

CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE LINGUAGEM E MUNDO: ENTRE ARISTÓTELES E WITTGENSTEIN

*PHILOSOPHICAL CONSIDERATIONS ABOUT LANGUAGE AND THE WORLD:
BETWEEN ARISTOTLE AND WITTGENSTEIN*

Thiago Ferreira dos SANTOS
Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal do
Paraná - UFPR,
E-mail: th.ferreira@ufpr.br

RESUMO:

Temos como objetivo tratar da problemática filosófica da relação entre linguagem e mundo a partir das concepções aristotélicas e wittgensteinianas. Para isso, tomamos como necessário, ainda, situar essas compreensões a partir de suas origens remontando os pensamentos parmenídeos e platônicos sobre essa relação. Com as observações de Platão se abre o caminho para o revisionismo aristotélico. No *Tractatus* essa problemática é retomada, porém Wittgenstein abandona essa linhagem de reflexão e, em suas *Investigações Filosóficas*, estabelece uma imagem de linguagem radicalmente nova em que a significação se dissocia da tentativa de explicar a relação essencial entre linguagem e mundo.

PALAVRAS-CHAVE: Filosofia; Aristóteles; Wittgenstein; Linguagem; Mundo.

ABSTRACT:

We aim to address the philosophical problems on the relation between language and world from the Aristotelian and Wittgensteinian conceptions. For this, we also consider it necessary to situate these understandings from their origins, going back to Parmenidean and Platonic thoughts about this relation. With Plato's observations, the way is opened for Aristotelian revisionism. In the *Tractatus* this problem is retaken, but Wittgenstein abandons this line of reflection and, in his *Philosophical Investigations*, establishes a radically new image of language in which meaning is dissociated from the attempt to explain the essential relation between language and world.

KEYWORDS: Philosophy; Aristotle; Wittgenstein; Language; World.

1. Considerações preliminares

A relação entre linguagem e mundo é um dos problemas filosóficos mais antigos e que inquietou pensadores durante séculos, pode-se se dizer que surge como uma questão filosófica junto ao nascimento do pensamento filosófico ocidental com as reflexões parmenílicas, se mantendo como uma questão relevante por sucessivas gerações. Isso porque uma relação aparentemente simples, se levada a sério, pode revelar uma série de problemáticas de difícil resolução. Questões como “o que é o mundo?”, “O que

garante que a linguagem expressa o mundo?”, “Qual a relação entre o discurso e o ser?”, “O que há em comum entre a linguagem e o mundo que me permita expressar um discurso verdadeiro sobre algo?” entre outros, constituem um movimento de reflexão e argumentação que leva já os pensadores antigos à necessidade da dedução dos princípios e construção da lógica e da ontologia, uma vez que a condição de possibilidade do discurso do ser se constituiria como condição de possibilidade ontológica do ser, como relação essencial entre o pensamento (e sua expressão linguística) e o ser.

Essas questões levam primeiro Parmênides (530 a.C. – 460 a.C.) no seu poema *Da Natureza*¹ a construir uma estratégia de argumentação lógica – sob a forma de artifício poético – para estabelecer um discurso fidedigno do ser, i.e., estabelecer os limites da relação entre linguagem e mundo (sentido ontológico).

Em linhas gerais, a parte do poema dedicada à via da verdade (*alétheia*) – que deve ser entendida como desvelamento, no sentido de desvelar o que está velado, de desocultação do ser – aponta, na voz da deusa, quais são as duas únicas vias de investigação, do “que é” e do “que não é”, como explicitado no fragmento 2:

Vamos, vou dizer-te – e tu escutas e fixa o meu relato – quais os únicos caminhos de investigação que há para pensar: um que é, que não é para não ser, é caminho de segurança (pois acompanha a verdade); o outro que não é, que tem de não ser, esse te indico ser caminho em tudo ignoto, pois não poderás conhecer o não ser, não será possível nem indicá-lo [...] (B2. 1-8).

Os caminhos são: o da afirmação e o da negação, tais caminhos se relacionam, ao passo que o que um nega, o outro afirma. Desse modo, temos como possibilidade a afirmação da afirmação, a afirmação da negação, a negação da afirmação e a negação da negação. Porém, todas as possibilidades dessa relação se reduzem necessariamente a dois caminhos: a afirmação e a negação, uma vez que a afirmação da afirmação resulta em uma afirmação, a afirmação da negação e a negação da afirmação resultam em uma negação, e ainda a negação da negação resulta em uma afirmação. Só se pode afirmar ou negar, é necessário afirmar ou negar. Desse argumento, como consequência, já podemos deduzir princípios que são base da *lógica clássica* em seu sentido mais “forte”: (i) o da identidade, (ii) o da não-contradição, (iii) o do terceiro excluído. Em outras palavras, (i) a afirmação e a negação são idênticas a si mesmas, (ii) a afirmação e a negação diferem uma da outra (iii) e, não há um intermediário entre a afirmação e a negação.

