

Introdução

“O olhar humano tem isto de próprio, ele pode dar valor às coisas; é verdade que então elas se tornam mais caras.”¹

(Wittgenstein, Remarques mêlées, 1929)

Meu trabalho em uma escola² sempre foi gerador de muitas questões que me mobilizavam no sentido de querer entendê-lo melhor. Via no cotidiano o funcionamento de uma dinâmica que, para ser descrita, não poderia prescindir de palavras tais como organização, planejamento, objetivos, conteúdos, testes e avaliações. Mas, ao mesmo tempo, estas se mostravam completamente insuficientes para desenvolver uma possível descrição que, a meu ver, fizesse justiça àquela realidade que considerava tão rica. Não era só uma questão de delimitar objetivamente o foco do que gostaria de ressaltar. Era o fato de que a minha atenção estava voltada para processos quase imperceptíveis do dia a dia. Digo imperceptíveis porque estes sempre costumavam ficar na sombra quando abordava a produção de conhecimento no espaço da escola. Eles aconteciam, poderia dizer que eram reais, mas como escapavam das palavras que estamos acostumados a usar para falar do que acontece dentro dela! E como eram variados, múltiplos, de ritmos e intensidades diferentes!

Aos poucos, fui percebendo que o meu contato concreto e cotidiano com as famílias, os professores, os alunos e funcionários, fazia com que me deparasse com um cenário variadíssimo de experiências que estão sempre em processo, sempre abertas a muitas possibilidades. Na verdade, o exercício da minha função foi me mostrando como são diferentes e instáveis as experiências pessoais que vão se desenvolvendo em termos de expectativas, dúvidas, confiança, crenças e certezas... A tal ponto passei a me concentrar nas diferenças que já não poderia pensar (nem falar) na família, no aluno ou na escola, de uma maneira geral, e passar ao largo de tantas particularidades que mais e mais passei a enxergar.

Quando olho para trás, penso que transitei em meio a um conflito de pensamento. Mas, ao mesmo tempo, reconheço que uma certa disponibilidade e

¹Le regard humain a ceci de propre, qu'il peut donner de la valeur aux choses; il est vrai qu'alors elles deviennent également plus chères.

²A escola não será nomeada para favorecer a liberdade da escrita.

atração me orientou na busca de um aprofundamento teórico que implicou revisões, enquanto percebia que minha própria experiência se construía incessantemente naquele cotidiano. Assim, ao longo do tempo fui encontrando novas condições de investigar e entender a produção de conhecimento coletiva da escola sem engessá-la, pensando-a, somente, em termos de estrutura organizada.

Todo este processo de estudo foi vivido no mestrado e teve uma conclusão provisória em 1998. Foi um momento muito marcante porque, apesar da dedicação e do esforço para compreender novas abordagens teóricas, foram estas, justamente, que me possibilitaram uma aproximação mais apropriada da complexidade e dos desafios do meu cotidiano profissional. Esta questão toca, por exemplo, na tão falada relação entre a teoria e a prática, para a qual se costuma dizer: “na prática a teoria é outra”... Porém, um dos maiores ganhos que reconheço em todo esse processo foi a capacidade de, por exemplo, problematizar ditos como este, tão fixados no nosso pensamento que, podemos dizer, foi adquirindo um consenso a ponto de se instalar como verdade em nossas práticas de fala. Nesse sentido, a linha teórica que passou a me orientar na leitura daquela realidade, além de proporcionar uma nova compreensão, produziu conseqüências quanto ao meu modo de agir. A importância disso esteve em construir a capacidade de enfrentar um incômodo que antes era percebido como sentimento, ou mesmo intuição, num espaço muito restrito da minha percepção. Neste caso, especificamente, a importância de problematizar esta afirmação esteve em compreender com mais clareza o quanto que o que nós fazemos, ou podemos criar em termos de soluções e alternativas, está ligado a um modo de ver em relação ao qual, na maioria das vezes, não nos damos conta. Este já nos ocorre como uma matriz pronta que nos orienta, a qual raramente nos ocorre questionar.

Podemos pensar, por exemplo, em como a palavra coerência aparece nos nossos discursos como alguma coisa a ser buscada e valorizada seriamente. Temos, de fato, um compromisso com ela, porém quando agimos, esta palavra se transforma numa idéia abstrata e logo a descartamos porque, rapidamente, nos conectamos com as impossibilidades que a realidade nos apresenta. Mas será que a rapidez com que vemos e explicamos as impossibilidades não tem como pano de fundo idéias como esta, de que, por exemplo, “a teoria na prática é outra”? Se, por outro lado, conseguimos questionar esta espécie de verdade, abrimos um espaço para criar algo diferente. Não se trata, assim, de privilegiar a teoria em detrimento

da prática ou, simplesmente, optar pelo contrário. A idéia é a de flutuar entre estes dois pólos, compreendendo que, quando tomamos distância da prática, buscamos na teoria uma clareza maior para refletir e atuar. Quando atuamos e, por isso, estamos mergulhados em nossos fazeres, estes nos devem fazer sempre interpelar os nossos saberes.

Estas e outras questões foram se desenvolvendo e tomando forma para mim quando conheci Wittgenstein e Bakhtin, pensadores contemporâneos pertencentes, porém, a contextos culturais completamente diversos. O primeiro, pela via de uma filosofia de linguagem, durante uma primeira fase, teve seu pensamento ligado à matemática e à lógica e, na segunda fase, passou a investigar a linguagem cotidiana em seus variados usos. O segundo sempre se dedicou, como pesquisador, às manifestações artísticas pela via da crítica e análise literária.

Wittgenstein e Bakhtin desenvolveram suas idéias a partir de considerações sobre a linguagem e, se focalizarmos um determinado ponto da reflexão a que ambos se dedicaram, podemos dizer que a consideravam como uma *forma de ação*, como um aspecto da vida humana que tem significação apenas em relação a contextos de formas de vida humana. Eles foram os autores que embasaram o meu estudo em relação à produção de um conhecimento intersubjetivo, ou seja, uma construção de conhecimento coletiva. No entanto, pode-se mesmo dizer que a obra de ambos foi radical em suas contribuições quanto ao forte papel desempenhado pela linguagem, como prática social, na construção da experiência subjetiva. Atualmente, é para onde o meu interesse está voltado. Especificamente, o foco de análise, a partir de agora, estaria na relação que se estabelece entre a linguagem, como uma prática social, e a singularidade da experiência subjetiva. Por enquanto, é importante dizer que esta questão foi despertando meu interesse no diálogo que estabeleci com a teoria de linguagem de Wittgenstein e Bakhtin, justamente, ao perceber que, para eles, a interioridade da experiência subjetiva é considerada como um mito. Esta afirmação pode dar a impressão de que a intenção de continuar contando com a contribuição desses autores transforma a própria questão numa impossibilidade. Não é o caso, porém... Ela apenas pode requerer maiores explicações, bem como a habilidade de transitar por formas de pensamento em que os estranhamentos e as sutilezas não poderão ser desconsiderados.

No ponto em que estou agora, vejo que o meu estudo anterior, e o que pretendo desenvolver, me fez mergulhar num contexto de avaliações, questionamentos e dúvidas que incrementam o debate sobre a validade da ciência moderna, fundada na busca de um certo tipo de racionalidade. De fato, é impossível ignorar as implicações desse contexto, porque ele faz com que a particularidade do meu interesse seja entendida dentro do contexto maior do pensamento de nossa época.

Também é importante perceber que, quando falamos em crise dos fundamentos, estamos, na verdade, pondo em xeque uma matriz de pensamento que tem guiado a leitura que podemos fazer sobre a realidade. Porém, se, por um lado, o mundo de hoje nos provoca desorientação ao mostrar a insuficiência de nossos saberes, ele nos convoca para novas construções e entendimentos em relação à experiência humana na contemporaneidade.

Uma opção teórica que toma a linguagem como referência

O positivismo, ao final do século XIX, elegeu a Física enquanto ciência empírico-formal como paradigma para todas as ciências, inclusive as humanas e sociais: este paradigma garantiria o rigor necessário ao fazer científico. Mas, ainda no século XIX, surgiu uma discussão sobre a natureza e a metodologia das ciências humanas e sociais, que têm um mundo diverso, múltiplo de sentidos, o que exigiria dessas ciências uma reflexão que permitisse ao homem o entendimento deste mundo, bem como o entendimento de si mesmo. Assim, se as ciências humanas e sociais, tradicionalmente, se viram na dependência das ciências naturais, também no campo da filosofia da ciência, uma batalha livrou a investigação social dessa dependência. O argumento usado era o de que o conhecimento que os homens podem ter do mundo natural é diferente do conhecimento que podem ter de si mesmos, sobre sua natureza, suas criações e formas de vida. Porém, mesmo as ciências naturais, enquanto construções teóricas, começaram a ser vistas como *formas de discurso* que são produzidos por uma cultura determinada. A obra de Kuhn, *A Estrutura das Revoluções Científicas, de 1960*, é citada como um marco na redefinição dessa visão. Kuhn contribuiu para a desmistificação da ciência, ao contestar a suposição de que os cientistas naturais teriam uma via de acesso privilegiado à realidade e a verdade.

Seu trabalho ajudou a desmontar a hierarquia tradicional das disciplinas em que a matemática está no alto, enquanto a crítica literária e a persuasão política estão na posição mais baixa. Acabou por romper com os cânones do raciocínio científico, ao dizer que o sucesso da ciência não se deve a aplicação de um método científico específico.

De todo modo, a problematização quanto ao acesso à realidade não propõe a desconsideração do que existe independentemente da linguagem. O próprio Kuhn se ocupou, principalmente, de discutir a participação da linguagem convencional na definição do que é considerado empírico. Assim, vários autores na filosofia das ciências naturais, influenciados pelas idéias de Wittgenstein e Kuhn, perceberam que não estavam lidando com objetos “naturais” e, por isso, se dedicaram a pesquisar de que diferentes formas a linguagem participa na descrição do que é considerado como realidade empírica. E essa análise mostrou que as ciências naturais dependem, igualmente, tanto da observação de fenômenos considerados naturais, como das de fatores sócio-políticos, na formulação e explicação de seus conceitos.

Não pude passar ao largo dos conceitos de verdade e realidade, por exemplo, para pensar na questão da produção de conhecimento. Elegi, como referência, a existência de duas concepções de linguagem científica, o objetivismo e o pragmatismo, vistas como dominantes e contrapostas no quadro contemporâneo (Coutinho, 1994). Essas concepções estão relacionadas, tanto com as ciências humanas e sociais, como também com as ciências naturais. No que se refere à concepção objetivista de linguagem científica, esta apresenta-se vinculada à *“noção de verdade em termos de correspondência com a realidade, e, portanto, está associada à busca, mesmo que essa seja vista em termos de sucessivas e problemáticas aproximações, do conhecimento do real”* (Coutinho, 1994, p.5). Dentro dessa visão, explicita-se um ideal de objetividade como condição de rigor e precisão na representação da realidade. Em relação à análise dos fenômenos, conjuga-se a idéia de busca por leis que estariam subjacentes, latentes à manifestação desses fenômenos submetidos à análise.

