina aos outros, já que ele mesmo não era conhecedor. É devido a fatos como esses que Agostinho diz “nem se quer resta às palavras o ofício de, ao menos, manifestarem o pensamento de quem fala, pois é incerto se este sabe ou não o que diz. Acrescenta o caso dos mentirosos e enganadores e facilmente compreenderás que, com as palavras eles não só não revelam, mas até ocultam o pensamento”. Mas isso não é prerrogativa daqueles que usam de má fé, porque

várias vezes experimentamos em nós mesmos e nos outros que as palavras não expressam o que se pensa; e vejo que isto pode acontecer de duas maneiras: ou quando as palavras que gravamos e muitas vezes repetimos saem da boca de quem pensa em algo diferente, o que acontece volta e meia quando cantamos um hino; ou quando, ao contrário, nos escapam umas palavras, em vez de outras, contra a nossa vontade por um lapso da própria língua (DM. XIII, n. 42).

No último capítulo do *De Magistro*, Agostinho mais uma vez recorrendo a Bíblia faz a advertência para aqueles que buscam a verdade: “que não se chame a ninguém de mestre na terra, pois o verdadeiro e único Mestre de todos está no céu” (DM. XIII, n. 45). Os outros homens que erroneamente chamamos de mestre, quando sabem do que dizem, são apenas “doutrinados”; pessoas que receberam doutrinas e também foram ensinados. E assim como aprenderam, procuram repassar essas habilidades adiante. Este jamais terá a capacidade de ser um Mestre, pois como limitado e contingente, está sujeito a falhas. Somente Aquele, por ser eterno, como disse a Moisés no Antigo Testamento “EU SOU AQUELE QUE SEREI”¹⁴, pode de fato ensinar no interior e de forma imediata. Este que de forma inadequada chamamos de mestre nada mais é que um simples admoestador. Nas palavras de Gilson¹⁵ “Ele [Cristo] é o sol inteligível, à luz do qual a razão vê a verdade, é o Mestre interior, que responde de dentro à razão que o consulta” (*A Filosofia na Idade Média*, 148). Ele, o mestre térreo, também deve ter o seu valor, uma vez que nem todos possuem essa destreza, mas esse valor jamais poderá ser um título de mestre.

Portanto, quando este admoestador adverte alguém sobre alguma coisa será no próprio interior que seu ouvinte terá condições ou não de constatar a possibilidade de verdade ou falsidade. Se tiver a tal capacidade é graças a Luz interior, se não tiver condições é porque a Luz interior ainda não considera o

¹⁴ Nossa referência é a BÍBLIA – Tradução Ecumênica TEB, Êxodo 3,14. Edições Loyola, São Pulo – SP, 1994.

¹⁵ Etienne Gilson. *A FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA*. Editora Martins Fintes. São Paulo, 1998.

momento oportuno. E fechando o diálogo Adeodato retorna para agradecer a Agostinho pelas palavras e fazer um juramento de amor ao Cristo: “Eu, na verdade, pela admoestação das tuas palavras aprendi que estas não servem senão para estimular o homem a aprender”. E professa: “Aquele que, pela sua graça, hei de amar tanto mais ardorosamente quanto mais eu progredir no conhecimento” (DM. XIV, n. 46).

3. O papel da memória na linguagem e no conhecimento e a necessidade de transpô-la

No *De Magistro*, Santo Agostinho nos assevera que a ação cognitiva é resultado da captação feita pelos nossos sentidos ou da graça divina diretamente à alma. Através da memória temos acesso a tais conhecimentos, sendo a esta que recorreremos para reaprender algo de novo ou para recordar. Mas assim como no *De Magistro*, Agostinho via a necessidade de superar os sinais para ir direto às coisas ou à fonte divina. Nas *Confissões*¹⁶ ele almeja superar a memória para ir a Deus. Mas se o objetivo de Agostinho é o interior, onde está a memória, como se dará essa superação na própria interioridade?

A partir do capítulo seis do livro X¹⁷ das *Confissões*, Santo Agostinho faz uma análise da importância da memória na comunicação com Deus e com o semelhante.

Visto que o fato de termos memória não é fator tão relevante, pois “os animais e as aves têm também memória. Doutro modo não poderiam regressar aos covis e ninhos, nem fariam muitas outras coisas a que estão acostumados. Sem a memória não poderiam contrair hábitos nenhuns” (*Confissões*, XVII, n.26). O homem não é apenas isso, ele está dotado de capacidades que vão muito além disso: “Há, portanto, outra força que não só vivifica, mas também sensibiliza a carne que o Senhor me criou, mandando aos olhos que não ouçam e ao ouvido que não veja, mas aos primeiros que vejam e a este que ouça e a cada um dos restantes sentidos o que é próprio dos seus lugares e ofícios. Por eles, que eu – espírito uno – realizo as diversas funções. (Na minha investigação) ultrapassei ainda esta força que o cavalo e a mula possuem, visto que também sentem por meio do corpo”. Mas ao

¹⁶ Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Abril Cultural, 1980, Coleção Os Pensadores. Tradução de Ângelo Ricci.

¹⁷ Todas as referências das *Confissões* que virão a seguir, serão a partir do Livro X.

homem íntegro é preciso ir além e por isso ele se questiona e decide: “Quem é Aquele que está no cimo da minha alma? Pela minha própria alma hei de subir até Ele. Ultrapassarei a força com que me prende ao corpo e com que encho de vida o meu organismo” (Confissões, VII, n. 11). Em um ambiente religioso como o que vivia Agostinho, não poderia conceber que todos os recursos do homem foram conquistados pelos seus próprios esforços sem contar com a ajuda Daquele que o criou. A função da criatura seria então exercitar os talentos que o criador lhe concedeu.

Se no *De Magistro* o objetivo era, após a percepção dos sinais dirigir a mente para as próprias coisas significadas, agora a meta é contemplar *na* própria memória o que lá já contém armazenado. Ou ainda segundo Gilson, o processo se dá “do exterior para ao interior e do interior para o superior” (História da Filosofia Cristã, 148). A memória é comparada a um armazém porque nela se encontram todas as espécies de recordações. A menos que seu adversário – o esquecimento – tenha agido, tudo está lá e são inteiramente obedientes a voz daquele que a solicita. algumas no tempo certo, outras um pouco antes ou um pouco depois, mas todas obediente:

quando lá entro mando comparecer diante de mim todas as imagens que quero. Umam apresentam-se imediatamente, outras fazem-me esperar por mais tempo, até serem extraídas, por assim dizer, de certos receptáculos ainda mais recônditos. Outras irrompem aos turbilhões e, enquanto se pede e se procura uma outra, saltam para o meio, como que a dizerem: ‘Não seremos nós?’ Eu, então, com a mão do espírito, afasto-as do rosto da memória, até que se desanuvie o que quero e do seu esconderijo a imagem a vista. Outras imagens ocorrem-me com facilidade e em série ordenada, à medida que a chamo (Confissões, VIII, n. 12).

Chama a atenção de Agostinho o fato desses vários registros da memória estarem depositados de forma inteligentemente organizados e prontos para serem acionados quando requisitados sem que um interponha o outro. Ou seja, todas aquelas informações recolhidas pelos sentidos: as visíveis pelos olhos, as sonoras pelos ouvidos, as de odores pelo olfato, as de sabores pela boca e se possuir algum tipo de textura serão recolhidas pelo tato. A memória recolhe dessas ações não o próprio objeto, mas as suas imagens. No entanto, existem alguns conhecimentos especiais que merecem um lugar de destaque, como expressa Agostinho: “Também lá se encontra tudo o que não esqueci aprendido nas artes liberais. Estes conhecimentos estão como que retirados num lugar mais íntimo, que não é lugar.

Ora eu não trago comigo as suas imagens, mas as próprias realidades” (Confissões, IX, n. 16)

O mesmo é o que acontece com as questões metafísicas como, “se uma coisa existe”, “qual a sua natureza”, e “qual a sua qualidade”. São questões que não temos o recurso visual e devido a isso são as próprias coisas e não suas imagens. Embora a princípio tenha usado o recurso da audição pelo qual foi chamada a atenção, o som das palavras que referiam às questões estão no ar por um tão breve espaço de tempo e desaparecendo em seguida que são incapazes de ajudar na retenção da imagem. Por isso não pode ter sido nenhum dos sentidos que o ajudaram a atingir tais coisas significadas pelos sons. As palavras sonoras funcionariam nesse caso como um alguém que estivesse em plena escuridão sem nada poder enxergar e, de repente, houvesse um breve relâmpago que possibilitasse ver algumas coisas. De volta a escuridão, pode agora saber e recordar algumas coisas que estão a sua volta, embora o raio já tenha deixado de existir e não tenha sido ele que trouxera tais coisas. Assim como na escuridão tais coisas são reconhecidas como já existentes, Agostinho se pergunta:

Donde e porque parte me entraram na memória? Ignoro-o, porque, quando as aprendi, não acreditei nelas fiados num parecer alheio, mas reconheci-as existentes em mim, admitindo-as como verdadeiras. Entreguei-as ao meu espírito, como quem as deposita, para depois as tirar quando quiser. Estavam lá, portanto, mesmo antes de as aprender, mas não estavam na minha memória. Onde estavam então? Por que as conheci, quando disse: ‘Sim, é verdade’, senão porque já existiam na minha memória? Mas tão retiradas e escondidas em concavidades secretíssimas estavam que não poderia talvez pensar nelas, se dali não fossem arrancadas por alguém que me advertisse (Confissões, X, n. 17).

No palácio da memória estão, portanto, armazenados os registros através de imagens e as experiências vividas e aquelas que os sentidos foram capazes de recolher. Também estão lá os objetos que, ao contrário das imagens, não foram recolhidas por meio dos nossos sentidos mas já foram reconhecidas como existentes, inatas. E como foi visto no *De Magistro*, a linguagem tem a finalidade de despertar as imagens que estão depositadas em algum lugar a espera de serem solicitadas. Porém, adverte Agostinho “se deixar de as recordar, ainda que seja por um pequeno espaço de tempo, de novo emergem e como que se escapam para esconderijos mais profundos. Assim, como se fossem novos, é necessário pensar uma segunda vez nesses conhecimentos existentes na memória – pois não têm outra habitação – e junta-los novamente, para que se possa saber” (Confissões, XI,

n. 18). A linguagem faz com que tais lembranças possam emergir. E esse ato de reavivar os elementos existentes no seio da nossa memória demonstra a participação ativa do homem no seu processo de ascensão. Esse exercício de pensar e repensar proporciona uma espécie de ascese do homem no processo de independência da linguagem externa.

De início, as imagens internas somente são acionadas pela ação lingüística, mas na medida que o exercício do pensar vai ganhando força essa deixa de ser exclusiva.

A garantia que Agostinho tem de que as imagens serão acionadas pelos nomes de cada uma estão na memória é o fato de que estando presente ou ausente dos objetos somos capazes de recordá-las, de ter a idéia (quase) exata dos objetos em questão. No momento em que pronunciamos o nome, por exemplo, de “pedra”, ou de “sol”, quando tais nomes não estão presentes aos sentidos e assim mesmo somos capazes de recordá-los perfeitamente. Em casos como esses, assevera Agostinho: “É claro que as suas imagens estão-me presentes na memória”. E isso não ocorre somente com os objetos, mas também com as sensações. “Evoco a dor corporal: se nada me dói, não a posso ter presente. Contudo, se a sua imagem não me estivesse presente na memória, eu não sabia o que dizia, e, ao raciocinar, não a distinguiria do prazer”. O mesmo vai acontecer, diz Agostinho se ao “proferir a palavra ‘saúde’ corporal, quando estou bom de saúde”. Nesse caso ele diz ter presente o próprio objeto. Porém, se a sua imagem não residisse na memória, de modo nenhum poderia recordar a significação que tem o som dessa palavra” (*Confissões*, XV, n. 23), que despertou uma determinada imagem de algum esconderijo na memória.

Uma aparente contradição é apontada por Agostinho no fato de existir na memória o esquecimento. Para ele, a presença do esquecimento impediria a ação da memória. Mas como estaria sua imagem na memória, se o esquecimento lá não tivesse estado de alguma forma? Agostinho parece reconhecer o esquecimento como uma espécie de limite entre aquilo que pode ser lembrado a qualquer momento e outras imagens que desapareceram por completo das lembranças.

O fato de lembrarmos de ter esquecido de algum objeto é um sinal de que não esquecemos completamente. Um bom exemplo nos é dado por Agostinho nas *Confissões*: “quando uma pessoa conhecida nos depara a vista ou ao pensamento e, esquecido do seu nome, o procuramos. Ao ocorrer-nos outro nome, não o ligamos

(a tal pessoa), porque nunca nos acostumamos a associá-los no nosso pensamento. Por isso afastamos esse nome até nos apresentar aquele que simultânea e perfeitamente concorde com o conhecimento habitual”. E ao lembrarmos, reconhecemos que o tal nome só poderia já estar lá na própria memória. Mas apenas por estar em um lugar um tanto afastado não o lembramos de imediato. Porque mesmo “que o conhecemos por advertência doutrem, ainda é dela que nos vem, porque não reconhecemos como um novo conhecimento,... [porque] se apagou completamente do espírito, não nos lembramos dele, ainda que nos avisem”. Nesse caso não bastaria que alguém nos advertisse para que aflore na memória, já que a lembrança desse nome não faz parte das imagens que compõem o arsenal do “armazém”. Seria impossível, portanto, podermos “procurar um objeto perdido, se dele nos esquecermos totalmente” (Confissões, XIX, n. 28).

É de fundamental importância o papel da memória, conforme visto até aqui. Mas é preciso transpor os recursos da memória, como disse o próprio Agostinho: “Que farei, ó meu Deus, ó minha verdadeira Vida? Transporei essa potência que se chama memória... Subindo em espírito até Vós, que morais lá no alto, acima de mim, transporei essa potência que se chama memória. Quero alcançar-Vos por onde podeis ser atingido, e prender-me a Vós por onde for possível” (Confissões, XVII, n.26). Assim como as palavras, as coisas do mundo visível que nos cercam não nos dão conta de Deus. Essas coisas, por serem criadas, apenas pressupõem um criador, mas não são capazes de contê-lo ou apontá-lo. Na busca pela resposta à pergunta de “quem é Deus?” a resposta não pôde ser encontrada.

Perguntei-o à terra e disse-me: ‘Eu não sou’. E tudo o que nela existe respondeu-me o mesmo. Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: ‘Não somos o teu Deus; busca-o acima de nós. Perguntei aos ventos que me sopram; e o ar, com os seus habitantes responderam-me: ‘Anaxímenes está enganado; eu não sou o teu Deus’. Interroguei o céu, o Sol, a Lua, as estrelas e disseram-me: ‘Nós também não somos o Deus que procuras’. Disse a todos os seres que me rodeiam as portas da carne: ‘Já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me, ao menos, alguma coisa d’Ele’. E exclamaram com alarido: ‘Foi Ele quem nos criou’. A minha pergunta consistia em contemplá-las; a sua resposta era a sua beleza (Confissões, VI, n.9).

Se o exterior do homem não pode responder a verdade sobre quem é Deus, se tornando um mistério para este, então essa passa a ser uma tarefa para o homem interior, pois “o homem *interior* conheceu esta verdade pelo mistério do homem *exterior*” (Confissões, VI, n.9).

A verdade e a felicidade ou a verdadeira felicidade só é possível junto do criador. E todo homem, independente do que faça, sempre almeja a felicidade. Mas alguns a buscam em lugares errados. Agostinho adverte que munidos com a potencialidade da memória que possuímos, não temos outro dever senão servir a Deus. Pois a felicidade verdadeira só estará a disposição daqueles de coração puro: “Há uma alegria que não é concedida aos ímpios, mas só àqueles que desinteressadamente Vos servem: essa alegria sois Vós” (Confissões, XXII, n.32). A recompensa concedida por Deus é Ele próprio.

A potência dessa memória, deve ser ultrapassada, já que esta capacidade também é estendida às outras criaturas animadas. Ao homem cabe fazer o que fez Agostinho: “Ao recordar-Vos, ultrapassei todas aquelas partes da memória que os animais também possuem, porque não vos encontrava entre as imagens dos seres corpóreos” (Confissões, XXV, n.36).

CAPÍTULO II

1. A virada lingüística

Depois de apresentarmos a concepção de linguagem de Santo Agostinho, constatando uma linguagem referencial, essencialista e ostensiva, como apontou Wittgenstein e antes de abordamos as *Investigações Filosóficas* na qual temos uma linguagem completamente diferente da agostiniana (uma linguagem instrumentalista e pública), nossa intenção neste momento é fazermos uma leitura a partir dos escritos sobre Frege assim como o que ele próprio escreveu e encontrar alguns elementos que Wittgenstein herdou deste filósofo no período em que se encontraram¹⁸ e que acabaram contribuindo para a concepção de linguagem desenvolvida por Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*.

Embora Frege seja conhecido como um grande lógico que procurava explicar os fundamentos da matemática, seus trabalhos acabaram por influir e muito na filosofia da linguagem não somente em Wittgenstein, como pretendemos demonstrar nesse trabalho, mas também, segundo Araújo, em Carnap, Russell e Quine (Do signo ao discurso, 63). Com o uso da lógica, Frege procurou aproximar a Matemática e a Filosofia¹⁹ e foi com esse intento que estabeleceu a diferença entre sentido e referência, marcando assim o início da chamada virada lingüística. O objetivo da Filosofia a partir de então será não mais ver a linguagem apenas como um veículo cuja finalidade é a de exteriorizar pensamentos, ou ainda uma ferramenta que o pensamento utilizava para representar o mundo. A concepção de linguagem adotada pela Filosofia a partir de então é aquela que de alguma forma continua sendo uma ferramenta, mas não mais com a mesma função de um sujeito

¹⁸ Sabemos que foi no período de férias de 1911, que Wittgenstein, tendo um plano para um livro de filosofia, viajou para Lena a fim de discutir com Frege as idéias contidas nesse projeto. Essa ocasião também deveria servir a Wittgenstein para avaliar se valeria a pena continuar no caminho da filosofia ou dar procedimento nos estudos em que se ocupara até o momento, as pesquisas no campo da aeronáutica. Embora Frege não tenha se disposto a orientá-lo na caminhada, nos atesta Monk que este aconselhou a Wittgenstein a procurar Bertrand Russell. "O conselho foi mais propício do que Frege poderia ter suposto e não só provocou uma virada decisiva na vida de Wittgenstein como também teve enorme influência sobre Russell" (O dever do gênio, 48).

¹⁹ Essa idéia encontra respaldo nos escritos de Oliveira, no qual ele diz que "Frege hoje é tido como aquele que refez ou procurou refazer o diálogo tradicional no ocidente (que remonta à Platão) entre filosofia e matemática nos tempos modernos; depois de haverem sido matemáticos também os grandes pensadores dessa época como Descartes, Pascal, e Leibniz, começou-se a considerar a matemática, que então se havia se tornado instrumento do conhecimento das ciências naturais, também como uma ciência natural, enquanto a filosofia, afastada da matemática, procurava uma aproximação com as ciências históricas" (Reviravolta Lingüístico-Pragmática, 58).

em particular, autônomo, que tem o seu modo particular de comunicar, mas sim pública, intersubjetiva e dependente. E para a sua compreensão ela exigirá um contexto.

