

CÉLIO MOREIRA CARDOSO

WITTGENSTEIN: A FILOSOFIA DA LINGUAGEM COMO
FILOSOFIA PRIMEIRA E PARADIGMA.

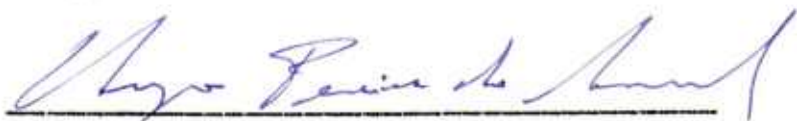
Tese apresentada ao Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia
e Ciências Humanas da Universidade
Federal de Minas Gerais, como requis
ito parcial para a obtenção do
grau de Mestre em Filosofia.

Universidade Federal de Minas Gerais
Belo Horizonte
- 1980 -

WITTGENSTEIN: A FILOSOFIA DA LINGUAGEM COMO
FILOSOFIA PRIMEIRA E PARADIGMA.

CÉLIO MOREIRA CARDOSO

Tese defendida e aprovada pela banca
examinadora, constituída dos Senhores:



Prof.



Prof.

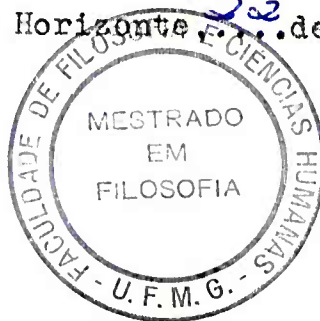
Orientador:



Prof. Célio Garcia

Departamento de Filosofia da Faculdade de Filoso-
fia e Ciências Humanas.

Belo Horizonte, 22 de agosto de 1980



Ladainha das Mercês

Há muito que agradecer!

Há muitos a quem dizer:

Obrigado!

A minha esposa Salete,

A minha filha Sibelle

Que agüentaram comigo a "barra",

obrigado!

À cunhada Terezinha,

À Socorro e ao José Cícero

Que comigo, na luta, se empenharam,

obrigado!

Aos meus pais e aos meus sogros,

Aos meus irmãos e cunhados

Que tiveram fé e me ajudaram,

obrigado!

Ao amigo Célio Garcia,

Ao caro Antônio Marçal

Que tanto me ensinaram,

obrigado!

Aos mestres competentes,

Aos colegas inesquecíveis,

Às funcionárias dedicadas,

obrigado!

Aos amigos que me receberam,

Que me deram teto, pão e amizade,

obrigado!

À UFMG e à FAFICH,

À UFAL e à CAPES,

obrigado!

A Deus e a Nossa Senhora,

obrigado!

Há muito que agradecer!

Há muitos a quem dizer:

Obrigado!

Para

Salete & Sibelle

S U M Á R I O

Introdução	1
Notas da Introdução	7
I. Que a filosofia da linguagem se tornou uma filosofia primeira - observações preliminares	8
1.1 O conceito de filosofia da linguagem	10
1.1.1 A questão de definir a filosofia da linguagem	10
1.1.2 Divisões da filosofia da linguagem	13
1.1.3 A filosofia analítica	14
1.1.4 Filosofia da linguagem e linguística	15
Notas das observações preliminares e do capítulo 1.1	21
1.2 O conceito de filosofia primeira	25
1.2.1 A expressão "filosofia primeira"	25
1.2.2 A filosofia primeira em Aristóteles	26
1.2.3 O ser enquanto ser	28
1.2.4 A filosofia primeira na época moderna	30
1.2.5 A revolução kantiana	31
Notas do capítulo 1.2	37
1.3 Em que sentido a filosofia da linguagem se tornou filosofia primeira	39
1.3.1 Os critérios para se determinar uma filosofia primeira	39
1.3.2 O primeiro critério: "scit omnia"	41
1.3.3 O segundo critério: "quaerens scire propter ipsum scire"	43

1.3.4 O terceiro critério: "alios ordi nans et persuadens"	44
1.3.5 A linguagem como entidade trans- cendental - K.O.Apel	46
Notas do capítulo 1.3	56
II. Que o conceito de filosofia primeira pode ser aproximado do conceito de paradigma - Observações preliminares	58
2.1 O conceito de paradigma	60
Notas do capítulo 2.1	65
2.2 Filosofia primeira e paradigma - ten- tativa de aproximação	66
Notas do capítulo 2.2	72
2.3 Filosofia da linguagem e paradigma	73
III. Que essa dimensão da filosofia da lingua- gem pode ser exibida na obra de Wittgens- tein - Observações preliminares	75
3.1 O alcance da filosofia da linguagem na obra de Wittgenstein	76
3.1.1 A filosofia da linguagem de Wittgenstein	76
3.1.2 A filosofia da linguagem do Tractatus	81
3.1.3 A filosofia da linguagem nas Investigações Filosóficas	84
3.1.4 A filosofia da linguagem como filosofia primeira na obra de Wittgenstein	92
3.1.4.1 O primeiro critério	94
3.1.4.2 O segundo critério	103
3.1.4.3 O terceiro critério	105
Notas do capítulo 3.1	108

3.2 Kant e Wittgenstein: confronto de dois paradigmas	113
Notas do capítulo 3.2	120
Conclusão	121
Bibliografia	122

I N T R O D U Ç Ã O

Num certo momento das leituras e diálogos que o autor desta dissertação teve oportunidade de realizar, surgiu uma objeção que pode ser assim expressa: seria cabível afirmar que a filosofia da linguagem é, atualmente, um paradigma, quando ela reflete sobre a liquidação da própria filosofia? Não há notícia de que algum paradigma científico se tenha preocupado com o aniquilamento da própria ciência!