Tendo surgido no século XVII, com a formulação do projeto de ciência moderna, essa visão de ciência, na filosofia da linguagem do século XX, foi representada pelo empirismo lógico, pelo racionalismo crítico e, no caso das ciências humanas e sociais, também pelo estruturalismo. O movimento de tomar

por base a linguagem e não a consciência ou pensamento, na explicação do conhecimento, sobretudo do conhecimento científico, permitiu uma opção pelo objetivismo na busca da fundamentação da ciência³ (Marcondes, 1994).

Por outro lado, a concepção pragmática de linguagem científica vincula-se à noção pragmática de verdade, o que significa que, ao contrário da posição anterior, a linguagem científica não traduz a realidade objetiva, mas, sim, a codifica de determinada maneira, estando esta codificação articulada a determinados propósitos. Aqui, a questão do rigor científico está referido à consistência da justificação em relação à opção por determinadas sistematizações. Não cabe assim a idéia de objetividade como na concepção anterior, na medida em que se reconhece a possibilidade de que diferentes pressupostos (crenças) e diferentes interesses, permitem, quanto à interpretação dos fenômenos, uma diversidade de linguagens que são, ao mesmo tempo, descritivas e avaliativas. Nesse sentido, uma visão que se opõe ao ideal de objetividade, entende que não é possível falar de um único ideal de precisão e rigor, pois explicações precisas que servem a determinados propósitos na descrição dos fenômenos podem se tornar inadequadas em relação a outras perspectivas de interesse quanto à descrição. Do mesmo modo, como diferentes perspectivas justificam-se em termos de seus fenômenos de interesse, não faz sentido recorrer à existência de leis profundas, latentes que se referem aos fenômenos analisados. O que acontece, dentro dessa concepção, é o questionamento básico da visão representacional, objetivista de linguagem. Há uma crítica em relação à noção de verdade enquanto correspondência da linguagem com a realidade. Não se aceita a idéia de que a linguagem, como representação, espelhe a realidade objetiva. Essa crítica se baseia na impossibilidade do estabelecimento de critérios que possam definir uma correspondência “correta”, já que, por um lado, não é possível o acesso a uma realidade independente da linguagem e, por outro, há muitas linguagens possíveis, que se articulam com diferentes interesses e diferentes tipos de problema.

É importante dizer que, até quase o final do séc. XIX, a linguagem teve, relativamente, pequeno apelo e recebeu pouca atenção da reflexão filosófica (Baker e Hacker, 1984). Por um lado, a investigação filosófica em relação à

³É importante comentar que, ao se entender a construção do conhecimento a partir da relação sujeito-objeto, não se considera a questão de que o conhecimento está referido à linguagem como prática social.

linguagem comprometia-se a ser profilática: para penetrar na verdadeira estrutura de pensamento e, portanto, na verdadeira natureza das coisas, era preciso libertarmo-nos das ciladas da linguagem. Por outro lado, ela era considerada valiosa para a investigação filosófica porque era um guia para a natureza e estrutura das idéias e pensamentos aproximando-se, ela própria, da estrutura a qual representava. De todo modo, o estudo da linguagem significou, para a reflexão da principal corrente de filósofos pós-cartesianos, não mais que um útil instrumento para a verdadeira investigação filosófica em relação à natureza, poderes e limites da mente humana, de um lado, bem como em relação à natureza da realidade, de outro (Baker and Hacker, 1984). Fora isso, esse estudo alertava contra os enganos derivados do uso defeituoso das palavras ou mesmo contra os defeitos estruturais da linguagem a qual, apenas imperfeita ou confusamente, representaria o pensamento. Concebido, geralmente, como uma transação mental com idéias, o pensamento era visto como privado e independente da linguagem. Esta, por sua vez, era tida, simplesmente, como um veículo para a comunicação de idéias: como as idéias não se transferem por si mesmas de um sujeito para o outro, elas são representadas por palavras. Segundo Baker e Hacker (1984), a *Lógica de Port-Royal*, de 1662, o mais influente trabalho lógico até meados do século XIX, manifestou-se nesta direção e este quadro dominou o pensamento europeu desde então, vigorando, assim, a fundamental concepção biplanar de uma linguagem composta de palavras correspondentes a idéias, e de sentenças, correspondentes a concatenações de idéias em juízos. Neste contexto, o interesse dos filósofos pós-cartesianos ligados à tradição lógica em relação à linguagem estava voltado para o estudo dos conceitos e juízos.⁴ Nem mesmo Frege (1848-1925), considerado o fundador da moderna filosofia analítica⁵, contestou esta visão. Ele abordou os

⁴A idéia de que a lógica se ocupa com aspectos estruturais de linguagens, na medida em que é tipicamente concebida como o estudo de relações de derivabilidade e vínculos entre sentenças, é, especificamente, do séc. XX. A tradição lógica pós-cartesiana, com poucas exceções, não pensava a lógica como o estudo de uma linguagem e sua estrutura formal e sim como o estudo relacionado a conceitos e juízos (Baker e Hacker, 1984).

⁵A filosofia analítica entende o processo de análise como essencial para o método e o progresso filosóficos. A idéia comum aos filósofos analíticos era que a forma de superfície de uma linguagem pode esconder uma estrutura lógica profunda, o que por sua vez pode nos enganar quanto a essa estrutura (Blackburn, S. 1997).

Segundo Marcondes (2004), a filosofia analítica, ao surgir na passagem do século XIX para o XX, apresenta-se como uma explicação em relação a problemas ligados à filosofia da ciência e à teoria do conhecimento. Ao buscar uma definição que esclarecesse o sentido dos conceitos, entendidos como entidades lógico-lingüísticas, evitou o recorrente recurso a entidades psicológicas, como idéias e representações mentais, inacessíveis ao exame filosófico.

problemas da lógica, sustentando que a linguagem não codifica idéias, concebidas como objetos mentais mas, sim, conceitos e pensamentos concebidos como entidades independentes, platônicas. Frege manifestou-se, igualmente, a favor da emancipação da linguagem em relação ao pensamento, o qual era visto como prioritário, e não podia ser culpado pelos defeitos na linguagem.

A preocupação desta geração de filósofos pós-cartesianos com a linguagem era conseqüência de sua concepção em relação a esta, como um código interpessoal para a comunicação da linguagem independente dos pensamentos ou idéias.

Para Baker e Hacker (1984), esta doutrina de uma correspondência aproximada entre pensamento e linguagem e entre a realidade e tudo aquilo que é claro e distinto no pensamento, conteve as sementes da reflexão filosófica, especificamente, dos séculos XIX e XX. Porém, nesta época, foi raramente explicitada, profundamente, ou mesmo explorada⁶.

Como já foi dito, a lógica era considerada como uma ciência normativa de juízos e estudava as leis normativas do pensamento, ou seja, de que maneira as inferências deveriam ser conduzidas, o que deveria ser concluído das premissas dadas etc. Porém, permanecia a questão em relação ao que validaria essas leis normativas e como elas estariam relacionadas com as leis do pensamento humano. Ainda que essas leis tivessem sido reconhecidas como, de algum modo, necessárias, o que permanecia controvertido entre os escritores era a questão do que explicaria sua necessidade e quais seriam suas origens e natureza. Para Baker e Hacker, as alternativas que se apresentavam quanto a essa questão, na metade do século XIX, foram infelizes, pois as opiniões se dividiram entre o psicologismo e o platonismo. O psicologismo entendia que a natureza e estrutura da mente humana eram responsáveis pelas leis do pensamento. Estas eram determinadas subjetivamente, portanto. Porém, mesmo tendo assumido várias formas, o psicologismo não conseguiu explicar a relação existente entre o estudo do lógico sobre as leis normativas do pensamento e o estudo do psicólogo sobre as leis empíricas do pensamento. Falhou, também, em explicar como era possível

⁶Como exceção, contudo, pode-se citar Leibniz (séc. XVII) que, contrariamente à tradição prevalecente, pensava que se não houvesse signos, não poderíamos pensar ou concluir qualquer coisa inteligível (Baker e Hacker, 1984).

raciocinar erradamente, contrariamente, portanto, às formas de pensar determinadas pela natureza da mente humana.

A outra concepção, embora também visse a lógica como uma ciência normativa, não a considerava como o estudo do pensamento humano, mas, sim, como o de objetivas relações entre entidades independentes. Estas seriam concebidas não como idéias e, sim, conceitos, conteúdos de juízos ou proposições, entendidos como objetos abstratos e eternos. Para Frege, partidário destacado desta visão, as leis da lógica não eram para serem tomadas como verdade, mas como leis absolutas da verdade.

Segundo os autores, esta estratégia explicava o contraste entre as leis normativas do pensamento e suas leis psicológicas, porém, somente ao custo da aceitação de leis platônicas, envoltas em mistério.

Assim, diante dessas duas alternativas, psicologismo e platonismo, por esse tempo, com muito poucas exceções, nem lógicos nem filósofos pensaram que as leis da lógica poderiam estar enraizadas em convenções, essencialmente arbitrárias, para o uso de signos lingüísticos arbitrários. Tampouco pensaram que a lógica estava relacionada com a linguagem, salvo indireta e instrumentalmente.

Esta tarefa foi deixada para seus sucessores, em particular, o jovem Wittgenstein, cujo pensamento foi bastante inovador.

A contribuição do primeiro Wittgenstein para a filosofia do século XX

Para Wittgenstein, a lógica não era concebida como o estudo das relações de uma linguagem independente entre entidades abstratas nem o estudo das leis do pensamento mas, sim, como a investigação das formas fundamentais de qualquer sistema de representação simbólico. Pensava que a estrutura abstrata e lógica de uma notação conceitual correta revelaria a natureza essencial de qualquer sistema simbólico possível e sua relação com a representação da realidade. Assim, diferentemente de seus antecessores, pensava que a ordenação da linguagem ordinária era completamente lógica. Desse modo, então, a análise lógica não cria ordem aonde, previamente, não existia uma ordenação, ela põe manifesto o que já existia, ainda que oculto na complexidade da linguagem ordinária (Teófilo Urdanoz, O.P., 1984). Sua investigação em direção a uma notação ideal não era considerada um progresso em relação a qualquer linguagem natural, mas buscava

trazer à luz o que estava escondido em seu simbolismo. Os problemas surgiam de uma má compreensão da linguagem pelo desconhecimento de sua forma lógica autêntica e da maneira pela qual se relaciona com o real.

