

Interlúdio: questões preliminares da filosofia wittgensteiniana

Antes de apresentar os conceitos da filosofia wittgensteiniana que servirão de subsídios para a articulação a ser apresentada no capítulo 5, pretendo me deter, neste capítulo, em algumas questões preliminares de elevada importância para este estudo. Em primeiro lugar, irei situar minha posição quanto a uma espécie de fantasma que parece frequentemente rondar as reflexões de orientação antiessencialista (como são tanto a filosofia wittgensteiniana quanto a Prática Exploratória) – refiro-me à chamada *ameaça cética* (ver Stroll, 2002; Martins, 2005). Pretendo, portanto, discorrer sobre a questão do ceticismo, detendo-me no conceito de *critério*, tal como formulado por Wittgenstein, por entender que o mesmo se articula de forma bem específica à refutação do ideário cético. A seguir, falarei da *visão agostiniana de linguagem*, sua penetração nos estudos filosóficos e a resposta de Wittgenstein a essa concepção de linguagem.

3.1

A questão do essencialismo e a ameaça cética

Se o verdadeiro é o que é fundamentado, então o fundamento não é verdadeiro nem falso.
Wittgenstein, *Da Certeza*, § 205

Implicações céticas ou ultra-relativistas têm sido com frequência associadas ao ideário anti-essencialista. Por sua natureza, esta pesquisa pode ser reenviada ao cenário dos debates contemporâneos acerca desse jogo entre *anti-essencialismo* e *ceticismo*, dadas as suas possíveis consequências para o trabalho ao qual me proponho, qual seja, de elucidar critérios para os usos do conceito de *entendimento* no discurso da Prática Exploratória. Se não podemos contar com as essências para estabilizar e ancorar esses usos, então, que caminho se pode tomar? Nesse sentido, é preciso deixar claro de início que, em sua forma de se apropriar das reflexões da Prática Exploratória e da filosofia

wittgensteiniana, este trabalho busca a identificação de espaços que permitam *escapar* ao binômio essencialismo/ceticismo – espaços em que a renúncia ao essencialismo *não* redunde em uma atitude cética. (El-Jaick, 2005; Martins, 2005; Rebello, 2006).

Mas, afinal, em que consiste a chamada ‘ameaça cética’ nos estudos de linguagem e quais seriam suas reverberações para esse estudo?

O ceticismo filosófico, de maneira geral, define-se como a visão de que o conhecimento, tanto em termos gerais, quanto específicos, é impossível (Audi, 1999, p. 846; Glock, 1998, p.78). Tem suas origens no ceticismo antigo, de que temos notícia, sobretudo, nos escritos de Sexto Empírico, filósofo grego, cuja obra é a principal fonte de conhecimento da chamada ‘vertente pirrônica’ do pensamento cético (Audi, 1999, p.838; Sextus Empiricus, s/d). A finalidade prática do ceticismo antigo estava em levar o cético a alcançar a tranquilidade (ataraxia), através da *suspensão dos juízos*. O ceticismo, ou a sua ameaça, esteve também presente, sob diversas formas, em muitos momentos da filosofia moderna em obras de autores como Montaigne, Hume e Descartes¹ (Marcondes, 2002), tendo como princípio geral um desafio à possibilidade de se chegar ao conhecimento. Em sua longa história no cenário filosófico, o ceticismo elegeu como objetos o mundo exterior e as outras mentes, tendo se voltado para a questão da linguagem em sua ‘versão’ mais contemporânea.

A relevância da discussão acerca do ceticismo para esta pesquisa – principalmente no que tange à análise da **noção de entendimento** – está na possibilidade de a renúncia ao essencialismo poder convidar a um “vale-tudo” conceitual – à crença em uma espécie de derrocada ou inexistência de **critérios**. Aqui é importante sublinhar que as reflexões anti-essencialistas de Wittgenstein, subscritas neste trabalho, se fazem acompanhar de uma reação igualmente enfática contra o ceticismo, uma reação com a qual, como já se disse, este trabalho também se alinha. Contra o cético, Wittgenstein nos diz em *Da Certeza*, por exemplo, que “o jogo da dúvida pressupõe a certeza” (DC, § 115), sublinhando a necessidade de reconhecermos: ninguém pode chamar algo de ‘dúvida’ se não tem a experiência da certeza.

Segundo Peter Hacker (2001) é fácil para quem lê obra de Wittgenstein cair na armadilha de considerá-lo um filósofo ‘destrutivo’ já que, assim como Kant

¹ A esse respeito, vale a pena considerar o comentário de Marcondes (2000). Segundo ele, a estratégia de Descartes para refutar o ceticismo consiste em adotar a posição cética “radicalizando-a e levando-a às suas últimas consequências para então mostrar que se trata de uma posição insustentável. Trata-se assim de uma refutação por absurdo, isto é, buscando mostrar que a posição do adversário leva ao absurdo”.