É verdade que esta dissertação não afirma que a filosofia da linguagem é paradigma, uma vez que a época atual é considerada como pré-paradigmática, cheia de caminhos que se cruzam e se distanciam, sem que tenha aparecido uma obra que polarize e encaminhe os problemas e interesses do século XX.

Se a objeção foi respondida, ficou, entretanto, a impressão que ela causou, a saber, o espanto diante dessa expressão: "liquidação da filosofia".

É certo que isso não era desconhecido.

Wittgenstein não deixou margem para dúvidas:

"A maioria das proposições e questões escritas sobre temas filosóficos não são falsas mas absurdas."(Tractatus, 4.003)

Acontece, porém, que tal afirmação ficou suspensa no ar, qual espada de Dâmocles, sobre a presente dissertação, pretensamente filosófica, construída frase a frase, com tanto empenho e convicção.

Delineou-se, então, o propósito de enfrentar esse problema, na Introdução, pois se trata de um tema realmente introdutório a uma exposição que se apresenta como filosofia.

O problema da filosofia tem sido largamente debatido e já foi na tentativa de resolvê-lo que Aristóteles fez a sábia ponderação, segundo a qual, mesmo para negar a filosofia, é preciso filosofar.

Tal ponderação não deixa de ter sentido se se considera a filosofia como uma atividade, sem confundi-la com os sistemas de pensamento resultantes do exercício dessa atividade, em todos os tempos. Assim é que o nível da atividade exercida por Aristóteles, por Kant, por Marx, por Wittgenstein, por Apel, por Habermas é o mesmo, embora os resultados sejam bem diferentes.

Também não é fácil descrever exatamente essa atividade. O certo é que ela começou a existir, a partir de um certo momento histórico, e que, então, foi definida "como a ciência universal de um primeiro princípio concebido como fundamento de todo ente e de todo pensamento".¹

A dificuldade de se conciliar a pretensão à universalidade da atividade filosófica, com as circunstâncias contingentes que a motivam, levou Hegel a insistir "sobre o reconhecimento necessário de um «saber fenomênico» (contingente) de uma «consciência natural» (contingente)".²

Assim sendo, segundo Hegel, "é pela experiência da reflexão sobre a totalidade das figuras deste saber fenomênico que se poderá atingir a verdade do universal".³

Portanto a atividade filosófica se descreve como uma experiência de reflexão que ocorre em virtude de uma possibilidade transcendental, isto é, em virtude de "um poder-transcender o saber fenomênico da consciência natural".⁴ Trata-se, pois, de uma reflexão segunda e aí parece colocar-se o nível próprio da atividade filosófica.

Em nossos dias, porém, ao que parece, este tipo de atividade está se esvaziando, pois a espécie de resultado a que conduz deixou de motivar as inteligências.

Garbis Kortian vaticinou a falência: não podendo mais animar sua reflexão segunda, expondo-a aos raios de glória do saber absoluto, ao discurso filosófico bastaria "céder la place à un discours positif, au discours de la pure positivité pour signer son acte de décès, et claironner ainsi la fin du discours philosophique".⁵

O mesmo tom funéreo está presente no esforço de Habermas que se recusa a aceitar a falência da filosofia:

"Le but des présentes réflexions n'est pas de prononcer l'oraison funèbre de la philosophie, mais d'explorer quelles sont les tâches qui aujourd'hui incombent légitimement à la pensée philosophique après non seulement la fin de la grande tradition, mais aussi, dans mon esprit, après la disparition d'un style de pensée philosophique lié à l'érudition individuelle ou à la marque personnelle de tel ou tel auteur."⁶

Vive-se uma época em que se tornou necessário relocalar a questão da possibilidade e da utilidade da filosofia. Th. Adorno reconhece que "desde o fim da grande filosofia, é a sombra que paira sobre todo o pensamento filosófico".⁷

Habermas se pergunta se, mais uma vez, o espírito filosófico não assumiu uma forma diferente.

Ele mesmo reconhece que, depois da grande filosofia de Hegel, o pensamento filosófico mudou completamente e isto graças a quatro transformações estruturais, relativas às relações entre a filosofia e a ciência, entre o ensino filosófico e a tradição legitimadora do poder dominante, entre a filosofia e a religião, e a transformação quanto ao caráter de elite que sempre marcou a filosofia.

Tomando consciência dessas quatro transformações estruturais, a filosofia teve que deixar de se considerar como "a ciência universal de um primeiro princípio concebido como fundamento de todo ente e de todo pensamento" e passou a se compreender como Crítica, não somente de si mesma, mas principalmente do cientismo da ciência que domina a atual sociedade tecnocrática.

A teoria crítica que Habermas tem procurado elaborar, baseia-se no projeto de uma pragmática universal. Este projeto tem como ponto de partida as contribuições da Lingüística e da Filosofia da Linguagem, recorrendo especialmente a autores como N.Chomsky, J.Searle e J.Áustin.