Para Wittgenstein, em sua primeira fase de pensamento, a essência da representação está na descrição, na representação de um estado de coisas por meio de uma proposição⁷. Na medida em que nós descrevemos como as coisas são na realidade por meio de proposições (concebidas como sentenças com significado), a proposição mais simples deve conter as características essenciais requeridas para a descrição. Assim, por meio da investigação da essência de uma proposição elementar, se conseguirá a essência de toda descrição que, por sua vez, se apropriará da essência do mundo. Em seu entendimento, a investigação em direção à essência de uma proposição revelaria a natureza e os limites da linguagem, os limites de todos os mundos possíveis e os limites do pensamento, já que pensamento também é representação. Na lógica das proposições se expressa a lógica da linguagem, assim como toda a lógica do pensamento. Na verdade, o pensamento, as proposições e a linguagem se fundem em uma só imagem dos fatos, que é a figura lógica da realidade, de modo que o pensamento, para Wittgenstein, fica fechado nas estreitas malhas da linguagem proposicional e sua capacidade figurativa.

Em sua obra, o *Tractatus Logico-Philosophicus*, expõe a idéia (que compartilhava com Frege) de que a forma gramatical e a forma lógica da linguagem não coincidem. Assim, as proposições que possuem, verdadeiramente, um sentido são aquelas que funcionam como a imagem de fatos, descrevendo de modo verdadeiro ou falso o real. Uma das suposições básicas do *Tractatus* é, precisamente, a idéia de um isomorfismo entre a linguagem e a realidade. É deste modo que a linguagem representa o real, na medida em que a proposição é a imagem de um fato. Assim, a verdade ou falsidade de uma proposição é avaliada segundo sua correspondência com um estado de coisas existente.

Esta doutrina, de um estrito isomorfismo entre sentenças completamente analisáveis e a realidade, ou seja, de uma interna e necessária relação entre a sentença e o que ela representa, como uma consequência de convenções arbitrárias foi, certamente, nova. Assim, todas as verdadeiras proposições da

⁷Para Wittgenstein, proposição é uma imagem ou modelo da realidade.

lógica não descrevem, a exemplo do que pensava Frege, relações fundamentais entre entidades abstratas mas são, simplesmente, conseqüências de nosso simbolismo convencional para a composição de proposições. Tal concepção convencional de verdade lógica dispersou as nuvens de mistérios psicologistas e platonistas que sempre envolveram a noção de necessidade lógica. Esta, para Wittgenstein, era meramente uma conseqüência de nossas convenções arbitrárias de sintaxe lógica para a composição de proposições.

Segundo Baker e Hacker (1984), os sucessores de Wittgenstein, primeiro os positivistas e depois os teóricos do significado, aceitaram a maioria de suas idéias da primeira fase. Porém, o próprio Wittgenstein repudiou a maior parte delas e, embora tivesse tentado corrigir a direção que, segundo ele, erradamente, indicou aos que o seguiram, não foi bem sucedido.

O pensamento do primeiro Wittgenstein, que se caracterizou por usar a lógica formal na interpretação das linguagens naturais⁸, marcou a filosofia do século XX. Porém, é impressionante constatar que seu pensamento, em sua segunda fase, também marca a filosofia desse século, ao desconsiderar a lógica como linguagem ideal para a solução das questões filosóficas. Também é muito interessante perceber que o trabalho de desmistificação de Wittgenstein, em relação à atividade filosófica, pode nos atrair por conta de uma aparente simplificação. Porém, se há lugar para esta palavra, em se tratando de Wittgenstein, é só, para logo em seguida, mergulharmos no campo extremamente complexo do seu pensamento.

A revisão do segundo Wittgenstein

Segundo Hacker (2001), é fácil ficar com a impressão de que Wittgenstein é o modelo de um filósofo destrutivo, impressão esta à qual o próprio filósofo sucumbiu e, às vezes, chegou a cultivar. Isso pode ser explicado pelo fato de que os anos de 1929-31 foram aqueles durante os quais ele desmantelou o *Tractatus* e, com ele, o entendimento que formava a grande tradição filosófica européia sobre metafísica, ontologia e lógica. A tarefa de criticar a tradicional concepção da

⁸A linguagem natural pode ser definida como qualquer linguagem falada que, diferentemente das linguagens artificiais, não possui uma sintaxe ou um conjunto de regras construídas em função de objetivos teóricos (Blackburn, S. 1997).

lógica, vista como uma ciência das leis mais gerais do pensamento ou como os mais gerais fatos do universo, conforme pensavam Frege e Russel, já tinha sido empreendida no *Tractatus*. Porém, ele mesmo ainda continuava manifestando a idéia de que a lógica é “transcendental” e só depois de 1930 essa idéia foi abandonada.

Hacker comenta que muito desse matiz negativo aparece em *Investigações Filosóficas*, ainda que, por mais de quinze anos, o filósofo tenha realizado uma grande tarefa, ao construir um trabalho filosófico de elucidação. Para Hacker, portanto, ao lado da demolição, quanto a ilusão filosófica em relação à lógica, à matemática e à filosofia da psicologia, Wittgenstein nos oferece numerosas revisões quanto à lógica gramatical de conceitos problemáticos, esforçando-se para estabelecer conexões conceituais, as quais, recorrentemente, estamos propensos a desconsiderar. Assim, a filosofia do segundo Wittgenstein se dedica a descrever os usos das nossas mais variadas expressões na dependência de contextos de vida concretos, analisando a maneira pela qual elas estão integradas às ações, as pressuposições do seu uso e suas relações de implicação, bem como a sua compatibilidade ou incompatibilidade com outras expressões. Esta “análise conectiva” pretende nos oferecer uma revisão quanto ao uso de nossas palavras. Pois, para Wittgenstein, investigar a clareza de uma representação, produzia precisamente o que, para ele, era de importância fundamental, ou seja, o entendimento que consiste em ver conexões e, por isso, nos habilita a achar nosso caminho em meio a rede da linguagem. O filósofo considerava que esse emaranhado da linguagem é característico da confusão conceitual e da perplexidade filosófica. Desse modo, promover tal clareza na representação de algum segmento de nossa linguagem para elucidar formas conceituais filosoficamente problemáticas, é uma realização construtiva e positiva que complementa a tarefa crítica de desfazer a ilusão e a mitologia filosóficas, além de dispersar confusões conceituais.

Para Hacker (2001), há outros aspectos que mostram que a filosofia do último Wittgenstein não deve ser vista como destrutiva e negativa. Pelo contrário, ela se manifesta como uma vigorosa tentativa de proteger e conservar um domínio de conhecimento e forma de compreensão, da erosão e distorção pelo espírito científico e, assim, pode-se ver a tarefa filosófica de Wittgenstein como uma defesa da autonomia do conhecimento humanístico contra a intrusão das ciências

naturais. Hacker considera a doutrina da homogeneidade metodológica do conhecimento científico e humanístico equivocada. Por “estudos humanísticos”, propõe que se entenda uma gama de disciplinas intelectuais que estudam o homem como um ser cultural, social e histórico, o que inclui partes da psicologia e lingüística, história, antropologia e ciências sociais, bem como aquelas disciplinas que estudam os produtos culturais do homem, tais como, o estudo da literatura e das artes. Para ele, a Doutrina da Unidade da Ciência⁹, vigorosamente proposta pelos positivistas lógicos do começo do século XX, com raízes no positivismo do século IX e, antes disso, no período pós-cartesiano, é uma forma de cientificismo¹⁰, na medida em que atrela a metodologia do estudo do homem ao modelo científico de conhecimento.

Hacker chama atenção para o fato de que, embora os fenômenos psicológicos e sociais possam não ser, dentro de uma certa visão, em princípio, lógica e ontologicamente redutíveis aos fenômenos físicos, a estrutura lógica da explicação nos estudos humanísticos, em particular a explicação do pensamento e da ação humanos, se mostra a mesma daquela que é característica das ciências naturais. Dessa maneira, é comum que a explicação psicológica do pensamento e da ação humana seja causal e o entendimento científico do comportamento humano requeira o conhecimento de causas e leis causais subjacentes que o determinam. Como conseqüência, o campo de estudo do homem como um ser cultural, social, histórico e usuário da linguagem aparece, metodologicamente equivocado, como se fosse uma parte do estudo da natureza.

Wittgenstein não estava diretamente preocupado com a questão do status do estudo do homem nas disciplinas humanísticas. Conforme nos diz Coutinho (1988), a grosso modo, *o objetivo de Wittgenstein pode ser identificado com a tarefa atribuída por ele à filosofia, ou seja, a ordenação do nosso conhecimento sobre o uso da linguagem para que pudéssemos definir, assim, o que poderia ser dito sobre o mundo.*

Para Hacker (2001), sua principal preocupação, por todo o seu percurso filosófico, foi com a natureza da representação, em particular com a representação

⁹Segundo Hacker (2001), Descartes adotou a visão de Unidade da Ciência, com a metafísica como a raiz de todo conhecimento, a física o tronco, a medicina, a mecânica e os princípios morais, as ramificações.

¹⁰Por cientificismo, Hacker entende a extensão *ilícita* dos métodos e formas de explanações das ciências naturais.

lingüística e, daí, com o sentido e a intencionalidade. Este interesse o levou a investigar conceitos psicológicos, bem como o caráter lógico de explicações da ação humana e, com isso, o resultado dessas investigações tiveram, e têm tido, profundas implicações para os estudos relativos ao homem. Nesse sentido, pode-se dizer que Wittgenstein oferece as linhas mestras para um tipo de filosofia antropológica e, por consequência, as fundações para o entendimento filosófico dos estudos humanísticos. Sob esse aspecto, seu trabalho se constitui como uma defesa, muito necessária, contra o ilegítimo abuso da ciência em relação àquelas disciplinas que se dedicam ao entendimento de nós mesmos, nossa cultura e nossa sociedade. Afinal, há outras formas de investigações racionais que, ao conceber o homem como um ser cultural e social, desenvolve formas de entendimento e explicações alheios aos da ciências naturais¹¹. Há outros domínios de investigação em relação aos quais isso também é verdade, como, por exemplo, no domínio do conhecimento estético, no entendimento dos mitos e rituais e, também, no da reflexão filosófica.

Para Hacker, o mais característico movimento filosófico do século XX foi o da filosofia analítica e a escola analítica do positivismo lógico, líder dos anos entre as duas guerras, postulava a concepção científica do mundo. Seus principais representantes, matemáticos e físicos, se auto proclamavam herdeiros dos ideais do Iluminismo. Essa escola não levou em conta vozes dissidentes, tais como a da tradição hermenêutica e a dos contra iluministas, os alemães românticos. Hacker comenta que a impotência da visão hermenêutica, ao falhar em dar uma explicação filosoficamente coerente para muitas das suas concepções foi, em parte, uma consequência da falta de uma filosofia da linguagem e filosofia da psicologia adequadas, o que veio acontecer com a contribuição filosófica do segundo Wittgenstein.