Assim como a revolução copernicana (séculos XV-XVI) inverteu as posições geográficas da Terra e do Sol dentro daquilo que se entendia na época por universo, a reviravolta lingüístico-pragmática provocou a mesma situação com relação ao sujeito e a linguagem (séculos XIX-XX). Isso quer dizer que se altera consideravelmente o conceito de verdade, uma vez que o sujeito estará subordinado a um modelo de linguagem do qual ele só domina (ou pode ou deve dominar) apenas sob a condição de usuário, mas não como manipulador desta. A relação do sujeito com o signo passa agora a ser entendido a partir daquilo que aquele signo de alguma forma já representa naquele contexto. O significado, portanto, não emana da relação direta que um signo tenha com um determinado objeto, mas porque o sistema de lingüística no qual esse sujeito está inserido possibilita tal relação.

Quando falamos acima que a virada lingüística tornou a linguagem pública, não queremos com isso dizer que ela é universal. Queremos apenas dizer que ela não é uma ferramenta exclusiva de um alguém em particular, mas de todos os usuários. Isso no entanto, não significa que esta ferramenta pública seja executada por todos da mesma forma. Sob algum aspecto ela ainda continua particular no sentido de que em cada jogo, joga-se de uma forma diferente com essa mesma ferramenta que denominamos de linguagem. O status público que a linguagem recebeu não permite, portanto, ser usada em todos os âmbitos sempre da mesma forma.

Essa concepção parece suplantiar o modelo cartesiano do “penso, logo existo”, para o “comunico, logo existo”, uma vez que não há linguagem privada. Na comunidade lingüística não existe o “eu falo”, mas tão somente o “nós falamos”.

2. Gottlob Frege

A semântica de Frege surge da análise da linguagem aritmética e quase que no mesmo contexto daqueles que o seguiram. A preocupação na ocasião era a de elaborar uma linguagem que desse conta de exprimir fielmente o trabalho da ciência,

visto que a linguagem ordinária não era capaz de realizar tal trabalho. De acordo com Oliveira foi:

por isso que ele tentou construir uma *linguagem artificial* na qual, com poucos símbolos, foss possível exprimir com exatidão todas as formas lingüísticas... Que seria o fio condutor de todo e qualquer pensamento, porque um *instrumento* preciso para o *controle da estrutura lógica* dos argumentos usados pelo pensamento humano (Reviravolta Lingüístico-Pragmática, 59).

Temos assim o ensaio de dois modelos de uso da linguagem: linguagem natural e linguagem artificial. De acordo com Oliveira, outra preocupação naquela época era uma certa confusão na qual ainda não se distinguia com muita clareza a dimensão do raciocínio lógico e do raciocínio psicológico. Temos aqui uma bifurcação que se abre para o objetivo e o subjetivismo.

Se a preocupação era dar à linguagem condições para uma expressão científica, essa não poderia ser subjetiva.

Frege observava que

a psicologia preocupa-se com o que é subjetivo, isto é, com as *representações*, ou *idéias* que surgem em nós por meio das recordações e impressões sensíveis e atividades que produzem uma imagem interna. Essa imagem é, muitas vezes, perpassada de sentimentos e é essencialmente subjetiva, ou seja, a imagem de um não é a imagem de outro. Por isso a imagem se distingue essencialmente, por exemplo, do sentido de um sinal que pode ser propriedade de muitos (objetivo). A lógica se põe na dimensão da objetividade, enquanto a psicologia se dedica puramente ao subjetivo (Reviravolta Linguístico-Pragmática, 60).

É nesse cenário que Frege procurará ater seus esforços para trazer à tona as conexões que existem entre ambas. Seus escritos²⁰ não são numerosos, porém podem ser reconhecidos como aqueles que deram origem à semântica contemporânea.

3. O problema da linguagem em Frege

Como já dissemos acima, Frege é um lógico, porém seu campo de maior ação era a Matemática. A lógica só foi utilizada pelo autor na medida que ela se tornou um meio necessário para que ele pudesse atingir seus objetivos na

²⁰ Neste quadro faremos uso mais específico da obra *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo. Cultrix. 1978.

clarificação da Matemática. No entanto, esse contato com a lógica acabou fazendo com que Frege prestasse um grande trabalho a Filosofia da linguagem, como veremos.

Ao se dedicar também às questões da linguagem, Frege acabou trazendo consigo a estrutura lógica. Assim, podemos dizer que sua preocupação era com a linguagem lógica, uma linguagem pela qual lhe fosse possível melhor falar acerca da Matemática. Frege considerava que através da linguagem natural ou linguagem cotidiana fosse impossível falar da ciência já que ela exige um pensamento rigoroso.

Lembremos-nos de que a linguagem na época de Frege é a linguagem essencialista, referencialista (a qual Agostinho está inserido), na qual o sentido de uma palavra se encontra no objeto da qual ela se refere. Seu valor de verdade ou falsidade depende da correspondência ou não ao estado de coisa da qual se refere. Para nos ajudar a expor as questões levantadas por Frege podemos recorrer às expressões de Araújo referindo-se aos problemas levantados pelo filósofo: “trata-se da relação entre significação, realidade e verdade que envolve o velho problema ontológico, ou se quisermos, o problema do compromisso ontológico decorrentes do uso de nomes, nomes próprios, descrições definidas, dêicticos, pronomes demonstrativos, proposições significativas cujo valor de verdade provem de afirmações acerca da realidade” (Do Signo ao Discurso, 58).

No trabalho semântico de Frege, ele começa por analisar o conteúdo proposicional, o qual já é de alguma forma uma postura agressiva ao modelo tradicional. Por isso a sua importância para a nova relação que a Filosofia estabelece com a linguagem, principalmente no século XX. A problemática do conteúdo proposicional é exercida por Frege com o objetivo de questionar pela relação e/ou distinção entre a *referência* e o *significado*. Ou seja, a busca pelo significado tem como caminho apenas a relação com um estado de coisa que a proposição possa ter? Uma sentença que não obedeça a esse padrão será ela de fato destituída de significação?

O problema começa a se formar, como podemos ver, a partir de sentenças como:

“O atual rei da França é calvo”.

Em casos como esse temos a aparente contradição, pois o presente enunciado está a afirmar algo que não existe. E mais, sem dar solução ao impasse torna-se insustentável afirmar alguma coisa como:

“O rei do Brasil não existe”

Como fica o valor de verdade dessa sentença? Não podemos imputá-la um problema sintático, pois “o atual rei da França é calvo” e “o rei do Brasil não existe” têm suas estruturas em ordem. Seria então um problema ontológico? Bem, como nos assinala Araújo, estamos diante de um paradoxo que ela chama de paradoxo da identidade:

A fim de constatar se o sujeito possui ou não tal propriedade, é preciso recorrer a estado de coisa. Para a lógica tradicional, bastava a relação atributiva. A partir da lógica moderna, a relação não é simplesmente binária, entre sujeito/predicado. A relação entre sujeito e predicado da forma ‘A é B’ esconde um problema: se ‘A é B’, não pode ser ele mesmo, ou seja, ‘A’. A alternativa é que a afirmação seja, então, da forma ‘A é A’, porém esta é uma afirmação trivial, não leva a nada. Para evitar a trivialidade é preciso afirmar ‘A é B’, que é uma afirmação falsa. Desta forma, se uma afirmação é verdadeira, ela é trivial, se não é trivial é falsa. Trata-se do paradoxo da identidade (Do signo ao discurso, 61).

Frege pode ser considerado o pai²¹ da semântica atual porque até ele, a começar por Platão, a linguagem tinha como finalidade a designação de objetos. Portanto seu significado ou significação se esvaziaria completamente caso não houvesse uma ligação direta com a coisa referida. Mas é com o uso da lógica, a mesma utilizada para clarificar as expressões da Matemática, que Frege conseguiu trazer nova atividade para a linguagem. Até então, falar é falar de *alguma coisa*, do contrário, falar do nada seria um absurdo ou uma contradição. Gottfried destaca a metodologia do trabalho em Frege que criou as raízes que até hoje sustentam o novo conceito de Filosofia e sua função analítica. O trabalho de Frege foi realizado de forma tão eficaz “que a sua metodologia criou um novo paradigma na Filosofia moderna, que consiste em apresentar soluções de problemas filosóficos com base na análise lógica do uso significativo da linguagem” (Gottlob Frege (1848-1925): O Pai da Filosofia Analítica, 22).

Quando falamos que Frege pode ser considerado o pai da semântica moderna é porque ele foi o pioneiro na percepção dos enganos que a linguagem (comum) pode nos causar e conseqüentemente nos levar a interpretações equivocadas e a fazermos fundamentações distorcidas. Desta mesma forma nos atesta Gottfriede:

²¹ Sobre essa denominação a referência pode ser encontrada em Gabriel, Gottfried. Gottlob Frege (1848-1925): O Pai da Filosofia Analítica. Cadernos de História e Filosofia da Ciência. Série 2, v. 2, n. 1, Janeiro a Junho de 1990. Universidade Estadual de Campinas.

Do ponto de vista da Filosofia podemos constatar que Frege foi um dos primeiros a reconhecer as ilusões que a linguagem prepara para o nosso pensamento, principalmente no pensamento filosófico. Muitos erros categóricos na Filosofia baseiam-se em confusões no uso da linguagem. Nossa linguagem cotidiana é bem feita para fins cotidianos, mas não para nosso pensamento especulativo. Neste sentido, precisamos não somente reconhecer a Lógica como parte integrante da Filosofia, mas sobretudo aplicar, de forma autocrítica, a análise lógica à linguagem da Filosofia e assim suplementar e prolongar a crítica da razão de Kant através da crítica lógica da linguagem, como a Filosofia Analítica o faz hoje (Gottlob Frege (1848-1925): O Pai da Filosofia Analítica, 22).

A linguagem cotidiana não seria apropriada para fins especulativos porque no decorrer dos discursos cotidianos, os conceitos não são geralmente bem definidos. Melhor dizendo, os usos dos conceitos variam constantemente de acordo com cada situação em que o conceito é empregado. De acordo com a interpretação de Gottfried, Frege encontra quatro significados diferentes para o conceito de “Ser” nos discursos da linguagem cotidiana e é a partir de conceitos como esses que emergem os problemas lingüísticos:

A primeira de forma subsunção, quando dizemos “Platão é um filósofo”;

A segunda como identidade, ao dizermos “A Estrela da manhã é o planeta Vênus”;

A terceira é de subordinação ao afirmarmos que “O cavalo é um animal herbívoro”;

E a quarta é quando usamos uma expressão de existência do tipo “Deus é”;

Por isso a necessidade na análise lógica proposta por Frege, pois há nesses enunciados um mau uso ou abuso da palavra é. Existe aqui uma transgressão do uso da palavra em questão. Nos três primeiros exemplos notamos a existência de uma certa confusão devido a falta de clareza da função ou do conceito da palavra “é” e no último caso um forçoso uso do conceito de existência. Para Gottfried a saída somente poderá ser efetivada na mudança do foco. Ao invés de se dirigir a atenção para as coisas (supostamente existente) o cuidado deve se voltar para a análise do discurso:

Numa asserção – seja afirmativa ou negativa – sobre um objeto, a existência deste já é pressuposta. Donde segue-se, portanto, que a asserção afirmativa da existência é irrelevante, enquanto que a asserção negativa é contraditória. Nisso se mostra que existência não pode ser uma propriedade real dos objetos. Ao contrário, as dificuldades desaparecem quando a asserção não é sobre objetos mas sobre conceitos como em ‘Existem homens’ ou ‘Não existem bruxas’. Ambas as asserções são significativas (e também verdadeiras). Elas dizem que o conceito de homem tem a propriedade de ser cumprido e que o conceito de bruxa tem a propriedade de ser vazio. Ser propriedade de um conceito é, porém, algo completamente diferente de ser propriedade de ser um objeto. Assim, ser verde poderia ser certamente uma propriedade de uma mesa; dizer, no entanto, do *conceito* de mesa que ele é verde

seria total absurdo. Deparamo-nos aqui com uma distinção categorial. Consequentemente o uso do conceito de existência como propriedade dos objetos mostra-se como um erro categorial (Gottlob Frege (1848-1925): O Pai da Filosofia Analítica, 22-23).

Um outro elemento importante para ressaltar a importância de Frege encontramos na obra da professora²² Graça²³, que expressa: “Foi ele quem pela primeira vez, em lugar de considerar de imediato proposições que contêm expressões que indicam generalidade, como ‘todos os homens’, ‘alguns mamíferos’, etc., começou por analisar o caso individual, aquele em que as proposições falam acerca de um homem particular ou de um mamífero em especial” (REFERÊNCIA E DENOTAÇÃO, 9). Segundo ela, portanto, Frege também faz a distinção entre *objeto* (quando falamos de indivíduos) e *função* (quando generalizamos). Quando dizemos, por exemplo, “Joaquim é um homem”, estamos falando de um objeto onde “Joaquim” é o nome próprio e específico de tal objeto. O nome próprio é, portanto, uma expressão lingüística que denota o objeto específico, no caso “Joaquim”, no mundo extra-lingüístico. A função pode ser classificada em duas formas seqüenciais: a) as funções de primeira ordem e, b) as funções de segunda ordem. Vejamos a primeira delas: Proposições do tipo “Joaquim é um homem”, “Bonifácio é um homem”, “Salvador é um homem”, obedecem todas a um mesmo padrão por terem o mesmo núcleo, o predicado da proposição (...) é um homem. E, por necessidade lógica, cada proposição tem um valor de verdade, o “V” ou o “F”, conforme o caso de cada uma.

Visto o primeiro caso (de individuais), passamos ao segundo (de generalidades), que é uma extensão ou possibilidade de extensão do primeiro que são as funções de segunda ordem. Esta, por sua vez se subdivide em “quantificador universal *todos*” e o “quantificador existencial *alguns*”. Esta, para receber o valor de verdade requer que seja analisado cada caso dos indivíduos que a compõe, já que esta por ser geral é composta por várias funções de primeira ordem. Portanto, neste caso, uma proposição do tipo “todos os homens” só será verdadeira se e somente se cada função de primeira ordem for verdadeira. Graça conclui:

²² Atualmente é professora na Faculdade de Letras na área de Filosofia da Linguagem e Lógica Filosófica da Universidade de Lisboa (desde 1988).

²³ Graça, Adriana Silva. REFERÊNCIA E DENOTAÇÃO: UM ENSAIO DO SENTIDO E DA REFERÊNCIA DE NOMES E DESCRIÇÕES. Edição – Fundação Colouste Gulbenkian, 2003.

A conseqüência mais importante que queremos extrair de irreduzível diferença que existe assim entre um nome próprio e um quantificador, é relativa à implicação ontológica da análise semântica (...) assim, enquanto que o valor semântico de um nome próprio implica a existência de um objeto específico que possa ser considerado como sendo esse valor, o valor semântico de um quantificador não implica a existência de qualquer objeto específico. É assim que Frege lança os fundamentos da Lógica contemporânea à custa de dois conceitos, o de *objeto* e o de *função*, chamando pela primeira vez a atenção para o conceito de *nome próprio* que é, como vimos, a expressão lingüística que representa um objeto no domínio. Frege lança ao mesmo tempo os fundamentos da Semântica contemporânea, em particular aquela parte que é relativa ao problema da relação entre um nome próprio e o objeto extralingüístico que é suposto representar no mundo real” (REFERÊNCIA E DENOTAÇÃO, 11).

É, todavia, Frege quem inicia um novo sistema, uma desacoplagem entre a palavra e a coisa. Essa vinculação existente entre palavra e coisa que até Frege era uma necessidade, passa a ser uma possibilidade. Referindo-se a esse desligamento necessário entre a linguagem e objeto, Araújo diz: “Frege ‘desontologiza’ a linguagem. Há expressões com sentido mesmo que não tenha referência” (Do signo ao discurso, 65).

4. A desontologização da linguagem

Com Frege a linguagem atinge a sua emancipação com relação a necessidade de sempre ter que referir a um objeto, ou seja, a linguagem foi libertada da obrigação de se reportar ao ser ou seres que as palavras representam num discurso. Não se trata no entanto de dizer que a linguagem não mais realiza esse trabalho, mas que essa tarefa deixou de ser exclusiva.

Nessa perspectiva vemos surgir uma bifurcação na semântica fregeana, como podemos ler em Blanché²⁴: “na maioria das vezes um signo – no sentido amplo em que este desempenha o papel de um nome próprio – tem ao mesmo tempo um *sentido* e uma *referência*: ‘por meio de um signo exprimimos o seu sentido e significamos a sua referência’” (História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell, 321-322, grifo nosso).

Penco²⁵ deu boa seqüência em dois argumentos que Frege utilizou para chegar a conclusão de que uma expressão deva ter um sentido e uma referência. Vejamos o primeiro argumento: “... se enunciados podem ser racionalmente julgados

²⁴ Blanché, Robert. História da Lógica de Aristóteles a Bertrand Russell. Edições 70, 1985.

²⁵ Penco, Carlo. Introdução à filosofia da linguagem. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2006.

um verdadeiro e o outro falso, então exprimem pensamentos diferentes (princípio da diferença intuitiva de pensamentos). Por exemplo, uma pessoa, talvez um tanto inculta, sem contradizer-se pode acreditar que se seja verdade que *a Estrela vespertina é um planeta*, e ao mesmo tempo acreditar que seja falso que *a Estrela da manhã é um planeta*. Esses dois enunciados, portanto, representam pensamentos diferentes. Na base dessa idéia está o seguinte argumento: o que há de diferentes nos dois enunciados? Somente a expressão “Estrela vespertina” e “Estrela da manhã”, expressões com a mesma referência e sentidos diferentes. Se os dois enunciados representam pensamentos *diferentes* e a única diferença entre os dois enunciados é o fato de terem expressões com a *mesma* referência e com sentido *diferente*, é razoável identificar os pensamentos com os sentidos dos enunciados” (Introdução à filosofia da linguagem, 59).

Na segunda seqüência, Penco trabalha com a distinção entre ciência, que está relacionada com a busca da verdade, e poesia, que relacionada com a busca do sentido:

[Este] argumento tem igualmente uma base intuitiva e se fundamenta sobre a diferença entre poesia e ciência, e sobre os motivos pelos quais estamos interessados na verdade de um enunciado. Frege se pergunta que diferença se dá ao considerar ‘Ulisses desembarcou em Ítaca’ no caso de ‘Ulisses’ se referir a um indivíduo de carne e osso ou no caso de se achar que ‘Ulisses’ seria simplesmente um nome de ficção poética (...). Temos dois casos: (a) ‘Ulisses’ é um nome sem referência. Neste caso iremos estudar a frase do ponto de vista da poesia e dos poemas homéricos e não nos interessaremos pela verdade dos fatos; (b) ‘Ulisses’ é considerado como um nome que se refere a uma personagem real. Estaremos neste caso interessados na verdade e como historiadores tentaremos ponderar se é verdade ou não que Ulisses desembarcou em Ítaca (...). A diferença entre os dois modos de compreender a frase é que no primeiro caso não estamos interessados na verdade, mas apenas no seu valor poético; e no segundo caso estamos, ao contrário, interessados na verdade. Estamos, assim, interessados na verdade só quando se pensa que as partes componentes de um enunciado tenham uma referência. A passagem do interesse pelo sentido ao interesse pela referência coincide com a passagem do interesse pela poesia ao interesse pela verdade. Somente no caso de um nome com referência é que haverá interesse em ocupar-se com a verdade do enunciado e, ao mesmo tempo, haverá interesse pela referência de um constituinte se e somente se estivermos interessados no valor de verdade do enunciado. Portanto é razoável identificar a referência de um enunciado com o seu valor de verdade (...) (Introdução à filosofia da linguagem, 59-60).