Wittgenstein foi um crítico feroz das ilusões filosóficas, as quais surgem quando os limites da razão são transgredidos sem que tenhamos essa intenção. Ele criticava o behaviorismo e o dualismo na psicologia, atacava o platonismo e o intuicionismo na filosofia da matemática, bem como enfraqueceu as bases do fundacionalismo em epistemologia e na filosofia da linguagem. Além disso, rejeitou as pretensões da metafísica em nos dar respostas acerca da suposta relação entre a linguagem e a essência das coisas e repudiou a crença nobre de que a lógica é um campo de conhecimento sobre as relações entre objetos abstratos. (Hacker, 2001, p. 35)²

Entretanto, como procurarei demonstrar no decorrer deste estudo, a idéia de que Wittgenstein possa ter endossado o ceticismo não se sustenta. Pelo contrário, a renúncia wittgensteiniana ao essencialismo linguístico **não** alimenta o relativismo e o ceticismo, oferecendo antes uma alternativa fundada nas nossas práticas:

Contra o ceticismo filosófico, Wittgenstein insistia que há conhecimento real; porém, esse conhecimento está sempre disperso e não é necessariamente confiável. Ele consiste de coisas que nós lemos e ouvimos, ou daquilo que tenha sido em nós inculcado; além das modificações que fazemos a esta herança. Não temos razões gerais para duvidar desse corpo de conhecimento que recebemos e, em geral, não o fazemos. De fato, não estamos em posição de fazê-lo. (Audi, 1999, pp. 979, 980)³

Segundo Stroll (2002), Wittgenstein elabora seu argumento contra o ceticismo e o relativismo, defendendo a posição diametralmente oposta às afirmações que sustentam aquelas teorias. Em sua última obra, *Da Certeza*, o filósofo afirma que todos os nossos jogos de linguagem repousam sobre uma base que é certa:

(...) em *Da Certeza*, o foco descritivo de Wittgenstein resulta em um novo *insight*: que todo jogo se assenta numa fundação (ou solo) que é certo. Logo, seu livro é uma abordagem nova e original acerca da natureza da certeza. Sua idéia central é a de que a certeza pode ser identificada com aquilo que é fundacional, ou seja, com o solo ou solos (ele usa tanto o singular quanto o

² “(...) Wittgenstein was a remorseless critic of the philosophical illusions that result when the bonds of sense are inadvertently transgressed. He criticized behaviourism and dualism in the philosophy of psychology, savaged Platonism and intuitionism in the philosophy of mathematics, and undermined foundationalism in epistemology and in philosophy of language. He rejected the pretensions of metaphysics to give us insights into the allegedly language-independent essences of things and repudiated the venerable belief that logic is a field of knowledge of the relations between abstract objects.”

³ “Against the philosophical skeptics Wittgenstein insisted that there is real knowledge, but this knowledge is always dispersed and not necessarily reliable; it consists of things we have heard and read, of what has been drilled into us, and our modifications of this inheritance. We have no general reason to doubt this inherited body of knowledge, we do not generally doubt it, and we are, in fact, not in a position to do so.”

plural nesse caso) que subjazem e sustentam um jogo de linguagem. (Stroll, 2002, p. 122)⁴

Essa certeza é como o solo áspero onde estão ancoradas as nossas práticas: “Queremos andar. Então precisamos do atrito. De volta ao chão áspero!” (IF, § 107).

Por muito tempo, a filosofia se debateu com questões do tipo: “*Como posso ter certeza de essas mãos que vejo são minhas?*“, “*Como saber se não estou sonhando?*“, “*É possível conhecer alguma coisa?*“. Wittgenstein achava que sim, que era possível conhecer. Não tudo, não a plenitude do conhecimento. A filosofia não pode, enfim, prover respostas, chegar às causas últimas, mas ela pode sugerir um *método de investigação*. Em todas as suas obras da segunda fase, propôs, nesse sentido, aquilo que se chama *análise gramatical*⁵, capaz tanto de responder quanto de ‘impugnar’ questões como as citadas acima. A maneira como os filósofos usam as palavras pode levar a enganos terríveis; Wittgenstein achava que, ao desfazer os nós da linguagem, estaríamos também mostrando onde nossos enganos residem.

Por exemplo, o cético pode perguntar: “*Mas como você sabe que isso que vivemos não é uma ilusão, que não estamos sonhando?*“. Apresentamos argumentos. Ele os refutará: “*Mas como você sabe?*“ E assim, o argumento da dúvida se prolonga ao infinito. Ao contrário de outros filósofos, a resposta de Wittgenstein ao cético não apela para qualquer elucubração. A única coisa que ele nos diz é: “*Veja. Observe. Repare nos nossos jogos de linguagem; em como usamos a linguagem nas nossas atividades cotidianas.*”

O exame de nossas práticas cotidianas é capaz de lançar luz sobre os *critérios* de que nos valemos para determinar o que conta como o quê; o que conta como ‘felicidade’, por exemplo. De fato, para operar no mundo é necessário que eu tome posse de certa imagem desse mundo, na qual sou introduzido de maneira compulsória, tal qual o herdeiro de uma herança. Não faz sentido dizer que preciso me convencer dessa imagem porque ela é herdada, não raciocinada (DC, § 94, § 475). Isso responde, por exemplo, pelo fato de que eu não coloco em dúvida se o chão estará debaixo de

⁴ “(...) in On Certainty his descriptive focus results in a new insight: that every such game rests on a foundation (or ground) that is certain. His book is thus a new and original account of the nature of certainty. Its main idea is that certainty is to be identified with what is foundational, i.e., with the ground or grounds (he uses both the singular and plural in this connection) that underlie and support a language-game.”

⁵ Para Wittgenstein, o conceito de gramática refere-se tanto às regras constitutivas da linguagem, quanto à investigação ou organização filosófica dessas regras. (Glock, 1998, p. 193)

meus pés quando me levanto de uma cadeira; tampouco duvido do fato de que este corpo que vejo é realmente meu:

A minha vida mostra que sei ou estou certo de que há uma cadeira ali, ou uma porta, etc. Digo a um amigo, por exemplo ‘Sente-se naquela cadeira’, ‘Feche a porta, etc, etc. (DC, § 7)

De acordo com Wittgenstein, todas essas coisas são da ordem das nossas *certezas*, as quais não são revogáveis como é o *saber*, posto que este, mas não aquelas, acomoda a possibilidade de perguntas.