Segundo Edwards (1982), o fundamental do criticismo filosófico de Wittgenstein, em sua segunda fase, não foi nenhuma tese filosófica dele mesmo e, sim, uma aversão à forma de vida caracterizada pela filosofia metafísica. De fato, é interessante notar que os conceitos criados por ele não pretendem compor uma teoria sobre alguma realidade específica. Na verdade, eles propõem “um modo de

¹¹Como já foi dito no começo deste trabalho, a contribuição da análise conceitual de Wittgenstein, além de favorecer a autonomia das descrições relativas ao estudo do homem, revela as falhas da tese da Unidade da Ciência dentro do próprio domínio das ciências naturais.

ver”, formulam um convite para se pensar de uma outra maneira. Assoun (1988) comenta que seu projeto, neste sentido, estaria ligado à desconstrução de um projeto de pensamento dominante e estabelecido. Este autor traz para sua argumentação duas citações de Wittgenstein, uma retirada do livro *Remarques mêllées* e outra de *Leçons sur l' esthétique* : “Levantar um edifício não é o que me interessa. O que me interessa é ter diante de mim, transparentes, os fundamentos de edifícios possíveis”¹² (Wittgenstein, em *Remarques mêllées*, 2002, p. 28).

“Mudar o estilo de pensar, é o que conta dentro do que eu faço e persuadir as pessoas a mudarem seus estilos de pensar, é o que conta dentro do que eu faço”¹³ (Wittgenstein, em *Leçons sur l' esthétique*, 1992, p. 64).

Por volta de 1934, Wittgenstein parece se dar conta dos problemas desta tradição a qual passa a criticar, quando diz: “Ao meu pensamento, tanto quanto ao de todo outro homem, aderem os vestígios ressecados de velhas idéias (mortas)”¹⁴ (Wittgenstein, em *Remarques mêllées*, 2002, p. 79).

Em 1944, Wittgenstein também reconhece: “Será difícil seguir meu modo de exposição: porque ele diz algo de novo, mas ao qual as antigas carcaças permanecem coladas.”¹⁵ (Wittgenstein, *Remarques mêllées*, 2002, p. 107)

Apesar de sua reflexão estar ligada à tradição filosófica da lógica, entendida como uma linguagem ideal, ele rompe com essa tradição ao transferir seu interesse para a linguagem ordinária. Ao se dedicar a analisá-la, Wittgenstein percebe que a *multiplicidade de significados de seus termos é derivado de seu uso* e isso faz com que se oponha à antiga doutrina de uma linguagem ideal, logicamente perfeita. O filósofo critica, assim, sua postura anterior, dizendo que ela era uma ilusão nascida daquela lógica da proposição como algo único e extraordinário que se queria purificar para que se refletisse, fielmente, o pensamento e os fatos. Desse modo, em sua primeira fase, em sua obra, o *Tractatus*, Wittgenstein procurava examinar a linguagem para além de sua aparência, em direção à sua estrutura latente, revelando, assim, sua lógica

¹²“Elever un édifice cela ne m'intéresse pas. Ce qui m'intéresse est d'avoir devant moi, transparents, les fondements des édifices possibles.”

¹³“Changer le style de pensée, c'est ce qui compte dans ce que je fais et persuader les gens de changer leur style de pensée, c'est ce qui compte dans ce que je fais.”

¹⁴“À ma pensée comme à celle de tout homme adhérent les vestiges desséchés des idées anciennes (mortes).”

¹⁵“Il sera difficile de suivre mon mode d'exposition; car il dit quelque chose de nouveau, mais à quoi les anciennes coquilles restent collés.”

subjacente, o que o guiaria na direção de uma notação ideal. Porém, em sua última fase, ele rejeitou a idéia de formular um correto ponto de vista e passou a concentrar-se numa cuidadosa discussão sobre nosso uso ordinário da linguagem.

A noção mais básica que Wittgenstein procura derrubar é a idéia de que nomes designam objetos na realidade. Nas *Investigações Filosóficas*, o filósofo começa se reportando a um texto de Sto. Agostinho, em *Confissões*, no qual ele conta que aprendeu, como criança, a linguagem dos adultos, guardando os nomes e observando os objetos designados pelos diversos termos que eles, adultos, iam pronunciando. Assim, ia entendendo as realidades representadas por aqueles signos e se servia deles para expressar seus desejos, articulando as palavras aprendidas.

Wittgenstein comenta que Sto. Agostinho acreditava que aquilo caracterizava a essência da linguagem, ou seja, que as palavras nomeavam objetos, sendo que as proposições são compostas de tais palavras nomeadoras. Para o filósofo, esta é a origem da idéia de que cada palavra tem uma significação ligada a ela, que seria o objeto que a ela se refere. Para ele, esta concepção de linguagem não é satisfatória, pois é muito limitador dizer que a aprendizagem da língua consiste em conhecer palavras que nomeiam objetos da realidade. Afinal, conhecer os nomes de uma linguagem não equivale a saber falá-la. Conforme já foi mencionado, na Teoria Pictórica do Significado do *Tractatus*, o nome, ao mostrar um objeto, o dava a conhecer, determinadamente, como sua figura na realidade. E é, justamente isto, o que combate, agora, Wittgenstein.

Com esta nova teoria de linguagem, fica eliminada, de vez, toda uma ordem de conhecimento essencial, superior a da linguagem cotidiana em seus variados usos. Não há, assim, uma forma lógica, a priori, nem uma linguagem ideal; só uma multiplicidade de linguagens, cada uma com sua própria lógica e que não têm nada em comum entre si, nem se unem numa linguagem superior da qual dependem, nem apontam para uma realidade que se oculta por trás dela. Wittgenstein, com sua nova filosofia, rompe com seu pensamento anterior e com todo o pensamento tradicional relativo à *teoria representacional da linguagem*. Sua revisão filosófica, tendo a linguagem como eixo, reordenou o entendimento sobre a produção do conhecimento, ao constatar a impossibilidade do acesso a uma realidade independente da linguagem. Indo mais além, ao

reconhecer a prática de uma infinidade de linguagens, percebeu sua vinculação a diversos interesses e intenções.

É muito importante mencionar a ruptura de Wittgenstein com a primeira fase de seu próprio pensamento porque, como nos diz Coutinho (1994), o que nela está implicado é a contraposição de visão pragmática e visão representacional e esta forma de problematização só foi tematizada no decorrer do séc. XX. Para a autora,

“O que essa caracterização de visão representacional envolve é a própria proposta de “representação” — seja esta formulada em termos de conhecimento ou em termos de linguagem — de objetos que possam ser considerados em termos materiais, lógicos ou psíquicos. Em outras palavras, envolve qualquer demarcação bi-planar entre linguagem/realidade, sentido/referência, significante/significado etc.” (Coutinho, 1994, p. 64).

O jogo de linguagem como um conceito chave na filosofia do segundo Wittgenstein

O jogo de linguagem é um conceito chave no pensamento de Wittgenstein em sua segunda fase e ele o introduz, dizendo que estes jogos são as formas de linguagem com as quais uma criança começa a falar. Para ele, estudá-las é estudar primitivas formas de linguagem e primitivas linguagens, o que traria a grande vantagem de se perceber que nelas, estas formas de pensar aparecem sem o confuso pano de fundo de processos de pensamento mais elaborados e complicados. Assim, quando olhamos para estas simples formas de linguagem, nosso entendimento sobre o uso de nossa linguagem ordinária se transforma, na medida em que o que vemos são atividades, reações, que são claras e transparentes. Por outro lado, reconhecemos, nestes processos simples, formas de linguagem que não são separadas por uma ruptura de nossas formas de linguagem mais elaboradas: vemos que podemos construir formas mais complicadas a partir das mais primitivas, acrescentando, gradualmente, novas formas (Wittgenstein, 1965). Assim, já em meados dos anos trinta, podemos falar da concepção wittgensteiniana de *linguagem como forma de vida*.

Wittgenstein chama as regras para o uso das palavras e expressões de gramática de uma linguagem: como estas não têm um só uso essencial a elas, seu

significado vem dos sistemas concretos ou jogos de linguagem em que nós as empregamos, ou seja, seus significados se manifestam em suas condições de uso. Este é o sentido da *linguagem como parte de uma forma de vida*, outro sinal incontestável e característico do pensamento do segundo Wittgenstein. Como nos lembram Backer e Hacker (1984), sendo os critérios que regulam os nossos jogos de linguagem construídos em contextos sociais concretos, a análise de uma linguagem envolve a abrangência de um todo social que existe em práticas de uma comunidade e não, somente, um objeto psicológico que existe “entre as orelhas de um falante”.

Para Wittgenstein, o conceito de significado está ligado à possibilidade de se estabelecer um padrão de correção para o uso da palavra em contextos específicos, entre audiências específicas. Assim, redefine o conceito de significado, não em termos de regras que fariam a ligação entre palavras e objetos, mas em termos de como as pessoas usam essas palavras, analisando as condições sob as quais elas deveriam ser usadas (Coutinho, A., 1988). A redefinição do conceito de significado envolve a redefinição do conceito de compreensão: como o significado não é predeterminado por regras isoladas mas, sim, por regras que regem as práticas lingüísticas de uma comunidade, usar uma palavra corretamente é o critério de compreensão. Dessa maneira, uma pessoa manifesta seu entendimento em relação a uma expressão pelo uso que faz dela. Para Wittgenstein, a compreensão se assemelha mais a uma habilidade, ou ao domínio de uma técnica, do que a uma experiência mental; pois esta não é suficiente para explicar a correção quanto ao uso de palavras ou expressões, embora a compreensão possa vir, freqüentemente, acompanhada por uma experiência mental. Desse modo, são as práticas de uma comunidade lingüística que estabelecem os padrões para o uso de palavras e expressões e a própria linguagem é concebida como uma prática social. Assim,

“aprender uma linguagem é ser introduzido em uma multiplicidade e diversidade de regras que governam uma comunidade lingüística. As regras são explícitas e implícitas: elas constituem as convenções sociais – instituições, atitudes, crenças, valores, intenções, comportamentos, etc. – de uma certa forma de vida” (Coutinho, 1988, pág. 9).

A própria noção de jogo de linguagem fortalece a idéia de que as expressões lingüísticas, somente podem ser entendidas se percebemos como elas

estão integradas em padrões de atividade. Por isso, podemos dizer que são inumeráveis os jogos de linguagem, segundo as variadíssimas funções de utilização de nossas palavras e expressões para os diferentes fins de nossa vida. Assim, tais jogos não são estáveis e, sim, variáveis: podem nascer uns e morrer outros. Os jogos de linguagem constituem diferentes formas de vida e variam segundo estas. São também comparados, por Wittgenstein, a um jogo de xadrez: para compreender o que é uma peça de xadrez deve-se compreender o jogo em seu conjunto, as regras que o definem e o papel da peça no jogo. Do mesmo modo, o significado de uma palavra é seu lugar em um jogo de linguagem. Usar uma oração é, por analogia, como fazer uma jogada de xadrez seguindo as regras. Assim fala Wittgenstein dos jogos de linguagem:

“Mas quantas espécies de frases existem? Porventura asserção, pergunta e ordem?-- Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego do que denominamos “signos”, “palavras”, “frases”. E essa variedade não é algo fixo, dado de uma vez por todas; mas, podemos dizer, novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e são esquecidos.