A problemática é iniciada a partir do conceito de igualdade ou da maneira como a utilizamos. Sobre a utilização do conceito de igualdade, se questiona Frege²⁶: “É ela uma relação? Uma relação entre objetos ou entre nomes ou sinais de

²⁶ Frege, Gottlob. *Lógica e Filosofia da Linguagem*. São Paulo, Cultrix. 1978.

objeto?” (Lógica e Filosofia da Linguagem, 61). O problema prossegue porque ao fazer uso do símbolo de igualdade como é feito na Matemática, parece estarmos diante de um paradoxo: dizer que duas coisas idênticas são iguais parece ser redundante e dizer que duas coisas diferentes são iguais dá a impressão de estarmos em contradição. Assim, Frege apresenta seus motivos: “as razões que parecem apoiar esta concepção são as seguintes: $a = a$ e $a = b$ são, evidentemente, sentenças de valor cognitivo diferentes; $a = a$ sustenta-se *a priori* e, segundo Kant, deve ser denominada de analítica, enquanto que sentenças da forma $a = b$ contem, freqüentemente, extensões muito valiosas de nosso conhecimento, e nem sempre podem ser estabelecidas *a priori*” (Lógica e Filosofia da Linguagem, 61).

O que o autor pretende demonstrar é que há várias maneiras pelas quais se pode referir a mesma coisa e quando a maneira de se referir a um mesmo objeto é modificada, altera-se também a relação com tal objeto. Frege quer ilustrar que o falar de alguma coisa não tem função exclusiva de dizer que tal coisa existe e de que forma tal objeto se apresenta, mas também expressar de que maneira se dá a relação com tal coisa. Daí a expressão do filósofo: “É, pois, plausível pensar que exista, unido a um sinal (nome, combinação de palavras, letra), além daquilo por ele designado, que pode ser chamado de referência, ainda o que eu gostaria de chamar de sentido do sinal, onde está contido o modo de apresentação do objeto” (Lógica e Filosofia da Linguagem, 62).

Quando usamos um nome (próprio), qualquer outro que entenda a nossa língua saberá de imediato de que estamos falando, pois este pode ser mostrado e/ou visto. Porém se estivermos falando de um sinal, faltará a este ouvinte saber que possíveis relações se estabeleceram entre os sinais e os falantes porque é desta relação que surge o que Frege chamou de sentido:

O sentido de um nome próprio é entendido por todos que estejam suficientemente familiarizados com a linguagem ou com a totalidade de designações a que ele pertence; isto, porém, elucida a referência, caso ele tenha uma, mas de uma maneira sempre parcial. Para um conhecimento total da referência, exigir-se-ia que fôssemos capazes de dizer, imediatamente, se um dado sentido pertence ou não a essa referência. Isto, porém, nunca conseguiremos (Lógica e Filosofia da Linguagem, 63).

Como podemos ver, é necessário uma situação específica para identificar o sentido de um objeto e às vezes reconhecer um sentido sem que necessariamente tenha um objeto, um referente.

A incapacidade ou impossibilidade de fazermos a ligação direta entre um sentido e uma referência nos deixa impotentes de atribuirmos sozinhos, ou seja, independente dos demais usuários da linguagem, o sentido de um nome próprio, sendo por isso necessário sairmos da interpretação subjetiva e nos dirigirmos aos demais usuários da linguagem da qual pertencemos.

Frege chama a atenção para as relações que podem ser feitas entre o sinal, o sentido e a referência. O sinal tem um sentido determinado. Quando dizemos “estrela da manhã” seu sentido diz respeito a última estrela a se “apagar” tão logo o dia inicie. Assim, o sentido “a última estrela a se apagar” tem uma referência determinada que é o planeta Vênus. Todavia, diz Frege, o caminho inverso nem sempre é possível, qual seja, o de fazer com que uma referência, no caso o planeta Vênus, tenha um único sinal. Tanto é verdade que usamos a expressão “a estrela da tarde” também para nos referirmos ao planeta citado e conseqüentemente dessa expressão, “a estrela da tarde”, surge com um outro sentido: a primeira estrela a brilhar quando o dia tem seu ocaso.

A conexão regular entre o sinal, seu sentido e sua referência é de tal modo que ao sinal corresponde um sentido determinado e ao sentido, por sua vez, corresponde uma referência determinada, enquanto que a uma referência (a um objeto) não deve pertencer um único sinal. O mesmo sentido tem expressões diferentes em diferentes linguagens, ou até na mesma linguagem. É verdade que exceções a esta regra ocorrem. Certamente deveria corresponder, a cada expressão, que pertença a uma totalidade perfeita de sinais, um sentido determinado; mas, frequentemente, as linguagens naturais não satisfazem a esta exigência e deve-se ficar satisfeito se a mesma palavra tiver sempre o mesmo sentido num mesmo contexto (Lógica e Filosofia da Linguagem, 63).

Em casos como esse o sentido surge do sinal que é a expressão de uma referência (de um objeto). Portanto, ser sinal é ser sinal de algo e é por isso que conseqüentemente o sentido acaba por ter uma referência. Ora, assim o sentido é fruto da forma que o sinal (de um referente) se manifesta.

Porém o que dissemos a respeito da determinação de um sentido somente será válido nos casos em que o sentido tenha um referente. O sentido de uma expressão pode não estar necessariamente atrelado ao referente. É por isso que podemos ler: “Talvez possa ser assegurado que uma expressão gramaticalmente bem construída, e que desempenhe o papel de um nome próprio, sempre tenha um sentido. Mas com isto não se quer dizer que ao sentido corresponda sempre uma referência. As palavras ‘o corpo celeste mais distante da Terra’ têm um sentido, mas

é muito duvidoso que também tenha uma referência” (Lógica e Filosofia da Linguagem, 63). Outro bom e atual exemplo é que até poucos dias na expressão “um planeta semelhante a Terra fora do sistema solar” só havia o sentido. A referência somente nos foi dada com a recente descoberta científica do Glasea 81c que fica cerca de 194 trilhões de quilômetros de nós. Por isso Frege assevera que, “entender-se um sentido nunca assegura uma referência” (Lógica e Filosofia da Linguagem, 63).

A esse respeito é importante ressaltar mais uma vez o trabalho de Graça enquanto escreve sobre a questão do *nome próprio*. Segundo a autora, por muito tempo erroneamente acreditou-se que era a referência que determinava o sentido, no entanto ela expressa: “É o *sinn* de um nome que determina a sua referência e não o contrário. É por expressar um *sinn* que um nome identifica, no domínio de objetos, o objeto que é a sua referência e não por designar uma referência que ele tem um *sinn*” (REFERÊNCIA E DENOTAÇÃO, 16).

De acordo com essa idéia, devido ao sentido determinar a referência e nunca pelo contrário é que foi possível chegarmos a conclusão de existir nomes com sentido e ao mesmo tempo não ter uma referência. Se assim não procedesse um nome somente teria sentido caso ele já tivesse antes uma referência, mas como observamos não é o que tem acontecido. O exemplo “Papai Noel” cedido pela autora ilustra o que estamos dizendo.

O trabalho elaborado por Frege é de tamanha importância que nas palavras de Graça qualquer teoria semântica dos nomes teria que dar conta de dois pontos:

o problema dos nomes co-refenciais, isto é, o problema do *Puzzle* de Frege ou do conteúdo cognitivo de identidades verdadeiras nas quais ‘a’ e ‘b’ tem a mesma referência e o problema dos nomes vazios, isto é, o de como compreender que tenha sentido e sejam plenamente inteligíveis nomes próprios sem referência. Se, como vimos, o ingrediente fundamental do sentido de um nome é o seu *sinn*, o fato desse nome ter ou não referência não é essencial para a identificação do seu sentido e o fato de dois nomes diferentes terem a mesma referência também não impede que se explique o conteúdo cognitivo de uma identidade estabelecida entre eles (REFERÊNCIA E DENOTAÇÃO, 17).

Dando continuidade à questão da distinção entre sentido e referência, a linguagem natural não está preocupada em diferenciar a idéia de sentido e de referência numa palavra ou em um enunciado. Para fins especulativos, cabe aos falantes esclarecer tal diferença. Para facilitar essa compreensão se faz necessário observar que, quando as palavras são usadas de modo corriqueiro, seu objetivo é

tão (ou na maioria das vezes) somente expressar sua referência, contudo, há situações em que seu objetivo é falar acerca das próprias palavras. Nesse caso, que trata-se de sentido indireto, as palavras que tendem a apresentar apenas seu sentido devem estar entre aspas. Quando falamos de Ptolomeu e dizemos, por exemplo: “Ptolomeu acreditava que a Terra ocupava o centro do mundo”, não estamos de forma alguma falando sobre o valor de verdade dessa asserção, mas apenas nos referindo ao sentido de tais palavras, ou seja, a crença de Ptolomeu. As palavras do astrônomo antigo podem ou não ter uma referência (direta), mas da forma como ela está sendo usada, entre aspas, o que está em voga é apenas o sentido das palavras mencionadas. Quando Ptolomeu fez tal afirmação, ela tinha um sentido direto e tinha um referente que poderia servir como critério para estabelecer se o enunciado em questão era verdadeiro ou falso. Mas no momento em que a crença do pesquisador é citada, ela está relacionada com o discurso indireto e possui apenas sentido.

Outra distinção que Frege considera importante ser estabelecida é o da representação com relação ao sentido e a referência. Enquanto a referência e o sentido são externos por serem percebidos pela visão ou apreendido por qualquer outro sentido, a representação é algo realizado internamente, mesmo sendo resultado de atividades internas e externas. O sentido e a referência são objetivos, enquanto que a representação é subjetiva. O autor explica:

A representação é subjetiva: a representação de um homem não é a mesma de outro. Disto resulta uma variedade de diferenças nas representações associada ao mesmo sentido. Um pintor, um cavaleiro e um zoólogo provavelmente associarão representações muito diferentes ao nome ‘Bucephalus’. A representação, por tal razão, difere essencialmente do sentido de um sinal, o qual pode ser a propriedade comum de muitos, e portanto, não é uma parte ou modo da mente individual; pois dificilmente se poderá negar que a humanidade possui um tesouro comum de pensamentos, que é transmitido de uma geração para outra (Lógica e Filosofia da Linguagem, 65).

Para evitar que alguma confusão aconteça em casos como esse, indica Frege, é bom que se faça uma demarcação severa quanto a quem e quando foi feita uma determinada representação. O sentido é comum, portanto mais de um indivíduo pode apropriar-se de um mesmo sentido, todavia tal identidade não pode acontecer no âmbito da representação.

Quando dois homens representam a mesma coisa, ainda assim cada um tem a sua própria representação. De fato, as vezes é possível estabelecer diferenças entre as representações, ou mesmo as sensações de homens diferentes; mas uma comparação precisa não é possível, porque não podemos ter ambas as representações juntas na mesma consciência (Lógica e Filosofia da Linguagem, 65),

tamanho é a particularidade da representação.

O sentido de um nome próprio é o “resultado” da relação entre a apresentação ou referência do próprio objeto e a representação que *um* indivíduo tem ou faz desse objeto. A exemplo do quadro ficcional²⁷ feito por Frege com relação aos observadores da Lua podemos dizer que o mesmo vale para a comunicação do trânsito, por exemplo. Os sinais do semáforo, como sabemos, são três: vermelho, amarelo e verde, que são a referência; o resultado é a maneira como cada usuário do trânsito poderia descrever como vê as mudanças de sinais (subjativa); o sentido é a maneira pela qual todos os usuários (de um lado e de outro, motoristas ou pedestres) reconhecem o direito e o dever de cada parte, que é o sentido. Um daltônico, por exemplo, mesmo não distinguindo com exatidão algumas cores como o verde e o vermelho, reconhece o sentido dessas cores.

²⁷ Nessa passagem, para ilustrar sua idéia de distinção entre a referência, que é objetiva; a representação, que é inteiramente subjativa e; o sentido que não é tão subjativo escreve Frege: “Alguém observa a lua através de um telescópio. Comparo a própria lua à referência; ela é o objeto da observação, proporcionada pela imagem real projetada pela lente no interior do telescópio, e pela imagem retiniana o observador. A primeira, comparo-a ao sentido, a segunda, à representação ou intuição. A imagem no telescópio é, na verdade, unilateral; ela depende do ponto-de-vista da observação; não obstante, ela é objetiva, na medida em que pode servir a vários observadores. Ela poderia ser disposta de tal forma que vários observadores poderiam utilizá-la simultaneamente. Mas cada um teria sua própria imagem retiniana. Devido à diversidade da configuração dos olhos, mesmo uma congruência geométrica entre estas imagens dificilmente poderia ser obtida, e uma coincidência real seria impossível” (Lógica e Filosofia da Linguagem, 65/66).

CAPÍTULO III

1. Algumas observações de Wittgenstein à linguagem referencial

A linguagem é concebida pela visão tradicional como tendo uma função secundária no processo epistemológico acerca do mundo. Ou seja, existe um mundo a ser conhecido individualmente e independente da linguagem. Esta só entraria em cena num segundo momento quando o conhecedor do mundo decidisse comunicar aos demais suas novas descobertas. É essa concepção de linguagem e a esse status que Wittgenstein se propõe a fazer algumas observações nas *Investigações Filosóficas*²⁸.

Nos 62 anos em que viveu Ludwig Wittgenstein (1889-1951) publicou apenas uma obra – o *Tractatus Lógico-Philosophicus* – em 1921, obra essa que ainda fazia parte da visão tradicional da linguagem. A linguagem referencial, dito de outra forma, de alguma maneira ela (por ser uma linguagem lógica) ainda estava ligada à visão agostiniana da linguagem. Mas guardou consigo um volume considerável de páginas manuscritas - algo em torno de quarenta mil páginas²⁹ – e que dois anos após sua morte, parte desses escritos foram transformados em uma outra grande obra, as *Investigações Filosóficas*, a partir da qual estamos escrevendo.

A *Investigações Filosóficas* é uma obra complexa, nela são tratadas várias questões, “como o conceito de significação, de compreensão, de proposição, de lógica, fundamentos da Matemática, os estados de consciência...”, e não escreveu de forma convencional, no estilo de tratados, sistematizando os assuntos, mas apenas como anotações, em breves parágrafos” (Prefácio das IF). A *Investigações* é formada a partir de aforismos e de breves pensamentos sem se deter por tempo exaustivo. Para compreendermos a Filosofia de Wittgenstein precisamos nos livrar das concepções com as quais estamos habituados e trilhar um caminho totalmente diferente. A busca por uma certeza está fora dos propósitos do autor Seu trabalho filosófico consiste em observações, reflexões, investigações... O conselho de Stegmüller³⁰ é que para facilitar o aproveitamento da leitura de Wittgenstein

²⁸ Wittgenstein, Ludwig. *Investigações Filosóficas*. Editara Nova Cultural, São Paulo, 5ª edição, 1991.

²⁹ Essa produção compreende o período que vai desde a retomada de sua atividade filosófica, em 1929, até sua morte em 1951.

³⁰ Stegmüller, Wolfgang. *A Filosofia Contemporânea: introdução crítica*. V. 2, São Paulo, EPU, Ed. Universidade de São Paulo, 1977

devemos examinar as concepções a serem questionadas assim como a crítica e as discussões de Wittgenstein sem esperar um resultado definitivo, de fácil formulação. Não estaremos diante duma exposição sistemática; ao contrário, as exposições de Wittgenstein estão cheias de analogias, imagens enigmáticas, estranhos jogos simulados de perguntas e respostas, comparações irônicas, que frequentemente desembocam em questões irrespondidas (A Filosofia Contemporânea, 431)

O trabalho dessa obra consiste entre outras coisas reconduzir o leitor ao bom uso da própria linguagem. Será necessário ao leitor que estiver habituado as obras filosóficas até então deixar de lado o seu arcabouço intelectual se quiser colher alguns frutos da filosofia wittgensteiniana. Se a aparente simplicidade da linguagem ostensiva pode encantar e levar o filósofo à armadilhas, a primeira impressão das *Investigações Filosóficas* também não é diferente. A própria obra se torna uma imagem da mensagem do autor. Esse “estilo, próprio de um diálogo aforístico e saltitante, escapar-lhe-á continuamente o fio da meada e terá sempre a impressão de não saber ‘aonde Wittgenstein deseja chegar’” (A Filosofia Contemporânea, 431)

Devido ao caráter assistemático das *Investigações* não iremos encontrar esses assuntos abordados como as obras tradicionais, separados em capítulos, com introdução desenvolvimento e conclusão mas as palavras do próprio autor, “como um álbum” preenchido com imagens de diversas ocasiões. Porém, de acordo com Glock³¹ é possível fazer um distinção ao longo da obra (pelo menos na primeira parte – entre os parágrafos 1 e 693) nos temas que vão sendo trabalhados pelo filósofo:

- § 1-64: a VISÃO AGOSTINIANA DA LINGUAGEM, em especial no atomismo lógico do Tractatus e de Russell
- § 65-88: o ataque ao ideal de DETERMINABILIDADE DO SENTIDO, presente no Tractatus e em Frege
- § 89-133: a natureza da FILOSOFIA, e a busca da LÓGICA por uma linguagem ideal
- § 134-42: a FORMA PROPOSICIONAL GERAL e a natureza da VERDADE
- § 143-84: a compreensão lingüística e o conceito de leitura
- § 185-242: o que é seguir uma REGRA e o QUADRO DE REFERÊNCIA da linguagem
- § 243-315: o argumento da LINGUAGEM PRIVADA
- § 316-62: pensamento e pensar
- § 363-97: IMAGINAÇÃO e imagens mentais
- § 398-411: o pronome de primeira pessoa “eu” e a natureza do self
- § 412-27: CONSCIÊNCIA
- § 428-65: INTENCIONALIDADE – a harmonia entre a linguagem e a realidade
- § 466-90: INDUÇÃO e justificação de CRENÇAS empíricas
- § 491-546: GRAMÁTICA e os limites do sentido

³¹ Glock, Hans-Johann. Dicionário Wittgenstein. Rio de Janeiro, editora Jorge Zahar, 1998.

§ 547-70: IDENTIDADE e diferença de SIGNIFICADO lingüístico
 § 571-610: Estados e processos mentais: expectativa; crença
 § 611-28: a vontade
 § 629-60: pretender algo
 § 661-93: querer dizer algo (Dicionário de Wittgenstein, 224)

Não é da nossa ousadia fazer um trabalho de tudo que Wittgenstein diz conter na obra senão sua demonstração dos limites da visão agostiniana da linguagem e a alternativa apresentada pelo autor. Embora uma vez ou outra façamos referências as diversas passagens do livro (devido até mesmo ao aspecto da obra), nosso objetivo é nos ater nos dois primeiros blocos (§1-88).

Uma outra forma de interpretar as *Investigações* será a apresentada por Cavell. Segundo ele “os tópicos que se desdobram nas *Investigações* (Parte I) estão todos referidos no parágrafo de Agostinho que inicia o livro de Wittgenstein, de forma que seus 693 parágrafos seguintes podem ser vistos como a leitura de um parágrafo” (Esta América nova ainda inabordável, 25). Desse modo, Wittgenstein retoma a passagem apresentada por Agostinho e a testa através de vários exemplos, mostrando por meio de quadros ficcionais a fragilidade dessa visão, apresentando seus limites e em outros casos sua inviabilidade. As passagens mostradas nos parágrafos 2, 6, e 8, para exemplificar a concepção agostiniana, apontam para uma linguagem primitiva, ou como diz Wittgenstein, “uma linguagem mais primitiva que a nossa” (IF, 2).