¹ A tradução dos fragmentos do poema de Parmênides usada neste trabalho é de José Trindade Santos. Cf. SANTOS, José Trindade. *Da natureza – Parmênides*. Brasília: Thesaurus, 2000.

O fragmento 2 ainda nos indica outra questão importante, que é a interdição da via negativa, tornando única e necessária a via positiva, “...pois não poderás conhecer o não ser, não será possível nem indicá-lo [...]” (B2. 7-8), ou seja, uma entidade negativa pode ser incontáveis coisas excludentes de uma entidade positiva, ao passo que não é possível apontá-la justamente por sua irreferenciabilidade, é incognoscível, não se refere a nada. A interdição da via negativa gera uma importante consequência, pois se a via da negação é inconcebível, a via da afirmação, da verdade, passa a ser a única possível (só se pode afirmar). Logo, a única a se pensar: só se pode pensar o “que é”. Dessa forma se concebe aqui que o ser e o pensar se identificam, “... pois o mesmo é o pensar e, portanto ser” (B3. 1).

Inicialmente a deusa não diz o sujeito ou predicado de “é”, apenas diz “do que é”, pois aí não interessa o que é afirmado ou negado no regime de oposições, ou seja, a afirmação e a negação são idênticas a si mesmas, diferentes uma da outra, e não há intermédio entre ambas. Porém percebemos que a interdição da via negativa se dá justamente por sua indefinição “... pois não poderás conhecer o não ser, não será possível nem indicá-lo [...]” (B2. 7-8), de modo que, nesse fragmento já é dito o que é excluído, o não-ser, restando como única possibilidade o ser.

O desdobramento desse argumento é a resposta parmenídica à relação necessária entre o pensamento e o ser, só se pode pensar o ser e, conseqüentemente, dizer o ser: “é necessário que o ser, o dizer e o pensar sejam; pois podem ser, enquanto o nada não é...” (B6. 1-2). É expressa, assim, uma identidade lógica entre *realidade, pensamento e linguagem*.

O problema é que a forma como Parmênides concebeu sua tese da inteligibilidade do ser, se levada às últimas conseqüências, pode se revelar problemática e paradoxal e, ao contrário do que pretendia, poderia por fim à possibilidade de um discurso filosófico do ser. Nesse contexto, Platão (428 a.C. – o 348 a.C.) no *Sofista* se propõe a apresentar uma solução para essa problemática expondo os problemas de Parmênides e buscando saídas. A resposta de Platão é conhecida como o parricídio, uma vez que este precisa, por assim dizer, “matar o pai”, se opor as soluções de seu mestre como exigência para o estabelecimento de possibilidade do discurso filosófico, em outras palavras, o parricídio platônico é antes de tudo a tentativa de assegurar que o objetivo de Parmênides (sua tentativa de construir uma tese da inteligibilidade do ser numa relação essencial entre linguagem e mundo) não se perdesse pelos problemas gerados a partir de seus argumentos, mesmo que pra isso fosse necessário subverter seus fundamentos, pela necessidade de manter o discurso filosófico.

O problema da argumentação de Parmênides é que, se levada ao limite, só se pode dizer “o que é, é”, do que *não é* não se pode sequer falar, pois está excluída a via negativa. Nesse sentido, ou o discurso fala do ser, ou sequer é um discurso, pois não há possibilidade para o não-ser. E esse é o paradoxo

proposto por Platão, que conhecemos como o *paradoxo do falso*, pois se só o ser é, só pode haver discurso acerca do ser. O argumento de Parmênides exclui a bivalência. Ou o discurso é verdadeiro, ou não é um discurso, porém o único discurso verdadeiro é “o ser é”, imputar qualquer atributo ao ser é dizer que o ser é ele e outro, é ser e não-ser e, conseqüentemente, não é um discurso. No limite, o paradoxo do falso leva a impossibilidade do discurso racional filosófico, todavia a solução de Platão parece não menos paradoxal que os paradoxos por ele refletidos, porém é a saída que ele toma para que a filosofia se mantenha.

O primeiro passo dado por Platão em seu argumento é que a predicação não deve ser tomada como *identificação total* entre os dois termos do enunciado, mas na medida em que são idênticos são também diferentes. Esse aparente paradoxo é explicado com a noção de participação, que é na verdade a tentativa de conciliar o que o fundamento lógico de identidade absoluta tem, por exigência, inconciliável, e.g.:

Dizer que o homem é racional, não significa dizer que ‘homem’ é completamente idêntico a ‘racional’. Homem e racional são coisas distintas. Mas são coisas distintas que estão em uma certa relação. Se houver separação total entre o tema de um enunciado predicativo e o que é dito dele, não há como fazer legitimamente uma predicação (SOUZA, 1988, p. 32).