A expressão “jogo de linguagem” deve salientar aqui que falar uma língua é parte de uma atividade ou de uma forma de vida.

Tenha presente a variedade de jogos de linguagem nos seguintes exemplos, e em outros:

Ordenar, e agir segundo as ordens--

Descrever um objeto pela aparência ou pelas suas medidas

Produzir um objeto de acordo com uma descrição (desenho)--

Relatar um acontecimento--

Levantar uma hipótese e examiná-la--

Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas--

Inventar uma história; e ler--

Representar teatro--

Cantar cantiga de roda--

Adivinhar enigmas

Fazer uma anedota; contar--

Resolver uma tarefa de cálculo aplicado--

Traduzir de uma língua para a outra--

Pedir, agradecer, praguejar, cumprimentar, rezar.

É interessante comparar a variedade de instrumentos da linguagem e seus modos de aplicação, a variedade das espécies de palavras e de frases com o que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem (Inclusive o autor do *Tractatus Logico-Philosophicus*) (Wittgenstein, 1996, n. 23, pág. 27).

Nunca é demais lembrar que a noção de regras, característica do pensamento de Wittgenstein em sua segunda fase, rompe com a idéia de uma linguagem ideal e percebe que a multiplicidade de linguagens está ligada a

diferentes perspectivas de interesse. É nesse sentido que devemos entender a reflexão do segundo Wittgenstein, ao procurar nos mostrar que as regras para o uso de palavras e expressões não são uma representação de uma realidade objetiva subjacente:

“Na medida em que há um número indeterminado de linguagens — refletindo diferentes convenções compartilhadas por comunidades sócio-culturais e científicas — e ninguém tem acesso a uma realidade “em si”, deixa de fazer sentido a própria discussão de critérios para o estabelecimento de correlações corretas (Coutinho, 1994, p. 66).

Poderíamos nos perguntar sobre o rigor que é concebido dentro desta visão de linguagem científica. Porém, como já foi exposto no início, este seria definido em termos de justificação, já que não poderíamos contar com uma referência fora da linguagem, ou seja, fora de uma descrição, que pudesse estabelecer e definir o uso que fazemos dos conceitos. Dito de outro modo, os próprios conceitos são vistos como ferramentas construídas para dar conta das várias intenções descritivas. Mas não é mesmo verdade que os conceitos adquirem inteligibilidade dentro dos jogos de linguagem das diferentes teorias? Para Wittgenstein, a análise destes jogos de linguagem nos permitiria avaliar a consistência do que eles propõem, em termos de descrição, em relação a qualquer realidade que se pretenda descrever.

Na verdade, o que parece uma simplificação no que diz respeito ao compromisso com o rigor teórico, nos exige muito mais cuidado, na medida em que a complexidade de novas questões se apresentam para nós. Assim, quando abrimos mão da *verdade* do modo que é descrita pela *concepção objetivista de linguagem científica*, estamos rompendo com um modo de pensar no qual fomos formados. Nesse sentido, trazer a discussão teórica para o campo da linguagem, significa abdicar de leis latentes ou transcendentais às quais pudéssemos recorrer para justificar a nossa argumentação: não é verdade que, por isso, podemos dizer qualquer coisa. Aqui, a novidade, que exigiria de nós um exercício, seria a de pensar que “*as regras construídas em diferentes comunidades linguísticas — socioculturais ou científicas — nos ensinam o que é justificação e, desse modo, o que são diferentes formas de ‘certeza’*” (Coutinho, 1994, p. 64). Dito de outro modo, as regras que regulam o uso das palavras e expressões oferecem as condições de análise quanto a correção de seu emprego. Assim, os conceitos que

são construídos dentro de cada teoria, encontram as condições necessárias e suficientes no jogo de linguagem da própria teoria, que provê um padrão de correção para os seus usos. É importante dizer que, dentro desta visão, as regras que regulam o uso de palavras e expressões não são estabelecidas a partir de um único ideal de precisão ou rigor. Neste caso, dizer que os padrões de precisão são relativos mostra a crença de que a precisão que pode ser necessária e útil para certos propósitos pode ser problemática para outros¹⁶.

Ao assumirmos a idéia de que não há uma uniformidade subjacente nas regras que governam o uso de palavras e expressões, mergulhamos na complexidade da formação das linguagens naturais: a multiplicidade dos jogos de linguagem surgem das funções que ocupam na vida cotidiana das comunidades lingüísticas, sejam estas socioculturais ou científicas. Como já foi mencionado, entende-se, assim, que o sentido da linguagem é definido pela complexidade das convenções sociais que regulam as diferentes comunidades lingüísticas, ou seja, a construção do sentido envolve todos os aspectos que caracterizam uma cultura: as convenções sociais (em termos de formas de organização social, crenças, valores, intenções, comportamentos) são as próprias regras que definem o sentido da linguagem. Mais ainda, o seu sentido, que inclui dimensões verbais e não verbais, na medida em que envolve tal complexidade de convenções sociais, passa a ser visto como prática social.

No artigo *Repensando a questão da subjetividade*, Coutinho (1994) cita Rorty para desenvolver uma argumentação que pode ser útil como ilustração do que foi dito acima. Vejo-a como um exemplo para mostrar que as formas de vida que se conectam a uma certa maneira de pensar, de algum modo, “preparam” a criação dos conceitos ao longo da história:

“Descartes e Kant foram persuasivos para seus contemporâneos porque, como aponta Rorty, a partir de diversas dimensões que definiram historicamente uma determinada concepção de mental, foi-se estruturando uma determinada forma de subjetividade e de sua fundamentação. Tais noções, embora tenham sido sistematizadas pelo discurso de alguns filósofos, não podem ser reduzidas ao discurso destes. Elas fazem parte de uma visão social mais ampla e vão,

¹⁶É importante perceber que esta argumentação se coloca desta maneira dentro de um contexto de ruptura de pensamento: Wittgenstein passa a considerar que a linguagem formal é uma entre outras, ou seja, ela não representa nenhum progresso em relação às linguagens naturais (cotidianas e científicas). Assim, se a linguagem formal pode ser muito útil para certos propósitos pode ser mesmo deficiente para outros.

posteriormente, se difundir nas mais diferentes práticas cotidianas e científicas. Elas vão fazer parte da constituição das diversas formas de individualismo, das diversas formas de institucionalização da vida social, das diferentes linguagens científicas etc. Por exemplo, são tais noções de subjetividade e fundamentação que vão justificar e definir o projeto de ciência moderna, a definição de sujeito da utilidade e as correlatas noções de mercado e cidadania, a noção do sujeito idiossincrático com acesso privilegiado à sua experiência interna que é correlato às teorias “psi” e às próprias teorias sobre a linguagem etc. Enfim, embora de forma progressivamente diversificada e complexa, tais noções de subjetividade e fundamentação vão marcar o que passou a ser definido como realidade objetiva e subjetiva, constituindo mesmo os aspectos centrais do processo civilizatório ocidental nos últimos séculos (Coutinho, 1994, p.96).

Qual seria o valor da contribuição de Bakhtin nesse contexto de idéias?

Para começar, precisamos reconhecer Bakhtin como um intelectual que se dedicou ao estudo das artes, mais especificamente à literatura, como produto cultural humano. Assim, na linha do que foi dito anteriormente, sua contribuição ampliou a compreensão do próprio homem como “alma languageira”, portanto, criativa e em constante construção.

Foi uma agradável surpresa encontrar no livro de Emerson (2003), uma comparação da autora entre Bakhtin e Wittgenstein para comentar que o primeiro(!) era fascinado por modelos científicos e, tendo amadurecido numa época fascinada por manipulações numéricas e classificações, séries, conjuntos e pela aparição da sociologia como atividade profissional, procurou estabelecer uma filosofia moral rigorosa para competir com a dos alemães. A autora comenta que números são compatíveis com grades e estruturas e, da mesma forma que Wittgenstein na segunda fase do seu pensamento, Bakhtin teve em mente manter o princípio do “relacionismo”, sem, no entanto, compactuar com o estruturalismo sistemático. Dito de outro modo, ele teria se dedicado a enxergar uma forma de estabelecimento de conexões sem que estas estivessem organizadas num sistema para serem reconhecidas como válidas (Emerson, 2003 p.194).

No prefácio à edição francesa de *Estética da criação verbal* (2003), Todorov, ao reconhecer em Bakhtin uma das figuras mais fascinantes e enigmáticas da cultura europeia de meados do século XX, reconhece também que seu pensamento coloca um problema ao apresentar diferentes Bakhtin, no sentido de que diferentes desdobramentos podem ser percebidos como consequência de

suas contribuições. Como diz Freitas (1996), Bakhtin é um autor que permite muitas entradas, na medida em que seus estudos abarcam muitas áreas do saber (a lingüística, a crítica literária, a semiótica, a antropologia, a cultura, a filosofia, a estética, a teologia, a psicologia e a psicanálise), mediada por sua concepção de linguagem como produção de sentido, que funciona como uma chave para abrir os caminhos de investigação por entre inúmeros campos do conhecimento.

Na tentativa de ampliar a compreensão de Bakhtin em seu contexto de idéias, sem impor ao seu pensamento uma unidade que ele não tem, Todorov (2003) propõe que pensemos nele como diferentes linguagens ou períodos. Assim, nomeia um desses períodos como sociológico ou marxista em que Bakhtin faz a crítica da psicologia ou da lingüística subjetivas, que desenvolvem suas teorias como se concebessem o homem sozinho no mundo. Também se contrapõe às teorias empiristas que se limitam ao conhecimento dos produtos observáveis da interação humana. Ao contrário dessas visões, ele afirma o caráter primordial do social, no qual a linguagem e o pensamento, constitutivos do homem, são necessariamente intersubjetivos.

Inicialmente, Bakhtin (1995) expõe as dificuldades que existem, quando se busca definir o objeto real da filosofia da linguagem. Segundo ele, quando se tenta abordá-lo como a um complexo passível de objetivação, de definição e observação, perde-se a própria essência do objeto de estudo, qual seja, sua natureza semiótica e ideológica. Não se trata, assim, de eleger para estudo a face sonora do signo lingüístico, ou seja, o som, como fenômeno isolado, e pensar que estamos lidando com a linguagem. E, para Bakhtin, este estudo, na lingüística, ocupa um lugar proporcionalmente exagerado. Também não basta juntar a este estudo a atividade mental dos falantes, pois estaremos diante de processos psicofísicos entre sujeitos. É preciso, fundamentalmente, conceber a linguagem inserida na esfera única da relação social organizada. Assim é, que a unicidade do meio social e do contexto social imediato são condições absolutamente indispensáveis para que, verdadeiramente, estejamos diante de um fato de linguagem.