A passagem que Cavell se refere a Agostinho é:

Se os adultos nomeassem algum objeto e, ao fazê-lo, se voltasse para ele, eu percebia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo. Mas deduzi isso dos seus gestos, a linguagem natural de todos os povos... E quando habituara a minha boca a esses signos, dava expressão aos meus desejos (IF, 1).

Porém, ao contrário do que possa a primeira vista parecer, Wittgenstein não está armando uma cruzada contra Santo Agostinho. Não se trata de existir uma teoria nas *Investigações* com o objetivo de desqualificar uma outra teoria apresentada pelas *Confissões*³². A escolha da apresentação desse modelo de linguagem a partir das *Confissões* não é como prova de perseguição. Pelo contrário, é pela admiração que Wittgenstein tem do filósofo medieval e que mesmo ele sendo

³² Embora o *De Magistro* tenha sido a obra que exploramos no primeiro capítulo com mais profundidade, a citação feita por Wittgenstein no início das *Investigações Filosóficas* é extraída das *Confissões*.

tão astuto não escapou do modelo referencial da linguagem como nos atestam alguns filósofos, como Glock, Monk³³ e Chauviré³⁴:

Isso sugere que Wittgenstein considerava a visão agostiniana, não como uma teoria completa da linguagem, mas antes como um paradigma prototeórico ou 'visão', que merece atenção crítica pelo fato de estar tacitamente subjacente a teorias filosóficas sofisticadas (Glock, 370);

Agostinho não está *teorizando*, e sim descrevendo como aprendeu a falar. Precisamente por isso a passagem é apropriada para apresentar o alvo do empreendimento filosófico de Wittgenstein. Embora não expresse teoria alguma, o que está contido no relato de Santo Agostino é uma imagem, uma *figuração*. Para Wittgenstein, *todas* as teorias filosóficas têm raízes justamente em tal figuração e precisam ser desarraigadas pela introdução de uma nova figuração, uma nova imagem, uma nova metáfora (Monk, 328);

A imagem agostiniana seria particularmente nociva porque várias teorias sofisticadas enraizaram-se nela, que traduz assim uma doença do entendimento 'seduzido' por essa imagem... (Chauviré, 142).

Com poucas variações, o fio condutor das interpretações desses autores é o problema da linguagem referencial. Da forma como essa linguagem é apresentada, tem a finalidade exclusiva de nomear objeto. Ou duas finalidades, como aponta Oliveira³⁵: “essa designação [a linguagem no uso referencial] de objeto conhece na tradição duas alternativas: os objetos singulares ou o que há de comum neles, sua essência. Assim, a significação das expressões lingüísticas são os objetos designados ou é sua essência” (Reviravolta Lingüístico-pragmática, 129). Essa visão ou paradigma teria se cristalizado com o passar do tempo e serviu como alicerce de empreendimento filosófico no decorrer da história, como o próprio Wittgenstein expressa logo em seguida à citação de Agostinho. Os quadros de ficção apresentados no início das *Investigações* servem para exemplificar a sua visão e qual é o conceito de linguagem que Wittgenstein está a criticar.

No caso da compra das maçãs, o bilhete consta de uma proposição com apenas três signos: “cinco maçãs vermelhas”. A compreensão de Wittgenstein é que para tornar a compra possível, o vendedor teria que realizar várias operações que não constam no bilhete, uma vez que lá só têm nomes. Não é possível a esse comerciante agir como o ajudante de construção do parágrafo 2. Por isso uma das

³³ Monk, Ray. Wittgenstein: o dever do gênio. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

³⁴ Chauviré, Christiane. Wittgenstein – Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1989.

³⁵ Oliveira, Manfredo Araújo de. REVIRAVOLTA LINGUISTICO-PRAGMÁTICA na filosofia contemporânea. Editora Loyola, coleção Filosofia, 2ª edição. São Paulo, 2001.

indagações do filósofo é “como ele sabe onde e como procurar a palavra ‘vermelha’, e o que vai fazer com a palavra ‘cinco’?” (IF, 1). Que objetos – já que este é o paradigma da linguagem agostiniana – representam as palavras relacionadas a cores e números?

O caso dos construtores (IF, 2) é outro forte exemplo. Eles trabalham utilizando uma linguagem nominalística, como cubos, colunas... A esses dois casos Wittgenstein denomina de “linguagem primitiva” que seria composta por nossas primeiras ações no ato de falar, daí a ficção do parágrafo 2 e a semelhança com a descrição da linguagem referencialista exposta por Agostinho, referindo-se ao aprendizado da linguagem quando criança, cujo objetivo é fazer com que no momento em que aquele que ouve uma palavra se reporte ao objeto correspondente. Como nos aponta Araújo ao se referir à abertura das *Investigações*: “palavras servem para denominar objetos, as frases unem essas denominações, a significação é algo acrescentado às palavras e advêm do objeto que a palavra substitui. Enfim, palavras servem para designar objetos, o que para Wittgenstein não passa de um jogo de linguagem, um jogo primitivo” (Do signo ao discurso, 114). Portanto, um jogo de linguagem primitivo: a palavra é um estímulo para uma ação, no caso dos construtores, o auxiliar leva o material requisitado pelo construtor.

O ato de apontar para um objeto está inserido nos primeiros passos do aprendizado da linguagem: “o ensino ostensivo das palavras ‘cubos’, ‘colunas’ etc. teria o ensino indicativo dos numerais, que não servem como números, mas para a designação de grupos apreensíveis pelos olhos. Assim as crianças aprendem o uso dos primeiros cinco ou seis numerais” (IF, 9). Ensinamos à uma criança quantos anos ela tem ilustrando com os dedos da mão, e será assim que ela fará quando alguém lhe perguntar a sua idade.

Essa forma de fazer uso da linguagem é chamada por Wittgenstein de primitiva porque ela ainda faz parte do primeiro treinamento, digamos assim, do uso efetivo de uma linguagem mais complexa. Aos poucos, vão sendo introduzidas ações lingüísticas que não exigem e não comportam o ato de apontar, como é o caso da compra das maçãs do parágrafo 1. Esse treinamento é apresentado por Wittgenstein da seguinte forma: “Podemos nos representar que a linguagem no § 2 é toda a linguagem de A e B; na verdade, toda a linguagem de um povo. As crianças são educadas para executar essas atividades, para usar essas palavras ao executá-las e para reagir *assim* às palavras dos outros. Uma parte importante desse

treinamento consistirá no fato de que quem ensina mostra os objetos, chama a atenção da criança par eles, pronunciando então uma palavra, por exemplo, a palavra 'lajota', exibindo essa forma. (Não quero chamar isso de 'elucidação ostensiva' ou 'definição', pois na verdade a criança ainda não pode *perguntar* sobre a denominação. Quero chamar de 'ensino ostensivo das palavras'. – Digo que formará uma parte importante do treinamento, porque isso ocorre entre os homens; e não porque não poderia representar de outro modo.)” (IF, 6). Em casos como esses, a significação ocorreria na semelhança de um jogo de bingo, em que há uma referência para cada palavra anunciada pelo narrador.

Não podemos, entretanto, confundir ensino ostensivo com definição ostensiva. O ensino ostensivo tem por finalidade preparar a criança para o uso de uma palavra. Sua característica pressupõe flexibilidade no uso da palavra, possuindo maior abrangência; sua função gramatical é mais ampla. Por outro lado, a definição ostensiva está relacionado ao exposto por Wittgenstein no parágrafo 15, onde a palavra é signo de um objeto e seu destino está traçado; a denominação é fixa e definitiva:

A palavra 'designar' é empregada de modo mais direto lá onde o signo está sobre o objeto que ele designa. Suponha que as ferramentas que A utiliza na construção possuam certos signos. Quando A mostra ao auxiliar um tal signo, este traz a ferramenta que está marcada com esse signo. Assim, de modo mais ou menos semelhante, um nome designa uma coisa, e é dado um nome a uma coisa. – Ser-nos-á frequentemente útil se dissermos quando filosofamos: denominar algo é semelhante a colocar uma etiqueta numa coisa.

Dado as diferenças, qual a vantagem do ensino ostensivo em detrimento da definição ostensiva? Ora, a vantagem, diria Wittgenstein, é que este não tem a pretensão da significação universal. Seu resultado estaria no uso e não na correspondência com o objeto. Dependendo de onde ocorre o treino será a sua significação. Nas palavras da Faustino a interpretação do signo seria relativa ao uso: “apenas desse ponto de vista torna-se possível dizer que, acompanhado de uma outra instrução, isto é, acompanhado de outra regra de uso, o mesmo ensino ostensivo produziria ou efetivaria uma compreensão inteiramente diferente de uma mesma palavra” (Wittgenstein: o eu e sua gramática, 17).

Com essa visão tradicional da linguagem em que o significado de um signo está no objeto que ele representa, Wittgenstein apresenta um contra exemplo no § 40, no qual ele contesta o emprego da palavra significado. Porque no paradigma da

definição ostensiva um signo perde sua significação caso o portador do nome deixe de existir.

É importante constatar que a palavra 'significação' é usada incorretamente, quando se designa com ela a coisa que 'corresponde' à palavra. Isto é, confunde-se a significação de um nome com o *portador* do nome. Se o sr N. N. morre, diz-se que morre o portador do nome, e não que morre a significação do nome. E seria absurdo falar assim, pois se o nome deixasse de ter significação, não haveria nenhum sentido em dizer: 'O sr. N. N. morreu'.

Em casos como esse o conceito de significação é contraditório, uma vez que podemos formar proposição como "Aristóteles foi discípulo de Platão e este discípulo de Sócrates" com sentido, mesmo que os portadores dos nomes já não estejam entre nós. Essa interpretação da linguagem é possível porque na compreensão de Araújo "Wittgenstein afirma que a significação das palavras é independente da existência da coisa que ela designa. O portador do nome pode morrer, e ainda assim o nome mantém sua significação. O significado vem de sua combinação com outros signos na proposição" (Do signo ao discurso, 114-115). Esse tipo de linguagem que tem a sua base assegurada por uma suposta essência não se sustenta. Essa linguagem é uma fantasia, uma miragem. Por isso, na crítica feita por Wittgenstein, diz ele, "destruímos apenas 'castelos de cartas" (IF, 118) libertando a linguagem. O que existe são aparências e não essências.

Quando se diz que Wittgenstein não queria substituir uma teoria nominalista por uma outra teoria, quase entra-se em contradição porque de fato não há uma teoria, mas uma pseudoteoria. Essa imagem agostiniana da linguagem com pretensão universal deveria assumir nova postura, não mais como totalizante, mas que seria reconhecida apenas pelas suas características de semelhanças. O que precisava ser feito, e ele o fez com muita competência, como expressa Chauviré, era reconduzir a linguagem:

Wittgenstein foi acima de tudo aquele que denunciou na filosofia tradicional essas tentativas de eternizar um jogo de linguagem relativo apenas à nossa cultura e à nossa história. Se os problemas filosóficos resultam, como ele confirmou, de certas derrapagens lingüísticas, não são as 'próprias coisas', mas nossa linguagem que, 'girando em vazio', suscita o pensamento filosófico (Wittgenstein, 123-124).

E este, inadvertidamente, tem a pretensão de levantar problemas onde apenas deveria "ver".

Um pensamento filosófico que assim age é um pensamento doentio e como tal precisa ser tratado. Wittgenstein diagnosticou que os problemas filosóficos eram originados do mau uso da linguagem e para sanar o problema, resolve aplicar a terapia filosófica que deveria “clarificar” a “gramática” de expressões correntes que nos desviaram para questões filosóficas ilegítimas, cujo uso perverso engendra confusões conceituais, para culminar numa visão panorâmica (...) de nossa linguagem ‘ordenada’ e de seu bom funcionamento”, é o que nos diz Chauviré (Wittgenstein, 125).

Ao dar à linguagem a função de representar objetos, acabou-se criando um mito, uma pseudoteoria que por muito tempo fundamentou empreendimentos filosóficos. A função da terapia é reordenar ou reconduzir a linguagem à sua devida função, a função de uso. Wittgenstein pergunta: que relação existe entre um nome e um objeto dentro da imagem da linguagem denominativa? Soa-lhe estranho o fato de parecer existir, ou de crer existir uma certa magia, um mistério servindo de elo entre ambos. Enquanto que na sua concepção a linguagem é absolutamente transparente, bastando observar e *ver* como ela funciona.

Uma linguagem reconhecida como denominativa é uma linguagem fora de ação. Ao inserir a palavra “isto” no jogo fictício do parágrafo 8, Wittgenstein quer mostrar que se esta palavra (isto) for interpretada como nome certamente estará incidindo em confusão. Agir dessa forma é não reconhecer a lógica do uso da linguagem. É por isso que Wittgenstein diz que falar denominando é semelhante a batizar as coisas. Segundo ele a confusão é gerada a partir do momento em que começamos a:

Denominar como, por assim dizer, um processo oculto, o denominar aparece como uma ligação estranha de uma palavra com um objeto. E sim, uma ligação estranha ocorre quando o filósofo, afim de ressaltar o que é a relação entre nome e denominado, fixa-se num objeto diante de si e repete então inúmeras vezes um nome, ou também a palavra ‘este’. Pois os problemas filosóficos nascem quando a linguagem *entra em férias*. E *então* podemos, com efeito, imaginar que o denominar é um notável ato anímico, quase um batismo do objeto. E podemos assim dizer também a palavra ‘este’ como que *para* o objeto, *dirigir-se* a ele por meio dela – um uso singular dessa palavra que certamente acontece apenas ao filosofar (IF, 38).

O trabalho filosófico empreendido por Wittgenstein objetiva reconduzir a linguagem ao trabalho operacional nas diversas ações executadas pelos seus usuários.

Se o nosso entendimento for simples o bastante para não se deixar seduzir pelos encantos lançados pela aparente linguagem metafísica, não haverá confusões

ou problemas filosóficos nem má compreensão da nossa gramática. O entendimento somente chega a esse ponto de encontrar problemas, de acordo com Wittgenstein, quando estiver enfeitiçado pelos encantos da linguagem. Essa linguagem com aspecto de simplicidade, mas que no fundo é nociva, é que acaba por envolver o entendimento humano em uma espécie de teia que, uma vez lá, torna-se difícil de se livrar, tolhendo uma possível fuga dessa miragem, como nos assinala Moreno³⁶: “quando nos deixamos enfeitiçar por esses fascínios, somos levados aos problemas filosóficos que são caminhos sem saída” (Wittgenstein, 68). Tal enfeitiçamento altera profundamente a compreensão dos filósofos sobre o funcionamento da linguagem e devido a isso é que Chauviré diz que para haver recuperação desse quadro, necessário se faz um trabalho também de profundidade proporcional: “em Wittgenstein, a profundidade do problema filosófico se media pela profundidade de seu enraizamento em nossa linguagem e em nossa forma de vida e acarretava a necessidade de apreender o problema *em sua raiz*” (Wittgenstein, 129). Ou seja, se o pensamento está enfeitiçado é preciso exorcizá-lo.

A linguagem nociva durante séculos dificultou o entendimento do filósofo. Contra ela, a filosofia edificada em *Investigações Filosóficas* tem a missão de libertá-la: “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (IF, 109). Referindo-se a tese que serviu de base para que a linguagem ou a compreensão da linguagem chegasse a esse ponto, indica Moreno:

teses clássicas, presentes nas diferentes reflexões sobre a linguagem, é a que a comunicação lingüística supõe a existência de uma série de traços formais, semânticos e sintáticos, presentes nas línguas, que são partilhados pelos interlocutores. Estes teriam, em igualdade de condições, acesso aos elementos formais, e saberiam usá-los devidamente, segundo regras bem determinadas. É essa tese velha como os deuses, que Wittgenstein ataca (Wittgenstein, 66).

Posição endossada por Araújo ao falar da questão da denominação: “o problema da denominação vem de se considerar, ao longo de toda uma tradição na filosofia, que o nome designa o objeto localizável na realidade, algo simples” (Do signo ao discurso, 114), ao passo que as *Investigações* rompe com esse paradigma e considera que “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (IF, 43).

³⁶ Moreno, Arley R. Wittgenstein: os labirintos da linguagem. Editora Moderna, 2000.

Enfim, basta saber fazer uso da linguagem e os supostos mistérios desaparecem. Enquanto o filósofo ocupa seu tempo procurando qual a magia que faz acontecer a relação entre nome e objeto, seu próprio pensamento acaba por sofrer a magia, deixando-o em confusão. Uma confusão filosófica resulta na expressão: “Eu não sei mais nada” (IF, 123). A linguagem ostensiva pode ser comparada a um produto que está envolvido por uma embalagem desconhecida que o oculta. Ao olharmos a embalagem, sabemos apenas que esta esconde algo e nos adverte que por trás dela existe alguma coisa, mas não sabemos o quê. É preciso romper tal encapamento e ver o que este carrega consigo. Se não fizermos, ficaremos apenas a ver tal embalagem sem sabermos do que se trata. É assim com um som. Ao ouvi-lo, sabemos apenas que ele se refere a algo, mas que por hora ignoramos. Somente o reconheceremos como um signo quando formos capazes de vermos e/ou sabermos a que objeto ele se refere. Uma embalagem que não serve para acomodar algo não pode ser considerada uma embalagem. Um som que não representa algo não é um signo.

Para o filósofo ter uma nova relação com o signo é preciso olhar uma segunda vez, de forma totalmente diferente e sem levar consigo o preconceito do mistério que ronda o processo da significação, que estaria ligado ao caráter psicológico. Em *Do signo ao discurso*, na interpretação de Araújo estaria a alternativa apontada por Wittgenstein para fugir desse método de significação:

A pergunta pelo significado parece sempre algo de misterioso, algo como a busca pela substância, pois o significado parece pairar na cabeça ou na mente. É preciso reconduzi-lo do céu metafísico para a terra e perguntar o que é explicar o significado. Essa explanação pode ser verbal ou ostensiva. O significado não vem acompanhado de complicados processos mentais que requerem interpretação e que são deslanchados a cada vez que alguém ouve uma sentença. Pior: considera-se que são esses processos que devem ser explicados. Como se entre o nome e a coisa nomeada houvesse algo psicológico, a interpretação, o pensamento, o significar algo, como se para poder dizer que fulano de tal não está presente, fosse preciso a consciência cognitiva ou ter na consciência um pensamento, ou ainda, ter consciência de um pensamento, como algo mental, conteúdo da mente/cérebro (Do signo ao discurso, 119).

É essa a confusão que o filósofo encontrou: interpreta mal a linguagem. Não chega ser exatamente a linguagem que o encanta, pois esta sempre foi e será como é. O que causa a paralisia é a má interpretação, o mau uso.

2. Como reconhecer a linguagem para além da definição ostensiva?

Vimos anteriormente os problemas, ou melhor, confusões filosóficas a que incorre ou que pode incorrer o filósofo que está preso na teia da linguagem referencialista. A linguagem é simples, mas como o filósofo a vê como problema, esta acaba por se tornar um, como nos aponta Spaniol³⁷: “só existem problemas porque *nós* vemos algo como problemático. Neste sentido o problemático não está na coisa, no objeto, mas no próprio filósofo, enquanto ele se encontra numa confusão. Os problemas filosóficos são, na verdade, apenas problemas aparentes” (Filosofia e método no segundo Wittgenstein, 85). Vamos investigar o método pelo qual Wittgenstein procurou, mais do que resolver (já que os problemas eram apenas aparentes), fazer desaparecer o mal entendido da linguagem.