Em outras palavras, a relação aqui é de participação, pois o enunciar de algo não pode envolver identidade absoluta entre os termos, mas participativa. Como posto no exemplo, dizer que o “homem é racional” é dizer que o conceito de homem participa do conceito de racional, não de forma absoluta, mas de forma relativa. Além da forma idêntica do ser consigo mesmo, se admite aqui um sentido relativo do ser como participação em outras coisas, nesse sentido, “o homem é homem” é a identidade absoluta de si mesmo, mas “o homem é racional” é identidade relativa com aquilo que *não-é* seu absoluto. “Isso significa que a identidade própria de uma coisa mista (seu ser absoluto) é determinada não só por aquilo que a constitui, mas também por aquilo que *não* a constitui, não só por aquilo que ela é, mas também por aquilo que ela *não é*” (SANTOS, 1996, p.5).

O problema da resposta platônica é que sua defesa pela inteligibilidade essencial do ser parece se erigir a partir de um ato arbitrário em que, para se admitir o discurso, é necessário pressupor um fundamento aparentemente paradoxal e não menos problemático. Isso leva Aristóteles a retomar essa questão e se afastar de Platão, tendo como fundamento o princípio lógico de *não-contradição* em que algo não pode ser e não ser ao mesmo tempo e sob as mesmas condições, não se pode falar sobre algo que seja e não seja ao mesmo tempo e sob as mesmas condições, esse princípio leva Aristóteles a construir uma nova concepção da relação entre *linguagem e mundo*.

2. Concepção aristotélica da linguagem

Aristóteles (384 a.C. – 322 a.C.), constrói sua teoria da proposição seguindo uma linha de raciocínio que pretende revisar os problemas que se estendem desde Parmênides, passando pelo *paradoxo do falso* refletido por Platão em sua tentativa de manter a identidade essencial entre o pensamento, linguagem e ser. A partir desse contexto de reflexão, Aristóteles observa os problemas da resposta platônica e estabelece um modo novo de tratar a questão.

Uma mudança importante no tratamento de Aristóteles em relação aos seus predecessores é que para ele não se trata mais de pensar uma aderência absoluta entre o discurso e o ser, mas como expresso no seu *Da Interpretação* “os símbolos emitidos pela fala são símbolos das paixões da alma, [ao passo que] os caracteres escritos [formando palavras] são símbolos dos sons emitidos pela fala” (1.16a 4-6), assim, discurso em Aristóteles é símbolo de estados da alma, a linguagem aqui representa o pensamento, e o pensamento representa o ser, em outras palavras, a relação entre a linguagem e o ser não é imediata, mas mediata. Isso fica claro na passagem que segue:

Como a escrita, também a fala não é a mesma em toda parte [para todas as raças humanas]. Entretanto, as paixões da alma, elas mesmas, das quais esses sons falados e caracteres escritos (palavras) são originalmente signos, são as mesmas em toda parte [para toda a humanidade], como o são também os objetos dos quais essas paixões são representações ou imagens (1.16a 6-12).

Aristóteles, a partir de sua compreensão da existência de várias línguas, compreende que há uma convencionalidade e não uma naturalidade na língua, a palavra não é uma significação em si mesma, mas reflete estados da alma dos quais esses se relacionam com as coisas. A linguagem sendo convencional, não se relaciona diretamente com o ser, mas é mediada pelo pensamento. A linguagem não expressa as coisas, a linguagem significa as coisas.

Os sons nas palavras são vozes significativas convencionais e articuladas, pois são símbolos dos estados da alma, porém Aristóteles não descarta a existência de vozes significativas naturais, estas são, por exemplo, os sons dos animais, porém esses sons não são palavras, mas exprimem de forma inarticulada o comportamento animal. Por outro lado, as vozes significativas convencionais, aquelas que dizem respeito ao ser humano, são articuladas por outras partes que são sons não significativos, são apenas sons que articulados compõem palavras, desse modo, Aristóteles atribui à linguagem humana um caráter simbólico e articulado.

É importante ainda perceber que com esse modo de tratar a linguagem, Aristóteles evita os paradoxos propostos no *Sofista* gerados a partir da noção parmenídica de identidade entre linguagem e ser. Pois, a significação dos nomes não interfere em relação à existência ou não das coisas, justamente porque a linguagem não expressa, mas significa. Neste sentido, quando se trata da validade de um

discurso, ele se dá pela bivalência do discurso, relacionando a sua similitude com as coisas, embora nem todo discurso significativo seja necessariamente bivalente, somente esse tipo de discurso pode ser considerado verdadeiro ou falso. Ademais, a validade do discurso é dada como símbolo de um estado da alma que represente o objeto, em outras palavras, o pensamento media a relação entre a linguagem e o mundo.