O objetivo da pragmática universal é detectar as estruturas gerais que definem as condições gerais e ideais da comunicação prática.

Habermas, portanto, constata não um aniquilamento da filosofia, mas uma transformação ocorrida no espírito filosófico.

K.O.Apel, por sua vez, também opta pela idéia de uma transformação e faz dela um projeto, opondo-se energicamente àqueles que, como os cientistas e os ativistas, proclamam que a filosofia está decadente e mesmo moribunda. Ao invés do aniquilamento, o que há é uma transformação da filosofia transcendental em filosofia da linguagem.

Eis o que diz W.Dallmayr, em seu comentário à obra de Apel, Transformation der Philosophie⁸:

"La philosophie dont on propose ici le changement est la philosophie transcendantale moderne - ancrée dans la conscience subjective - telle qu'elle a été marquée en particulier par Kant; la «figure fondamentale» de changement se trouve dans l'élargissement et dans l'interprétation «normative-sémiotique» modifiant les premisses transcendantales dans la direction d'un «jeu de langage transcendantal» ou de l'«a priori» de la communauté illimitée de communication. Comme le dit Apel (I, 59-60): « Il s'agit d'une 'préstructure' herméneutique d'une philosophie transcendantale qui ne commence pas, comme l'idealisme transcendantal de Kant, en hypostasiant un 'sujet' ou 'la conscience en général' comme garanties métaphysiques de la valeur intersubjective de la connaissance mais qui parte de la présupposition que nous - car 'un seul et seulement une seule fois' ne peut pas suivre une règle (Wittgenstein) - sommes a priori

condamnés à la compréhension intersubjective»." 9

Apel entende a transformação como uma virada em direção à pragmática da linguagem.

No capítulo intitulado "Von Kant zu Peirce", ele defende a tese de que, atualmente, a filosofia da consciência foi substituída pela filosofia da linguagem e que, por sua vez, a função do sujeito transcendental passou a ser exercida pela dimensão pragmática transcendental da linguagem. Tal função, entretanto, só poderá ser exercida se a linguagem for considerada como o meio, o lugar onde se dá "a reflexão sobre as condições subjetivas da possibilidade do conhecimento"¹⁰. Só então a filosofia da linguagem assumirá a função de uma filosofia primeira.

Aqui se insere a reflexão que se desenvolve na presente dissertação de mestrado: explorar a idéia proposta por Apel de que, na atualidade, a filosofia da linguagem alcançou a condição de filosofia primeira.

O tema foi inspirado numa obra de Apel, anterior à que foi citada, há pouco. Trata-se do livro Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, editado em 1963, em cuja Introdução, aparece claramente a idéia de considerar a filosofia da linguagem como filosofia primeira.

Serão debatidos vários conceitos, serão discutidos critérios, serão apresentadas críticas, mas, no final de contas, sempre se poderá constatar a condição percebida por Apel de que somente considerando a linguagem como lugar da reflexão sobre as condições subjetivas da possibilidade do conhecimento é que a filosofia da linguagem se define como filosofia primeira.

A linguagem como lugar de reflexão...

O objetivo perseguido por Apel é semelhante ao de Habermas: descortinar uma comunidade ideal de comunicação e instaurá-la na comunidade real de comunicação.

A dissertação que se segue se compõe de três partes.

Na primeira parte, se defenderá a tese de que a fi

losofia da linguagem se tornou uma filosofia primeira. Para tanto, serão discutidos, preliminarmente, os conceitos de filosofia da linguagem e filosofia primeira.

Na segunda parte, tentar-se-á mostrar que o conceito de filosofia primeira pode ser aproximado do conceito de paradigma. Neste intuito, procurar-se-á definir paradigma segundo a concepção de T.S.Kuhn e, a título de corolário, se verá até que ponto a filosofia da linguagem pode também ser aproximada desse conceito.

A terceira parte pretende mostrar que essas dimensões da filosofia da linguagem podem ser exibidas no Tractatus Logico-Philosophicus e nas Investigações Filosóficas de L. Wittgenstein. Será o momento de se constatar que a filosofia da linguagem de Wittgenstein se comporta, dentro de sua obra, como uma filosofia primeira, isto é, trata a linguagem como o meio onde se dá a reflexão sobre as condições subjetivas da possibilidade do conhecimento. Isso ficará mais patente ainda, no confronto que, no último capítulo, se faz entre Kant e Wittgenstein.

NOTAS DA INTRODUÇÃO

¹Garbis Kortian, "Le discours philosophique et son « objet »", in Critique, maio/79, nº 384, tomo XXXV, p.410.

²Idem.

³Idem.

⁴Idem.

⁵Idem, p. 414.

⁶Jürgen Habermas, Profils philosophiques et politiques (Philosophisch-Politische Profile - 1971) Trad. francesa por Françoise Dastur e outros, Gallimard, 1974. O texto utilizado é a Introdução que tem o título "La philosophie, a quoi bon?", p. 22.

⁷Idem, p. 21.

⁸Karl Otto Apel, Transformation der Philosophie, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

⁹Winfried Dallmayr, "Expérience du sens et réflexion sur la validité: K.O.Apel et la transformation de la philosophie", in Archives de Philosophie, 39, 1976, p. 397-398.