Sob esse ângulo, portanto, é preciso que se abra mão do argumento cético da dúvida ao infinito. Isso é indispensável se queremos nos colocar em ‘movimento’, para que nossas atuações no mundo sejam possíveis. Mesmo em nosso dia a dia, para que nossa vida efetivamente ‘aconteça’, precisamos que algumas coisas não sejam postas em dúvida. Por exemplo, tenho certeza de que sou humana. Não posso dizer **como sei** que sou, porque esse fato não é da ordem do saber. Isso é uma certeza, um fundamento. Outra certeza: sou mulher. Em ambos os casos, perguntar “Como você sabe?” seria índice de insensibilidade à pragmática de ‘saber’ – insensibilidade característica do filósofo.

Visto que a questão do ceticismo traz a reboque a problemática do conhecimento (já que, em si, a dúvida cética representa a negação da possibilidade de se conhecer algo), cabe aqui um exame mais detido do conceito de *critério*, tal como foi tratado na obra do segundo Wittgenstein. Vejamos por que esse conceito mostra-se tão pertinente na estratégia wittgensteiniana de refutação do ideário cético.

Numa *análise gramatical*, em um estudo que se atém principalmente aos usos das palavras (e o presente estudo envolverá centralmente, lembremos, o exame da palavra *entendimento*), é de fundamental importância que sejam reconhecidos *critérios* que determinem o significado das palavras que governam. Esses critérios são fundamentos ou razões fixados pela gramática (Glock, 1998, p. 117 -118), sendo, portanto, constituídos por nossas práticas; o que equivale a dizer também que são histórica e culturalmente determinados. No entanto, embora os *critérios* para se decidir se algo conta como X (por exemplo, se algo conta como *entender*) não estejam dados a priori, são, contudo, parte integrante de jogos de linguagem – jogos esses que possuem regras. A esse respeito, diz Wittgenstein:

É parte da gramática da palavra ‘cadeira’ que *isto* é o que chamamos ‘sentar-se numa cadeira’, e é parte da gramática da palavra ‘sentido’ que isto é o que chamamos ‘explicação de um sentido’; da mesma maneira que explicar o meu critério do que é uma dor de dentes de outra pessoa consiste em dar uma explicação gramatical sobre a expressão ‘dor de dentes’ e, neste sentido, uma explicação respeitante ao sentido da expressão ‘dor de dentes’. (LA, p. 56)

Segundo Glock (1998, p. 116), critérios são modos de determinar “se algo satisfaz o conceito X ou evidências que corroboram se algo é X”. Para que critérios não sejam, porém, tomados como meras definições (o que não estaria de acordo com a perspectiva linguística wittgensteiniana), faz-se necessário nos acercarmos dessa noção, considerando o que outros teóricos dizem sobre ela. Como vimos, a rejeição ao essencialismo pode ‘convidar’ a uma atitude igualmente extrema; o ceticismo. Pois, se já não podemos contar com essências que ancorem e estabilizem a linguagem e sua relação com o real, como saberemos quando estamos diante de uma instância de uma determinada classe? Em suma, como saber o que ‘*conta como*’ algo?

A resposta que Wittgenstein dá a essa problemática está em concordância com o restante de seu pensamento maduro. À pergunta “Qual o significado dessa expressão?”, o filósofo dirá inicialmente:

O fato de a resposta à pergunta pelo significado da expressão não ser dada com a descrição induz, por conseguinte, à conclusão de que entender é uma vivência específica, indefinível. Esquece-se, porém, que o que nos tem de interessar é a questão: como comparamos essas vivências; o que fixamos como critério de identidade do acontecimento. (IF, § 322)

Essa passagem parece descrever uma situação familiar: na falta do referente, o objeto que a palavra teoricamente substituiria, a conclusão natural é que o sentido de uma expressão habita o mundo do inefável, das essências eternas. Esse cenário, entretanto, segundo Wittgenstein, não passa de um engano. O que nos dá a medida da identidade dos conceitos são as vivências que partilhamos. É a partir delas que podemos nos orientar num mundo onde nossas práticas se entrelaçam à linguagem. Importante aqui é ressaltar que *critérios*, ao contrário de essências, são revogáveis, pois são fixados pela gramática, ou seja, pelo *uso* (Cf. IF, § 371). Por isso, vale dizer que critérios são *especificações linguísticas* pelas quais falantes competentes se instrumentalizam para, assim, poder julgar se algo se enquadra em determinado conceito (Mulhal, 1996).

Rebello (2006) menciona ainda duas outras características distintivas dos critérios que achamos oportuno reproduzir aqui de maneira sucinta. Em primeiro lugar,

segundo essa autora, critérios são *instrumentos humanos* que só podem ser compreendidos se levarmos em conta os papéis que desempenham em nossos jogos de linguagem; por isso é adequado dizer que os mesmos serão sempre critérios *de alguém ou de algum grupo*, o que faz deles instrumentos revogáveis, como já dissemos acima. Por essa razão, os critérios podem variar em diferentes contextos, mas nem por isso pode-se dizer que isso convida ao vale-tudo conceitual: critérios sempre têm a “medida exata da precisão necessária a sua descrição” (Rebello, 2006, p. 68).