Bakhtin identifica e critica duas tendências principais do pensamento filosófico lingüístico, ou seja, duas orientações principais, quando se trata de focalizar a linguagem como objeto de estudo: a do subjetivismo idealista e a do

objetivismo abstrato¹⁷. É importante registrar que as suas idéias em relação à linguagem também se desenvolvem num contexto de ruptura com uma tradição de pensamento. Assim, é interessante vê-lo buscar as origens dessa tradição no racionalismo dos séculos XVII e XVIII. Para ele, uma das características de toda corrente racionalista é o paralelo que se estabelece entre o código lingüístico e o código matemático, para o qual o que está em questão é a relação de signo para signo no interior de um sistema fechado e integrado. Para Bakhtin, isto se constitui num grande problema e ele se afasta desta perspectiva, ao identificar em Saussure a mais notável expressão contemporânea do objetivismo abstrato¹⁸. De outro modo, Bakhtin traz uma perspectiva de análise diferente, ao considerar, por exemplo, que o sistema lingüístico é o produto de uma reflexão sobre a língua. Para ele, porém, o falante nativo, ao servir-se da língua para expressar-se, utiliza-a em função de suas necessidades enunciativas num dado contexto concreto. Daí que *o centro de gravidade da língua não se encontra na conformidade à norma da forma utilizada, mas, sim, na nova significação que essa forma adquire no contexto*. Desse modo, a forma lingüística não importa como código estável e, sim, como signo sempre variável e flexível, adequado às condições de uma situação concreta. O essencial, assim, é perceber a enunciação dentro de um contexto concreto preciso: somente aí, é possível reconhecer seu caráter de novidade e não, simplesmente, sua conformidade à norma. A este respeito, é importante dar voz ao próprio Bakhtin:

¹⁷(cf. Albuquerque, 1998) Todas as características da contribuição teórica de Bakhtin foram explicitadas na dissertação de mestrado já mencionada. A partir desta referência, o que for retomado neste estudo estará diretamente ligado ao novo foco de interesse.

¹⁸Saussure estabelece uma diferença entre a linguagem, a língua, como sistema formal, e a fala, como o ato de enunciação individual. Considera que a língua e a fala são elementos constitutivos da linguagem, a qual engloba todas as manifestações que fazem parte da comunicação lingüística. Por isso mesmo, ela não pode ser, para Saussure, o foco da lingüística: é difícil não se perder em sua composição contraditória, pois, falta-lhe unidade interna e independência quanto a suas leis. A linguagem, por ser heterogênea e multiforme, pois participa de vários domínios (físico, fisiológico e psíquico), possui ainda uma dimensão social e outra individual, o que torna difícil sua classificação. Por isso, para Saussure, é preciso partir da língua como referência, em função de suas formas auto-regulamentadas, estáveis e autônomas. Ao separar também a língua da fala, entende que discrimina o que é social do que é individual, pois a língua não é função do sujeito falante mas, sim, um produto a ser registrado pelo indivíduo. Já na fala, como um ato individual, se mostram as combinações pelas quais o sujeito falante utiliza o código da língua para se expressar, bem como o mecanismo psicofísico que permite a ele exteriorizar estas combinações. Assim é que, para Saussure, a língua se aparta da fala, do mesmo modo que o individual do social, e isto marca não só a teoria de Saussure mas, também, toda a tendência do objetivismo abstrato.

“Na prática viva da língua, a consciência lingüística do locutor e do receptor nada tem a ver com um sistema abstrato de formas normativas, mas apenas com a linguagem no sentido de conjunto dos contextos possíveis de uso de cada forma particular. Para o falante nativo, a palavra não se apresenta como um item de dicionário, mas como parte das mais diversas enunciações dos locutores A, B ou C de sua comunidade e das múltiplas enunciações de sua própria prática lingüística (Bakhtin, 1995, pág. 95).

Por esse tempo, Bakhtin empenhou-se em construir as bases para uma nova lingüística, na qual o objeto de investigação não mais seria o enunciado e, sim, a enunciação, ou seja, a interação verbal. Sua discordância em relação à lingüística estrutural e à poética formalista¹⁹ era devido à diferença de concepções de linguagem: para ele, estas reduziam a linguagem a um código e esqueciam que a principal função do discurso seria a de lançar uma ponte entre duas pessoas, elas próprias, por sua vez, socialmente determinadas. Segundo Todorov, num longo ensaio sobre “*O discurso no romance*”, o filósofo analisa, principalmente, o modo pelo qual as vozes dos outros (autores anteriores, destinatários hipotéticos), se misturam à voz do sujeito explícito da enunciação.

Como já foi mencionado, a filosofia de linguagem de Bakhtin precisa ser entendida ao lado de sua experiência como pesquisador dedicado à análise crítica e literária. Assim, seu interesse pelas produções artísticas colore sua teoria sobre a linguagem e a amplitude das questões que formula são muito enriquecedoras como contribuição para as ciências humanas. Bakhtin (1997), em suas observações sobre a epistemologia das ciências humanas, diz que a infinidade de sentidos simbólicos a serem levados em conta na explicação das estruturas simbólicas não permite que esta explicação seja científica, no sentido de como este termo é empregado quando se trata das ciências exatas: “uma interpretação

¹⁹Todorov ressalta que os formalistas mantinham relações incertas com o marxismo e, por isso, passaram a ser reprimidos a partir dos anos 20. Apesar de não dominarem as instituições, apresentavam a vantagem do talento, o que tornava o seu prestígio incontestável. Bakhtin, para situar-se no debate literário e estético de seu tempo, precisou situar-se em relação aos formalistas, para quem a arte e a literatura se definem por não servirem a fins externos, encontrando, nelas mesmas, sua justificação. Desse modo, o filósofo faz sua censura aos formalistas por encontrar traços comuns entre estes e os positivistas, que acreditam estar fazendo ciência e buscando a verdade, sem considerar a base arbitrária de seus pressupostos. Ele vai explicitá-la, ao dizer que a doutrina formalista é uma estética do material, pois reduz os problemas da criação literária a questões de linguagem, considerando-a na relação de seus próprios elementos constitutivos entre si. No entanto, menospreza os outros componentes do ato de criação, quais sejam, o conteúdo ou a relação com o mundo, e a forma, compreendida como a construção do autor, que expressa sua singularidade na escolha que faz entre os elementos impessoais e genéricos da linguagem. Desse modo, para Bakhtin, o material não deve guiar a pesquisa estética, mas, sim, a arquitetônica, sua construção, entendida como um ponto de encontro entre material, forma e conteúdo.

dos sentidos não pode ser de ordem científica, mas, mesmo assim, conserva seu valor profundamente cognitivo. Pode servir diretamente à prática que concerne às coisas” (Bakhtin, 1997, p.40).

Faraco (1996) reconhece o valor do pensamento de Bakhtin, ao conseguir uma abordagem das realidades humanas que escapa a um modelo formalizado, ao modo da linguagem acadêmica.

Assim fala Jobim e Souza, S. (1995) da contribuição teórica bakhtiniana:

“Certamente não se trata de um pensamento rigoroso enquadrado em um sistema de opções conclusivas, mas pensamento tecido nas malhas da alusão e que se move nas dobras da linguagem, ampliando o âmbito da razão e instaurando o diálogo entre o conhecimento e a verdade, a sensibilidade e o entendimento, a razão e a paixão. Esta conquista progressiva da verdade, através do diálogo das idéias que se expandem no espaço e no tempo, desafia as ciências humanas a construir uma outra compreensão de si própria” (Jobim e Souza, S. 1995a, p. 332).

Emerson (2003) propõe três conceitos principais que foram desenvolvidos por Bakhtin durante sua longa vida: o primeiro seria a *prosaica*, do qual parte para uma teoria da prosa romanesca. Na prosa, que incorpora vários gêneros e na qual acontece uma proliferação de vozes, o filósofo percebeu um tipo de energia com capacidade para criar mais alternativas e, portanto, mais liberdade, o que não teria lugar nos gêneros da poética clássica²⁰. Para Bakhtin o pensamento prosaico é o oposto absoluto das condições restritivas na composição de um soneto, por exemplo. Sem ser, no entanto, anárquico ou negligente, o pensamento prosaico também contém fragmentos de ordem, sem dúvida. Porém estes, no entender de Bakhtin, não são essências, eles explicitam um trabalho penoso e pressões complexas, como resultado do compromisso e da negociação permanentes entre vozes e pontos de vistas diferentes. A ordem prosaica valoriza processos lentos e abertos e conta com a habilidade daqueles que tecem, ao longo do tempo, relações flexíveis, particularizadas e não estereotipadas entre partes diferenciadas. Bakhtin reconhecia que essas relações eram mais fundamentais para a experiência humana

²⁰Emerson esclarece que uma visão de mundo prosaica não rejeita a poesia como forma de arte. O próprio Bakhtin conhecia bem a poesia, amava-a profundamente, palestrava sobre ela continuamente, sem, no entanto analisá-la. O mundo prosaico o ocupava por completo, pois trazia o desafio mais difícil de descobrir as regras de que vive a prosa (Emerson, 2003, p.55).

do que os sistemas ou as normas. E, para ele, a forma literária que melhor expressa os valores prosaicos na arte, bem como na vida, é o romance.

A *inconclusibilidade* como mais um conceito bakhtiniano, transmite a crença de que num mundo inconcluído tudo pode mudar e, no processo, fazer surgir algo novo. Assim, o novo é, por definição, positivo, na medida em que faz crescer nosso repertório de respostas ao mundo. Segundo Emerson, o carnaval, por exemplo, adentra o pensamento de Bakhtin na esteira da inconclusibilidade, pois o corpo grotesco, meio que paradoxalmente, funciona para ele como um signo de *materialização do estar aberto a*. Assim, sob condições carnavalescas, um corpo humano é precioso, mais do que por sua capacidade de falar, por sua capacidade de incorporar outros corpos, de absorver algo externo ou transpirar algo interno, servindo, assim, de conduto entre o organismo humano e o mundo dos processos naturais, cíclicos que o provêm de potenciais inesperados.

Outro conceito chave do mundo de Bakhtin é o de *diálogo*.

O dialogismo: um conceito chave da filosofia de linguagem bakhtiniana

Por diálogo, o filósofo entendia algo muito além do que uma conversa ou uma troca de idéias: a sua concepção era a de que cada discurso contém em si mesmo componentes “falantes” diferentes, discriminantes e, muitas vezes, contraditórios. Os atos discursivos que acontecem em diferentes contextos resistem à *unidade e homogeneização* e fazem proliferar os significados das expressões que são usadas. É desse modo que o diálogo se transforma em modelo do processo criativo, e Bakhtin entende que o crescimento saudável de qualquer consciência não pode prescindir de sua contínua interação com outras vozes e visões de mundo. A essa realidade, dá o nome de *relações dialógicas* e as considera profundamente originais e irredutíveis a relações lógicas, ou lingüísticas, ou psicológicas, ou mecânicas. Assim, o dialogismo é uma noção bakhtiniana que considera toda enunciação como um diálogo, na medida em que faz parte de um processo de comunicação ininterrupto. Não haveria, assim, enunciado isolado, pois todo enunciado pressupõe aqueles que o antecederam e todos o que o sucederão: um enunciado é apenas um elo de uma cadeia e sua

compreensão se dá no interior dessa cadeia. O dialogismo é um fenômeno que ultrapassa a esfera pessoal da co-presença e das relações eu/tu:

“A relação entre as réplicas de tal diálogo é o tipo mais externamente notório e simples de relações dialógicas. Contudo, as relações dialógicas não coincidem, de maneira nenhuma, com as relações entre as réplicas do diálogo real; são bem mais amplas, diversificadas e complexas” (Bakhtin, 2003, p.331).