¹⁰Idem, p. 383.

I. QUE A FILOSOFIA DA LINGUAGEM SE TORNOU UMA FILOSOFIA PRIMEIRA

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

Nesta primeira parte, explicita-se a idéia de que a filosofia da linguagem se tornou, em nosso século, uma filosofia primeira.

Esta maneira de encarar a importância dada, atualmente, à reflexão filosófica sobre a linguagem foi ressaltada por Karl Otto Apel que, na Introdução do seu livro intitulado Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico¹, afirma:

"... filosofia del linguaggio...essa viene oggi trattata ampiamente - con quale diritto, resta ancora da vedere; ma non è questa la sede adatta per farlo - come prima philosophia, vale a dire, come è avvenuto dopo la comparsa di Kant, per la critica della conoscenza (di cui, anzi, in certo qual modo essa è la radicalizzazione in critica del linguaggio), essa è subentrata al posto dell'«ontologia»."²

Este texto de Apel tem importância fundamental para todo o desenrolar da presente dissertação, por dois motivos: primeiramente, porque pretende esclarecer "con quale diritto" a filosofia da linguagem passou a ser considerada filosofia primeira; em segundo lugar, porque, caracterizando dois momentos do pensamento humano, o atual e o kantiano, Apel sugere o processo para se esclarecer amplamente o

tema proposto, a saber: "Wittgenstein: a Filosofia da Linguagem como filosofia primeira e paradigma".

Nesta primeira parte, contudo, se tentará esclarecer; em primeiro lugar, o conceito de filosofia da linguagem. A seguir se fará uma inquirição sobre o conceito de filosofia primeira. Encerra-se o capítulo com a tentativa de explicitar em que sentido a filosofia da linguagem se tornou, em nosso século, "prima philosophia".

1.1 O CONCEITO DE FILOSOFIA DA LINGUAGEM

1.1.1 A questão de definir a filosofia da linguagem

Os autores parecem evitar uma definição direta de filosofia da linguagem. Isto porque não se pode dizer que, no estágio atual, seja possível defini-la adequadamente.

O Prof. Guido Antonio de Almeida, em artigo publicado em Cadernos SEAF, chega mesmo a afirmar que "evidentemente, não é possível falar sobre a filosofia da linguagem (não existe tal coisa)..."³ O máximo que podemos falar é sobre "diversos temas e orientações"⁴ ligados à linguagem e que constituem um espaço de reflexão filosófica a que podemos denominar filosofia da linguagem.

O mesmo pensamento parece ter orientado Wolfgang Stegmüller que, no capítulo sobre a reflexão filosófica da época atual acerca da linguagem, no segundo volume de sua obra A Filosofia Contemporânea - Introdução Crítica⁵, adota o título "Filosofias da Linguagem", no plural, sugerindo que não se trata de uma disciplina com estrutura própria e definida, mas de abordagens diversas que se congregam apenas por terem o mesmo pólo de interesse, a saber, a linguagem.

P.W. Alston sentiu a mesma dificuldade e, na introdução do seu livro Philosophy of Language, escreve assim:

"A filosofia da linguagem ainda não está bem definida e possui um princípio de unidade ainda menos claro que a maioria dos outros ramos da filosofia. Os

problemas concernentes à linguagem tipicamente tratados pelos filósofos constituem uma coleção pouco convergente, para a qual é difícil encontrar qualquer critério nítido que a distinga dos problemas de linguagem de que se ocupam gramáticos, psicólogos e antropólogos."⁶

A segunda parte desta citação não se refere mais, diretamente, à questão de definir filosofia da linguagem, mas de distingui-la de outros tratamentos não filosóficos da linguagem. Alston afirma ser difícil identificar um "critério nítido" de distinção entre filosofia da linguagem, de um lado, e Gramática, Psicologia e Antropologia, de outro.

Discutindo mais especificamente sobre a distinção entre filosofia da linguagem e lingüística, André Jacob sugere um critério. Diz ele:

"Si travailler scientifiquement sur le langage, c'est l'isoler et y dégager des éléments autonomes - constituer notamment un champ linguistique qui ne doit rien, au moins dans un premier temps, à la psychologie ou à la sociologie - on réfléchit philosophiquement sur le langage dès qu'on le réintègre dans l'ensemble de l'expérience humaine. Or on ne manquera pas de le faire, dès que l'on veut comprendre le rôle et les développements du langage dans la vie des hommes."⁷

Parece haver um descompasso entre estas duas últimas citações. Enquanto Alston lamenta a ausência de um critério para distinguir o tratamento filosófico da linguagem dos tratamentos gramatical, psicológico e antropológico, A. Jacob afirma a presença de um critério de distinção entre o tratamento científico da linguagem (Lingüística) e o tratamento filosófico.

Mas o desacordo vai mais além.

Alston pleiteia para a filosofia da linguagem uma autonomia não só em relação à lingüística, mas também em relação à Psicologia e à Antropologia.