O equilíbrio proporcionado pela adoção da noção de critério neutraliza tanto a necessidade de se apostar em algo ‘oculto’ quanto à propensão a se negar toda e qualquer possibilidade de estabilidade que propicie o conhecimento necessário para que possamos desempenhar nossos papéis no mundo. No entanto, não se pode tratar dos critérios que estabelecemos como se os mesmos oferecessem evidências empíricas para sua adoção, daí porque a importância de dissociá-los dos *sintomas*. Penso que seja conveniente ‘ouvir’ o que Wittgenstein tem a dizer a esse respeito, para depois discorrer acerca do referido tópico. Para tanto, transcrevo aqui as palavras do filósofo em seu livro *Zettel*:

Nada é mais comum do que uma oscilação no sentido de uma expressão, ou ainda, que um fenômeno seja considerado por vezes como um sintoma, outras vezes como critério de um determinado estado de coisas. E, na maior parte das vezes, num tal caso, a mudança de sentido não é notada. Em ciência, é comum que fenômenos que permitem uma medição exata sejam transformados em critérios definidores para uma expressão, de maneira que estaríamos inclinados a pensar que o sentido exato foi descoberto. Incontáveis confusões surgem por essa via.

Por exemplo, pode-se falar em intensidades (graus) diferentes de prazer, mas seria estúpido dizer que existe uma medida do prazer. É verdade que em certos casos um fenômeno mensurável ocupa o lugar que antes pertencia a um fenômeno não-mensurável. Então, a palavra usada para designar esse lugar muda de sentido e o sentido antigo torna-se mais ou menos obsoleto. Ficamos aliviados pelo fato de que um conceito seja mais exato que o outro e não percebemos que aqui, em cada caso particular existe uma relação diferente entre o conceito ‘exato’ e o ‘inexato’ em questão: é o velho erro em que incorremos em não testar os casos particulares. (Zettel, § 438)⁶

⁶ “Nothing is commoner than for the meaning of an expression to oscillate, for a phenomenon to be regarded sometimes as a symptom, sometimes as a criterion, of a state of affairs. And mostly in such a case the shift of meaning is not noted. In science it is usual to make phenomena that allow of exact measurement into defining criteria for an expression; and then one is inclined to think that now the proper meaning has been *found*. Innumerable confusions have arisen in this way.

There are for example degrees of pleasure, but it is stupid to speak of a measurement of pleasure. It is true that in certain cases a measurable phenomenon occupies the place previously occupied by a non-measurable one. Then the word designating this place changes its meaning, and its old meaning has become more or less obsolete. We are soothed by the fact that the one concept is the more exact, the other

Segundo Glock (1998, p. 117), sintomas e critérios têm em comum o fato de poderem ser considerados *fundamentos* ou razões que não se baseiam na experiência, mas na gramática. Por vezes, porém, a noção de *critério* se confunde com a de *sintoma*, sendo que há também a possibilidade de que um mesmo fenômeno possa ser considerado ora como um, ora como outro. A partir da passagem acima destacada percebe-se que isso é um fato comum, já que critérios são a “expressão de interesses humanos”, ou seja, eles não determinam o fato empírico em si, não podendo, dessa maneira, ser impostos nem determinados a priori (Rebello, 2006). Uma explicação que me parece elucidativa nos é dada por Hallet (1977). De acordo com ele, a diferença entre critérios e sintomas pode ser pensada em termos de um exemplo concreto, qual seja, a chuva. Se alguém ouve um trovão e diz que está chovendo, poderia questionar essa inferência. Isso porque “Um trovão é um mero sintoma da chuva, uma evidência pequena e útil, a qual pode estar errada.” (Hallet, 1977, p. 413). O que acontece, porém, se alguém, ao ver gotas de água caindo do céu e, ao comentar com outra pessoa, essa aceita o fato (de que realmente cai água do céu), mas questiona se isso significa que está chovendo? Nesse caso, diz Hallet, tal pessoa não estaria mais falando português, já que em português esse é o fenômeno que as pessoas chamam de ‘chuva’ – e esse é o ponto final para essa questão. A chuva é aquilo para o que o trovão é uma evidência. No entanto, é preciso ponderar que, apesar de alguns fenômenos, em determinadas circunstâncias, poderem ser usados como evidências (no caso da chuva, por exemplo), eles não constituem, em si, condições necessárias. Alguém poderia pensar: “Quantas gotas de chuva são necessárias para que eu saiba que está chovendo?”. Isso seria insensato, já que nenhum limite foi traçado *a priori*.

A esse respeito, Wittgenstein descreve um paralelo entre a flutuação de sentido de certas expressões e a incerteza no que diz respeito a determinados fenômenos, quando não se sabe com exatidão se podem ser tomados como *sintomas* (evidências empíricas que sustentam uma conclusão, segundo Glock) ou critérios. Mesmo a ciência, tão comprometida com a precisão dos conceitos, pode alterar o significado de certas palavras sob o impacto de alguma descoberta empírica. Por exemplo, no caso da descoberta do bacilo da angina:

the more inexact one, and do not notice that here in each particular case a different relation between the ‘exact’ and the ‘inexact’ concept is in question: it is the old mistake of not testing particular cases.”

