

WITTGENSTEIN E A FILOSOFIA DA LINGUAGEM

Francisco de Paula SOUZA
Instituto de Filosofia-PUCCAMP

INTRODUÇÃO

A problemática da linguagem terminaria fatalmente por assumir a relevância de que hoje se reveste em razão do fato de que tudo o que o homem construiu no terreno das ciências, das artes e da cultura, em geral, só foi possível edificar em virtude da participação mediadora da linguagem.

Enquanto as criações artísticas representam, de forma absolutamente genuína, linguagens extremamente ricas de potencialidades expressivas, a ciência se dedica incansavelmente à elaboração de linguagens cada vez mais sofisticadas as quais, pela fuga aos personalismos de expressão e à interferência de elementos subjetivos na construção do saber científico, possam desempenhar o papel de instrumentos sempre mais eficazes na garantia do rigor e da exatidão que devem caracterizar as proposições científicas no exercício imprescindível de sua função mediadora.

Ao se expressar, entretanto, sem os cuidados da arte e da ciência, tentando traduzir, sob a pressão do cotidiano, sua atitude espontânea ou, por vezes, até mesmo requintada, frente às solicitações de seu viver inserido necessária e intimamente no contexto de relacionamentos que forçosamente mantém com seus semelhantes, o homem constrói, através da indispensável mediação da linguagem, sua própria fisionomia e tece o casulo de cultura que o envolve por todos os lados, condicionando profundamente seu pensar e seu agir.

A linguagem representa, por conseguinte, componente de extrema importância na estruturação da realidade global do homem. Ela se manifesta capaz de moldar-lhe, com traços profundos e incisivos, a fisionomia a tal ponto que se torna impossível fugir à evidência da fundamental relevância de sua participação na tarefa interminável de realização sempre mais plena e perfeita do ser do homem.

Conseqüentemente, cabe ao filósofo, preocupado em captar, não obstante a precariedade dos êxitos possíveis, a verdade

do ser em todas as suas latitudes, direcionar sua reflexão para a linguagem do homem por considerá-la componente de relevância na configuração antropológica da estrutura global do ser humano.

1.A filosofia da linguagem no contexto do neopositivismo

Alguns representantes da epistemologia contemporânea, integrantes do famoso Círculo de Viena¹ e propugnadores do chamado positivismo lógico, passaram a proclamar, já nos primeiros decênios deste século, a insignificância de toda proposição metafísica² e a conferir à filosofia função puramente metodológica. Reservavam à filosofia a modesta tarefa de submeter todas as proposições à análise lógica no intuito de determinar claramente se apresentam ou não significado e, assim, definir-lhes rigorosamente o caráter científico ou metafísico³.

Em nome de um fundacionismo de fisionomia acentuadamente empirista, preocupado em estabelecer as condições de garantia da objetividade e da validade das proposições da ciência positiva, rompiam eles com a concepção tradicional da filosofia como conhecimento da verdade⁴ mais profunda do real, em condições de oferecer sustentação última até mesmo às proposições da própria ciência.

Tais concepções, entretanto, se revestiam de certa legitimidade na medida em que se constituíam como resultado do esforço concentrado em assegurar o rigor e a validade das proposições científicas, fundamentando-se, para isso, numa concepção de ciência de tal modo rigorosa que excluísse dos quadros do saber científico todas as proposições, metafísicas ou não, que não apresentassem as mesmas características de rigor e validade das proposições da ciência submetidas ao exigente controle do princípio de verificação. E a função puramente metódica reservada à filosofia, consistente em submeter toda proposição à análise lógica com o objetivo de determinar se ela se apresenta portadora ou não de significado, visava, antes de tudo, preservar a validade dos enunciados básicos da ciência para torná-los componentes seguros e indispensáveis de uma linguagem tipicamente fisicalista em condições de sustentar todo o processo de construção da ciência.

Muito mais radical se apresenta a posição de Wittgenstein, iniciador da "filosofia analítica" e precursor dos representantes do Círculo de Viena, na repulsa intransigente e paradoxal da filosofia, entendida nos moldes da concepção clássica, quer na primeira fase de elaboração de seu pensamento, a fase do *Tractatus logico-philosophicus*⁵, como na segunda e derradeira etapa representada pelas *Investigações filosóficas*⁶.