Para fugir do paradigma tradicional da linguagem nominalista Wittgenstein introduziu, entre outros, o conceito³⁸ de uso. Já no parágrafo 10 de *Investigações* ele mostra como pretende relacionar-se com a linguagem por um viés que não seja ostensivo: “O que *designam*, pois, as palavras dessa linguagem? – O que elas designam, como posso mostrar isso, a não ser na maneira do seu *uso* (grifo nosso)?”. Conforme o modo que a utilizamos, a palavra terá um significado. Pois não utilizamos as palavras para uma única finalidade, mas:

‘Denominamos as coisas e podemos falar sobre elas, referimo-nos a elas no discurso.’ Como se já fosse dado, com o ato do denominar, uma coisa que significasse: ‘falar das coisas’. Ao passo que fazemos as coisas mais diferentes com as nossas frases. Pensemos apenas nas exclamações. Com todas as suas funções distintas:

Água!
Fora!
Ai!
Socorro!
Bonito!
Não!

Você ainda está inclinado a chamar essas palavras de ‘denominações de objetos’ (IF, 27).

³⁷ Spaniol, Werner. FILOSOFIA E MÉTODO NO SEGUNDO WITGENSTEIN. Edições Loyola. Coleção Filosofia, 1989.

³⁸ Conceitos como uso, gramática, jogo de linguagem, regras, visão panorâmica, são como “doses homeopáticas” aplicadas por Wittgenstein no tratamento terapêutico da linguagem que está reduzida a ser usada apenas de modo ostensiva.

Esse é o eixo gravitacional no qual gira a concepção de significado em *Investigações Filosóficas* trazendo dinamicidade na compreensão desta interpretação de linguagem que não tem por finalidade apenas designar objetos. Dinamicidade no sentido de não interpretar a linguagem apenas como referência a objeto: esse é o novo direcionamento encaminhado por Wittgenstein na interpretação de Glock ao dizer que “uma expressão não deixa de ter significado por não se referir a um objeto, sendo um erro categorial tratar o objeto a que uma palavra se refere como seu significado. Wittgenstein apresentou, além disso, uma célebre alternativa à concepção referencial” (Dicionário Wittgenstein, 359). Essa é a forma encontrada pelo filósofo vienense para tirar da compreensão que tinha da linguagem aquele ar de mistério. Não seria colocar a linguagem em liberdade, mas o filósofo. Quem deve ser julgado não é a linguagem, mas tão somente a interpretação que foi feita desta por muito tempo.

Um signo passa a ter significado a partir do momento em que este passa a ser usado de uma determinada forma, regida por regras consubstancial ao uso. É a existência de tal uso que faz com que esse signo passe a ter sentido. “Todo signo *sozinho* parece morto. *O que* lhe dá a vida? – No uso, ele *vive*. Tem então a sua viva respiração em si? – Ou o *uso* é sua respiração?” (IF, 432). Um signo não adquire seu sentido na versão causa/efeito como a fumaça e o fogo, a chuva e a nuvem, mas decorrente de uma convenção conforme podemos ver: “Um signo não adquire significado por estar associado a um objeto, mas sim por ter um uso governado por regras”, diz Glock. “Se é ou não dotado de significado é algo que depende da existência de um uso estabelecido, da possibilidade de ele ser empregado na realidade, em atos lingüísticos dotados de significados; e o significado que possui depende de como ele pode ser usado” (Dicionário Wittgenstein, 359). Não há um objeto que possa ser tomado como essência para dar garantia da veracidade de um signo. O que há de fato é o reconhecimento deste signo por parte dos falantes nas circunstâncias possíveis.

Wittgenstein nos orienta quanto ao uso incorreto de certos argumentos, como: “a palavra não tem significação quando nada lhe corresponde. – É importante constatar que a palavra ‘significação’ é usada incorretamente, quando se designa com ela a coisa que ‘corresponde’ à palavra. Isto é, confunde-se a significação de um nome com o *portador* do nome” (IF, 40). Em situações como essa, diz Wittgenstein, necessário se faz olhar uma segunda vez levando em conta outro

critério: o de uso. Assim: “Pode-se, para uma *grande* classe de casos de utilização da palavra ‘significação’ – se não para *todos* os casos de uma utilização -, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (IF, 43). Há casos em que “a *significação* de um nome elucida-se muitas vezes apontando para o seu portador.

É notável a comparação entre aprendizado da linguagem com o jogo de xadrez feita por Glock: “aprendemos o significado das palavras, aprendendo como utilizá-las, da mesma forma que não aprendemos a jogar xadrez associando peças a ao desenho sobre a mesa, mas antes aprendendo *como* as peças podem ser movidas” (Dicionário Wittgenstein, 359-360, grifo nosso). Nessa perspectiva o significado das palavras na concepção tradicional seria semelhante a um jogo de bingo, em que cada palavra proferida encontra sua correspondência num número da cartela. A busca pelo “o quê” deve ser substituída pelo “como”. A pergunta do filósofo deve ser pelo “uso” e não pelo “significado”. Encontrando o uso, automaticamente o significado estará claro e se fizermos o caminho inverso, ou seja, por meio do significado buscar o uso, pode-se facilmente buscar o significado. A procura pelo significado tendo como caminho o da referência é o que causa a paralisia intelectual, a confusão do filósofo. Uma palavra, quando apresentada deve ser reconhecida por si mesma. Ela não precisa de algo que esteja para além de si, para lhe conferir significado. A regra garante a sua função:

O significado de uma palavra é o que é explicado por uma explanação do significado, que especifique como a palavra pode ser usada com sentido em uma determinada linguagem. Tais explanações constituem o que Wittgenstein denomina de REGRAS GRAMATICAIS. Elas abrangem um número ilimitado de ocasiões, constituindo padrões para o uso *correto* de expressões. Nós as invocamos para justificar ou criticar empregos de palavras, o que significa que elas constituem nossas razões para usar as palavras, ambicionamos para estabelecer as causas para termos adotado certas regras, essa será uma questão irrelevante para o significado das palavras em foco... O significado é o uso em conformidade com regras gramaticais (Dicionário Wittgenstein, 360).

Ainda de acordo com Glock, quando Wittgenstein fala da função de uso das palavras, ele não quer caracterizar com isso que esse uso é similar ao uso no sentido de causa e efeito, como um estímulo dado para receber uma resposta desejada. Quando compara a linguagem à uma caixa de ferramentas (IF, 110) não se deve esperar do uso da linguagem um mesmo efeito que obtemos ao utilizarmos um utensílio para uma determinada tarefa. Essa idéia poderia levar a um caminho

semelhante ao dos atos mentais trabalhados, por exemplo, por Russell³⁹. A função de uso é a possibilidade da compreensão da palavras em si mesma, desde que esteja em circunstâncias apropriadas. Não há uma pré-intenção naquele que fala no sentido de querer provocar um estímulo/resposta naquele que ouve. Se assim fosse teríamos que realizar cálculos do efeito de cada palavra antes de pronunciá-las. Seguindo essa trajetória, estaríamos percorrendo caminhos que nos levariam a grandes confusões. O “resultado” obtido de uma proposição não pertence à intenção exclusiva daquele que fala, mas de uma harmonia na vida e na forma de compreensão dos que se comunicam. “Na *linguagem* os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre opiniões, mas sobre o modo de vida” (IF, 241). Há aí, segundo Glock, uma convenção:

O êxito de um proferimento em lograr o efeito desejado, em uma ocasião particular ou em geral, não determina se o signo proferido possui ou não significado. O proferimento ‘Este signo quer dizer X’ não quer dizer o mesmo que o resultado regular de eu dizer ‘Tragam-me açúcar!’ fossem as pessoas olharem perplexas, isso não significaria que meus proferimentos quisessem dizer ‘olhem-me-perplexas!’ O significado de uma palavra é determinado por convenções gerais que governam seu uso, ao passo que seu efeito depende de condições contingentes que dizem respeito a circunstâncias específicas (Dicionário Wittgenstein, 362).

Um pouco mais adiante:

Para Wittgenstein, contudo, o que importa no significado é o propósito ou o papel das expressões, não os falantes. O importante não é a intenção de falantes produzirem um determinado efeito em seus ouvintes, pelo proferimento de uma combinação de palavras em uma determinada situação (...); o que importa é a função que uma expressão possui por convenção lingüística, o papel que tem ou o lugar que ocupa na gramática (Dicionário Wittgenstein, 363).

Essa maneira de conceber a linguagem poderia a primeira vista causar estranheza. Pois quando se objetar que a garantia do funcionamento da linguagem é a maneira como a usamos, poderia também ser que cada um pudesse usar a linguagem da forma que lhe aprouvesse. Fato esse que não garantiria a funcionabilidade da linguagem. Mas contra essa objeção Wittgenstein insiste que há configurações possíveis para o uso da mesma. Há uma forma diferente de se comunicar que não exige a presença ou até mesmo a existência de um referente. Nós apenas usamos as palavras para determinados fins. Por exemplo, quando nós, no ato do requerimento de um documento ouvimos dizer que é necessário uma foto

³⁹ Sobre essa questão ver Werner Spaniol, *Filosofia e Método no segundo Wittgenstein*.

3X4, não caímos em erro quanto a descrição. Pois bem sabemos que embora a expressão “3X4” se refira à dimensão da foto, sabemos além disso, que se trata de uma foto que traga a imagem apenas do nosso rosto e não uma pequena foto de tamanho 3X4 com a imagem do nosso corpo inteiro. É o que veremos a seguir.

3. O reconhecimento do uso da linguagem

O significado de uma palavra surgido a partir do uso deste signo, foi o modo pelo qual Wittgenstein libertou a linguagem da mera função de designar objetos. No entanto, o autor sabia que essa concepção precisaria de melhor esclarecimento ou de uma melhor descrição do modo de seu funcionamento. Para ajudar na compreensão do reconhecimento de como a linguagem está sendo usada, Wittgenstein introduziu o conceito de “jogo de linguagem”.

O jogo que inspirou Wittgenstein a comparar com a ação da linguagem foi o jogo de xadrez. Assim como o jogo de xadrez se caracteriza por possibilidades de lances e não pela posição ideal que uma peça de madeira deve ocupar no espaço do tabuleiro, a linguagem também se realiza dentro das possibilidades do uso que se faz dela. Existem inúmeras formas de fazer uso da linguagem, assim como existem infinitas possibilidades de lances no jogo de xadrez.

Dada a comparação com o xadrez, vamos investigar a contribuição desse conceito e como funciona o jogo de linguagem.

A função do jogo de linguagem faz parte de um projeto maior que é a apresentação de uma nova configuração da linguagem: as explicações devem desaparecer e ficar apenas a descrição de como esta linguagem funciona. Esse trabalho é desenvolvido contra o pano de fundo, onde o filósofo procura explicar e/ou dar fundamentos à linguagem. A constatação de Wittgenstein é que “nosso erro é procurar uma explicação lá onde deveríamos ver os fatos como fenômenos primitivos’. Isto é, onde deveríamos dizer: [aqui] *joga-se esse jogo de linguagem*” (IF, 654). O significado de uma proposição está restrito ao jogo em que esta é proferida. O jogo de linguagem vem trazer ordem à linguagem que muitas vezes é usada de forma indiscriminada, como lemos nos escritos de Penco:

O *uso* é algo observável objetivamente, não uma entidade abstrata ou psíquica. Pode-se, por conseguinte, dar uma descrição objetiva dos usos lingüísticos e dos

significados das nossas expressões, reportando-as ao contexto em que são originalmente usadas. Muitas vezes, numerosos mal-entendidos da linguagem dependem do fato de se usar uma palavra fora do contexto que lhe é apropriado (Introdução à filosofia da linguagem, 138).

O paralelo entre linguagem e jogo, observado por Wittgenstein, é a impossibilidade de ambos existirem sem um conjunto de regras que os orientem e os dêem características próprias, fazendo-os distintos dos demais e os personalizando. São as regras gramaticais que servem de estruturas para um jogo de linguagem. A partir da observância dessas regras por parte dos usuários, é possível notar na linguagem qual proposição tem sentido ou qual proposição não tem sentido. Essas regras gramaticais, em *Investigações*, substituem a ligação antes existente entre a palavra e o objeto defendido pela linguagem ostensiva.

Os jogos de linguagem são usados por Wittgenstein como um recurso didático para demonstrar as comparações entre os modelos de uso da linguagem. Ocorre que as diferenças são em muitas vezes tão sutis que acabam por passarem despercebidas. Diz Wittgenstein:

Nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação da linguagem, - como que primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar. Os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos de comparação*, que, através de semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem (IF, 130).

Esse rico conceito de jogos independentes apresentados nas *Investigações* tem por objetivo estabelecer paz ao uso da linguagem. Segundo o conceito de jogo, sempre que houver uma afirmação ou negação ela deverá ter como referência ou critério do modelo pelo qual está seguindo.

Só podemos evitar a injustiça ou o vazio de nossas afirmações, na medida em que apresentarmos 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 deva corresponder (O dogmatismo, no qual tão facilmente caímos ao filosofar.) (IF, 131).

Se esse procedimento não for observado, facilmente cairemos em equívoco com a linguagem. O jogo de linguagem serviria ainda de referência para a identificação de qual é o modo que a linguagem está sendo usada.

Tal distinção se faz necessária devido à diversidade dos jogos de linguagem. “É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus

modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases...” (IF, 23) de uso que a linguagem possui, assim como também a variedade de semelhanças existentes entre esses jogos e entre as possibilidades de uso. Devemos atentar para que essas mesmas semelhanças não causem a convicção de que elas formam o elo unificador entre tais jogos, exercendo um papel de essência no qual a linguagem tinha a função exclusiva de denominar coisas.

O parágrafo 23 de *Investigações Filosóficas* é um exemplo esclarecedor em que Wittgenstein demonstra a pluralidade das formas que a linguagem é usada com as mais diversas finalidades:

Comandar, e agir segundo comandos –
 Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas –
 Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho) –
 Relatar um acontecimento –
 Conjeturar sobre o acontecimento –
 Expor uma hipótese e prová-la –
 Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas –
 Inventar uma história; ler –
 Representar teatro –
 Cantar uma cantiga de roda –
 Resolver enigmas –
 Fazer uma anedota; contar –
 Resolver um exemplo de cálculo aplicado –
 Traduzir de uma língua para outra –
 Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar.

Em comunhão com Araújo dizemos que a ordem que Wittgenstein propõe instaurar com a utilização do conceito de jogo de linguagem não é exatamente à linguagem, porque esta está bem como está, pois ela por si mesma “diz a que veio” (Do signo ao discurso, 105), mas sim uma ordem no conhecimento que temos acerca de como se dá o funcionamento da linguagem, como podemos ver nas *Investigações*:

Queremos estabelecer uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma ordem dentre as muitas possíveis; não a ordem. Com esta finalidade, salientaremos constantemente diferenças que nossas formas habituais de linguagem facilmente não deixam perceber. Isto poderia dar a aparência de que considerássemos como nossa tarefa reformar a linguagem (IF, 132).

Mas a organização proposta é sobre o entendimento acerca de, mas não sobre a linguagem em si.

Os jogos de linguagem também podem ser comparados, ou melhor, entendidos como aquele lugar e/ou modo com que uma criança aprende a se comunicar desde os pequenos gestos até o uso de palavras (complexas). Wittgenstein expõe esses jogos

como 'modo de usar' signos que são mais simples do que aqueles usados em nossa linguagem cotidiana; como 'formas primitivas da linguagem', com as quais 'uma criança começa a usar as palavras'. Tal visão evolui para a idéia de jogo de linguagem como um 'sistema de comunicação' por meio do qual a criança 'aprende' a sua língua nativa, ou pelo qual esta lhe é 'ensinada' (Dicionário Wittgenstein, 226).

Ao olharmos as várias práticas de ensino, podemos vislumbrar a imensa variedade de usos e, essas variedades de práticas nos mostram os traços que distinguem o uso feito das palavras. E o fato de Wittgenstein denominar um jogo como primitivo não significa que se trata de um jogo incompleto, mas de um jogo de introdução da criança no círculo lingüístico ou ainda de sua forma mais simples de utilização.

Um exemplo ilustrativo é o § 2 de *Investigações*. A partir daquele jogo (primitivo), Wittgenstein salienta que embora aquele modelo de linguagem tenha sido suficiente o bastante para a comunicação entre os construtores, há outras formas possíveis, como nos informa Glock:

[aquele] 'jogo de linguagem primitivo' deve supostamente ajustar-se à VISÃO AGOSTINIANA DE LINGUAGEM, segundo a qual todas as palavras são nomes de objetos. O ponto óbvio e Wittgenstein quer salientar é que nossa linguagem inclui muitos outros usos de palavras além de nomear ou de solicitar um objeto (Dicionário Wittgenstein, 227).

As formas de uso da linguagem são distintas porque a sua prática da linguagem está também associada a outras práticas não lingüísticas daqueles desses usuários. Glock considera que Wittgenstein chega até mesmo a dar maior importância ao conceito de "prática lingüística" do que mesmo o de *jogos*:

É o modo como as atividades lingüísticas se encontram interligadas com nossas práticas não lingüísticas, estando nelas imersas, que as tornam mais importante que os jogos. As atividades lingüísticas dos construtores são tão cruciais para suas vidas quanto são essenciais para as nossas mediações e o raciocínio indutivo... Nossos jogos de linguagem estão imersos em nossas FORMAS DE VIDA, as práticas gerais de uma comunidade lingüística (Dicionário Wittgenstein, 229).

As nossas práticas lingüística dizem respeito às nossas formas de vida.

Vista desta forma, a linguagem é reconhecida como uma atividade humana, como andar e comer (IF, 23). Para Wittgenstein, linguagem e ação não podem ser compreendidas em separadas. Aliás, a linguagem já é vista também como uma ação, segundo Oliveira:

a linguagem é considerada como uma espécie de ação, de modo que não se pode separar pura e simplesmente a consideração da linguagem da consideração do agir humano ou a consideração do agir não pode mais ignorar a linguagem. Essa atividade se realiza sempre em contextos de ação bem diversos e só pode ser compreendida justamente a partir do horizonte contextual em que está inserida... A linguagem para ele [Wittgenstein] é sempre uma parte, um constitutivo de determinada forma de vida, e sua função, por isso, é sempre relativa a forma de vida determinada, à qual está interligada; ela é uma maneira segundo a qual os homens interagem, ela é a expressão de práxis comunicativa interpessoal. Tantas são as formas de vida existentes, tantos são os contextos praxeológicos tantos são os modos de uso da linguagem, ou, como Wittgenstein se expressa, tantos são os 'jogos de linguagem'.

Essa questão respalda-se no § 241, que aponta para essa questão entre os usuários da linguagem. Segundo ele há uma vivência tal que garante a validade e a eficácia da linguagem:

para Wittgenstein, as expressões lingüísticas têm sentido porque há hábitos determinados de manejar com elas que são intersubjetivamente válidos. É precisamente o hábito que sanciona sua significação determinada e constitui o jogo de linguagem em questão, que é uma forma específica de atividade humana (Reviravolta pragmática, 138-141).

Por isso a semântica não pode ser explicada, mas somente descrita ou praticada.

4. A autonomia dos jogos de linguagem

Há uma explícita recusa por parte de Wittgenstein em definir o que é um jogo de linguagem. Sua preocupação é tão somente em demonstrar o que ele pretende alcançar com a utilização desse conceito. Além de não ser o seu estilo (fazer longas exposições), Wittgenstein poderia recair exatamente naquilo que visava demonstrar ser a causa de tantas confusões filosóficas, o essencialismo. Seu objetivo era apenas (e não que isso fosse pouco trabalho) trazer a linguagem para seu uso cotidiano, como escreve: "Quando os filósofos usam uma palavra - 'saber', 'ser', 'objeto', 'eu', 'proposição', 'nome', - e procuram apreender a *essência* da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em

que ela existe? – Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano” (IF, 116). Dessa forma, seu intento não era encontrar e demonstrar a essência da expressão “jogo de linguagem”, mas esclarecer qual a sua finalidade quando fazia uso dessa expressão. Era quase que uma profissão de fé evitar a teorização (IF, 109, por exemplo).