(...) respondemos, por vezes, à questão ‘Como se sabe que é isto que se passa?’ indicando ‘critérios’ e às vezes ‘sintomas’. Se a ciência chama angina a uma inflamação provocada por um bacilo particular, e nós perguntamos, num caso particular, ‘por que afirma que este homem tem anginas?’ então a resposta ‘encontrei o bacilo da angina no seu sangue’ fornece-nos o critério, ou o que podemos chamar o critério de definição da angina. Se, por outro lado, a resposta fosse, ‘a sua garganta está inflamada’, isto poderia indicar-nos um sintoma da angina. Chamo ‘sintoma’ a um fenómeno cuja coincidência, de uma ou de outra maneira, com o fenómeno que constitui o nosso critério de definição, nos foi revelada pela experiência. Assim, afirmar que ‘um homem tem anginas se este bacilo foi nele encontrado’ é uma tautologia, ou é uma maneira pouco exata de enunciar a definição de ‘angina’. Mas afirmar, ‘um homem tem anginas sempre que tem a garganta inflamada’ é formular uma hipótese. (LV, p. 57, 58)

Wittgenstein lembra que, na prática, se nos perguntassem qual dos fenómenos pode ser tomado como critério ou como sintoma, não saberíamos responder, exceto se tomássemos uma decisão arbitrária, o que geralmente ocorre. Os médicos, por exemplo, fazem uso de nomes de doenças sem nunca decidir com precisão o que as causam e quais dessas causas devem chamar de sintomas ou critérios. Isso, entretanto, não constitui um fato grave, já que não usamos a linguagem de acordo com regras rigorosas, pois não a aprendemos dessa forma. O que importa, nesse caso específico e em outros, é que nem por isso deixamos de produzir ações no seio do grupo em que vivemos.

Em resumo, critérios servem para ancorar e estabilizar o conhecimento possível sobre o mundo, sem que, para isso, seja necessário recorrer aos universais, às essências ou a algum mecanismo oculto de produção do significado. Pois a dúvida precisa ter um fim (DC, § 4; § 247 - § 248; 340 – § 343; IF § 84).

Deve estar claro a esta altura que uma orientação antiessencialista pode perfeitamente conjugar-se a uma atitude anti-cética, sendo este caminho de dupla reação, como já se disse, aquele pelo qual se opta nesta pesquisa.

Para finalizar esta seção, é oportuno observar que, assim como a perspectiva wittgensteiniana de linguagem aqui adotada, a Prática Exploratória, com seu discurso contrário à idéia de conhecimento acumulado em torno de perguntas fixas, com sua defesa de entendimentos locais de situações específicas, pode ser mal interpretada como um convite a alguma forma de ceticismo ou relativismo, suscitando questões do tipo: Mas então qualquer coisa pode contar como *entendimento* na Prática Exploratória? Qualquer coisa pode contar como *ensino*, *aprendizado*, *aula*? Acreditamos, ao contrário, que o trabalho com a Prática Exploratória também permitirá preencher um espaço importante no campo da pesquisa acerca do ensino. Sem render-se à imobilidade

gerada pela “atitude cética”, a Prática Exploratória busca no conceito de “entendimento” um denominador que possibilite a adoção de uma visão menos generalizante (consoante o pensamento de Wittgenstein de resistirmos à tendência de uma “*ânsia pela generalidade*” – ver: LA, p. 47- 49), mas nem por isso menos fecunda. No próximo capítulo, procurarei mostrar como o aporte trazido pela filosofia do segundo Wittgenstein no tratamento da questão do significado linguístico pode ser precioso na superação do binômio ceticismo/essencialismo. Antes disso, porém, tratarei da crítica wittgensteiniana ao essencialismo, expresso na chamada *visão agostiniana de linguagem*.

3.2

A visão agostiniana de linguagem

O aspecto mais contundente da investida de Wittgenstein contra o pensamento filosófico que o precedeu (incluindo aí o seu próprio trabalho, o *Tractatus Logico-Philosophicus*) irá aparecer na crítica feita por ele a uma concepção de linguagem abraçada por boa parte das correntes do pensamento hegemônico ocidental e denominada na literatura sobre o filósofo como *visão agostiniana de linguagem*⁷. Dada a sua importância para a condução geral desse trabalho, passo a expor as principais teses que caracterizam essa visão, bem como a crítica empreendida por Wittgenstein.

Para Glock (1998) a visão agostiniana de linguagem não é uma teoria completa da linguagem, mas apenas um paradigma prototeórico, ou melhor dizendo, uma *visão*, que se encontra subjacente em teorias filosóficas sofisticadas (Barbosa Filho, 1973; McGinn, 1997). A concepção agostiniana pode ser resumida da seguinte maneira (Glock, 1998, p.370):

- A cada palavra corresponde um significado;
- As palavras são nomes, sucedâneos de objetos;
- O significado nada mais é do que o objeto do qual os nomes são sucedâneos;
- A conexão palavras<>significados dá-se por definição ostensiva. A isto equivale dizer que a relação está baseada numa associação mental;

⁷ A visão agostiniana de linguagem refere-se basicamente, mas não apenas, a uma concepção referencial do significado, ou seja, uma visão que tem como aposta principal uma correspondência língua-mundo. (Ver Glock, 1998, p. 371)

- As sentenças nada mais são do que combinação de nomes.

Ora, uma das consequências dessa concepção de linguagem é que a função primordial da mesma seria representar uma realidade dada *a priori*, donde diremos que as palavras referem, as sentenças descrevem. Segundo Wittgenstein, de acordo com essa imagem tradicional

As palavras da linguagem denominam objetos – as sentenças são os liames de tais denominações – Nesta imagem da linguagem encontramos as raízes da idéia: toda palavra tem um significado. Este significado é atribuído à palavra. Ele é o objeto que a palavra designa. (*IF*, §1)

Ainda seguindo essa linha, a associação entre palavra e objeto dar-se-ia exclusivamente por meio do pensamento, o que nos faria pressupor a existência de uma espécie de *linguagem interior abstrata*, a fim de que o aprendiz, uma criança, por exemplo, possa aprender a linguagem de domínio público:

Acredito que podemos dizer então: Santo Agostinho descreve a aprendizagem da linguagem humana como uma criança que chegasse a um país estrangeiro e não entendesse a língua do país; isto é: como se ela já tivesse uma língua, só que não esta. Ou também: como se a criança já fosse capaz de **pensar**, mas não ainda de falar. E “pensar” significaria aqui algo como: falar para si mesmo. (*IF*, 32)