A passagem a seguir, demonstra como esse modo de tratar a questão evita o paradoxo do falso:

É fundamental notar como, até aqui, Aristóteles evita todas as dificuldades apontadas por Górgias e Antístenes para o estabelecimento da ciência: promovendo o afastamento entre o ser e o discurso, evita por um lado os paradoxos de Antístenes – para este, sendo o ser irremissivelmente atado à linguagem, é impossível dizer o falso. A lógica de Aristóteles, por sua vez, necessita de proposições com estrutura “S é P” capazes de ser verdadeiras e capazes de ser falsas, e a teoria de Antístenes que afirma a impossibilidade dizer o falso impossibilita a silogística aristotélica. Em Aristóteles, o afastamento entre logos e ser se reflete na redução do logos a vozes convencionais significativas. O verdadeiro e o falso tornam-se possíveis e explicáveis através de operações psíquicas que refletem ou não relações entre coisas reais simbolizadas pela linguagem. Para o estagirita, dizer o falso não é dizer o não-ser, mas compor uma proposição formada de termos significantes evidenciando uma afecção ou um pensamento errôneo, isto é, que exprime conexões não existentes entre coisas reais simbolizadas pela linguagem. O mesmo afastamento rechaça Górgias. A linguagem, embora convencional, é signo de afecções que podem tratar de conexões acertadas; a linguagem pode ligar-se mediatamente ao real, expressando-o no discurso apofântico, revelador (DINUCCI, 2009, p.11).

A resposta de Aristóteles está ligada ao princípio lógico de não-contradição, a forma como se estabelece o seu argumento para a possibilidade do discurso verdadeiro, em que a linguagem não expressa, mas significa o real, tem como fundamento a impossibilidade de que um discurso afirme e negue algo ao mesmo tempo sob o mesmo aspecto. Desse modo, mesmo que interlocutores apresentem discursos diferentes sobre a mesma coisa, pode-se dizer que eles estão contradizendo um ao outro (isso é possível pelo distanciamento da linguagem em relação ao ser), mas não que se contradigam a si mesmos – exigência do princípio de não-contradição – e mesmo que um interlocutor se proponha a contradizer-se, este, por essa definição anterior ao discurso, não está fazendo um discurso que possa ser válido, uma vez que caso se negue o princípio, se estará afirmando e negando ao mesmo tempo, o que impossibilita o discurso. Desse modo, “a teoria da linguagem de Aristóteles envolve, portanto, a afirmação de comensurabilidade radical entre palavras e coisas, e a unidade de sentido se revela como condição de possibilidade de toda linguagem, condição que tem como fundamento o princípio de não-contradição” (DINUCCI, 2009, p.15).

A questão da tese da inteligibilidade do ser está de tal forma atada a filosofia, que não foi uma mera escolha de Platão e Aristóteles estabelecer respostas à problemática, mas é uma escolha filosófica, para esses pensadores é de vital importância que se responda essa relação, uma vez que isso implica na possibilidade ou impossibilidade do próprio discurso filosófico.

3. Concepção *tractatiana* da linguagem

Dois milênios depois das reflexões parmenídicas e revisões platônicas e aristotélicas, Ludwig Wittgenstein (1889 – 1951) retoma essa linhagem argumentativa, porém a partir da filosofia analítica e sob o aparato de uma nova lógica, uma vez que “sob a pressão do paradoxo do falso, Wittgenstein vai encontrar na bipolaridade a marca essencial da representação proposicional do mundo” (SANTOS, 1996, p. 10). Para o Wittgenstein do *Tractatus* é na bipolaridade da proposição que se estabelece a representação com o mundo. Assim como Aristóteles, Wittgenstein propõe a validade proposicional a partir da exaustão entre dois enunciados exclusivos, privilegiando um em detrimento do outro, i.e., a alternativa verdadeira exclui a falsa e vice-versa.

Wittgenstein apresenta no *Tractatus* sua teoria da figuração proposicional no intuito de traçar os limites do que pode ser dito significativamente. Seguindo a linhagem de seus predecessores, os elementos que constituem sua teoria são: *linguagem, pensamento e mundo*. Ao passo que, seu empenho é investigar sobre as condições de possibilidade da figuração da linguagem. Para isso, Wittgenstein no percurso de sua obra constrói uma série de distinções que descrevem o funcionamento das proposições e sua relação com o mundo, explicitando ainda que, o que possibilita a figuração é uma estrutura lógica presente na linguagem e no mundo, essa estrutura é transcendental e se mostra na figuração proposicional. Desse modo, Wittgenstein encontra uma maneira de apresentar a relação entre linguagem e mundo sem a exigência de um intermédio psicológico, como feito por Aristóteles quando tentou encontrar soluções aos paradoxos platônicos e parmenídicos. Além disso, assim como Parmênides e Platão buscaram apresentar (sem sucesso) uma união direta entre linguagem e mundo, Wittgenstein leva para si a mesma tarefa, mas dessa vez sem cair no paradoxo do falso, nem precisar descolar a figuração por via de intermédio psicológico.