Devido as *Investigações Filosóficas* estar fazendo uma abordagem da linguagem de forma tão inovadora, de tal modo que estava na contramão do modelo vigente, teve dificuldade em de compreensão. Segundo Glock:

O interlocutor de Wittgenstein protesta que, embora Wittgenstein tenha falado muito sobre jogos de linguagem, não chegou a enunciar o que é um jogo de linguagem, deixando, dessa forma, de explicar a essência da linguagem. Wittgenstein confessasse culpado, mas rejeita a exigência subjacente, com base no fato de que não há essência da linguagem, mas somente diferentes fenômenos relacionados de maneiras diversas (Dicionário Wittgenstein, 325).

A luta de Wittgenstein era exatamente contra a idéia de que seja necessário haver e encontrar algo em comum a todos os casos para que algo, no caso a linguagem, tenha um conceito. A definição analítica era a única reconhecida como válida, enquanto Wittgenstein a via apenas como uma entre outras tantas possíveis a exemplo daquela feita a partir de comparações. Com isso Wittgenstein quer chamar a atenção para os casos em particular. E nesse sentido o autor quer deixar claro que não existe um núcleo sólido e comum que possa dar identidade a todos esses jogos existentes.

Depois de questionar o que é a essência, e dizendo que não tem sentido falar dela, uma vez que não existe uma unidade elementar indestrutível em meio as diferenças que ocorrem (IF, 59), Wittgenstein traz alguns exemplos para demonstrar que mesmo quando falamos de uma parte, essa suposta parte a qual referimos também é composta de outras tantas que, embora não pronunciadas, estão inclusas no enunciado. É nesse contexto que surge a indagação do filósofo:

Mas quais são as partes constituintes simples de que se compõe a realidade? – Quais são as partes constituintes simples de uma poltrona? Ou as moléculas, ou o átomo? – ‘simples’ significa não composto. E eis o que importa: em que sentido ‘composto’? Não há nenhum sentido em falar das ‘partes constituintes simples da poltrona pura e simplesmente’... Se digo a alguém, sem qualquer elucidação: ‘O que vejo diante de mim é composto’, então esse alguém perguntar-me-á com razão: ‘Que quer dizer com composto? Isso pode significar todas as coisas possíveis!’ A pergunta: ‘O que você vê é composto?’ certamente tem sentido, se já está estabelecido de que espécie de ser composto – isto é, de que uso especial dessa palavra – se trata. Se

tivesse sido estabelecido que a imagem visual de uma árvore deve chamar-se ‘composta’, quando se vê não apenas um tronco, mas também ramos, então a pergunta ‘A imagem visual dessa árvore é simples ou composta?’ teriam um sentido claro – um emprego claro. E a resposta à essa pergunta não é naturalmente ‘Os ramos’ (isto seria uma resposta à pergunta gramatical: ‘o que se chama aqui de partes constituintes simples?’), mas sim, por exemplo, uma descrição dos diferentes ramos. Mas um tabuleiro de xadrez não é evidentemente composto? – Você pensa certamente na composição de trinta e dois quadrados negros e trinta e dois quadrados brancos. Mas não poderíamos dizer também que é composta das cores branca e negra e do esquema da rede de quadrados? E se há aqui diferentes modos de consideração, você quer ainda dizer que o tabuleiro de xadrez é meramente composto? – Perguntar *fora* de um jogo determinado: ‘Este objeto é composto?’, é análogo àquilo que fez um jovem, certa ocasião em que deveria indicar os verbos, em certos exemplos de frases, deviam tomar a voz ativa ou passiva, e que então quebrou a cabeça para saber se, por exemplo, o verbo ‘dormir’ significa algo ativo ou algo passivo (IF, 47).

E mesmo que disséssemos de outra forma, denominado parte por parte daquilo a que nos referimos, de modo algum estaríamos sendo mais claros do que na maneira habitual. A imagem visual que temos de uma árvore ou de uma poltrona não é constituída de pequenas partes, mas da união de várias partes que, uma vez juntas, dizemos “isto é uma árvore” ou isto é “uma poltrona”. É nesse sentido que Wittgenstein se expressa:

Se digo: ‘Minha vassoura está no canto’, isto é propriamente uma asserção sobre o cabo da vassoura e a escova da vassoura? Poder-se-ia em todo caso substituir a asserção por uma que indicasse a posição do cabo e a da escova. E essa asserção é como que uma forma mais analisada da primeira. – Mas por que chamo-a de ‘mais analisada’? – Ora, se a vassoura se encontra lá, isso significa pois que o cabo e a escova devem estar lá e numa posição determinada, um em relação ao outro; e isso estava anteriormente como que oculto no sentido da frase, e na frase analisada isto está *pronunciado*. Portanto, aquele que diz que a vassoura está no canto, quer dizer realmente: o cabo e a escova estão lá, e o cabo está enfiado na vassoura? – Se perguntarmos a alguém se pensa isso, responderia certamente que não pensara especialmente no cabo de vassoura ou na escova. E esta seria a resposta *certa*, pois ele não queria falar especialmente nem do cabo de vassoura nem da escova. Imagine que você diga a alguém em vez de ‘Traga-me a vassoura!’ – ‘Traga-me o cabo da vassoura e a escova que está enfiada nele!’ – A resposta a isso não é: ‘Quer a vassoura? E por que você exprime isso de forma tão estranha?’(IF, 60).

A forma “mais analisada”, diz Wittgenstein, só serve para trazer confusão e incômodo. É por isso que a linguagem deve ficar como está.

Wittgenstein é considerado um autor dotado de uma metodologia de difícil compreensão devido a uma abordagem não tão direta e explícita de um assunto em específico. Porém, em certos casos seu foco é muito claro e objetivo, como é o parágrafo no qual ele expressa seu repúdio à idéia de uma essência para os jogos de linguagem, dizendo:

Aqui encontramos a grande questão que está por trás de todas essas considerações. Pois poderiam objetar-me: ‘Você simplifica tudo! Você fala de todas as espécies de jogos de linguagem possíveis, mas em nenhum momento disse o que é essencial do jogo de linguagem, e portanto da própria linguagem. O que é comum a todos esses processos e os torna linguagem ou partes da linguagem. Você se dispensa pois justamente da parte da investigação que outrora lhe proporcionara as maiores dores de cabeça, a saber, aquela concernente à *forma geral da proposição* e da linguagem’ (IF, 65).

O que faz de fato Wittgenstein considerar todos os jogos de linguagem possíveis de “linguagem” são apenas as semelhanças “aparentadas”; aquelas aparências existentes entre alguns membros e que nos faz perceber que são todos pertencentes a uma mesma família.

O autor das *Investigações* pede-nos para que nossas tentações pelas explicações sejam substituídas pelo olhar. Ao mencionar os jogos esportivos para compará-los aos jogos de linguagem, ele adverte que não existe nada em comum para que garanta o status de jogos a todos eles. Seu conselho é para que olhemos e constatemos as semelhanças aparentadas que os envolvem e os unem, no entanto, sem torná-los iguais. Se observarmos com atenção para as diversas modalidades de jogos, vamos notar que algumas semelhanças mantêm-se em alguns casos e desaparecem em outros, como os jogos de tabuleiro, jogos de cartas, jogos de bola, o xadrez, jogo de amarelinha, brincadeiras de roda “e assim podemos percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos e ver semelhanças surgirem e desaparecerem” (IF, 66). Ao tomarmos essa postura seremos capazes de constatar que tudo aquilo que é denominado “jogo de linguagem” realmente não consegue comportar uma propriedade com características que sejam comuns em todos os casos de jogos e que por outro também seja possível dizer exatamente o que é um jogo de linguagem. São as semelhanças que perpassam as diversas situações de uso da linguagem que nos permitem chamá-los de jogos.

A noção de semelhanças é a melhor forma que Wittgenstein encontrou para falar das aparências entre os jogos:

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão ‘semelhanças de família’; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc. – E digo: os ‘jogos’ formam uma família (IF, 67)

A falta de uma definição exata de “jogo” por parte de Wittgenstein pode causar desconfiança no leitor acostumado com o modelo tradicional. A ausência de uma definição exata é ou pode ser confundida com a falta de sentido do conceito.

5. A busca do filósofo deve ser pelo sentido e não pela exatidão

O pano de fundo das *Investigações* está no sentido de que nossa linguagem está em ordem da forma com já se encontra (IF, 98). Portanto, seu objetivo não é por uma linguagem ideal que tivesse por finalidade substituir aquela existente. Se existe um filósofo que persiste na busca de uma linguagem ideal é porque está passando por um processo de encantamento (IF, 109). A filosofia para Wittgenstein deverá atuar como um antídoto para esse mal.

A inexatidão, que à uma primeira vista pode parecer volúvel ou fútil, não passa realmente de aparência. Quando Wittgenstein não delimita com exatidão as fronteiras dos jogos de linguagem, não é por não estar ainda convencido do que diz ou não saber exatamente do que fala. Para a compreensão do mesmo, a exatidão não se faz necessária. O fato de algo ser expresso com maior ou menor exatidão não é garantia de melhor compreensão ou de estar mais dotado de sentido. Por isso a sua opção é por exemplificação:

Como explicaríamos a alguém o que é um jogo? Creio que lhe descreveríamos jogos, e poderia acrescentar a descrição: ‘isto e outras coisas semelhantes chamamos de jogos’. E nós próprios sabemos mais? Será que apenas a outrem não podemos dizer exatamente o que é um jogo? Mas isso não é ignorância. Não conhecemos os limites, porque nenhum está traçado. Como disse, podemos – para uma finalidade particular – traçar um limite. É somente a partir daí que tornamos o conceito útil? De forma alguma! A não ser para esta finalidade particular (IF, 69).

Ainda no mesmo parágrafo Wittgenstein exemplifica essa questão com a medida de “um passo”: quando dizemos a alguém que “um objeto está distante um do outro o equivalente a um passo”, não estaremos sendo menos precisos do que se dissermos “um objeto está distante um do outro o equivalente a um passo, e, um passo é igual a 75 cm”. Todos nós temos a compreensão “exata” da distância do espaço de um passo, ainda que ninguém nos diga que um passo tenha 75 cm. A inexatidão dos centímetros não nos causa dúvida em relação ao conceito.

Devido as semelhanças existentes entre os jogos de linguagem, é que surge a pretensão de encontrar o elo unificador à todas as particularidades e exigir uma

definição exata. Na verdade o que perpassa em diversas situações são apenas as semelhanças, sendo forçoso nesse caso a delimitação exata entre os jogos. É por isso de Wittgenstein diz que “o que nos confunde é a uniformidade da aparência das palavras” (IF, 11).

Essa falta de delimitação nítida ou exatidão não significa porém que não há um uso claro da linguagem, ou que nunca seremos capazes de saber com certeza como se dá seu funcionamento. O mesmo acontece nas coisas práticas do dia-a-dia. Ao atravessarmos uma rua fora da segurança do sinal, não necessitamos saber a exata velocidade em que um veículo se aproxima e nem a exata distância que nos separa do outro lado da rua. Tudo é “calculado” de forma muito simples e rápido na base do “mais ou menos”. E isso não quer dizer que não funcione, com raras exceções é claro.

Wittgenstein fala da dificuldade de expressão desses casos:

Frege compara o conceito de um distrito e diz: não se poderia absolutamente chamar de distrito um distrito vagamente delimitado. Isto é, nada podemos fazer com ele. – mas é absurdo dizer: ‘Pare mais ou menos aqui!’? Imagine que eu esteja com alguém numa praça e diga isso. Dizendo isso, não irei traçar um limite qualquer, mas farei com a mão um movimento indicativo – como se lhe mostrasse um determinado *ponto*. E exatamente assim explica-se o que é num certo sentido. – Mas com essa expressão não quero dizer que essa pessoa deva ver agora nesses exemplos o algo comum que eu – por alguma razão – não posso exprimir. Mas sim que tal pessoa deva agora *empregar* esses exemplos de um determinado modo. A exemplificação não é aqui um meio *indireto* de elucidação, - na falta de outro melhor. Pois toda elucidação geral pode também ser mal compreendida (I F, 71).

Quando olhamos para um arco-íris, percebemos que encontrar o lugar exato da separação entre uma cor e outra não é uma atividade tão simples. No entanto essa dificuldade não nos impede de identificar com exatidão as diversas cores que compõem o arco-íris.

A exemplificação, característica marcante de Wittgenstein, tem exatamente essa finalidade: mostrar a visão panorâmica de como as coisas estão. Isso permite nos desprendermos da imagem que nos faz acreditar na suposta exatidão de um conceito além de clarear a significação e o sentido de um enunciado, como podemos observar nos escritos de Moreno⁴⁰:

⁴⁰ Moreno, R, Arley. Wittgenstein: Através das imagens. Campinas – SP, Editora da UNICAMP, 2ª edição, 1995.

A exemplificação não supõe, todavia, que através dos diversos exemplos seja revelada uma propriedade comum a todos eles, que forneceria a ligação rígida unindo os diversos jogos de linguagem. Pelo contrário, com a exemplificação, Wittgenstein cria, por analogia, situações em que reconhecemos ainda os mesmos usos das palavras, independentemente da existência de propriedades comuns (Através das Imagens, 114).

6. A linguagem orgânica

Nosso passo seguinte é demonstrar que na segunda obra de Wittgenstein, as *Investigações Filosóficas*, tem a tarefa de continuar o trabalho do *Tractatus*: criticar a linguagem. Só que desta vez numa modalidade diferente. Esse é um ponto fundamental que já tem causado muita discussão entre os comentadores sobre o rompimento ou não das idéias de Wittgenstein na passagem dos escritos dessas duas obras.

Nossa interpretação é a que o trabalho continua, Todavia sabemos que não somos os criadores dessa leitura. Para citar alguns dos que comungam desse pensamento, temos Abramovich⁴¹, por exemplo. Ela nos diz que “a filosofia de Wittgenstein vista como unidade proporciona identificar os contextos lingüísticos para melhor trabalhar com a literatura” (Ludwig Wittgenstein e a teoria da literatura). Temos também o Bortolo Valle⁴² que olha com uma certa desconfiança para a idéia de rompimento: “É importante perguntar se qualquer realidade, guardado no interior de um abrigo, sofreria uma mudança em seu conteúdo se, por necessidade de reformas, o mesmo fosse reconstruído”. Um pouco mais adiante volta a afirmar:

É preciso desconfiar de tão evidentes mudanças. Admiti-las e reconhecê-las não nos autoriza a defender uma ruptura no conjunto. As camadas de tinta que pode aplicar sobre uma parede não pressupõe, a cada momento, uma nova parede. Quando a aparência não satisfaz, podemos utilizar os recursos à nossa disposição para remover, limpar e, enfim, criar uma nova aparência (Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra, 46).

Ele admite uma mudança no curso mas não na meta.

Ao interpretarmos as duas obras de Wittgenstein, esses autores citados e outros que seguem linhas semelhantes, concluímos que o que houve de fato foi o surgimento de uma nova perspectiva, “uma nova aparência”, uma nova relação com a linguagem.

⁴¹ Abramovich, Léia Schacher. Ludwig Wittgenstein e a teoria da literatura.

⁴² Valle, Bortolo. Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra.

Tomamos como referência o escrito do prefácio de as Investigações Filosóficas: “Há quatro anos tive ocasião de voltar a ler o meu primeiro livro (O *Tratado Lógico-Filosófico*) e de explicar suas teses. De súbito, pareceu-me então que devia publicar conjuntamente a minha velha com a minha nova maneira de pensar: que esta só podia ser verdadeiramente iluminada pelo contraste e contra o campo de fundo daquela” (IF, Prefácio)

Nossa interpretação é de que a necessidade de publicar juntas as duas obras tem a função de *mostrar* que houve uma alteração no curso (e ao mesmo tempo um acréscimo) para a desmistificação do mal entendido e do mau uso da linguagem. É óbvio que se na busca de solução para um determinado problema que, se de uma forma não surti o efeito esperado, necessário se faz algumas alterações. Quem pode imaginar um rio em busca do mar seguindo sempre em linha reta? As curvas e as mudanças de cursos demonstram ser não uma necessidade estética, mas uma necessidade de meta. O que nos parece é mais o segundo tempo de um mesmo jogo. Talvez, nesta nova fase, o “deitar fora a escada, depois de ter subido por ela” (Tratado Lógico-Filosófico, 6.54), fosse agora construir mais ou quem sabe, novos degraus.

Dentro dessa nova perspectiva o objetivo é ver a linguagem não como lógica ou cálculo, mas *orgânica*, fazendo parte de um determinado grupo de pessoas, “as formas de vida”. Vejamos as palavras de Abramovich: “O filósofo que sonha com a linguagem ideal não percebe sua inutilidade: ela não serve para nada, porque forma-se à margem de toda atividade e comportamento concreto” (Ludwig Wittgenstein e a teoria da literatura, 26). É nesse sentido que a idéia de uma língua universal como o esperanto preocupava Wittgenstein, porque lhe parecia vã e abominável. Essa idéia de linguagem ideal conduzia à uma concepção de linguagem pronta e acabada sem que houvesse uma possibilidade de transformação e/ou evolução. A linguagem “pertence naturalmente ao homem, no sentido de que onde há homem há linguagem, mas a linguagem, de nenhum modo, é algo já pronto de antemão, uma espécie de destino, mas fruto da capacidade de criação e invenção humanas” (Reviravolta Lingüístico-Pragmática, 144).

Ao passar da linguagem essencial para a linguagem real, Wittgenstein observa que não se trata de uma única linguagem, mas várias. Para cada comunidade existe uma linguagem diferente e autônoma sem ter que se espelhar numa linguagem que esteja numa instância maior ou acima desta. Com outras

palavras Wallner⁴³ advertiu-nos que, “Wittgenstein inverte o questionamento: a linguagem não necessita de nenhuma instância – seja ela de um modo estrutural-lógico ou pragmático-convencional –, que a legitime como linguagem de sentido. Seu sentido não pode ser garantido por uma tal instância, mas sim mostra-se em seu funcionamento” (A obra filosófica de Wittgenstein como unidade, 81).

Não é função da filosofia, diz Valle, criar grandes sistemas ou estruturas para o desenvolvimento da linguagem.

A filosofia, dessa maneira, não tem como objetivo propor um ideal lógico de linguagem do qual tais essências sejam claramente derivadas. Se a filosofia tem uma finalidade, esta é a de descrever a linguagem tal como se apresenta, ou seja, como é no cotidiano (Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra, 90).

A interpretação de um signo, agora, dependerá do contexto em que este for expresso. Uma interpretação fora dos limites desse conjunto pode ser desastrosa. Pois esse signo faz parte do organismo da vida das pessoas que ali estão inseridas e a linguagem é mais uma de suas atividades tão comum “como andar, comer, beber, brincar” (IF, 25).

Por isso Wittgenstein introduz a idéia de “uso” onde o significado depende do uso que se faz no grupo lingüístico. O valor do sentido passa pela função desempenhada, ou seja, “o sentido de uma palavra é o seu uso na linguagem” (IF, 43). Ou como nos diz Monk: “O vínculo entre uma palavra e seu significado deve ser encontrado não na teoria, mas na prática, no *uso* da palavra” (Wittgenstein: o dever do gênio, 280).