Na verdade, Bakhtin, ao ressaltar a dimensão dialógica da linguagem (naturalmente, incluindo aí as produções escritas) a concebe como “combate e jogo, jogo entre opiniões em confronto, confronto entre duas ou mais consciências, jogo que convida o público a participar do debate” (Jobim e Souza, S., 1995, p. 335). É um caminho de renúncia à fala monológica que, ao impedir a manifestação das diferenças, também sufoca a circulação de idéias. No entanto, em *O problema do texto na lingüística, na filologia e em outras ciências humanas*, o filósofo também chama a atenção para o fato de que não devemos deixar de valorizar a *concordância*, ao interpretar as relações dialógicas:

“A *concordância* é uma das formas mais importantes de relações dialógicas. A concordância é muito rica em variedades e matizes. Dois enunciados idênticos em todos os sentidos (“belo clima” — “belo clima”), se realmente são *dois* enunciados pertencentes a *diferentes* vozes e não um só enunciado, estão ligados por uma *relação dialógica de concordância*. Trata-se de um determinado acontecimento dialógico nas relações mútuas entre os dois e não um eco” (Bakhtin, 2003, p. 331).

Para Bakhtin, a concordância não deve ser reconhecida como alguma coisa lógica ou mecânica. Ela supõe uma distância e, ao mesmo tempo, uma entrada em comum, o que é diferente de uma fusão: “Na concordância sempre existe algo de inesperado, de dádiva, de milagre, porque a *co-vocalização* dialógica, por sua própria natureza, é *livre* — isto é, não predeterminada, nem inevitável” (Bakhtin, segundo Emerson, 2003, p. 9).

Mas também podemos dizer que privilegiar a diferença é uma marca de Bakhtin. Nesse sentido, a valorização da diferença é explicitada na polifonia, onde a coexistência de uma pluralidade de vozes comporia uma harmonia complexa.

Essas idéias retornarão ao longo do trabalho, que tem como objetivo abordar a singularidade da experiência subjetiva e sua construção na linguagem,

levando em conta as contribuições de Wittgenstein e Bakhtin. Vamos, então, apresentar essa questão...

Apresentando a questão

Vemos que, na verdade, são muitas as dificuldades quando abordamos questões relativas à subjetividade. Ao focalizarmos a questão do sujeito, criamos várias definições e é desse modo que vemos surgir em nossas práticas de fala, em nossos jogos de linguagem, o sujeito do conhecimento, o sujeito psicológico, o sujeito do inconsciente etc., vocabulário do qual nos servimos com a intenção de sermos fiéis na descrição da realidade humana. Como nos alerta Miranda:

“a subjetividade geralmente vem acompanhada de um ‘subjetivismo’ ora sendo negada em nome da neutralidade científica, a chamada neutralidade, ora avançando em nome de uma constituição estrutural e universal do sujeito, que no final, apontam para o mesmo lugar: o sujeito transcendental, a subjetividade individualizante, prisioneira de uma interioridade” (Miranda, 1996, p.6).

A autora nos alerta também para o fato de que o discurso “psi” da psicologia, psiquiatria e psicanálise, estando legitimado para investigar e refletir sobre a subjetividade, tem contribuído para veicular um enfoque redutor em relação a ela: ao focalizar a dimensão psicológica, interior, personalógica, ou seja, ao identificá-la ao psiquismo como seu objeto de investigação, acaba por reduzir sua complexidade.

Nesse caso, a linguagem e sua implicação na constituição da experiência de subjetivação não poderia ser desconsiderada como campo de investigação na composição e desenvolvimento dessa questão.

Bakhtin, por exemplo, focaliza essa questão, ao tecer considerações sobre a atividade mental do sujeito: para ele, esta se constitui a partir do território social. É importante acrescentar que, para o autor, não só a atividade mental é expressa, exteriormente, com a ajuda do signo, mas que, para o próprio sujeito, ela só existe e toma forma por meio do material semiótico, construído coletivamente na vida em sociedade. Por outro lado, esse material semiótico, como signo ideológico exterior, adquire vida ao “banhar-se nos signos interiores, na consciência, através de um processo sempre renovado de compreensão e emoção” (Bakhtin, 1995, p.57).

Wittgenstein, por sua vez, chegou a criar a expressão “*linguagem privada*” para se contrapor ao solipsismo e desenvolver a idéia de que há uma incontestável ligação entre a linguagem, que é social, e a vida mental individual (Bloor, D., 1983). Este termo se refere a uma linguagem que não é, e também não pode ser entendida por ninguém mais que não seja o próprio falante.

“Mas seria concebível também uma linguagem na qual alguém, para seu próprio uso, pudesse anotar ou expressar suas vivências interiores — seus sentimentos, seus estados de espírito, etc.? — Não podemos fazer isto na nossa linguagem usual? — Mas não é isto que tenho em mente. As palavras desta linguagem devem relacionar-se com o que só quem fala pode saber; isto é, com suas sensações imediatas e privadas. Portanto, outra pessoa não pode entender esta linguagem” (Wittgenstein, 1996, n. 243, pág.123).

Assim, uma linguagem privada seria o vocabulário resultante de uma pura introspecção para a recordação de aspectos interiores de nossa experiência: ela não poderia ser entendida, a não ser pelo falante, porque estaria ligada às suas imediatas e privadas sensações. Essa idéia presume que o falante estabelece uma conexão entre as palavras e as sensações, ao mesmo modo da conexão entre palavras e coisas, concepção de linguagem, como já foi visto, combatida pelo segundo Wittgenstein. Desse modo, por meio dessa suposta conexão, o falante pode saber, somente a partir do próprio caso, o que, por exemplo, a palavra “dor” significa. Mais ainda, de acordo com essa visão, o falante não aprende o que “dor” significa, aprende, somente, a chamar algo por esse nome. É preciso lembrar que os conceitos de sensação, como todos os outros conceitos, são definidos, por Wittgenstein, por meio de uma análise de suas condições de uso, o que quer dizer que os conceitos são definidos em termos da pluralidade e diversidade de regras que estabelecem os padrões para o seu uso numa comunidade lingüística. No caso, uma linguagem privada não poderia estabelecer as regras que ofereceriam um padrão de correção para tal uso.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein, para desenvolver sua argumentação, convida o leitor a pensar em alguém que diga: — “Eu posso me propor (internamente) a chamar ISTO, no futuro, de dor”. Bloor (1983) explica a passagem, dizendo que, neste caso, é como se o falante pudesse descobrir a palavra, em seu íntimo, enquanto a pronuncia, como se a ênfase na palavra “isto” pudesse capturar a identidade da coisa a que se refere. Bloor lembra que o simples

fato de dizer uma palavra, diante de alguma sensação, não é suficiente para fazê-la desempenhar um papel, ou ainda, dar-lhe um sentido. A argumentação a favor de tal maneira de se conceber a linguagem é rejeitada por Wittgenstein por que deixa de fora, justamente, o que, para ele, prepara e estabelece as condições para a criação de sentido que se relaciona com o uso das palavras de uma linguagem:

“Como seria se os homens não exteriorizassem suas dores (não gemessem, não contraíssem o rosto, etc.)? Então não poderíamos ensinar a uma criança o uso da expressão ‘dor de dente’. — Suponhamos que a criança seja um gênio e invente por si mesma um nome para esta sensação! — Mas então ela não poderia, certamente, fazer-se entender com esta palavra. — Portanto, ela entende o nome, mas não é capaz de explicar seu significado a ninguém? — Mas o que significa que alguém ‘deu nome à sua dor’ ? — Como fez isto: dar nome à dor?! E, independente, do que fez, que finalidade tem isto? — Quando se diz “Ele deu nome à sensação”, esquece-se que muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que o simples dar nome tenha um sentido. E quando dizemos que alguém dá nome à dor, então a coisa preparada é aqui a gramática da palavra ‘dor’; ela mostra o lugar onde a nova palavra será colocada” (Wittgenstein, 1996, n.257, pág. 127).

“Imagine que alguém dissesse: ‘É claro que sei minha altura!’ e, ao dizê-lo, coloca, como prova, a mão sobre o cimo da cabeça !” (Wittgenstein, 1996, n. 279, pág. 133).

Assim, como diz Coutinho (1988), até se chegar a nomear uma sensação, é preciso que se considere o “em torno” que confere significado aos dados de percepção, pois eles, por si mesmos, não são suficientes para a tarefa de nomear, são, somente, parte da definição das sensações. É verdade, também, que a palavra que nomeia uma sensação não teria sentido sem a experiência privada, corpórea. Além disso, para nomear as sensações, precisamos dos dados perceptuais das condições corporais como sinais exteriores que observamos nos outros. Mas, ao lado disso, Wittgenstein enfatiza que, no caso dos conceitos ligados às sensações, há critérios que determinam a relevância das condições corporais para a definição das sensações. Assim, para ele, nós temos que aprender a observar nossa própria experiência corporal para identificarmos nossas próprias sensações, ou seja, nós aprendemos a observar e a descrever essas observações de uma determinada maneira. Como já foi dito, isso fica mais claro, segundo Wittgenstein, quando se analisa o processo de aquisição da linguagem, a partir do qual se entende como são múltiplas as condições que participam e moldam nossa experiência. É assim que, para ele, a linguagem participa da consciência e da expressão de nossas

próprias sensações: a questão de como as palavras se referem às sensações está ligada à questão de como um ser humano aprende o significado dos nomes das sensações. De acordo com Wittgenstein, é através de sucessivas observações em relação ao uso do nome “dor”, ao lado de certas expressões corporais, comportamentos e circunstâncias, não só em si mesma mas, também, nos outros, que a criança domina o uso e consegue nomear a sensação. Assim,

“o que está envolvido não é uma associação de um nome e uma coisa: aprender a falar sobre uma sensação não é simplesmente dar nomes a seus componentes naturais. Pelo contrário, é um complexo processo no qual o domínio da linguagem é progressivamente adquirido. Nesse processo a criança também aprende a observar e a descrever observações. Cada passo no processo contribui progressivamente para dar forma à sensação, bem como contribui para a consciência, localização, delimitação e clarificação da sensação. A real identificação de “dor” e o uso deste nome em interações são, portanto, a culminância deste complexo processo” (Coutinho, 1988, pág.17).²¹

No exemplo em que focaliza a “dor de dente”, toda a argumentação de Wittgenstein, para mostrar a impossibilidade de uma *linguagem privada*, pode causar um certo estranhamento, porém, ele quer nos convencer de que precisamos repensar o que entendemos por interioridade em relação às nossas experiências. Na medida em que elas, para serem expressas (e até mesmo serem elaboradas no contexto do próprio pensamento) são mediadas pela linguagem como uma prática social aprendida, a privacidade dessa experiência precisa ser redefinida.