Dominado pela preocupação de estabelecer as condições para a realização de uma linguagem logicamente perfeita, capaz de funcionar como instrumento adequado para a construção da ciência, Wittgenstein considera como significativas (sinnvoll) apenas aquelas proposições dotadas de fundamentação na experiência. Conseqüen-

temente, todas as proposições que, por definição, transcendem a experiência como as proposições da metafísica, são declaradas destituídas de sentido (sinnlos). Assim, na expressão de Wittgenstein, “a maior parte das proposições e questões escritas sobre temas filosóficos não são falsas mas sem sentido”⁷. No entender de Wittgenstein, “o pensamento é a proposição significativa”⁸, enquanto “a proposição é a imagem da realidade”⁹, “...a descrição de um fato”¹⁰. A filosofia, por conseguinte, não se coloca no rol das ciências da natureza e não, pode reivindicar qualquer autonomia de objeto e de significado¹¹. A filosofia compete apenas “... a clarificação lógica dos pensamentos”¹². Tal competência, entretanto, se esvazia completamente de si mesma, se torna estéril, na medida em que, segundo Wittgenstein, as proposições da lógica constituem meras tautologias¹³ e nada exprimem¹⁴. Embora Wittgenstein reconheça a existência do inexprimível, do elemento místico¹⁵, reserva ele à filosofia, reduzida a simples atividade¹⁶, o desempenho da metodologia do silêncio, porquanto qualquer pronunciamento sobre conteúdos que transcendam o âmbito das proposições da ciência da natureza se apresenta radicalmente destituído de significado e representa a tentativa sempre frustrada de dizer o indizível¹⁷. Por isso, Wittgenstein termina seu *Tractatus logico-philosophicus* com a célebre e paradoxal advertência: “sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”¹⁸. Tal advertência traduz sua preocupação constante de escoimar a linguagem, que deve expressar a realidade¹⁹, da linguagem, segundo ele, vazia de significado com que a filosofia pretende dizer o que não pode e não deve ser dito.

Teria, entretanto, Wittgenstein reservado à filosofia nas *Investigações filosóficas* papel mais positivo e importante do que o fizera no *Tractatus*? Tal interrogação se justifica em virtude dos profundos questionamentos a que Wittgenstein submeteu as posições assumidas anteriormente no *Tractatus* e à luz da maneira completamente nova com que passa a expor seu pensamento. Ao discorrer sobre a evolução sofrida pelas idéias de Wittgenstein na passagem do *Tractatus* para as *Investigações filosóficas*, Wolfgang Stegmüller se vê forçado a assinalar “a falta total de consideração com que (Wittgenstein) destruiu toda a sua filosofia anterior” e aponta essa atitude como “um acontecimento ímpar na História da Filosofia”²⁰.

As transformações todas por que passou o pensamento de Wittgenstein na transição do *Tractatus* para as *Investigações filosóficas* não foram, entretanto, suficientes para modificar suas posições relativas à filosofia. Continua ele atribuindo à filosofia função inteiramente subsidiária e puramente instrumental²¹, meramente terapêutica²². No contexto do pensamento wittgensteiniano das *Investigações filosóficas* persiste ele em apresentar a filosofia como destituída de qualquer validade teórica²³, totalmente estéril²⁴, destinada a colocar falsos problemas dos quais nenhuma conclusão se espera²⁵, inteiramente reduzida a formas de linguagem que geram ilusões e funcionam no vazio porquanto “a filosofia - conforme se expressa Wittgenstein - deixa tudo como está”²⁶.

Uma análise objetiva e não preconceituosa do pensamento de Wittgenstein não pode deixar, entretanto, de reconhecer a validade de sua contribuição à reflexão em torno da problemática da linguagem. Além disso, constitui mérito inegável de seu pensamento o ter insistido na recuperação de certa atitude de "realismo" imediato em oposição à "mistificação do real" imposta pelos sistemas idealistas do século XIX. A filosofia lhe deve, ainda, apesar de tudo, a firmeza com que ele apregoa certa sobriedade científica decorrente da tese da inexauribilidade do real em relação ao conhecimento humano, sobriedade de que a filosofia autêntica, em todos os tempos, sentiu sempre premente necessidade. Extremamente fecunda para uma adequada concepção da linguagem se apresenta também a tese wittgensteiniana da linguagem como instrumento de mera "aproximação" do real que a ultrapassa sempre na inefabilidade de suas dimensões estruturais mais profundas.

Impossível se torna, porém, concordar com o radicalismo da rejeição com que Wittgenstein se defronta com a filosofia, mesmo que essa sua recusa da metafísica se destine fundamentalmente a repelir as metafísicas "compreensivas" de tipo idealista ou materialista. Incapaz de oferecer qualquer fundamentação a um discurso sobre a linguagem²⁷, a filosofia, perante o dogmatismo paradoxalmente revolucionário de Wittgenstein, se esvazia por completo de qualquer validade teórica num contexto de pensamento em que só apresentam condições de existência as ciências da natureza empiricamente fundamentadas. Esse empirismo dogmático, fenomenologicamente inconsistente e epistemologicamente reducionista, não podia conviver com uma filosofia profundamente sedimentada no real captado na integralidade de suas dimensões estruturais e, por conseguinte, capaz de submeter a crítica o frágil dogmatismo de suas posições.