Conclui-se, portanto, que a visão agostiniana de linguagem oferece uma perspectiva referencial do significado, sendo melhor caracterizada como uma *concepção descritivista das sentenças*, na qual uma *definição ostensiva*⁸ oferece os fundamentos da linguagem e uma linguagem do pensamento subjaz às linguagens públicas (Cf. Glock, 1998, p.371). Caracterizando e pondo em questão essa forma tradicional de ver a linguagem, o próprio Wittgenstein nos diz,

Pode-se dizer que esse ensino ostensivo das palavras estabelece uma ligação associativa entre a palavra e a coisa: mas o que isso quer dizer? Ora, pode significar diferentes coisas; mas pensa-se, em primeiro lugar, que a imagem da coisa se apresenta à mente da criança quando ela ouve a palavra. – Mas mesmo que isso aconteça – é essa a finalidade da palavra? Sim, **pode ser** essa a finalidade. (*IF*, § 6)

⁸ “By ‘ostensive definition’ Wittgenstein means an act of giving the meaning of a word by pointing to an exemplar” (McGinn, 1997, p.42) [Por ‘definição ostensiva’, Wittgenstein estava se referindo ao ato de fornecer o significado, apontando para o exemplar de um objeto.] Ver também a esse respeito Glock, 1998, pp.122- 126; McGinn, 1997, pp.42, 61- 70.

Não obstante a enorme penetração no pensamento filosófico ocidental, os pressupostos da visão agostiniana de linguagem foram combatidos veementemente nos escritos do segundo Wittgenstein. Passo a descrever essa crítica à concepção agostiniana a seguir, situando-a no âmbito da visão de Wittgenstein acerca do papel da filosofia.

3.3

O papel da filosofia e a rejeição à visão agostiniana

Antes de passar à crítica wittgensteiniana à concepção agostiniana, farei algumas observações acerca da concepção de Wittgenstein acerca do papel da filosofia. Isso pode evitar o equívoco de se admitir que a rejeição aos pressupostos da visão agostiniana signifique a substituição de uma teoria geral da linguagem por outra, simplesmente – o que não é o caso.

A como já foi dito aqui, a tarefa central da filosofia na visão de Wittgenstein seria menos a de resolver paradoxos e contradições por meio de inovação conceitual, mas antes a de obter uma visão nítida da estrutura conceitual que nos está causando problemas, ou seja, à filosofia cabe desfazer os nós que nos atam (Hacker, 2000). Wittgenstein volta a falar sobre isso em uma das passagens das *Investigações Filosóficas*, a qual acredito ser oportuna e, mesmo tendo em vista sua extensão, acho adequado reproduzi-la:

Não é tarefa da filosofia solucionar a contradição por meio de uma descoberta matemática, lógico-matemática. Mas tornar visível em seu conjunto a situação da matemática que nos inquieta, o estado antes da solução da contradição (E com isso não se esquiva de uma dificuldade.)

O fato fundamental é aqui: fixamos regras, uma técnica, para um jogo, e então, ao seguirmos as regras, as coisas não funcionam tão bem como havíamos suposto; portanto, nós nos enleamos, por assim dizer, em nossas próprias regras.

Este enlear-se nas próprias regras é o que queremos entender, i.e., queremos abarcá-lo com a vista.

Ele lança uma luz em nosso conceito de ter-em-mente. Pois ele é, naqueles casos, diferente do que tínhamos em mente e tínhamos previsto. Quando surge a contradição, dizemos, por ex.: “Não foi assim que o tive em mente.”

O estado civil da contradição, ou o seu estado no mundo civil: este é o problema filosófico. (§125)

O que Wittgenstein procura enfatizar nessa passagem (como resposta a um problema colocado anteriormente por Russell⁹) é o fato de que eliminar contradições nos fundamentos da matemática não é de maneira alguma tarefa da filosofia. Sobre essas contradições poder-se-ia pensar de duas maneiras. Primeiro: se for comparada a uma teoria científica, então a descoberta de uma contradição no sistema da matemática fragiliza seus fundamentos e os torna passíveis de substituição. Por outro lado, se consideramos a matemática como um sistema de representação, então a “descoberta” de uma contradição só demonstra que suas regras não são aplicáveis a todas as situações – e não que todo o sistema está incorreto.

Traçando um paralelo com os conceitos linguísticos dos quais nos valem no dia a dia, Wittgenstein postula que os mesmos podem falhar em situações novas, as coisas podem não sair como imaginamos anteriormente. Por isso, o papel da filosofia não é nem prover novos conceitos para serem usados em nossa vida comum, nem mesmo desenvolver novos princípios matemáticos. Os primeiros devem ficar a cargo daqueles que efetivamente **usam** a linguagem, assim como no segundo caso, devem ser os matemáticos a se ocuparem do problema (Lugg, 2000, p. 194, 195).

Assim sendo, “Não pode haver descobertas em filosofia, pois tudo aquilo que é relevante para um problema filosófico está à vista de todos, em nosso uso regrado das palavras”. (Hacker, 2000, p. 13). Nesse ponto, parece apropriado que ouçamos o que o filósofo tem a dizer:

A filosofia de fato simplesmente expõe tudo e não esclarece, nem deduz nada. – Uma vez que tudo se encontra em aberto, não há nada também para esclarecer. (...)