A. Jacob apresenta um critério de distinção entre filosofia da linguagem e lingüística. Tal critério, porém, abre as portas da filosofia da linguagem para a psicologia, para a sociologia e para o conjunto da experiência humana, enfim. A. Jacob distingue entre "travailler scientifiquement sur le langage" e "on réfléchit philosophiquement sur le langage", como a dizer que, no primeiro caso, se manipula a linguagem, trabalhando-a independentemente das condições em que ela se dá, enquanto, no segundo caso, acontece algo parecido com um espelho: reflete-se a linguagem dentro das circunstâncias concretas em que ela está inserida.

Enquanto a lingüística constitui um campo autônomo em relação à Psicologia e à Sociologia, a filosofia da linguagem deve reintegrar-se no conjunto da experiência humana. Enquanto a ciência lingüística deve ser autônoma em relação à vida, a filosofia da linguagem se constitui na medida em que se liga à "vida dos homens".

O próprio A. Jacob, ao caracterizar o surgimento de uma filosofia da linguagem explícita, afirma, mais adiante, que "...c'est sans doute la montée du plan social au sein de la problématique du langage qui allait déterminer sa transformation".⁸

Parece, pois, que enquanto A. Jacob pleiteia para a filosofia da linguagem um compromisso com a vida, Alston requer, ao contrário, uma distância da filosofia da linguagem em relação à experiência humana.

Esta oposição se patenteia melhor, sabendo-se que Alston é partidário da filosofia analítica, como ele próprio afirma⁹. A filosofia analítica, por sua vez, é caracterizada por A. Jacob como não revolucionária, uma vez "qu'on ne sort pas de la philosophie - de telle sorte que du point de vue socio-historique cette manière subtile de philosopher peut sembler conservatrice, parce qu'impermeable aux luttes effectives des hommes..."¹⁰.

1.1.2 Divisões da filosofia da linguagem

Percebe-se, desde já, um divisor de águas. Há uma filosofia da linguagem em sentido estrito, fechada em si mesma, que só leva em consideração a linguagem no sentido também estrito, a saber, a linguagem articulada. E há uma filosofia da linguagem em sentido lato, aberta, que vê a linguagem não como "um fato bem delimitado, mas como uma tarefa" que se cumpre em vários níveis, como na vida, nas instituições sociais, na própria natureza, e se abre a outras disciplinas como a Linguística, a Semiótica, a Lógica, a Informática e a Hermenêutica.¹¹

É a esta divisão no âmbito da filosofia da linguagem que se refere Oswald Ducrot, quando distingue "um estudo externo" e um "estudo interno" da linguagem.¹²

A filosofia da linguagem, como estudo externo, considera a linguagem "comme un objet déjà connu et cherche ses rapports avec d'autres objets censés, au moins au début de l'enquête, distincts de lui".¹³ São, por exemplo, as questões sobre as relações entre o pensamento e a língua ou, então, o papel da língua na história da humanidade.

A filosofia da linguagem como estudo interno considera a linguagem como um objeto de investigação. Este tipo de investigação está presente desde as origens da filosofia reflexiva, isto é, da filosofia enquanto elucidação das noções implicadas na formulação de um problema. A reflexão filosófica sempre conduz o filósofo à análise do sentido das palavras. Recorde-se a atuação de Sócrates, nos Diálogos de Platão.

Presente, em maior ou menor grau, em toda filosofia reflexiva, "a análise lingüística foi praticada de maneira sistemática... pela maior parte dos filósofos ingleses da primeira metade do século XX, os quais se intitulam filósofos da linguagem e denominam sua pesquisa filosofia analítica".¹⁴

1.1.3 A filosofia analítica

Freqüentemente, a filosofia analítica foi considerada como a filosofia da linguagem por excelência, apesar de que, como já foi sugerido, "elle correspond cependant à une acception restreinte par rapport aux champs de plus en plus étendus conquis par les recherches continentales sur le langage, leurs détours semiotiques notamment"¹⁵.

Baseando-se nas idéias dos lógicos neopositivistas do Círculo de Viena e inspirando-se nos trabalhos de G. E. Moore, B. Russell e L. Wittgenstein, os filósofos da linguagem afirmam que quase tudo que foi escrito no campo da filosofia não é falso, mas é destituído de sentido e sua aparente profundidade resulta da má utilização da linguagem ordinária. O que se tem a fazer é submeter os termos, em que são colocados os problemas filosóficos, a uma análise e, em consequência, tais problemas desaparecerão.¹⁶

Mas surge, na filosofia analítica, uma divergência quanto ao valor da linguagem.

Alguns consideram que o erro dos filósofos é devido a uma inconsistência própria da linguagem, ingenuamente assimilada pela pesquisa filosófica. A linguagem ordinária é mal feita e levou os filósofos a, por exemplo, identificarem semelhança sintática com semelhança semântica. Por isso, a análise da linguagem é primeiramente uma crítica e muitos concluem pela necessidade de uma reconstrução lógica da linguagem. Esta primeira atitude em relação à linguagem ordinária foi adotada no Tractatus Logico-Philosophicus de L. Wittgenstein e é assumida pelos filósofos ligados ao neopositivismo de R. Carnap, como Ayer e Quine.