Incompatível com esse dogmatismo, a filosofia, não mais compreendida na inteireza de suas potencialidades hermenêuticas em relação à verdade do real, precisa se mostrar deprimida e desvirtuada, a fim de que se proponha despojada de qualquer veleidade crítica perante a gratuidade das afirmações com que Wittgenstein reduz os problemas filosóficos a problemas e mal-entendidos puramente gramaticais. Para ele, "uma nuvem inteira de filosofia se condensa numa gotinha de gramática"²⁸. Instala-se Wittgenstein, com essa redução, numa postura de comodismo intelectual em que ao filósofo não mais angustiam os árduos e profundos problemas com que se defrontaram os grandes pensadores em todos os tempos. Tal comodismo, entretanto, só se sustenta mediante a afirmação gratuita e, até certo ponto, ousada e paradoxal de que os problemas filosóficos se apresentam sob a forma: "eu não sei mais nada"²⁹.

Certo nominalismo implícito nas afirmações de Wittgenstein reflete, em última análise, uma atitude de fuga em relação ao real só atingível no reduto da linguagem a qual, na visão

persistentemente negativa com que Wittgenstein a considera³⁰, se apresenta como responsável exclusiva do enfeitiçamento³¹ de nosso intelecto em conseqüência de malentendidos e confusões gerados no terreno do uso das palavras.

Wittgenstein parece ainda, no século XX, navegar tranqüilo, velas enfunadas pelos ventos de um terminismo que sopra constantemente das profundezas da Idade Média e que, com ímpetos de um dogmatismo exacerbadamente crítico, conduz o pensamento de ilustres representantes da filosofia inglesa, na esteira do empirismo, ao largo dos profundos e metafísicos problemas com que se defrontaram sempre os grandes pesadores da humanidade. Assim, para mencionar um exemplo do qual se serve o próprio Wittgenstein³², quando Agostinho, no livro XI, 14 de suas Confissões, se defronta com o problema do tempo, seu interrogar não se circunscreve apenas ao âmbito da palavra mas seu questionamento pretende alcançar a profundidade da compreensão da realidade denominada tempo. Não se trata, por conseguinte, de uma reflexão, como pretende Wittgenstein, circunscrita apenas às "diferentes asserções que se fazem sobre a duração dos acontecimentos..."³³, nem se trata de problema que nasce "de má interpretação de nossas formas lingüísticas"³⁴. Não obstante se afigure o problema do tempo, até mesmo para Agostinho, "enigma tão complicado"³⁵, não se reduz para ele jamais a um mero problema de linguagem. Embora admita serem "poucas (...) as coisas que exprimimos com terminologia exata"³⁶, declara se conformar com a afirmação imprópria de que os tempos são três: presente, passado e futuro, com a ressalva, porém, de "que se entenda o que se diz"³⁷, i.é, se chegue à compreensão da realidade significada pelas palavras. E quando Agostinho reflete especificamente sobre a natureza e função do signo no contexto de suas especulações sobre a linguagem, no *De Magistro*, ensina claramente a necessidade de se ultrapassar o sinal para captar, além dele, a realidade por ele significada. Na expressão de Agostinho, "se devem apreciar mais as coisas significadas do que os sinais"³⁸. A esse propósito, observa ainda Agostinho com toda segurança: "... nossa atenção, depois de ouvirmos os sinais, volta-se para as coisas significadas"³⁹.

O tratamento concedido por Wittgenstein à filosofia, no contexto da problemática global da linguagem, revela sua inserção no clima de pensamento com que uma tradição multissecular envolveu ilustres pensadores ingleses, impossibilitando-lhes a caminhada pelos campos da metafísica. Já um célebre representante do nominalismo inglês, Guilherme de Ockham (1288-1349), no período tardio da Idade Média, período em que fervilhavam as idéias inovadoras de uma escolástica inconformada e rebelde considerada decadente, inicia enfaticamente uma tradição de destacada consideração atribuída à linguagem. Com seu voluntarismo, porém, Guilherme de Ockham lança as bases de um dogmatismo que vai estabelecer o caráter convencional de todos os signos, transferindo

com isso, a preocupação do filósofo da coisa significada para o seu significante, do mundo para a linguagem, aferindo a realidade não mais por aquilo que em si mesma ela é mas apenas por aquilo que o homem dela diz⁴⁰. Ao se transferir o voluntarismo do plano das coisas divinas para o âmbito das realidades humanas, aquilo que o homem diz das coisas passa a representar expressão de sua vontade dominadora e o voluntarismo termina inevitavelmente por gerar o dogmatismo com que determinadas posições são assumidas.