Para Wittgenstein o mundo é formado por objetos e estados de coisas. Objetos se mostram como condição de possibilidade de um estado de coisas, são enquanto conexões em estados de coisas, nesse sentido, são denominados objetos lógicos, pois tais objetos não são fáticos e nem analisáveis, porém neles há condições de possibilidades na estruturação da totalidade dos fatos, i.e., do mundo. O objeto é a substância do mundo, guarda em si indefinidas possibilidades de ligação para a formação de um fato no mundo. Tais objetos são átomos fixos que compõem a possibilidade de conexão em fatos contingentes no mundo, “na ótica wittgensteiniana ‘o fixo, o subsistente e o objeto são um só’ (TLP § 2.027), mesmo que se admita a variabilidade existente no mundo como algo irrefutável. Mas aquilo que é variável e instável não é o objeto, mas a *configuração* (TLP § 2.0272) que comporta tanto os estados de coisas quanto os fatos” (FILHO; NASCIMENTO, 2008, p.164).

A substância do mundo é formada pelos objetos (transcendental) que são necessários. Tais objetos carregam as possibilidades de indefinidas ligações factuais. Desse modo a configuração dos objetos em estados de coisas é variável e, portanto, contingente. Logo, os fatos no mundo são sempre contingentes. Para Wittgenstein o mundo é a totalidade dos fatos (TLP § 1.1), ou seja, a totalidade das conexões, mas é a totalidade em um espaço lógico que compõe um espaço necessário de possibilidades tanto dos fatos existentes quanto dos fatos não existentes e é isso que explicita que “a realidade total é o mundo” (TLP § 2.063).

A linguagem, para afigurar, deve ter uma estrutura semelhante a do mundo, uma estrutura lógica *a priori*, essa estrutura permite a relação essencial entre linguagem e mundo sem intermédio de um sujeito empírico, a relação é transcendental. Nesse sentido, os nomes, assim como os objetos são átomos lógicos que, por sua vez, se mostram na proposição. Nomes não significam, apenas denotam enquanto componentes da proposição, nomes não são analisáveis, por tanto, o limite da análise está na proposição. A partir disso, temos que “a totalidade das proposições é a linguagem” (TLP § 4.001).

Não obstante, a proposição tendo uma estrutura lógica fundamental, essa estrutura apenas se mostra na figuração, não é possível descrever essa estrutura, aqui se estabelece o limite da representação da linguagem e mundo, pois enquanto uma proposição descreve um fato no mundo, é impossível descrever a estrutura da figuração com o fato. Essa, portanto, é uma saída e objeção de Wittgenstein em relação aos seus predecessores, uma vez que estes últimos tentaram descrever uma estrutura que somente se mostra na figuração, apelando para saídas pantanosas, sendo o problema da filosofia o mau entendimento da lógica de nossa linguagem.

Uma proposição só tem sentido se for bivalente, do contrário não é uma proposição genuína (é tautologia ou contradição) e ser bivalente é justamente apontar para a possibilidade de existência ou não existência de um fato no mundo, a proposição com sentido é uma seta para o espaço lógico, que é o espaço de necessário de condição de possibilidade de todos os estados de coisas possíveis. E seu sentido é dado *a priori* por conexão interna com o espaço lógico, é justamente a bivalência que possibilita a existência de um discurso verdadeiro ou falso, i.e., o discurso é verdadeiro ou falso se comparado com a existência ou inexistência de um fato no mundo e essa existência ou inexistência aqui não interfere na identidade entre linguagem e mundo, uma vez que a estrutura lógica que mantém a ligação entre linguagem e mundo é um espaço fixo de possibilidades.

Assim, Wittgenstein vai para além de Aristóteles em sua teoria da bivalência, pois mantém a conexão formal entre linguagem e mundo, escapando de mediações psicológicas, estabelecendo o papel da filosofia como um esclarecimento da lógica da linguagem. Porém, mesmo desenvolvendo um trabalho

tão sofisticado em seu *Tractatus*, Wittgenstein se deparou com uma série de problemas em sua obra, que permeada por fundamentos ocultos e sem possibilidade de demonstração – como a natureza do objeto tractatiano ou a independência das proposições elementares em comunicação direta com o espaço lógico, entre outros problemas que levados ao limite solapariam as bases sob as quais se erigiram o seu tratado – o levou a se dissociar do projeto do *Tractatus* e seguir por outros caminhos de investigação. O filósofo embora avançasse na atividade filosófica, não pôde resolver todos os problemas da filosofia como pretendia.

4. Concepção de uma nova imagem de linguagem nas *Investigações Filosóficas*

Depois de anos de revisão do *Tractatus*, Wittgenstein abandona as tentativas de construir teses filosóficas acerca da relação entre linguagem e mundo. Percebe que as tentativas de solucionar os problemas relacionados ao valor de verdade do discurso em sua relação essencial com o mundo está presa num emaranhado dogmático que sustenta milênios de reflexão. A partir dessa constatação, o filósofo propõe que a tarefa da filosofia deve ser a de um tratamento dos conceitos, de uma terapêutica gramatical. Sua pretensão não é mais teorizar, mas descrever o uso que fazemos dos termos que expressam nossas experiências no mundo. E, para isso, ele abandona a imagem de linguagem que se centra na linhagem de Parmênides, Platão, Aristóteles, ou dele próprio no *Tractatus* e propõe uma imagem de linguagem nova.