Outros consideram que o erro dos filósofos não é devido a falhas da linguagem ordinária, mas à maneira como os filósofos a utilizam, empregando as palavras de modo inadequado, dando às palavras funções não autorizadas pela linguagem ordinária. Esta segunda atitude em relação à linguagem ordinária tem sua origem nas Investigações Filosóficas, também de L. Wittgenstein, e foi desenvolvida pela escola de Oxford, a partir dos trabalhos de J.-L. Austin e G. Ryle que encabeçam tendências diferentes dentro da mesma

escola.¹⁷

A tese principal da escola de Oxford é expressa pelo slogan "Meaning is Use"; "descrever o sentido de uma palavra é dar seu modo de emprego, indicar quais são os atos de linguagem que ela permite executar."¹⁸ A língua não é ilógica. Ela tem uma lógica própria, que mais se aproxima da lógica da ação do que da lógica matemática. Mas os filósofos não se aperceberam disto.

1.1.4 Filosofia da Linguagem e Lingüística

Tendo feito menção às tendências clássicas da filosofia da linguagem, quer no seu sentido amplo, enquanto "um estudo externo" da linguagem, quer no seu sentido estrito, enquanto "um estudo interno" da linguagem, encarnado nas duas vertentes da filosofia analítica, a saber, a vertente tributária do Tractatus Logico-Philosophicus e a vertente tributária das Philosophische Untersuchungen, cabe, agora, tecer alguns comentários sobre a presença da lingüística no âmbito da filosofia da linguagem.

A este propósito, observe-se o que diz André Jacob:

"Mais ce qui justifie finalement la dénomination linguistique de la philosophie analytique - qui s'était développée si loin de la position saussurienne des problèmes et de l'analyse structurale qui avait suivi - c'est le récent rapprochement de linguistes comme Chomsky et Benveniste de la problématique du sujet, parlant et pensant. L'ouverture à une dimension à la fois logique et anthropologique, qui a ainsi succédé à une assez stricte autarcie linguistique, a établi de nouveaux ponts entre linguistique et philosophie."¹⁹

Também O. Ducrot, no final de seu artigo "Philosophie du Langage", largamente utilizado nas páginas anteriores, faz esclarecedoras considerações sobre a relação entre a filosofia analítica e a lingüística.²⁰ Escreve ele que os filósofos da escola analítica insistem em distin -

guir entre sua abordagem filosófica e os estudos lingüísticos. Quanto aos lingüistas, mostraram-se indiferentes, até há pouco, às pesquisas filosóficas.

São duas as razões principais desta separação. Tais razões, contudo, em vista da evolução atual da lingüística, tendem a se esvaziar.

A primeira razão é que os filósofos analíticos ligados ao neopositivismo, adotando uma orientação de pesquisa que os conduz a uma crítica da linguagem, consideram tal crítica incompatível com a atitude descritiva dos lingüistas. Isto se deve ao fato de estes identificarem a realidade gramatical de uma frase com o arranjo aparente das palavras e considerarem ilogismo o mesmo arranjo abranger organizações semânticas diferentes.

Ora a noção de transformação lingüística dá margem a uma concepção bem mais abstrata da realidade gramatical, levando a perceber que arranjos de palavras aparentemente semelhantes correspondem a estruturas profundas muito diferentes.²¹ Assim sendo, a língua é menos ilógica do que parece e a caça aos ilogismos realizada pela filosofia analítica pode, na perspectiva transformacional, "être intégrée à l'investigation linguistique: elle fournirait des indices, ou au moins des hypothèses, concernant les structures profondes".²²

A segunda razão provém dos filósofos analíticos que se dedicam ao estudo dos atos de linguagem e consideram sua pesquisa estranha à lingüística. Para eles, a lingüística estuda "la langue" e não o seu emprego "dans la parole".

A este respeito, O. Ducrot esclarece que os trabalhos de E. Benveniste, um dos primeiros lingüistas a se interessar pelas pesquisas da filosofia analítica, motivaram alguns lingüistas a tentarem "réintégrer dans la langue les relations intersubjectives qui se réalisent à l'occasion de la parole".²³

O que se pode notar é que, por iniciativa dos lingüistas e pela evolução da própria lingüística no sentido da semântica, as fronteiras entre a filosofia da lingua-

gem e a lingüística vão se tornando cada vez mais tênues. O próprio Chomsky não crê na utilidade de as duas disciplinas se manterem irredutivelmente separadas. Em 1968, referindo-se à separação entre Lingüística, Filosofia e Psicologia, ele afirmava em Language and Mind:

"Na última década houve sinais de que esta separação, um tanto artificial, entre disciplinas pode estar chegando ao fim. Já não é mais uma questão de honra para cada uma delas demonstrar sua absoluta independência em relação às outras..."²⁴

Chomsky mesmo é um dos principais responsáveis pela aproximação entre Filosofia e Lingüística, ao instalar a filosofia da linguagem no cerne de sua teoria lingüística. É o que observa J. Sumpf:

"A l'interieur du programme tracé par N. Chomsky, la philosophie du langage ne peut s'en tenir aux faits de parole comme le prétend l'école d'Oxford (Ryle-Austin), ni réduire le langage au modèle physicaliste de Carnap (meaning postulates et state-description). Il lui faut établir le système des règles a priori de tout énoncé de fait."²⁵

Em 1962, Jerrold J. Katz publicou, na revista *Inquiry*²⁶ um artigo intitulado "What's wrong with philosophy of language?", no qual define a filosofia da linguagem como teoria da lingüística, consistindo no "analytic study of concepts, theories and methodology of empirical linguistics".