Esse voluntarismo dogmático que deprime a razão e, por conseguinte, cerceia o trabalho construtivo da reflexão na abordagem tipicamente filosófica do real, deveria fatalmente terminar na afirmação esdrúxula de Wittgenstein segundo a qual "não devemos construir nenhuma espécie de teoria"⁴¹. Além disso, ao mesmo tempo em que esse voluntarismo dogmático sanciona a inutilidade da exposição de toda e qualquer tese em filosofia⁴², descamba ele para os exageros de um formalismo segundo o qual quem segue uma regra não se baseia sobre razões que justifiquem sua escolha, mas apenas segue a regra cegamente⁴³. Lembra, de fato, Wittgenstein: "muitas vezes exigimos elucidações não por causa do seu conteúdo, mas sim por causa da sua forma. É uma exigência arquitetônica; a elucidação é uma espécie de moldura aparente que nada contém"⁴⁴.

À luz desse voluntarismo dogmático e formal, todas as "revoluções" se apresentam possíveis e escasso respeito merecem as construções filosóficas do passado, porquanto, independentemente da verdade delas, a razão, subserviente aos dogmas que lhe são ocasionalmente impostos, exerce comodamente sua atividade no interior de fronteiras predeterminadas, a salvo dos riscos da sustentação autônoma e crítica de suas posições.

Wittgenstein, de fato, demonstra, conforme testemunho de G.E.Moore⁴⁵, ter consciência do caráter revolucionário de seu pensamento, responsável por uma "virada" (kink) na evolução da filosofia, semelhante à que se verificara na física por intermédio de Galileu.

Entretanto, o tratamento dispensado à filosofia por Wittgenstein, como transparece da leitura serena e objetiva de seu pensamento, nos proporciona uma visão profundamente negativa e deprimida da filosofia. Ela, nos termos em que Wittgenstein a concebe, se despe da grandeza e da dignidade de ciência preocupada com a compreensão do ser das coisas que compõem o universo para captar-lhe a verdade oculta radicalmente por "trás" das aparências dos fenômenos. Despojada de sua cientificidade e desprovida de objeto específico, a filosofia se esteriliza no mero exercício de função metodológica subalterna e se transforma, conforme a expressão de Russell, num "divertimento para ociosos à hora do chá"⁴⁶, perdendo, por conseguinte, qualquer capacidade de reação crítica perante a eventual gratuidade e inconsistência das mais ousadas afirmações com que Wittgenstein tece suas "investigações filosóficas". Difícil se

torna, então, compreender o surpreendente paradoxo de uma filosofia "que deixa tudo como está"⁴⁷, cujos problemas se apresentam sob a forma: "eu não sei mais nada"⁴⁸ e que, ao mesmo tempo, seja invocada como capaz de oferecer qualificação filosófica às investigações de Wittgenstein sobre a linguagem. Pretender que as posições de Wittgenstein componham uma filosofia da linguagem equivale a admitir, em base às premissas de Wittgenstein, uma filosofia da linguagem sem filosofia.

2 - A filosofia da linguagem

É possível, entretanto, ao buscar compreender a linguagem, ultrapassar Wittgenstein?

Acreditamos que esse ultrapassamento só se realizará mediante a construção de uma autêntica filosofia da linguagem em condições de não se deixar desfigurar por "especulações subjetivas" e por certo "diletantismo matizado de apriorismo", conforme exigências de Hjelmslev, um dos maiores estudiosos contemporâneos dos fenômenos da linguagem⁴⁹.

Mas, como construir uma autêntica filosofia da linguagem? Tal filosofia deverá representar a realização de um tipo de conhecimento capaz de efetuar a compreensão do ser da linguagem. Esse tipo de conhecimento deve ultrapassar a mera "clarificação lógica dos pensamentos"⁵⁰ e se mostrar em condições de oferecer fundamentação a um discurso sobre a linguagem que se apresente sob a forma: é possível conhecer, com segurança racional, algo que represente o ser da linguagem⁵¹, algo que se proponha como aquilo que a linguagem manifesta de mais próprio, de mais característico e profundo.

Impõe-se, ao mesmo tempo, o reconhecimento da precariedade das aquisições alcançáveis pelo filósofo ao se defrontar, nesse nível de profundidade, com a tarefa extremamente complexa de desvelar o ser da linguagem. O filósofo, entretanto, preocupado em conhecer a verdade das coisas, não pode se furtar ao desempenho dessa empreitada. No dizer de Heidegger, "a investigação filosófica deve decidir-se a perguntar pelo modo de ser da linguagem"⁵².

Qual é, porém, o modo de ser da linguagem? Em outros termos, o que é a linguagem naquele núcleo de sua realidade que representa sua estrutura mais íntima e profunda, situada por "trás" e "além" das características próprias de cada uma das linguagens humanas, por "trás" e "além" das peculiaridades que conferem fisionomia típica às mais diversas modalidades de linguagem utilizadas pelo homem como instrumento de comunicação de seus pensamentos⁵³? E, para que se ressalte, com clareza ainda maior, o nível de profundidade em que se coloca o interrogar do filósofo sobre a linguagem, cumpre-lhe inquirir sobre o modo particular de ser daquele núcleo estrutural profundo que garante às mais diversas modalidades de linguagem a característica universal de linguagem,

comum a todas elas, não obstante as peculiaridades que as diferenciam.