Poder-se-ia chamar também “filosofia” o que é possível *antes* de todas as novas descobertas e invenções. (IF, §126)

Os aspectos das coisas que consideramos ser os mais importantes estão ocultos por sua simplicidade e trivialidade. (Não se é capaz de notar isto – porque o temos sempre diante dos olhos.) Os fundamentos reais de sua investigação não chamam a atenção do homem. (IF, §129)

⁹ A questão colocada por Russel em sua obra *Principia Mathematica* refere-se a um paradoxo pertinente à teoria dos conjuntos elaborada anteriormente por Frege. A esse respeito, ver Stroll, 2002, p. 13 – 16.

Em outra passagem das *IF*, Wittgenstein segue esse mesmo encaminhamento quando discorre acerca do papel da reflexão:

Donde tira a reflexão sua importância, uma vez que ela parece apenas destruir tudo que é interessante, isto é, tudo que é grande e importante? (Por assim dizer, todos os edifícios, deixando sobrar apenas blocos de pedra e entulho.) Mas o que destruimos, não passa de castelos no ar, e pomos a descoberto o fundamento da linguagem sobre o qual eles estavam.

Os resultados da filosofia são a descoberta de um absurdo simples qualquer e as moedas que o intelecto arranhou ao bater contra o limite da linguagem. Elas, as moedas, fazem-nos reconhecer o valor daquela descoberta. (*IF*, §§ 118, 119)

Essa passagem parece contradizer o que foi dito acima acerca da impossibilidade de se fazer descobertas em filosofia. Entretanto, a palavra “descobertas” está sendo tomada aqui sob outro aspecto. Nesse caso, ela diz respeito não a informações novas que a filosofia porventura possa trazer à luz, mas sim ao fato de que a atividade filosófica procura apontar com clareza para aqueles lugares onde tentamos forçar os limites propostos pela linguagem (Lugg, 2000), ou seja, quando se buscam respostas “fora de um determinado jogo de linguagem” (*IF*, § 47). O papel da filosofia, então, é expor a falta de sentido de se “bater contra o limite da linguagem”, o que, na verdade, não constitui uma “descoberta” no sentido em que geralmente usamos essa palavra, mas sim a constatação de algo que está exposto, mas que insistimos em não “ver”, como bem demonstra esse outro trecho de *Cultura e Valor* (2000). Nele Wittgenstein parece deixar claro, mais uma vez, que o papel da filosofia é prover esse “treino” do olhar, a fim de que as dificuldades e as “armadilhas” da linguagem possam ser identificadas:

As pessoas dizem, por vezes, que não podem fazer qualquer juízo sobre isto ou sobre aquilo porque não estudaram filosofia. Eis um disparate irritante, porque o pretexto é o de que a filosofia é uma espécie de ciência. As pessoas falam dela como poderiam falar de medicina. Por outro lado, podemos dizer que quem nunca levou a cabo uma investigação de tipo filosófico, como, por exemplo, a maior parte dos matemáticos, não se encontra equipado com os órgãos visuais adequados a este tipo de investigação ou pesquisa. Quase da mesma maneira que um homem que não está habituado a procurar flores ou amoras, ou plantas na floresta, não encontrará nenhuma porque os seus olhos não estão treinados para as ver e não sabe onde deve procurar. De modo semelhante, alguém pouco versado em filosofia passa por todos os lugares em que se encontram escondidas na relva as dificuldades, ao passo que alguém que com ela tenha contactado deter-se-á e pressentirá que há uma dificuldade ali perto, embora ainda não consiga ver. E não é motivo de admiração, para quem saiba quão longamente até mesmo o homem que tem

prática da filosofia e que sabe que há aqui uma dificuldade tem que procurar até encontrar. (CV, p. 49, 50)

Tendo registrado o movimento geral da filosofia de Wittgenstein, passarei a enunciar agora a posição do autor no que diz respeito à visão agostiniana da linguagem.

Em suas objeções feitas à visão agostiniana de linguagem, Wittgenstein lança luz sobre nossa incapacidade de lidar com os paradoxos e limites da linguagem, o que teria consequências indiretas em todas as atividades que lidam com a mesma, tais como, por exemplo, o ensino e a tradução. Em primeiro lugar, é preciso que se diga que um dos vetores da crítica wittgensteiniana à visão agostiniana de linguagem diz respeito justamente à penetração da mesma no pensamento filosófico (Barbosa Filho, 1973). É preciso deixar claro que essa visão não é a única fonte de confusão filosófica, porém sistemas inteiros são construídos tendo como base pressuposições simplificadoras nela embutidas (Glock, 1998). A concepção referencial do significado, na verdade, ocupa lugar de destaque desde Platão e sustenta, ainda hoje, visões mentalistas e platonistas do significado.

Dentre os outros motivos para o ataque de Wittgenstein à visão agostiniana, Barbosa Filho (1973, p. 77) destaca o fato de que para o filósofo essa concepção “impõe um modelo de compreensão da linguagem que nos impede de ver o seu ‘trabalho’ efetivo”. Porém, o aspecto mais grave da visão agostiniana de linguagem é a imposição de um paradigma semântico, uma *filosofia da essência da linguagem*.