A essa altura, também é importante lembrar que Coutinho (1994) considerava como um dos problemas mais básicos nas descrições pragmáticas das ciências sociais o freqüente descarte do que chamava o “não meramente lingüístico”. Ao criar esta expressão, a autora quis designar o que estaria “fora” da linguagem. Assim, no caso das questões relativas à subjetividade, o que estaria sendo desconsiderado seria a sua dimensão biológica. Talvez, por isso, o exemplo de Wittgenstein cause estranheza, pois ele fala de um “dado”, diretamente proveniente de uma sensação corporal e, como tal, mais passível de ser descrito

²¹“What is involved is not an association of a name and a thing: learning to speak about sensation is not simply learning to label its natural components. On the contrary, it is a complex process in which the mastery of language is progressively acquired. In this process the child also learns to observe and to describe observations. Every step in the process contributes progressively to the shaping of the sensation, in so far as it contributes to the awareness, localization, delimitation, and clarification of the sensation. The actual identification of ‘pain’ and the use of this name in interactions are thereby the culmination of this complex process”.

sem considerações avaliativas. De toda maneira, este exemplo entra em contato com o alerta de Coutinho (1994), para quem era preciso cuidado para “não reduzirmos o sujeito ao entrecruzamento das diversas práticas discursivas”²².

Assim, como nos diz Lampreia,

“Afirmar simplesmente que adotamos uma visão social de subjetividade pouco significa se não especificarmos o que entendemos por social e por subjetividade e *como* o social constitui a subjetividade. Para ser fiel a Wittgenstein, uma preocupação com a análise conceitual torna-se crucial. Isto é, torna-se necessário considerar que desde o nascimento somos inseridos em um mundo de significações que modifica o que pode haver de “natural” no sujeito, fazendo com que a linguagem passe a ser vista como anterior ao sujeito. É a articulação entre a linguagem e o não meramente lingüístico que constitui o sujeito”²³ (Lampreia, C. 2002, p. 129).

Nesse sentido, quando se afirma que o ser humano é, essencialmente, um ser histórico, isso também quer dizer que a natureza humana é plástica e mutável, formada por circunstâncias sócio-históricas, bem como por uma auto-consciência cultural. O que distingue a nossa natureza é que somos seres de linguagem e esta, por sua vez, condiciona nosso entendimento do mundo e de nós mesmos, bem como as instituições que criamos e que constituem as sociedades nas quais vivemos. Assim, a nossa natureza é transformada pela nossa aquisição e participação da instituição cultural da linguagem.

Talvez, para chegar mais perto da dimensão biológica da natureza humana, Hacker (2001) se disponha a pensar nos animais, criaturas perceptualmente conscientes de vários aspectos do ambiente em que vivem o que, basicamente, garante a sua sobrevivência. Indo mais além, os reconhece como seres capazes de aprender e, portanto, vir a saber muitas coisas, além de, de modo rudimentar,

²²Nesse sentido, essa autora tinha como perspectiva de interesse iniciar uma discussão sobre o papel da linguagem na conformação da experiência interna do sujeito, ou seja, analisar como a linguagem, que é uma prática social, participa dos múltiplos sentidos do que o próprio sujeito considera ser sua realidade “empírica”. Privilegia-se, então, a ótica do sujeito que, dentro dessa perspectiva, é visto como portador de um certo potencial genético, como espaço de entrecruzamento e agente de articulação de diferentes experiências socializatórias (Coutinho, 1994).

²³Segundo Coutinho, a linha de interpretação do segundo Wittgenstein interconectada com a hermenêutica é dominante nas ciências sociais em geral. Esta autora detecta uma importante distinção entre o pragmatismo e a hermenêutica, como tradições de pensamento: apesar de ambas compartilharem uma visão das ciências sociais como sendo interpretativas, a pragmática considera a anterioridade lógica da comunidade lingüística em relação à subjetividade (esta idéia foi formulada basicamente por Wittgenstein). Por outro lado, na hermenêutica há uma definição da anterioridade lógica da subjetividade, mesmo que essa seja vista sempre situada em um contexto cultural (Coutinho, 1994, p.76).

pensar ou acreditar que algumas coisas funcionam de determinada maneira. No entanto, é inegável a constatação de que seus poderes cognitivos são muito limitados. Hacker lembra da contribuição de Wittgenstein, para quem os limites do pensamento e do conhecimento coincidem com os limites de sua possibilidade de expressão. Desse modo, só faz sentido atribuir a uma criatura, coisas tais, como conhecimento, memória, pensamento ou crenças, na medida em que estas possam ser, em princípio, expressas em seu comportamento, ou seja, o comportamento dessa criatura constitui o critério para tais atribuições. Nesse ponto, Hacker volta a Wittgenstein para quem, “palavras são atos” e, portanto, o uso de linguagem é comportamento. É este comportamento *lingüístico*, o qual envolve o uso de mecanismos lingüísticos para abordar referências temporais, o principal critério para atribuímos a uma criatura conhecimento, memória, pensamento ou crenças, bem como condições de se situar no tempo e poder referir-se ao passado ou ao futuro. Assim, é a *possibilidade* de tais manifestações lingüísticas que torna inteligível a atribuição de tais aquisições cognitivas, ainda que estas possam não se manifestar. Nesse sentido, o domínio da linguagem expande o intelecto, pois torna possível pensar que as coisas, aqui e agora, são dessa ou daquela maneira, mas, também, que elas, de uma infinita variedade, o são ou foram, tais e tais, em outros tempos e lugares.

Para Hacker, podemos atribuir a alguns animais formas de pensar rudimentares, porém estes não podem *justificar* seu pensamento tendo como referência razões, já que tal habilidade não é alcançada por criaturas que não possuem linguagem.

Como nos lembra Coutinho (1994), nos seres “privados” da ordem simbólica há uma rigidez de padrões, enquanto que, no nosso caso, a linguagem organiza e codifica o que é dado como potencialidade em termos biológicos com uma maleabilidade indeterminada. Ela desenvolve a vontade e os sentimentos tanto quanto o intelecto, de modo que, quando falamos em ação, pensamos na capacidade que somente os seres de linguagem possuem de deliberar em meio a anseios conflitantes que reconhecemos dentro de nós mesmos, levando em conta nossos desejos, objetivos e valores. Podemos, então, dizer que nossas decisões

são tomadas à luz de razões²⁴ (ainda que estas fiquem somente no contexto do próprio pensamento) e que, como usuários de linguagem, somos animais, essencialmente dotados de intenção, ou seja, nossos usos da linguagem são, caracteristicamente, intencionais. É verdade que o que fazemos é intencional em alguns aspectos, mas pode não ser em outros, porém, nossos atos, intencionais ou não, são determinados, em parte, pelo uso das nossas palavras em contextos específicos e por nosso entendimento em relação a elas. Assim, também, uma grande parte de atividades e atos intencionais que praticamos, e que pressupõem conhecimento e crenças, só são possíveis pelo nosso domínio da linguagem. Como nos diz Hacker, “o horizonte de intenções de um ser de linguagem é limitado apenas pelos recursos de sua linguagem, pelas instituições historicamente condicionadas nas quais ele está imerso e pelas possibilidades de ação que ele conhece ou acredita estar disponível no contexto social de sua vida”. (Hacker, 2001, p. 20). Desse modo, o horizonte de possíveis intenções é dado pelo contexto histórico no qual se encontram os seres humanos, o que faz do “espaço de razões” também um espaço cultural.

Como já foi dito, este trabalho procurará abordar a *experiência subjetiva em termos de produção singular marcada pela linguagem como prática social* e, contará, para isso, com as filosofias de linguagem de Bakhtin e Wittgenstein. Entendo que a escolha desses autores permite a exploração da linguagem, como algo que constitui nossa humanidade de modo muito profundo, rico e consistente. Desse modo, tudo que foi dito até aqui teve a intenção de explicitar alguns dos pressupostos teóricos desses autores e mostrar como suas idéias podem se articular em função do tema ao longo do estudo. Alguns dos conceitos apresentados deverão ser retomados porque os seus usos podem requerer maiores explicações.

²⁴Hacker comenta que, para Wittgenstein, razões para acreditar ou razões para agir não são a mesma coisa que causas da crença ou da ação, ou seja, a explicação de uma ação intencional, em termos de razões dadas pelo agente para explicar seu ato, não deve ser entendida como uma forma de explicação causal. Para ele, nós atribuímos razões e não causas às pessoas, à medida em que só as primeiras podem ser boas ou pobres, defensáveis ou não, persuasivas ou superficiais. Mais ainda, causas determinam que as coisas aconteçam, enquanto que razões guiam e justificam os atos das pessoas. Por ação intencional, entende-se que sempre faz sentido que se pergunte ao agente o porquê de seu ato. Assim, considerar as razões de um agente para o seu ato é esperar uma espécie de expressão em relação ao seu comportamento. E, quando isso acontece, o agente pode, além de explicitar os objetivos de seu comportamento e caracterizar sua conveniência, torná-lo inteligível dentro do esquema de valores que são característicos de sua cultura.

Também é importante perceber que, tendo em comum a linguagem como base de referência, Wittgenstein e Bakhtin entram em sintonia diante das muitas considerações que fazem em relação a ela. Porém, os dois filósofos, além dos pontos em comum, deram rumos muito diferentes a suas reflexões em função da singularidade de suas vidas, de seus interesses e, sobretudo, do diálogo que travaram, como participantes muito especiais, com a cultura de seu tempo. Essas diferenças também são muito importantes, na medida em que, sendo exploradas, podem expandir a compreensão do tema e enfrentá-lo em suas sutilezas e complexidade. Desse modo, todo meu empenho está concentrado, não só na compreensão das filosofias de linguagem propostas por esses dois autores mas, também, com a forma mais adequada que este estudo deve tomar para apresentar com justiça, a riqueza de suas contribuições em relação ao tema que tenho como intenção desenvolver. Por isso, para prosseguir, no próximo capítulo escolhi tomar como referência a experiência singular de Wittgenstein que, ao ser mais profundamente conhecida, mostra de forma exemplar a extrema complexidade da questão de que toda e qualquer vida guarda um potencial único de estar no mundo e marcar o seu lugar. Porém, ao mesmo tempo, essa experiência única mostra as marcas e expressa as questões do seu tempo histórico e cultural, o que, por sua vez, nos remete a uma experiência de construção coletiva, polifônica, ou seja, composta por muitas “vozes”.

A partir dessa escolha, pretendo continuar a articular as contribuições filosóficas de Wittgenstein e Bakhtin em suas singularidades, para ser fiel ao tema que surgiu do meu olhar em relação ao meu campo de trabalho na escola.