Visto que a função ou significado das palavras se dá na prática cotidiana e que esta por sua vez sofre alterações, torna-se insustentável a elaboração de qualquer teoria. Isso não é só impossível como irrita Wittgenstein ao dizer: “Para mim, (...) uma teoria não tem valor. Uma teoria nada me proporciona.” Acrescenta Monk: “Para compreender ética, estética, religião, matemática e filosofia, as teorias não têm serventia” (Wittgenstein: o dever do gênio, 277). A teoria tem por natureza a pretensão de generalizar, fazer o salto do particular para o universal, construir grandes sistemas e dentro dessa nova perspectiva fazer isso é assassinar a dinamicidade da linguagem. Ou no mínimo se deparar com uma grande incompreensão e as conclusões serão das mais absurdas possíveis.

⁴³ Wallner, Friedrich. A obra filosófica de Wittgenstein como unidade.

Agir com teorias e grandes sistemas é uma espécie de *doença filosófica* que tende a congestionar ou engessar a linguagem. Necessário se faz manter uma certa distância para ter uma visão geral, observando sua multiplicidade e diversidade. “Levanta o nevoeiro estudarmos os fenômenos da linguagem em formas primitivas do seu emprego, nas quais se pode ter uma visão panorâmica da finalidade do funcionamento das palavras” (IF, 5).

Deixar de fazer teorias a respeito da linguagem é permitir que ela siga o seu curso natural de onde e da forma como está. E esse é o papel da filosofia segundo o curso que Wittgenstein a destinou. Não cabe a ela fazer grandes descobertas sobre a linguagem, mas apenas mostrar como esta funciona. Por isso a filosofia não acrescenta nem retira, apenas mostra o que lá já estava.

A filosofia não deve, de modo algum, tocar no uso efetivo da linguagem; em último caso, pode apenas descrevê-lo. Pois também não pode fundamentá-lo. A filosofia deixa tudo como está (...) (IF, 124). A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa (IF, 126).

Relacionado a passagem encontramos nos escritos de Spaniol, “Também não se trata de encontrar ou inventar algo novo: ‘não se trata de levantar uma construção nova ou estabelecer uma nova ponte, mas descrever a Geografia assim *como ela se apresenta agora*’” (Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein, 116). Assim a linguagem orgânica segue seu curso. Eis, portanto, a função da filosofia e do filósofo.

É por isso que vemos a filosofia de Wittgenstein caminhando para o silêncio, porque seu trabalho não é de justificar nem fundamentar nenhum conhecimento. Isso já o faz as ciências naturais: “A Filosofia não é uma das ciências da natureza. (A palavra filosofia tem que denotar alguma coisa, que está acima ou abaixo das ciências da natureza, mas não ao lado delas.)” (Tratado Lógico-Filosófico, 4. 111). O que a filosofia faz é abrir cortinas e mostrar como esta ou aquela linguagem funciona, não como ela deve funcionar ou como não deveria funcionar. Se a linguagem necessitasse de uma teoria ou remeter à uma linguagem ideal, como as pessoas simples se comunicariam? “... não devemos produzir nenhuma espécie de teoria. Na nossa investigação não deve haver nada de hipotético. Toda a *explicação* tem que acabar e ser substituída apenas pela descrição. E essa descrição recebe a sua luz, isto é, a sua finalidade, dos problemas filosóficos” (Tratado Lógico-

Filosófico, 4. 111). Além do que “a filosofia não é uma doutrina, mas uma atividade” (Tratado Lógico-Filosófico, 4. 112).

Uma vez que uma linguagem com toda sua rede de significado, somente adquire sentido no seu uso dentro de um grupo específico, ela não tem o porquê de ter uma teoria. Aprendemos o significado de uma palavra ao aprender como usá-la e não como ela está estruturada e organizada com as demais: “Poder-se-ia dizer: não se trata de palavras, mas de seu sentido; e pensa no sentido como uma coisa de mesmo gênero que é o da palavra, ainda que também diferente dela” (IF, 120). Enquanto comunidade, uma linguagem é particular. Neste ambiente a linguagem sofre várias mutações possíveis: “Verdadeiro e falso é o que os homens [de um determinado grupo] dizem; e é na *linguagem* que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opiniões particulares, mas de formas de vida” (IF, 241). E esta linguagem é parte da comunidade, *viva* como seus membros, portanto *orgânica*.

7. Filosofia como linguagem terapêutica

Uma outra medida que a filosofia de Wittgenstein tomou no segundo tempo de seu pensamento é a queda do unilateralismo no uso da linguagem e assim tratar o pensamento. É essa unilateralidade, mais uma forma de incompreensão da linguagem, que faz surgir os problemas: “Uma causa principal de doença em Filosofia é uma dieta unilateral: - uma pessoa alimenta o seu pensamento apenas com um gênero de exemplos” (IF, 593) Para alguém que só tenha martelo, todos os problemas são pregos. Daí a idéia da linguagem como “caixa de ferramentas” contida no parágrafo 31 de *Gramática Filosófica*.

A intenção é mostrar a pluralidade de possibilidades que a linguagem nos proporciona. Já que a linguagem é um organismo pertencente a uma comunidade, uma “forma de vida” não é impossível que uma única forma de linguagem consiga significados para tantos mundos diferentes, uma vez que o significado está no relacionamento entre os membros de cada grupo. É essa flexibilidade das possíveis linguagens que provoca a terapia para o pensamento. Como interpreta Aldo G. Gargani:

A filosofia, segundo o destino que Wittgenstein lhe atribui, deve formar um sistema gramatical não orientado segundo a ordem, segundo o método de uma lógica absoluta, mas na base de *uma* ordem, de possíveis métodos diferentes e alternativos, susceptíveis de fornecerem outras tantas terapias filosóficas válidas... os problemas filosóficos surgem quando a linguagem *vai de férias* (Wittgenstein, 94/95).

Por essa razão já usamos acima o termo descongestionamento. Não há mais um único corredor, sendo dessa forma que os problemas se desfazem, desaparecem. O objetivo não é resolver problemas mas mostrar que estes não passam de enganos no uso incorreto da linguagem. “Não há *um* método mas há na Filosofia de fato, métodos, tal como há diversas terapias” (IF, 133). Quando se respeita e considera as práticas de uso da linguagem, não há problema. Quando diz-se somente o que pode ser dito e no lugar correto não há confusão, já que os problemas repousam na má compreensão e no mau uso da linguagem. Quando estes estiverem desfeitos, a filosofia estará em paz consigo mesma.

Esperamos termos sido claro que nossa interpretação da filosofia de Wittgenstein é fazer crítica à linguagem. Essa crítica inicia-se no *Tractatus* e tem continuidade, embora de forma diferente, em *Investigações Filosóficas*. Não há uma ruptura no pensamento de Wittgenstein ou que este tenha abandonado as idéias contidas no *Tractatus*, mas que a concepção de linguagem lá contida é *uma* forma possível de linguagem. Não se trata de dizer que ela está errada ou sem sentido. Não. Ela é vista apenas como uma perspectiva de linguagem assim como tantas outras possíveis. A forma de linguagem contida no *Tractatus* deixa de ser o único canal de comunicação e que os problemas surgem quando há a tentativa de construir teorias da linguagem ou na busca de intelectualizá-la.

A postura de Wittgenstein apresentada nas *Investigações Filosóficas* é de uma nova relação com a linguagem.

Dentro dessa nova relação com a linguagem, podemos dizer que Wittgenstein fez uma limpeza de preconceitos para com a linguagem e conseqüentemente com o pensamento. Uma verdadeira faxina, por assim dizer. Enquanto filósofo, esta foi a tarefa de Wittgenstein. Num elogio rasgado à Wittgenstein expressa Jenik⁴⁴: “Alguém tinha que varrer o entulho do mundo intelectual, e acontecera simplesmente que lhe tocara executar essa tarefa de saneamento intelectual” (A Viena de Wittgenstein, 241).

⁴⁴ Jenik, Allan S. A Viena de Wittgenstein.

Sempre que o pensamento, mediante a linguagem entra em confusão, aparecem os problemas filosóficos. E para Wittgenstein, “A filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento do nosso entendimento pelos meios da nossa linguagem” (IF, 109). E se perguntado qual o objetivo em filosofia, responderia Wittgenstein: “Mostra à mosca a saída do vidro” (IF, 309). O caminho de saída é o mesmo de entrada.

CAPÍTULO IV

1. Um novo estilo de filosofar

Sem querer esgotar as conseqüências ou o resultado do empreendimento filosófico de Wittgenstein, em seguida falaremos dos frutos que os filósofos de hoje podem colher das novidades semeadas pelo vienense. Para este objetivo contaremos com a contribuição (sem desmerecer outros filósofos) de Warren Shibles⁴⁵.

É importante ressaltar que, entre outras coisas, Shibles desenvolve três pontos fundamentais:

1. A de que Wittgenstein ao falar que a linguagem ordinária deve ser a base da filosofia, sua maneira de abordar o assunto não é feita pela via da linguagem ordinária, que ele usa uma linguagem filosófica e o que é mais forte, assevera que Wittgenstein apresenta uma teoria;
2. Considera que a filosofia de Wittgenstein não é tão original da maneira que é defendida por alguns filósofos, como Norman Malcolm, mas que muitas características da filosofia de Wittgenstein podem ser encontradas nos escritos de Dewey e Wilbur M. Urban;
3. Aponta que Wittgenstein com o seu novo estilo de fazer filosofia é a maior contribuição do filósofo para com a Filosofia.

No entanto, como o título acima sugere, é o último ponto que nos interessa, a novidade da filosofia wittgensteiniana.

Como identificar ou saber se estamos usando corretamente a linguagem ordinária proposta por Wittgenstein? Como saber se a linguagem que estamos utilizando é a linguagem ordinária?

A linguagem ordinária é aquela composta por palavras que aprendemos dentro de certas situações; É no bojo de certas situações e com propósitos determinados que incorporamos novas palavras no nosso discurso diário. Não podemos, no entanto, confundir linguagem ordinária com o início histórico de uma determinada linguagem. O ordinário de Wittgenstein são as situações concretas do dia-a-dia. A situação original do aprendizado da linguagem aludido por Wittgenstein

⁴⁵ Shibles, Warren. Wittgenstein, linguagem e filosofia. São Paulo, Editora Cultrix, 1974.

trata-se da infância ou de um momento qualquer que possibilitou ao sujeito aprender a fazer uso de tal palavra. Toda a situação que o envolvia naquele momento corrobora para a formação do significado da nova palavra. É por isso que lemos nas *Investigações*: “a significação de uma palavra é seu uso na linguagem” (IF, 43). Esse é o ponto fundamental para entender o processo pelo qual as palavras, nesse novo estilo, não têm mais a função apenas de nomear – representar os objetos – mas carrega consigo toda uma situação de vida. As mudanças que ocorrem nos jogos devem-se às novas situações que surgem e não porque voltaram no tempo ou no espaço, alternando-se a configuração do jogo de linguagem. Para Wittgenstein, assegura Shibles, “as palavras não se limitam a nomear, mas possuem significados apenas como parte de uma linguagem e adquirem significado por meio do uso que se lhes dá na linguagem” (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 10). Assim, uma palavra só tem ou adquire significado quando for entendida ou reconhecida como parte de um contexto ou situação e nunca isoladamente.

Dessa forma está explicado porque Wittgenstein assevera que os jogos lingüísticos são independentes. Como o sentido das palavras só dizem respeito à um determinado contexto de linguagem não é possível que um outro jogo possa fazer (ou estar autorizado a fazer) juízo de valor sobre outra forma de fazer uso da linguagem. É dessa forma que surgem as anedotas, quando as palavras estão fora do seu contexto de origem. Fora do seu campo de ação elas se tornam palavras sem sentido. O conceito de jogos de linguagem de Wittgenstein carrega dentro do seu dinamismo seus próprios métodos e/ou critérios para afirmar ou para negar, enfim, para valorar o uso da linguagem. É isso que assinala Shibles ao dizer que: “Os jogos lingüísticos de Wittgenstein possuem os seus próprios métodos de justificação, a sua peculiar verdade ou falsidade e os seus termos peculiares. Palavras têm sentido e podem ser usadas apenas como parte de um jogo lingüístico” (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 11). E uma linguagem não pode, sob qualquer hipótese, ser reduzida à uma outra linguagem. Como a linguagem é criada para nossas necessidades e propósitos e como estas necessidades e propósitos nunca são as mesmas, é correto concluir que a função e o uso de uma linguagem em nada corresponda com outra. Não há sentido supor-se que a existência de um modo de uso da linguagem pressupõe um outro jogo no qual a linguagem fosse uma preparação ou uma preliminar da que viria em seguida. “Nossos claros e simples jogos de linguagem não são estudos preparatórios para uma futura regulamentação

da linguagem, - como que primeiras aproximações, sem considerar o atrito e a resistência do ar” (IF, 130)

O movimento, no sentido ontológico, de um jogo de linguagem não gravita em torno de um outro jogo que tivesse por assim dizer um status superior aos demais e que servisse de uma base orientadora para a evolução dos demais jogos. Daí a sua independência, onde os parágrafos 241 e 242 das *Investigações*, Wittgenstein lança luz sobre essa questão:

‘Assim, pois você diz que o acordo entre os homens decide o que é correto e o que é falso?’ – Correto e falso é o que os homens dizem; e na linguagem os homens estão de acordo. Não é um acordo sobre as opiniões, mas sobre o modo de vida... Para uma compreensão por meio da linguagem, é preciso não apenas um acordo sobre as definições, mas (por estranho que pareça) um acordo sobre os juízos. Isso a lógica parece guardar; mas não guarda. – uma coisa é descrever o método de medir, outra é encontrar os resultados da medição e exprimi-los. Mas o que chamamos de ‘medir’ é também determinado por uma certa constância dos resultados da medição.

A filosofia de Wittgenstein está portanto relacionada diretamente com o comportamento.

Para evitar o disparate que é a confusão causada no momento do uso da linguagem, Shibles recomenda que se respeite os jogos:

O que se sugere é que as categorias de fala, como os imperativos, e assim por diante, são diferentes em jogos lingüísticos diversos. Um comando aceitável em determinada linguagem ou em determinado jogo lingüístico, pode ser uma palavra ou um enunciado elíptico inacessível em outra linguagem. O jogo lingüístico determina categoria e significado de uma palavra e se esse contexto é ignorado, os erros podem manifestar-se (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 13).

A própria *Investigações* de Wittgenstein demonstra essa noção de jogos em sua estrutura, uma vez que ela não tem uma tese central e específica a ser defendida, como é de costume acontecer em outras obras. Tanto é que Wittgenstein a chamou, na introdução da obra, de “álbum” ou “esboços de paisagens” que ele teria coletado a partir das “longas e confusas viagens”. Considerá-la assim não foi a princípio uma escolha voluntária, mas uma necessidade, uma vez que ele mesmo julgou-se incapaz de condensar esses pensamentos num trabalho tradicional com início meio e fim. Uma teoria filosófica para Wittgenstein seria considerada em princípio impossível e, se fosse possível, seria considerada imprópria.

Além de comparar seu trabalho sobre a linguagem a um álbum e paisagem, Wittgenstein também a compara com o jogo de xadrez. Essa comparação se deve ao dinamismo que o jogo de xadrez proporciona durante sua execução. Para jogar xadrez não basta saber os nomes das peças mas é imprescindível que se saiba manipular ou dominar as peças durante o jogo. Não adianta um observador fazer perguntas pelo significado das peças, mas sim observar como se pratica tal jogo., Argumenta Shibles,

O jogo de xadrez é algo que fazemos, que passamos a dominar e em que nos empenhamos – uma atividade, no sentido pragmático, e não um indagar por quê, no sentido filosófico. A isso, no dizer de Wittgenstein, assemelha-se a linguagem. A esse respeito, Wittgenstein *pratica* o porquê, em vez de indagar o por quê. A indagação acerca do que Wittgenstein pretenda significar, cabe responder ‘pretende significar o que diz’ – e o significado de suas próprias palavras, nas *Investigações*, é o uso que dela faz (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 15).

Embora Shibles tenha argumentado que Wittgenstein defende uma teoria nas *Investigações* (talvez até corretamente, pois como dissemos acima, não é nosso propósito seguir por esse caminho), apenas queremos ressaltar que se a interpretação de que “o significado de uma palavra é seu uso” possa também ser vista como um quadro, todavia é um quadro dinâmico. E se advertido que suas contribuições também não passam de um quadro, Wittgenstein responderia que poderia até falar de um quadro, mas de *um* quadro entre muitos possíveis. Ou então poderíamos usar a mesma medida do próprio filósofo: se isso é apenas uma imagem, não devemos nos manter cativos. Outras imagens podem ser vislumbradas ou até mesmo criadas. As *Investigações* não traz consigo uma sistematização filosófica.

O que Wittgenstein salienta é o fato de sabermos fazer uso desses quadros da mesma forma que precisamos saber que recursos buscar para o auxílio aos nossos olhos. Assim como não podemos nos apoiar em um microscópio para melhor observarmos a configuração de uma constelação, também não podemos recorrer a telescópio para analisar o interior de uma célula orgânica. Ações semelhantes a essas seriam sem sentido, diria o nosso filósofo. Assim é a necessidade de reconhecer os diversos usos que podemos fazer das palavras. Elas não podem ser interpretadas de maneira literal ou unilateral. Os significados de uma ação ou de uma palavra exigem um contexto. Shibles sugere que se não entrarmos no jogo de linguagem dos filósofos conhecidos como pré-socráticos não seremos capazes de

compreender a expressão de Tales ao dizer que ‘O mundo é água’. Visto a partir de um outro quadro qualquer, essa expressão poderá ser interpretada como uma anedota, uma afirmação estranha.

A maneira que Wittgenstein encontrou para lançar ou ilustrar sua compreensão sobre os diversos quadros no que diz respeito aos jogos de linguagem foi a de mostrar as semelhanças e dissemelhanças conforme o caso. Uma dessas passagens é a que segue: “os jogos de linguagem figuram muito mais como *objetos* de comparação, que, através de semelhanças e dissemelhanças, devem lançar luz sobre as relações de nossa linguagem” (IF, 130). Ao mesmo tempo, insiste Wittgenstein, é preciso evitar o dogmatismo, a tentativa de querer padronizar ou hierarquizar os jogos. A palavra *comparação* aqui usada pelo filósofo não tem a finalidade de estabelecer regras ou um instrumento de avaliação de um jogo sobre os demais, mas tão somente para perceber trações que aproximam e traços que afastam um do outro. Com outras palavras podemos ler:

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.) (IF, 131).

Nesse caso seria ordinariamente correto dizer *aquele jogo assemelha-se a este*, e não *aquele jogo deve corresponder a este*.

Aprenderemos melhor e mais profundamente o funcionamento da linguagem quando formos capazes de dominar um maior número de usos de uma palavra. Dominar apenas um único modo de uso da palavra é fazer uso primitivo da mesma. Quando agimos dessa forma estamos começando a compreendê-la. Deixar-se guiar dessa maneira é estar preso a um quadro, a uma imagem. É dominar apenas um aspecto. Como sugere Shibles, não seremos capazes de compreender a expressão de Tales “O mundo é água” enquanto ficarmos presos no quadro de imagem que temos de oceano. Ou seja: “dada certa metáfora, a compreensão dela exige sua expansão – empregá-la em vários contextos. Compreender uma palavra é justapô-la a outras, com as quais é comumente usada, mas também com as outras com que não é comumente usada. Começa-se a compreender uma particular filosofia. É um começo” (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 17).