Assim, a linguagem, como todas as realidades do universo acessíveis à compreensão da inteligência humana, se apresenta como realidade bidimensional, constituída de uma estrutura profunda, responsável pela identidade fundamental de todas as linguagens, e de uma estrutura "periférica" representada pelas peculiaridades que, em cada uma das linguagens concretamente existentes, se sobrepõem à estrutura profunda, conferindo-lhe as características diferenciais de uma linguagem particular que, apesar das diferenças, permanece sempre linguagem.

O problema para a filosofia da linguagem se reduz, por conseguinte, à compreensão desse núcleo estrutural profundo que guarda em seu interior os elementos característicos de todas as linguagens, elementos que possibilitam a compreensão da linguagem precisamente enquanto linguagem, independentemente das peculiaridades que as diversas modalidades de linguagem possam assumir e que constituem objetos das ciências da linguagem.

A indagação filosófica se direciona, portanto, para a compreensão do ser da linguagem, não naqueles aspectos que, próprios de cada linguagem específica, diferenciam as diversas modalidades de linguagem. Ao filósofo cabe inquirir sobre o ser da linguagem no seu modo de ser mais profundo, naquele núcleo de sua realidade onde, na estabilidade dinâmica que o caracteriza, reside sua verdade e onde, por conseguinte, todas as linguagens encontram seu ponto de convergência pelo qual todas, não obstante suas peculiaridades, se realizam como linguagem.

É evidente que o filósofo que se deixar aprisionar nas malhas de um empirismo intransigente e dogmático não disporá de condições para penetrar, em profundidade, em direção a esse núcleo fundamental da linguagem para se apoderar da verdade do ser da linguagem e compreendê-lo naquilo que ele apresenta de mais específico enquanto precisamente linguagem. Só a razão se manifesta em condições de realizar esse mergulho na intimidade do ser da linguagem, embora lhe seja imprescindível contar com a colaboração dos sentidos porquanto aquele núcleo estrutural básico que a razão busca alcançar só existe concretamente enquanto revestido de determinações de ordem periférica e sensível que compõem a realidade efetiva de cada uma das diversas modalidades de linguagem.

A garantia da existência do núcleo estrutural profundo do ser da linguagem repousa, de modo irrefutável, na constatação empírico-racional de que as mais diversas modalidades de linguagem se, por um lado, se multiplicam na variedade de suas diferenças, por outro, se encontram na identidade desse núcleo fundamental que faz de todas elas linguagens verdadeiras.

Conseqüentemente, não só esse núcleo existe mas é responsável último pela identidade fundamental de todas as lin-

guagens, não obstante as diferenças superficiais que distinguem as diversas modalidades de linguagem. Nesse núcleo ontológico básico, a filosofia encontra o espaço reservado com exclusividade para a realização de sua tarefa específica de compreensão do ser da linguagem na sua dimensão mais profunda em que se ocultam o significado mais autêntico e, por conseguinte, a verdade do próprio ser da linguagem.

A esse espaço as ciências de observação dos fenômenos da linguagem não têm acesso, cabendo-lhes apenas, em força do "princípio do empirismo" proposto, por exemplo, por Hjelmslev, "a descrição... não contraditória, exaustiva e tão simples quanto possível"⁵⁴ dos dados de experiência recolhidos pela pesquisa semiótica e lingüística.

No dinamismo estruturante do núcleo fundamental do ser da linguagem residem, porém, todas as possibilidades de realização concreta das mais diversas modalidades de linguagem. Em razão disso, o conhecimento das manifestações superficiais e fenomênicas do dinamismo estruturante do núcleo fundamental do ser da linguagem representa condição prévia indispensável para a compreensão do ser da linguagem no nível de profundidade em que se situa aquele seu núcleo estruturante fundamental. Assim, as ciências preocupadas com a observação e descrição dos fenômenos da linguagem não só não se opõem à filosofia da linguagem mas constituem pré-requisitos absolutamente indispensáveis para que a razão possa realizar, com objetividade e sem riscos de aporismos inconsistentes, sua penetração na dimensão profunda do ser da linguagem, dimensão em que se instala propriamente o conhecimento filosófico. Por outro lado, a filosofia, enquanto dotada de cientificidade específica, oferece à razão humana a possibilidade de estender seu conhecimento do ser da linguagem além das fronteiras da observação e da experiência, permanecendo, entretanto, firmemente apoiada na segurança dos dados experimentais e solidamente amparada no rigor lógico do raciocínio.