No mesmo texto, Katz considera também como filosofia da linguagem aquela que resolve problemas filosóficos recorrendo à lingüística.

A filosofia da linguagem seria, pois, uma reflexão sobre a lingüística e, ao mesmo tempo, um método de resolver as questões filosóficas, valendo-se dos recursos fornecidos pela mesma lingüística.

Embora na definição de filosofia da linguagem como teoria da lingüística se possa vislumbrar a tradicional e

escolástica maneira de encarar a filosofia como árbitro das ciências²⁷, em todo caso, o que se nota na concepção de Katz é que a separação entre Filosofia e Linguística caminha para uma superação.

Em 1966, Katz publica The Philosophy of Language, onde rejeita a definição de filosofia da linguagem adota da no texto anterior. Mas esta modificação caminha no sentido de promover ainda mais a aproximação entre Filosofia e Linguística.

No capítulo primeiro da citada obra, J.Katz expõe o que entende por filosofia, de um modo geral, e o que entende por filosofia da linguagem, em especial.

Nota ele que o homem compreende a si mesmo e ao mundo através de sistemas conceituais. Mas tais sistemas conceituais não são adequadamente compreendidos. Aqui se coloca a tarefa inicial da investigação filosófica: compreender a natureza dos sistemas conceituais. A filosofia adota como objeto de estudo os sistemas conceituais desenvolvidos por cientistas, matemáticos, críticos de arte, moralistas, teólogos, etc. e os analisa, nos diversos ramos em que se divide: filosofia da ciência, filosofia da matemática, etc..

Acontece que os sistemas conceituais particulares se integram todos numa só estrutura de conhecimento conceitual. A filosofia, em seu mais amplo sentido, estuda essa estrutura integradora do conhecimento conceitual.

A filosofia da linguagem, por sua vez, não é um ramo da filosofia, mas sim um enfoque, um nível de investigação filosófica do conhecimento conceitual, quer se tenha por objeto os sistemas conceituais particulares, quer a estrutura integradora do conhecimento conceitual.

Nesse nível de investigação, procura-se "estabelecer o que se pode saber a respeito do conhecimento conceitual, na medida em que este conhecimento é expresso e comunicado na linguagem.

Por conseguinte, a premissa fundamental da filosofia da linguagem é que existe uma estreita relação entre a forma e o conteúdo da linguagem e a forma e o conteúdo da conceitualização. A tarefa específica da filosofia da

linguagem é, portanto, explorar essa relação e estabelecer todas as ilações acerca da estrutura do conhecimento conceitual que se podem estabelecer sobre a base de quanto se sabe a respeito da estrutura da linguagem."²⁸

A expressão: "quanto se sabe a respeito da estrutura da linguagem", significa, de modo geral, para J. Katz, a Gramática Gerativa Transformacional de Chomsky, com base na qual ele passa "à constituição de uma semântica que constitui, ela própria, a base da filosofia da linguagem, isto é, a descrição conceitual interna da linguagem".²⁹

Se Chomsky considera como tarefa da filosofia da linguagem "estabelecer o sistema de regras a priori de todo enunciado", laborando a nível sintático, J. Katz estende esta tarefa à semântica, chegando mesmo à idéia de que, dado o caráter restritivo ou prescritivo de certas regras sintáticas, "o a priori é, em primeiro lugar, semântico".³⁰ Não é pois de estranhar que, num livro intitulado The Philosophy of Language, Katz inclua longas exposições de teoria gramatical e teoria semântica.

É verdade que a tentativa de Katz de "ampliar a sintaxe gerativa, a fim de transformá-la numa semântica", foi colocada em dúvida e transferiu-se para a obra de Richard Montague o privilégio de fornecer "uma semântica adequada para a sintaxe de Chomsky".³¹

De qualquer modo, o que parece claro é que entre filosofia da linguagem e lingüística as fronteiras são cada vez menos perceptíveis. De fato, há temas exclusivamente filosóficos e temas exclusivamente lingüísticos. Contudo as questões de fronteira são cada vez menos fronteira e cada vez mais território comum a ambas disciplinas.

Por outro lado, as pessoas já não consomem tanto tempo e talento para defenderem a autonomia de seus territórios, o que, aliás, se revela, cada vez mais, um trabalho inócuo.

Desta maneira, chega-se ao final deste primeiro momento da presente dissertação.

Procurou-se inicialmente discutir o problema de definir a filosofia da linguagem e a sua relação com outras

disciplinas.

Desta primeira discussão, resultou que há uma filosofia da linguagem em sentido lato e uma filosofia da linguagem em sentido estrito. Até certo ponto, esta divisão corresponde àquela proposta por O. Ducrot entre filosofia da linguagem como estudo externo da linguagem e como estudo interno da linguagem.

A este segundo tipo está ligada a filosofia analítica, quer na sua tradição neopositivista do Círculo de Viena, quer na sua tradição da "ordinary language" da escola de Oxford.

Finalmente, debateu-se a questão das relações entre filosofia da linguagem e linguística, constatando-se que se torna cada vez mais nítida a aproximação entre essas duas disciplinas.