McGinn (1997) nos lembra que a crítica inicial de Wittgenstein incide sobre a propensão ao reducionismo semântico: por exemplo, ao fato de que Agostinho não distingue entre os diferentes tipos de palavras, tomando apenas um de seus tipos como modelo do qual deriva toda a sua concepção de funcionamento da linguagem. A esse respeito, Glock (1998) cita o fato de que nem todas as palavras são nomes (há na linguagem, por exemplo, expressões chamadas sincategoremáticas, como os artigos, preposições, pronomes e conectivos; além dos dêiticos e dos números) (ver tb Baker & Hacker, 1980a). Quando generalizamos o paradigma objeto-designação, aparentemente confortável no caso de palavras como “*mesa, cadeira, pão* e [...] nomes de pessoas” (IF, §1) esquecemos de palavras como *talvez, mais, este, cinco*, etc., “como se pudessem cuidar de si mesmas”. Reagindo a esse tipo de reducionismo, que nos leva a considerar todas as palavras como nomes, Wittgenstein nos diz:

Quando dizemos: “cada palavra da linguagem designa alguma coisa”, com isso ainda não se disse por enquanto absolutamente nada; a não ser que explicássemos, exatamente, que distinção desejamos fazer. (Poderia ser que desejássemos distinguir as palavras da linguagem [8] das palavras ‘sem significado’, como elas ocorrem nas poesias de Lewis Carroll, ou de palavras como ‘la-rala-ra-la’ numa canção.). (*IF*, § 13)

Sobre esse ponto, Wittgenstein afirma que o ato de atribuir um nome a um objeto é semelhante ao ato de se pendurar uma etiqueta no mesmo (*IF*, § 26). Santos (2007) diz que esse ato de relacionar um nome com um objeto por ele nomeado é paradigmático no sentido de que comparece com frequência em nossas práticas; o autor salienta que, na verdade, não há mistério nele. Nomear é apenas parte do simbolismo – o problema é que sua recorrência em nossas práticas pode, com efeito, dar a idéia errada de que a conexão entre um nome e um objeto é uma operação psicológica preparatória para *qualquer* uso de linguagem ¹⁰.

Acerca da questão do significado, a visão agostiniana falha em estabelecer uma distinção entre o significado de uma expressão e aquilo para que ela supostamente aponta. Quando se examina a visão agostiniana à luz do conceito wittgensteiniano de *jogos de linguagem*, como veremos, as inadequações do paradigma tradicional tornam-se ainda mais nítidas, visto que o ato de nomear por si só não constitui sequer um lance no jogo de linguagem, o que certamente configura um choque entre a visão de linguagem que a visão agostiniana encampa e a multiplicidade de jogos de linguagem possíveis (Cavell, 1979).

Como mencionei acima, as *IF* irão atacar essa concepção representacionista do significado de muitas maneiras, mas principalmente através da noção wittgensteiniana de *jogo de linguagem*. Wittgenstein remete ao aprendizado de uma primeira língua pela criança, a fim de tornar clara sua crítica ao paradigma tradicional: “(...) pensa-se, em primeiro lugar, que a imagem da coisa se apresenta à mente da criança quando ela ouve a palavra (...) (Pronunciar uma palavra é, por assim dizer, tocar uma tecla no piano da representação)” (*IF*, § 6). Desafiando essa posição, a tese central que o filósofo traz à luz é: o significado é **uso** (*IF*, § 43). Enquanto que em sua primeira fase Wittgenstein

¹⁰ “The correlation between objects and names is simply the one set up by a chart, by ostensive gestures and simultaneous uttering of the name, etc. It is part of the symbolism. Giving an object a name is essentially the same kind of thing as hanging a label on it. It gives the wrong idea if you say that the connection between name and object is a psychological one.” (*PG*, 2005, p. 97) [A correlação entre objetos e nomes é simplesmente aquela estabelecida por uma tabela, por meio de gestos ostensivos e a emissão simultânea do nome etc. É parte do simbolismo. Dar um nome a um objeto é essencialmente o mesmo tipo de coisa pendurar um rótulo nele. Dá ideia errada você dizer que a ligação entre o nome e o objeto é uma ligação psicológica.” *Gramática Filosófica*, 2005, p. 97]

ênfatiza a imagem de uma linguagem dissociada da cultura e da sociedade, o segundo Wittgenstein dá destaque ao fato de que é impossível dissociar a linguagem das práticas humanas, já que elas se constituem mutuamente e, por isso, o filósofo lança a pergunta: “O que é que designam as palavras dessa linguagem? – Como demonstrar o que designam a não ser pelo modo como são usadas?” (IF, § 10). Em *Cultura e Valor* (p. 43) ele exemplifica esse ponto ao discorrer acerca do significado das palavras “bom” e “belo”:

Se digo que A tem olhos bonitos, alguém pode perguntar-me: que é que há de bonito nos olhos de A, e eu talvez responda: a forma amendoada, as pestanas compridas, as pálpebras delicadas. O que é que estes olhos têm em comum com uma igreja gótica que também considero bela? Deveria dizer que me provocam uma impressão semelhante? (...) Isso seria de qualquer maneira uma *definição restrita* do belo.

Será muitas vezes possível dizer: procura motivos para chamares belo ou bom a algo que a gramática peculiar da palavra “bom” tornar-se-á neste caso evidente.

A “gramática peculiar da palavra” é, segundo o próprio Wittgenstein, o seu uso na linguagem, como ele bem deixa claro em *Da Certeza* (§ 61, 62) – e esse uso, por sua vez, orienta-se por regras gramaticais (Glock, 1998).

Para o Wittgenstein das *Investigações Filosóficas*, nomear é apenas um dos jogos de linguagem possíveis e não a função primordial da linguagem humana. Mais ainda: uma linguagem é uma trama de diferentes jogos de linguagem (Santos, 2007). Rejeitando a ligação intrínseca entre o nome e aquilo que ele nomeia, Wittgenstein irá apostar na idéia de que existem diversas maneiras de significar, e que essas são tão heterogêneas quanto as nossas práticas cotidianas. Nisso, portanto, reside o cerne da crítica à visão agostiniana de linguagem, para a qual a função dos nomes seria apenas *representar algo*, ser uma imagem do mundo.