Resta-nos, por conseguinte, indagarmos sobre o ser da linguagem naquele seu núcleo estrutural profundo onde as investigações dos sentidos não conseguem penetrar e onde residem a verdade e o significado mais autêntico do ser da linguagem que apenas o filósofo tem condições de descobrir. E, ao final desse esforço de penetração na intimidade do ser da linguagem para captar-lhe os elementos constitutivos estruturais mais autênticos, resulta que a linguagem, naquilo que lhe é mais característico, se apresenta como "um sistema de signos"⁵⁵.

Assim, as mais ricas e expressivas modalidades de linguagem, como também as mais rudes e elementares, se despojadas dos matizes e recursos expressivos que as caracterizam e diversificam como modalidades peculiares de linguagem, preservam, entretanto, o fato fundamental de constituírem todas "um sistema de

signos”, fato esse que guarda para todas elas a possibilidade radical de funcionarem entre os homens como instrumentos de comunicação de tudo aquilo que representa conteúdo de suas consciências. Por isso, se a linguagem se apresenta, naquele seu núcleo estruturante fundamental, como “um sistema de signos”, cabe ao filósofo aprofundar ainda mais sua investigação no sentido de desvelar o significado desse tipo de realidade denominada signo.

Compete, por conseguinte, ao filósofo interrogar sobre o que é o signo - esse componente essencial de todas as linguagens - visando apreendê-lo em seu núcleo estrutural profundo, núcleo que lhe preserva a realidade de signo não obstante a variedade dos modos de ser que ele pode assumir em sua realização concreta, núcleo onde se alojam seu significado mais autêntico e sua verdade.

Na tentativa de encontrar resposta à sua indagação, termina o filósofo por constatar que as mais diversas conceituações de signo propostas pelos estudiosos de semiótica parecem confluir para uma definição segundo a qual signo é toda realidade que, conhecida previamente em si mesma, conduz ao conhecimento de outra realidade diferente dela.

Em força dessa definição, impõe-se a observação de que o caráter sgnico de uma realidade qualquer não representa propriedade que lhe convenha enquanto considerada apenas em si mesma, mas constitui propriedade que afeta a coisa em virtude de seu relacionamento com um sujeito cognoscente. Na verdade, se nenhum sujeito cognoscente existisse, coisa alguma teria condições de desempenhar a função de signo. Além disso, na complexidade do processo de comunicação, o signo, ou seja, a coisa significante, a realidade material portadora de pensamento ou de significado, deve necessariamente coexistir com a coisa significada e com certa relação de correspondência entre o significante e o significado para o desempenho efetivo da função sgnica. Essa relação, por sua vez, pode ser real, se fundamentada na própria realidade da coisa significante e da coisa significada, e pode ser de razão caso se construa em virtude de convenções estabelecidas entre os homens.

O signo, por conseguinte, será sempre uma realidade material⁵⁶ na qual a “natureza” ou a convenção estabelecida pelos homens embutiu um pensamento para que esse pensamento possa transitar de consciência para consciência. Numa expressão ainda mais concisa, signo é matéria portando pensamento de consciência para consciência. No exercício da atividade produtora de signos, o homem, ao tornar a matéria veículo de pensamento, faz com que a percorra um fluxo de causalidade instrumental que a sublima e enriquece enquanto é convocada a matéria a transportar um pensamento que, entretanto, dela necessita, de forma absoluta, para que possa, em razão da dimensão material da própria realidade do homem, transitar de consciência para consciência.

A realização do signo representa momento privilegiado em que matéria e pensamento se encontram para a produção da linguagem e em que transparece, no plano da comunicação, a realidade bidimensional não apenas do homem mas de todos os seres do universo. Se o homem pode investir a matéria de pensamento criando o signo, as coisas materiais, na riqueza de suas estruturações que independem do homem e freqüentemente o precederam na história do universo, se demonstram portadoras de um pensamento nelas imanente e capazes de transmiti-lo à consciência do homem cuidadosamente preparado, ao longo de milênios, para ser o decodificador e o hermeneuta de suas mensagens no instante da parusia dos seres perante a consciência.

O homem, por conseguinte, não apenas não representa mero acidente de percurso verificado repentinamente ao longo do processo evolutivo do universo, mas se coloca, no contexto dos seres, como fruto pacientemente esperado e cuidadosamente preparado em função de exigências oriundas do caráter sîgnico das coisas. Ele surge investido da missão de incorporar e conduzir ao máximo de sua expressão evolutiva a riqueza de perfeições de que se acham revestidos os seres todos do universo que se associam à tarefa comum de prepará-lo para que ele possa cumprir o destino de intérprete do pensamento de que são portadores os seres do mundo real. Conseqüentemente, o destino do homem, a tarefa que o define, na radicalidade de sua estruturação ontológica, consiste no exercício da função de intérprete dos seres, de decodificador de suas mensagens para compreender e proclamar, na medida de suas possibilidades, a verdade neles imanente.