Wittgenstein inicia o §1 das *Investigações Filosóficas* apresentando brevemente a imagem agostiniana da linguagem, uma linguagem de caráter referencialista em que as palavras, os sons das palavras sinalizam algo a que se referem. Assim, afirma Santo Agostinho (354 – 430) em 1/8 das *Confissões*:

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

O modelo de compreensão de Agostinho presente na citação acima representa uma imagem de linguagem que remonta Platão quando propõe que a linguagem designará a natureza real das coisas. Dito isso, a essência da linguagem está na sua relação entre os objetos e as palavras que os nomeiam, i.e., a problemática abordada da relação entre linguagem e mundo se compõe a partir de uma imagem de linguagem do tipo objeto-designação.

Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein compõe sua compreensão acerca da linguagem a partir de críticas dessa noção referencialista da linguagem, tomando como exemplo a concepção agostiniana

que representa a imagem tradicional de linguagem e suas consequências na problemática filosófica. Aqui, é importante enfatizar que a citação das *Confissões* de Santo Agostinho não representa uma teoria da linguagem, pois como foi afirmado Wittgenstein não pretende responder a uma teoria com outra e, entendemos que é justamente por ser uma passagem que não revela uma teoria, mas uma descrição de Agostinho, que Wittgenstein se utiliza da passagem. Nesse sentido, não é pretensão de Wittgenstein demonstrá-la como falsa, mas é suficiente para compreender qual o direcionamento da crítica de Wittgenstein a esse modelo de linguagem, como escreve Ray Monk em seu *Wittgenstein: O dever do gênio*:

No trecho citado Agostinho não está teorizando, e sim descrevendo como aprendeu a falar. Precisamente por isso a passagem é apropriada para apresentar o alvo do empreendimento filosófico de Wittgenstein. Embora não expresse teoria alguma, o que está contido no relato de santo Agostino é uma imagem, uma figuração. Para Wittgenstein, todas as teorias filosóficas têm raízes justamente em tal figuração e precisam ser desarraigadas pela introdução de uma nova figuração, uma nova imagem, uma nova metáfora (1995, p. 328).

A inquietação do filósofo quanto a necessidade de uma nova imagem está relacionada à prisão do intelecto em uma imagem de linguagem que não permite uma saída para os problemas que se estabelecem nas teorias filosóficas justamente porque o problema está na própria linguagem e essa não é uma tarefa simples. Monk afirma, ainda, que para compreender o que está expresso nas *Investigações Filosóficas* é preciso mais que inteligência, é preciso vontade, pois o que impede uma compreensão autêntica é a presença do orgulho (1995, p. 329). É árduo demolir o edifício das pré-compreensões para que então uma linguagem liberta de vícios emerja. Nesse sentido, o empenho de Wittgenstein é estabelecer um novo modo de tratar a linguagem (ou as linguagens) que deve ser vista a partir de sua funcionalidade, de seu uso.

O meio que Wittgenstein encontra para libertar a linguagem das confusões conceituais de noções referencialistas é trazê-la ao uso, ou seja, o que faz com que uma palavra tenha algum significado é seu uso. E para que essa noção de linguagem como uso seja compreendida, é importante ainda a compreensão da gramática dos *jogos de linguagem*.

Para se compreender o tratamento de Wittgenstein à linguagem e conseqüentemente aos jogos de linguagem, pode-se fazer uma analogia com o jogo de xadrez: Tal jogo funciona por meio de regras pré-estabelecidas pela comunidade que o utiliza, assim os movimentos do jogo fazem sentido para quem joga por estarem de acordo com o uso das peças que o compõe. Assim, em paralelo, pode-se dizer que os jogos de linguagem são estabelecidos por uma comunidade de forma intersubjetiva e regrada para que assim seja possível a comunicação e compreensão do significado das palavras nos diferentes usos convencionados pela comunidade que joga esses jogos. A linguagem possui regras, regras gramaticais, essas regras estruturam os jogos de linguagem.

Ainda no §1 das *Investigações filosóficas*, tem-se a seguinte citação que sugere a concepção de uso, bem como dos jogos de linguagem:

Pense agora no seguinte emprego da linguagem: mando alguém fazer compras. Dou-lhe um pedaço de papel, no qual estão os signos “cinco maçãs vermelhas”. Ele leva o papel ao negociante: este abre o caixote sobre o qual encontra-se o signo “maçãs”; depois, procura em uma tabela a palavra “vermelho” e encontra frente a esta um modelo de cor; a seguir enuncia a série de numerais – suponho a saiba de cor – até a palavra cinco e a cada numeral tira do caixote a cor modelo. – Assim, – de modo semelhante opera-se com palavras. – “Mas como ele sabe onde e como a palavra ‘vermelho’, e o que vai fazer com a palavra ‘cinco?’” – Ora, suponho que ele aja como eu descrevi. As explicações têm em algum lugar um fim. – Mas qual é a significação da palavra “cinco”? – De tal significação nada foi falado aqui; apenas, de como a palavra “cinco” é usada (IF §1).