Essa descoberta ou essa constatação de que a palavra tem vários significados somado ao fato de que a linguagem é parte de um determinado contexto ou numa situação circunstancial e, que essa situação pode ser interpretado como um ambiente físico, não podemos cair na tentação de acreditar que as palavras tem por função representar os objetos físicos do ambiente do qual ela surgiu ou faz parte:

uma palavra encerra vários significados e não devemos imaginar que apenas um. Há um aspecto das observações que Wittgenstein faz acerca da linguagem que é importante mencionar. Falando em um jogo lingüístico, quer-se dizer que a linguagem é usada em situação ou circunstância. Qual é tal circunstância ou situação? *Aparentemente*, uma situação física, dentro da qual as palavras são aprendidas. Deve, portanto, ser pressuposto o ambiente físico. De outra parte, entretanto, as palavras que usamos têm significados como partes de uma linguagem e não nomeiam ou representam coisas físicas. Os objetos são determinados por um particular universo de discurso. *Sustentar* que a linguagem surge numa situação física rouba primazia epistemológica à linguagem, para concedê-la ao mundo físico e mesmo behaviorista (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 17, grifo nosso).

Essa é, portanto, a grande base na qual se apóia a importância de Wittgenstein no campo da Filosofia, na opinião de Shibles: a não delimitação sistemática da interpretação do significado que muitas vezes pode nos desorientar, mas que em seguida nos reorienta e nos faz situar. É inegável “o uso que ele faz da linguagem e suas surpreendentes justaposições de linguagem constituem método inédito e significativo de filosofar” (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 18). Como muito já se tem dito, Wittgenstein não desenvolveu uma teoria mas tão somente um método. Método esse que se baseia na observação. Não a observação no modelo empirista (de pesar, medir, provocar reações), mas observar paralelos e examinar até onde vão as semelhanças e onde iniciam as diferenças, onde um dos paralelos pode ser a partir de uma ficção.

2. O resgate da linguagem poética a partir da linguagem ordinária

A filosofia da linguagem de Wittgenstein, no que diz respeito as *Investigações Filosóficas*, nasce do esforço do filósofo em libertar a linguagem da função que lhes era concedida, representar objetos. Para tanto, Wittgenstein não armou um cruzada contra uma ou outra teoria porque se essa fosse a sua intenção, também teria criado ou acabaria por criar uma outra teoria e isso já sabemos que não está nos planos do

autor. Se sabemos que Wittgenstein não procurou criticar uma teoria para não cair em outra, no entanto, ele tinha muito claro o objetivo de seu trabalho, que era o de lembrar os filósofos de um modo geral que o modelo ou o método da linguagem lógica e referencialista não seria capaz de mostrar na totalidade o que a linguagem é.

Nesse processo de emancipação da *linguagem* da linguagem lógica e dando ou devolvendo a ela o caráter ordinário no seu uso natural (ou seja, o fato de que a linguagem pode ser usada de infinitas formas), é que surge ou ressurgiu, entre outros, o uso da linguagem poética. De acordo com Shibles, tanto o poeta quanto o filósofo lidam com significados que não possuem regras fixas e padronizadas, sendo que somente serão usados corretamente e compreendidos quando fizerem parte de uma conjuntura maior, como parte de um mundo em ação. Quando o autor diz que o poeta cria novos significados, sua intenção não é a de dizer que o poeta está agindo de forma individual e arbitrária. Esse “criar” tem na verdade quase que um sentido de recriar, porque sua função é de proporcionar uma nova maneira de dizer e de fazer recordar aquilo que de alguma forma já faz parte daquele mundo. Assim, “com freqüência, os vocábulos utilizados [pelo poeta] só ganham sentido quando suas mais remotas conotações são lembradas” (Wittgenstein, *linguagem e filosofia*, 21) É uma ação que faz trazer à tona, que reconduz. O poeta provoca uma nova forma de falar sobre as coisas. Todavia, essa possibilidade que o poeta tem agora de falar sobre as coisas, nas palavras de Shibles é devida a recondução feita por Wittgenstein da linguagem lógica à linguagem ordinária. O fato da filosofia estar relacionada com o pensamento e a poesia estar relacionada com o sentimento não chega ser um problema para Shibles. Para ele o sentimento também é uma espécie de pensamento porque ambos têm sua origem a partir de uma vivência.

Seguindo esse raciocínio os filósofos que aderiram ao trabalho da linguagem ordinária constataram que uma distinção clara entre os significados de *palavras emotivas* e *palavras racionais* não se apresentam naturalmente, mas só pode ser realizada de modo artificial. No testemunho de Shibles:

o romancista não decide que a pessoa está ‘zangada’, ‘com raiva’, ou ‘furiosa’ com base nos estados internos de seu personagem fictício, mas com base na trama, nas relações sociais, nas situações e contextos. Dito de outro modo, sustenta-se que o significado das palavras emotivas se deve mais aos modos de usá-las na linguagem e nos contextos relacionais, do que aos estados interiores. Considerações semelhantes podem ser feitas a propósitos das palavras racionais e da razão.

Todavia, as palavras emotivas e racionais agem de tal maneira na linguagem que é impossível traçar fronteiras entre elas – a não ser adotando convenções artificiais (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 22).

A poesia, com o advento da filosofia da linguagem e no seu seio a linguagem ordinária, tornou ou passou a ser reconhecida como qualquer outro veículo de conhecimento. Assim como a filosofia, a poesia lida com significados e, para que seus trabalhos sejam efetivados, elas reconhecem o valor da linguagem em questão, a filosofia se torna muito próxima da poesia nos dias atuais devido ao trabalho prestado por Wittgenstein.

Fazer justaposições, torner frases de modo crítico, comparar criticamente, são procedimentos que tanto o filósofo quanto o poeta tem plena consciência de suas necessidades. Principalmente o método de comparação. Essa foi a única forma que Camões encontrou para “dizer” o que é o amor. Para expressar o que é o amor ele fez comparações como: “fogo que arde sem se ver”, “nunca contentar-se de contente”, “estar preso por vontade”...

A característica marcante da linguagem ordinária é que ela não se origina de uma Verdade Universal, mas de um mundo em particular, de uma realidade vivida por aqueles que a utiliza. O que está em questão é a experiência realizada. Shibles fala de uma troca da palavra ‘verdade’ pelo uso da palavra ‘experiência’ e o resultado foi: “Jure dizer a experiência, toda a experiência e nada mais que a experiência, em nome de novas experiências”. Ou seja, o que deve ser dito não é a Verdade, mas os verdadeiros resultados que a experiência foi capaz de produzir. Quando se diz que Wittgenstein explora os vários conceitos colocando-os em contextos estranhos, esses contextos estranhos são as diversas maneiras de fazer novas experiências com tais conceitos.

No conceito de “semelhanças de família” desenvolvido por Wittgenstein, o significado de uma palavra é decorrente da forma como é usada. Como uma palavra pode ser usada em contextos diversos, conseqüentemente ela terá diversos significados. “Por isso não há significado que permaneça inalterado quando varia o contexto. Mas o emprego de uma palavra em contexto diferente é o que se entende por metáfora. O que Wittgenstein considera ‘semelhança de família’ é o que o poeta considera metáfora” (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 25).

Esse reconhecimento da importância do uso da linguagem poética a partir do retorno à linguagem ordinária não seria um método tão inovador, considera Shibles.

Na verdade, os primeiros grandes filósofos já sabiam e faziam uso desse artifício. Essa maneira de fazer filosofia com linguagem poética foi utilizada porque os sábios do passado já sabiam o quanto de armadilha a linguagem pode nos preparar. Para ilustrar essa questão, o autor lembra dois filósofos: Platão, que fez o uso da linguagem poética para melhor expressar seus pensamentos e Aristóteles, que embora tenha recorrido ao uso da lógica, acabava por ter que retornar a linguagem natural para ser compreendido. Vejamos o exemplo do uso da linguagem poética:

Platão afirmou que a filosofia não pode ser adequadamente representada na linguagem. Todavia, valeu-se de palavras e de sentenças para erguer o seu próprio sistema filosófico. Mas foi cuidadoso o bastante para dizer-nos que contava uma 'estória verossímil' em que se registrava apenas 'algo parecido com a realidade'. Acresce que colocou sua filosofia em uma forma dramática e fictícia, não em uma forma factual. Em sua obra, procurando o permanente, a realidade absoluta e imutável, Platão asseverou que a linguagem só pode conduzir à falsidade, pois está vários degraus afastada do conhecimento verdadeiro. Para dizê-lo, Platão serviu-se de mitos e metáforas, ou seja, de uma espécie de poesia (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 26).

Vejamos a seguir o que teria acontecido com o recurso da linguagem lógica feita pelo discípulo de Platão:

Aristóteles continuou em busca de uma realidade permanente e estática. Para alcançar seu objetivo, criou uma forma fixa, uma lógica procustiana em que as sentenças devem ser decantadas – isto é, o silogismo. As dificuldades que cercam o silogismo são, em resumo, as seguintes. O silogismo admite aquilo que deve demonstrar, ou seja, é circular; não conduz a conhecimentos novos; utiliza proposições universais, quando, em realidade, estas são raramente encontradas; preocupa-se com a quantidade e a consistência, acarretando, assim, uma distorção da linguagem ordinária; no silogismo, poucos pressupostos são necessários para decidir da conclusão, isoladamente considerada, ao passo que muitos pressupostos se impõem para estabelecer as premissas que podem acarretar aquela conclusão; o significado de cada palavra é mantido estático (as conotações são limitadas), deixando-se, pois, de ter em conta o emprego normal, não estático e metafórico, das palavras. Críticas semelhantes podem ser dirigidas contra a lógica simbólica. São críticas à lógica e às suas aplicações. A linguagem ordinária precisa ser traduzida para a linguagem da lógica e a conclusão simbólica, uma vez alcançada, precisa ser trazida de novo para o âmbito da linguagem ordinária. Nas duas traduções há uma considerável distorção – que praticamente impede a lógica de ser um fator auxiliar do raciocínio humano (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 26).

Concluimos dessa maneira que durante séculos a lógica ocupou toda a dimensão da possibilidade da linguagem. Enquanto isso ocorreu as outras formas de uso da linguagem, como a poética, ficaram relegadas a um plano inferior, como que numa casta sem qualidade, infrutífera no âmbito do que se poderia chamar de expressão de conhecimento. Porém, com o retorno ao uso da linguagem ordinária e

ao mesmo tempo com o reconhecimento de que a linguagem lógica é só mais uma entre outras formas de uso da linguagem, a forma poética pôde (re)ocupar seu posto que há tempo lhe foi negada ou que atuou como forma menos eficaz de produzir novas maneiras de fazer filosofia. Não é o fim da linguagem lógica, mas o fim da hegemonia da linguagem lógica.

A busca por significado não está de forma alguma atrelado a uma linguagem de modelo simbólica; a procura pode naturalmente seguir por outros caminhos. Além do que:

O argumento, hoje em dia, é uma série unificada de argumentos, capaz de nos propiciar suficiente compreensão a ponto de se tornar convincente. É um caso 'vívido' e não um caso mecânico. Sob esse prisma, o poema e o romance conduzem a um desenvolvimento e a um enriquecimento dos significados que culminam em uma unidade organizada de pensamento e – se bem sucedidos – em um melhor conhecimento de uma questão. Um poema 'convence', exatamente como um 'argumento filosófico'... Poesia e filosofia são tentativas de 'aprender' a nossa linguagem (Wittgenstein, linguagem e filosofia, 27).

Na procura para melhor compreender o funcionamento da linguagem temos o direito e o dever de nos servir de tudo aquilo que nos permita trilhar por esses caminhos labirínticos que é a linguagem.

Conclusão

É possível concluir, depois de percorrermos um longo caminho e vermos desde Agostinho, passando por Frege, que a linguagem no modelo apresentado por Santo Agostinho passa por um processo digamos de relativização, a partir das observações filosóficas feitas por Wittgenstein nas *Investigações*. Chamamos de relativização porque no modelo de linguagem no qual Agostinho está inserido, a função da linguagem é apenas o de transmitir pensamentos e, diga-se de passagem, não levando em conta se estes pensamentos estavam relacionados à coisas como objetos ou sensações. O parágrafo 304 das *Investigações* aborda essa questão: “O paradoxo desaparece apenas quando rompemos radicalmente com a idéia de que a linguagem funciona sempre de *um* modo, serve sempre ao mesmo objetivo: Transmitir pensamentos – sejam estes pensamentos sobre casas, dores, bem e mal, ou o que seja”.

Os paradoxos aos quais Wittgenstein se refere são as confusões filosóficas causadas ao longo do tempo devido ao uso, melhor dizendo, desse único uso da linguagem. Quando o filósofo age assim é porque está sempre fazendo conexão entre uma palavra e um objeto, coisa que nem sempre ou talvez na maioria das vezes é possível realizar. É a essa prática que Wittgenstein designou de *linguagem em férias* (I F, 38).

O método desenvolvido por Wittgenstein possibilitou-lhe agir em duas frentes: não reconhecer essa forma de uso (ostensivo) da linguagem como uma teoria por um lado, e por outro, agindo dessa maneira tirava-lhe dos ombros a necessidade de construir uma outra teoria. Com isso, a filosofia de Wittgenstein não foi a de contestação, mas constatação. Não se trata de derrubar teorias, mas levar o filósofo míope a perceber os limites de uma única forma no uso da linguagem. Por isso Wittgenstein pôde dar-se o direito de chamar sua filosofia de terapia, já que ele não tinha a ambição de resolver problemas. Não porque se julgava incapaz, mas porque os problemas não existem de fato, a não ser no uso incorreto da linguagem feita pelos filósofos. Seu esforço buscava, ao invés de derrubar as “muralhas” que obstruíam os filósofos, apontar caminhos alternativos, provocando crises nos “problemas”. A interpretação de que a filosofia de Wittgenstein é negativa se deve ao fato de não ter empreendido uma cruzada contra o modelo vigente. No entanto, ela

pode ser considerada edificante ou positiva na medida em que ela traz novo fôlego para o filósofo e mostra-lhe alternativas.

A utilização das imagens de forma unilateral pode nos cegar. É preciso ser democrático no uso da linguagem, agindo de várias formas e não apenas de uma. É por isso que, mesmo o conceito de uso sendo mais elástico que o de referência, Wittgenstein se preocupa em deixar claro que o método do uso não é para derrubar o método da referência, apenas para desmistificá-lo. Nas palavras de Moreno, “o uso é um antídoto contra o dogmatismo, não por apresentar as aplicações corretas que pudessem servir como normas, mas ao apresentar sua multiplicidade imprevisível” (Wittgenstein: através das imagens, 136). O pensamento fica paralisado quando usa apenas um recurso para interpretar uma significação. A filosofia emergente só “substitui” um modelo na medida em que descreve outras tantas possibilidades com a peculiaridade de que essas novas formas não são definitivas. Apesar de Wittgenstein recorrer ao conceito de “formas de vida” para justificar ou para dar sentido a sua concepção de filosofia, este não é considerado um fundamento exclusivo e permanente no sentido de dizer que ele servirá de fundamentação teórica.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo. *Confissões/De Magistro*; 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1980.

AGOSTINI, Franca D'. *São Leopoldo*. Editora Unisinos. 2003.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Do signo ao discurso: introdução à filosofia da linguagem* – São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

ABRAMOVICH, Léia Schacher. *Ludwig Wittgenstein e a teoria da literatura*. Porto Alegre – EDIPUCRS, 1999 – (coleção filosofia; 88).

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 1970.

CHAUVIRÉ, Christiane. *Wittgenstein* – Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1989.

CONDE, Mauro Lúcio Leitão. *Wittgenstein: linguagem e mundo* - São Paulo: Annablume, 1998.

ETIENNE Gilson. *A FILOSOFIA NA IDADE MÉDIA*. Editora Martins Fintes. São Paulo, 1998.

FAUSTINO, Silvia. *Wittgenstein: o eu e a sua gramática*. São Paulo, editora Ática, 1995.

FREGE, Gottob. *Lógica e filosofia da linguagem*. São Paulo. Cultrix. 1978.

Gargani. ALDO G. *Wittgenstein*. Lisboa – Portugal. Editora Edições 70, 1973.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1998.

GRAÇA, Adriana Silva. *REFERÊNCIA E DENOTAÇÃO: UM ENSAIO DO SENTIDO E DA REFERÊNCIA DE NOMES E DESCRIÇÕES*. Fundação para a Ciência e Tecnologia. 2003.

HACKER, P. M. S. *Sobre a natureza humana*. – São Paulo: Editora UNESP, 2000.

JANIK, Allan S. *A Viena de Wittgenstein* – Rio de Janeiro: Editora Campus, 1991

KNEALE, William e Kneale, Martha. *O Desenvolvimento da lógica*. Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian. 1962.

LACAN, Jacques. *O Seminário: Livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Jorge Editor,

MARQUES, Antonio. *O interior: linguagem e mente em Wittgenstein*. Lisboa, fundação Calouste Gulbenkian, 2003.

MONK, Ray. *Wittgenstein: o dever do gênio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

MORENO, Arley R. *Wittgenstein: através das imagens*. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 1993.

_____. *Wittgenstein: os labirintos da linguagem*. Campinas – São Paulo. Ed. Moderna. 2000.

OLIVEIRA, Araújo Manfredo. *Reviravolta Lingüístico-Pragmática – na filosofia contemporânea*. Ed. Loyola, 1996

PENCO, Carlo. *Introdução à filosofia da linguagem*. Petrópolis – RJ: Editora Vozes, 2006.

PLATÃO – *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro*. Coleção Clássicos de Bolso. Ed. Ediouro. Tradução direto do grego por Jorge Paleikat. Rio de Janeiro – RJ.

SCHMITZ, François. *Wittgenstein*. – São Paulo: Estação Liberdade, 2004

SHIBLES, Warren. *Wittgenstein, linguagem e filosofia*. São Paulo, editora Cultrix, 1974.

SPANIOL, Werner. *Filosofia e Método no Segundo Wittgenstein* - São Paulo: Loyola, 1989 – (coleção filosofia; 11).

STEGMÜLLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea: introdução crítica* v. 1-2 São Paulo, EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1997. tradução de: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie.

VALLE, Bortolo. *Wittgenstein: a forma do silêncio e a forma da palavra* – Curitiba: Champagnat, 2003.

WALLNER, Friedrich. *A obra filosófica de Wittgenstein como unidade*. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro. 1997.

WITTGENSTEIN, L. *Gramática filosófica* – São Paulo, Loyola, 2003. tradução: Luís Carlos Borges.

_____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Tratado Lógico-Filosófico: Investigações Filosóficas*. 2 ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995

Outras referências:

FURTADO, Alex Campos. *A metafísica da Linguagem no De Magistro de Santo Agostinho*. Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. 2005.

GOTTFRIED, Gabriel. *Gottob Frege (1848-1925): O Pai da Filosofia Analítica*. Campinas. Universidade Estadual de Campinas. 1990.

JÚNIOR, Clodomiro José Bannwart. *TEORIA DO CONHECIMENTO E LINGUAGEM EM SANTO AGOSTINHO*. Crítica / Universidade Estadual de Londrina. Vol. 1 (1995). – Londrina. UEL / CEFIL, 1995.

QUEIROZ, Martinho Gomes de. *A Concepção de Linguagem em Santo Agostinho, Especialmente no “De Magistro”*. Recife. Universidade Federal de Pernambuco. 1984.