Como todos os seres do universo, o homem é, portanto, na bidimensionalidade de sua estruturação, matéria e pensamento. Afirmar sua presença no contexto dos seres enquanto destinado à interpretação e compreensão das coisas do mundo de cujas realidades ele participa e cujas estruturas ele reproduz. A intuição de Heidegger, segundo a qual "o homem se mostra como um ente que é no discurso"⁵⁷, coincide, em sua profundidade, com nossa visão da realidade estrutural do homem. Nesta o ser humano se constitui e se define pela sua capacidade de linguagem no duplo sentido de intérprete da linguagem dos seres e proclamador, mediante o discurso direcionado às consciências de seus semelhantes, da verdade neles contida. Assim, o universo no qual se insere o homem constitui um maravilhoso discurso cujo intérprete é, por natureza, o homem. A gramática desse discurso, cujas categorias semânticas expressam a lógica de um pensamento imanente nas coisas e conatural com o pensamento do homem, se alicerça numa ontologia fundamental que guarda a verdade secreta dos seres e, ao mesmo tempo, se oferece como discurso à capacidade interpretativa da razão humana preparada e destinada para o desempenho da tarefa de hermeneuta do sentido imanente nas coisas.

Nessa perspectiva, a linguagem assume proporções de elemento definidor do núcleo estrutural profundo do homem e das coisas. Estas se apresentam portadoras de um logos, de um pensamento nelas imanente que as define e dinamicamente as estrutura, fazendo-as ser exatamente aquilo que representa a realização de suas possibilidades de ser, possibilidades inscritas naquele seu logos profundo, por ele definidas e asseguradas para que o homem possa captá-las como expressão da verdade das coisas. Analogamente, o homem surge também como portador de um logos nele imanente que o define e dinamicamente o estrutura, fazendo-o ser aquilo que representa a realização de suas possibilidades de ser em cujo contexto se inscreve a possibilidade de ser inteligente e racional, possibilidade que o torna capaz de desvelar e compreender, embora de forma certamente limitada, o logos imanente nele e nas coisas para proclamar-lhes a verdade.

CONCLUSÃO

A análise a que submetemos o pensamento de Wittgenstein - exposto em suas obras principais, o *Tractatus logico-philosophicus* e as *Investigações filosóficas*, cujos títulos já deixam transparecer certa insistência em atribuir qualificação filosófica ao conjunto mais importante de sua reflexão - nos revelou a concepção profundamente negativa e deprimida com que Wittgenstein se depara com a filosofia. Tal concepção, como vimos, parece decorrer de um voluntarismo dogmático de raízes nominalistas que decide assumir a visão empirista da realidade como referencial exclusivo na interpretação do sentido das coisas, forçando o aparente e o fenomênico a se despir de sua função de sinal e a se transformar num absoluto que, identificado com o aparente, se torna incapaz de sustentar a si mesmo.

Impõe-se, por conseguinte, uma concepção do real que possa alcançá-lo na bidimensionalidade de sua estruturação, visando a construção de uma filosofia que se equacione melhor com as coisas do mundo e que se apresente em condições de captar o sentido da analogia universal que une o visível ao invisível, o sensível ao ideal.

Conseqüentemente, no terreno específico da filosofia da linguagem, propusemos uma filosofia que identifique e resguarde a bidimensionalidade do ser da linguagem e, ao lado e além das fronteiras traçadas por considerações de caráter científico em torno do fenômeno da linguagem, se habilite, com segurança e sem dogmatismos, à compreensão do ser da linguagem e do signo na sua estrutura profunda e ontológica.

Com isso, consideramos como perfeitamente possível uma filosofia da linguagem capaz de ultrapassar a dimensão observável do ser da linguagem para alcançar o nível profundo de sua

estruturção ontológica e, assim, poder operar num espaço de reflexão que lhe é absolutamente exclusivo, sem antagonismos em relação às ciências da linguagem e, sim, ao contrário, exigindo delas a mais ampla e imprescindível colaboração.

A partir dessa posição de caráter epistemológico, metafisicamente fundamentada na bidimensionalidade do real que uma análise fenomenológica não preconceituosa revela, identificamos a estrutura signíca de todas as coisas, descobrimos o homem naturalmente vocacionado para o exercício da função de intérprete do sentido imanente nos seres do universo e detectamos, na função hermenêutica que ao homem compete desempenhar ao se defrontar com a linguagem dos seres, um dos componentes estruturais definidores da própria realidade do ser humano.

NOTAS:

(1) Cfr. *Manifesto do Círculo de Viena* publicado por Neurath, Hahn e Carnap em 1929, em Viena, com o título de *Wissenschaftliche Weltanschauung: der Wiener Kreis*, Viena, 1929.