As palavras podem ter vários usos, podem ser jogados vários jogos para que se estabeleça sentido e comunicação. O que está em conta é o funcionamento da linguagem, é como a linguagem funciona em uma comunidade. Isso vai diretamente contra a imagem agostiniana de linguagem em que nomes são representações de objetos, isso é insuficiente e confuso, uma vez que palavras podem ter diversos significados dependendo de seu uso, de como os jogos de linguagem são jogados, sempre de forma intersubjetiva. Além do mais, no Wittgenstein das *Investigações Filosóficas* não se pode pensar em uma estrutura fixa da linguagem, mas pensar a linguagem como uma atividade regrada, em que vários jogos podem ser jogados, não havendo um superjogo, havendo no máximo aparentados, ou numa linguagem wittgensteiniana, semelhanças de família entre jogos de linguagem, isso porque não há uma regra fixa, há usos particulares baseados em formas de vida. Não interessa o significado fixo de uma palavra, mas seu uso nos mais diversos contextos. “Todo signo *sozinho* parece morto. O *que* lhe dá vida? – No uso, ele vive. Tem então viva a respiração em si? – Ou o uso é sua respiração?” (IF §432). Em outras palavras, o significado de uma palavra é seu uso.

Não obstante, compreendemos aqui, o abandono de Wittgenstein pela relação essencial entre linguagem e mundo, não toma mais a linguagem como expressão de algo a qual se refere, não há aqui um interesse pelo objeto em nível ontológico, mas em seu uso, com base em regras que são próprias da linguagem. Assim, através da linguagem é possível descrever o uso correto dos jogos de linguagem para uma clarificação do sentido. A filosofia não cria novidades, Wittgenstein não se propõe mais a teorizar, mas se utiliza da filosofia como instrumento de formação, de condução, de clareamento do entendimento, “a filosofia é uma luta contra o enfeitiçamento de nosso entendimento pelos meios de nossa linguagem” (IF §109). Sua relação com a problemática da linguagem e mundo o levam a admitir, justamente, que o problema está na imagem de linguagem que a filosofia utiliza, está para além de uma problemática ontológica, mas é um problema de linguagem, um problema de cunho gramatical.

Hacker em seu *Wittgenstein: Sobre a natureza humana* indica que Wittgenstein percebe os vícios que levam aos problemas filosóficos como parte do mau uso da linguagem durante a história, uma vez que,

a linguagem pode apresentar uma aparente semelhança em conceitos muito diferentes (2000, p. 12), gerando vícios que só podem ser curados se a linguagem retornar para seu uso correto. Isto fica claro com o seguinte trecho de uma resposta (irônica) de Wittgenstein sobre a filosofia ser encarada como uma disciplina de caráter cognitivo em que é possível o estabelecimento de novos conhecimentos:

Eu leio que “os filósofos não estão mais próximos do significado da ‘Realidade’ do que estava Platão...”. Que coisa extraordinária! É notável que Platão tenha conseguido chegar tão longe! Ou, então, que nós não tenhamos conseguido avançar um só passo. Será porque Platão era muito esperto?...

Sempre se ouve as pessoas dizendo que a filosofia não faz progressos e que os mesmos problemas filosóficos que preocupavam os gregos ainda hoje nos incomodam. Quem diz isso, porém, não entende a razão pela qual isso tem sido assim. A razão é que nossa linguagem permaneceu a mesma e nos conduz sempre as mesmas questões. Enquanto houver um verbo “ser” que pareça funcionar como “comer” ou “beber”; enquanto as pessoas falarem sobre a passagem do tempo, sobre a extensão do espaço etc.; enquanto tudo isso acontecer, as pessoas sempre irão defrontar-se com as mesmas dificuldades irritantes e ficarão de olhos postos em algo que nenhuma explicação parecerá capaz de remover (BT §424).

A filosofia diferentemente da ciência, não explica ou prevê eventos, é mais uma busca por sentido, i.e., uma investigação do uso correto dos conceitos. Desde o *Tractatus*, Wittgenstein já apontava para uma diferença essencial entre filosofia e ciência propondo que a filosofia está acima ou abaixo da ciência, ao passo que sua finalidade é o esclarecimento lógico dos pensamentos (TLP §4.111-4.112). Nas *Investigações Filosóficas* desaparece o termo *lógico* e aparece o termo *gramatical*, como foi dito é uma problemática gramatical, assim a filosofia teria como finalidade um esclarecimento gramatical dos diferentes usos dos jogos de linguagem que compõem a linguagem. É nesse sentido que filosofia não cria hipóteses, mas só pode explicar algo através das palavras, quer dizer, por descrição gramatical. Nesse contexto, as confusões filosóficas, para o filósofo das *Investigações Filosóficas* são, na verdade, confusões gramaticais.