(2) Segundo Carnap, os enunciados da Metafísica são pseudo-enunciados e a Metafísica não pode nem mesmo se expressar em uma linguagem construída logicamente. Cfr. Carnap. *The elimination of Metaphysics through logical analysis of language*. In: AYER, A. J. *Logical positivism*. New York, 1959, p. 68.

(3) Rudolf Carnap aceita a proposta de Neurath de submeter à análise lógica "nossa linguagem natural ordinária com seu estoque de termos imprecisos e não analisados" (Cfr. Otto Neurath. *Protocol Sentences*. In: AYER, A. J. op. cit. p. 199-208) e exige a elaboração de uma "sintaxe lógica" em seu trabalho citado na nota anterior.

(4) Na expressão de Aristóteles, "a filosofia(é) a ciência da verdade". (*Met.* II, 1, 993 b 20).

(5) WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. trad. de J. A. Giannotti. Cia. Editora Nacional e EDUSP, S. Paulo, 1968.

(6) WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. trad. José Carlos Bruni. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1979. (Col. Os Pensadores).

(7) WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico-philosophicus*. prop. 4.003.

(8) *Ibid.* prop. 4.

(9) *Ibid.* prop. 4.01.

(10) *Ibid.* prop. 4.023.

(11) *Ibid.* prop. 4.111.

(12) *Ibid.* prop. 4.112.

(13) *Ibid.* prop. 6.1.

(14) *Ibid.* prop. 6.11.

(15) *Ibid.* prop. 6.522.

(16) *Ibid.* prop. 4.112.

(17) *Ibid.* prop. 6.53.

(18) *Ibid.* prop. 7.

(19) *Ibid.* prop. 4.01.

(20) STEGMULLER, Wolfgang. *A filosofia contemporânea*. v. 1. S. Paulo, EPU-EDUSP, 1977, p. 430.

(21) WITTGENSTEIN, L. *Investigações filosóficas*. § 109.

- (22) Ibid. § 133 e § 255: "O filósofo trata uma questão como uma doença".
- (23) Ibid. § 128.
- (24) Ibid. § 123: "Um problema filosófico tem a forma: 'Eu não sei mais nada'". E § 124: "A filosofia deixa tudo como está".
- (25) Ibid. § 599.
- (26) Ibid. § 124.
- (27) Ibid. § 124.
- (28) Ibid., II, p. 214.
- (29) Ibid. § 123.
- (30) O próprio Wittgenstein busca se prevenir contra a suspeita inevitável de que estejam presentes em suas colocações resquícios de nominalismo ao admitir: "Assim, pode parecer que praticamos o nominalismo". (**Investigações filosóficas**. § 383).
- (31) Ibid. § 109.
- (32) Ibid. § 89.
- (33) Ibid. § 90.
- (34) Ibid. § 111.
- (35) S. AGOSTINHO. Confissões. XI, 22. Cfr. 1. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1973. (Col. Os Pensadores).
- (36) Ibid. XI, 20.
- (37) Ibid.
- (38) S. AGOSTINHO. **De magistro**. IX. Cfr. trad. da Abril Cultural acima citada p. 344.
- (39) Ibid. cap. VIII. p. 343.
- (40) Diz Ockhan: "Actus apprehensivus respectu alicuius complexi praesupponit notitiam incomplexam terminorum". (Questio prima principalis Prologi in primum librum Sententiarum. Bohner (ed.). New Jersey, 1939. T, 3-5).
- (41) WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. § 109.
- (42) Ibid. § 128.
- (43) Ibid. § 219.
- (44) Ibid. § 217.
- (45) MOORE, G. E. **Philosophical Papers**. Londres, Allen & Unwin, 1959. p. 322.
- (46) História de minhas idéias filosóficas. Apud. J. Bouveresse. **La parole malheureuse**. Paris, Minuit, 1971. p. 306.
- (47) WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. § 124.
- (48) Ibid. § 123.
- (49) HJELMSLEV. **Prolegômenos a uma teoria da linguagem**. 2. ed. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 181-2. (Col. Pensadores).
- (50) WITTGENSTEIN, L. **Tractatus logico-philosophicus**. prop. 4.112.
- (51) Id. **Investigações filosóficas**. § 123.
- (52) HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. trad. Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis, Vozes, 1988. p. 225.
- (53) Em consonância com o ensinamento de Hjelmslev, "é... destino natural (da linguagem) o de ser um meio e não um fim..." (op. cit. p. 180).
- (54) HJELMSLEV. op. cit. p. 182.
- (55) Id. **A estrutura e o uso da língua**. S. Paulo, Abril Cultural, 1978. p. 217.
- (56) A materialidade do signo não representa, entretanto, característica absolutamente essencial do signo. Nossa afirmação se fundamenta no fato de que, via de regra, o signo é uma realidade constituída basicamente de um componente material e sensível, porquanto nosso conhecimento, mesmo discursivo, deriva fundamentalmente dos sentidos.
- (57) HEIDEGGER, M. p. 224.