O problema da filosofia está na linguagem e deve ser resolvido na linguagem. Desse modo, como descrição gramatical o tratamento filosófico se estabelece apenas no âmbito das elucidações linguísticas, no estabelecimento de regras, assim:

Como quando se fala em figuras de xadrez é para indicar regras do seu uso e não falar da peça em si mesma e por si mesma, de sua cor, peso, medida, composição, etc. Dito isso, fica claro que a pergunta pelo uso precede a pergunta pela definição. Então, o que é uma palavra não será compreendido pelas definições dadas, mas por compreendermos o uso feito nas condições ditas acima. A descrição, caracterizada desta forma, limita, no sentido filosoficamente relevante, a atividade da filosofia como uma atividade terapêutica, pois visa evitar o uso errôneo da linguagem, ao colocar questões que não possam ser respondidas, por isso não podem, tampouco, ser formuladas de modo legítimo (HILLESHEIM, 2011, p. 26).

Essa limitação que a atividade terapêutica de uma descrição gramatical promove em termos de compreensão da natureza da filosofia parece destruir tudo o que é realmente importante na filosofia, porém como disse Wittgenstein “são apenas castelos de areia o que destruímos, e liberamos o fundamento da linguagem sobre o qual repousava” (IF §118). E essa não é uma atividade simples, pelo

contrário, é uma tarefa complexa, pois vai de encontro a vícios que se estabelecem desde as primeiras resoluções filosóficas e que permanecem na linguagem. Wittgenstein foi às últimas consequências nessa empreitada.

4. Considerações finais

É perceptível como uma relação aparentemente simples, quando levada ao limite da análise pode revelar uma série de paradoxos e avançar num emaranhado de resoluções que encontram em instâncias ocultas seus fundamentos. As respostas filosóficas de Parmênides a Aristóteles alcançava um limite de resolução, mas não sem deixar pelo caminho uma série de outros problemas que não se resolviam. Por outro lado, refletir a relação entre linguagem e mundo se constitui como um dever filosófico, pois é uma questão que se confunde com o surgimento da própria filosofia e se fixa como condição de possibilidade do discurso filosófico. Wittgenstein, ao traçar os limites do que poderia ser dito no percurso do *Tractatus*, tinha como pretensão findar de vez com os problemas filosóficos, porém se viu emaranhado aos mesmos dogmatismos que afetava seus predecessores, aplicando à instâncias metafísicas e ocultas o fundamento de suas resoluções. Na tentativa de sair desse dogmatismo e revisar o *Tractatus*, num movimento negativo, ou seja, de abandonar tudo o que não tinha solução, Wittgenstein termina por constituir uma filosofia que pretende não mais estabelecer uma relação essencial entre linguagem e mundo, mas que se volta para a linguagem para nela desenlaçar os emaranhados filosóficos, busca através da linguagem uma terapia gramatical dos conceitos filosóficos e um retorno da linguagem a um uso desvencilhado de superconcepções e dogmatismo, dedicando sua vida a essa atividade.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Da Interpretação*. Órganon. Trad. Edson Bini, 2ª edição. Bauru: Edipro, 2010.

DINUCCI, Aldo. Notas Sobre a Teoria Aristotélica da Linguagem. *Cadernos ufs – filosofia*, São Cristóvão, v. 5, p. 7-16, 2009.

FILHO, José Edmar Lima; NASCIMENTO, Erminio de Sousa. Linguagem e Representação: Uma Abordagem Acerca da Teoria da Figuração do *Tractatus* de Wittgenstein. *Revista Homem, Espaço e Tempo*. Sobral, n. 1, p. 161-176, 2008.

HACKER, Peter Michael Stephan. *Wittgenstein. Sobre a natureza humana*. Trad. João Vergílio Gallenari Cuter. São Paulo: UNESP, 2000.

HILLESHEIM, Valério. A descrição gramatical em Wittgenstein. *Ideação*, Feira de Santana, vol1, n.24, p. 15-31, 2011.

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

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Os pensadores – Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

SANTOS, Luiz Henrique Lopes dos. A Harmonia Essencial. *A Crise da Razão*, São Paulo, p. 1-18, 1996.
SANTOS, José Trindade. *Da natureza – Parmênides*. Brasília: Thesaurus, 2000.

SOUZA, Eliane Christina de. Platão e Parmênides: notas sobre o “parricídio”. *Letras Clássicas*, São Paulo, n. 2, p. 27-38, 1998.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. Trad. José Carlos Bruni. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Tratatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; [Introdução de Bertrand Russell]. 2ªed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

_____. The Big Typescript. In: KLAGGE, J., NORDMANN, A. (Ed.) *Ludwig Wittgenstein: Philosophical Occasions 1912-1951*. Indianopolis, Cambridge: Hackett, p. 161-99, 1993.



SANTOS, Thiago Ferreira dos. CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS SOBRE LINGUAGEM E MUNDO:ENTRE ARISTÓTELES E WITTGENSTEIN. *Kalagatos*, Fortaleza, vol.20, n.2, 2023, eK23038, p. 01-14.

Recebido: 04/2023

Aprovado: 05/2023