NOTAS DAS OBSERVAÇÕES PRELIMINARES E DO CAPÍTULO 1.1

¹K.O.Apel, Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, Bonn, H.Bouvier u.Co., Verlag, 1963 (Archiv für Begriffsgeschichte, vol.8). Recorreu-se, nesta dissertação, à tradução italiana de Luciano Tosti, L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico, Bologna, il Mulino, (1975).

²K.O.Apel, op. cit., p. 24.

³Guido Antonio de Almeida, "Aspectos da Filosofia da Linguagem - Contribuição para um confronto e uma aproximação entre Filosofia e Ciência da Linguagem", in Cadernos SEAF, ano 1, nº 1, agosto/78, p. 64.

⁴Idem.

⁵Wolfgang Stegmüller, A Filosofia Contemporânea - Introdução Crítica, vol. 2, São Paulo, EPU/EDUSP, 1977, p. 10.

⁶P.W.Alston, Filosofia da Linguagem, 2ª ed., Rio, Zahar, (1977), p. 13.

⁷A.Jacob, Introduction à la Philosophie du Langage, Gallimard, (1976), p. 16-17. É necessário observar que A. Jacob não define de que corrente lingüística trata. Daí a importância da ressalva: "au moins dans un premier temps".

⁸A.Jacob, op. cit., p. 56.

⁹P.W.Alston, op. cit., p. 23: "Este livro foi escrito partindo de uma certa orientação filosófica - a que é designada, em suas linhas gerais, pelo termo 'filosofia analítica'."

¹⁰A.Jacob, op. cit., p. 269. Parece haver uma certa incoerência nos dizeres de A.Jacob, pois, nas pp.16-17, ele estabelece como critério de reflexão filosófica sobre a linguagem a sua integração "dans l'ensemble de l'expérience humaine", e agora ele diz que a filosofia analítica não é revolucionária porque não sai da filosofia, no sentido de que é "impermeable aux luttes effectives des hommes". Para ser coerente com o critério anteriormente adotado, A.Jacob deveria dizer que o tratamento analítico da linguagem não chega a ser propriamente filosofia. Mas esta seria uma afirmação muito "contra a corrente", sendo mais cômodo di-

zer que "cette manière subtile de philosopher peut sembler conservatrice".

¹¹A. Jacob, op. cit., p. 111 e seguintes. Sobre a relação entre linguagem e natureza, há, na citada obra de André Jacob, observação extremamente interessante: "...à un point de vue plus large, rien ne prouve qu'une réalité to talement étrangère au langage puisse lui être opposée avant de se prêter à son activité. Car pour être dite n'a-t-elle pas commencé par être dicible? La dicibilité de la nature apparaît alors comme un cas particulier d'expressivité, sans laquelle peut-être aucun sens ne serait assignable au réel et peu compréhensible le lien entre la nature et l'homme. Car l'avènement de l'homme est porté par la possibilité d'une cosmologie." (p. 177)

¹²Oswald Ducrot e Tzvetan Todorov, Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage, Paris, éd. du Seuil, (1972), p. 123-124. As considerações que se seguem foram recolhidas do artigo de O. Ducrot "Philosophie du Langage" inserido na obra citada, p. 123-128.

¹³O. Ducrot, op. cit., p. 123. A propósito da distinção dos "autres objets" em relação à linguagem, recorde-se o que ficou dito sobre a filosofia da linguagem em sentido lato e a citação de A. Jacob contida na nota II, nesta página.

¹⁴O. Ducrot, op. cit., p. 124.

¹⁵A. Jacob, op. cit., p. 268.

¹⁶O. Ducrot, op. cit., p. 124-125.

¹⁷Observe-se o que diz Robert Franck, na introdução que redigiu para sua tradução francesa do artigo de G. Ryle, "Ordinary Language", publicada na Révue de Métaphysique et de Morale (nº 3, 1966), sob o título "La Philosophie et l'Analyse du Langage Ordinaire («ordinary language»): "M. Ryle fut, avec John Austin, à l'origine de cette nouvelle orientation. Et ils incarnent chacun une des tendances générales qui l'ont marquée. Tandis qu'Austin s'engageait dans une voie résolument linguistique et commençait une enquête systématique et détaillée - appelée à se développer indéfiniment - des modalités du langage, le Pr Ryle fut enclin plutôt à promouvoir l'analyse du langage ordinaire

comme un instrument efficace, mais nullement exclusif, dans l'examen et dans l'élucidation des grands problèmes philosophiques traditionnels."(p. 257-258)

¹⁸O.Ducrot, op. cit., p. 126.

¹⁹A.Jacob, op. cit. p. 281-282.

²⁰O.Ducrot, op. cit., p. 127-128.

²¹O.Ducrot ilustra a posição dos filósofos analíticos e a da gramática transformacional com um exemplo: as palavras inglesas somebody e nobody têm a mesma natureza gramatical e podem exercer as mesmas funções gramaticais. Em decorrência disto, os filósofos analíticos acusam a gramática de conduzir ao sofisma, tomando as duas palavras como designação de coisas existentes. Contudo a gramática transformacional tem meios para demonstrar que "as estruturas 'profundas' das frases que contêm nobody e somebody são certamente muito diferentes, apesar da semelhança de sua organização aparente".(p.127)

²²O.Ducrot, op. cit., p. 127.

²³Idem.

²⁴Noam Chomsky, Linguagem e Pensamento, 4ª ed., Petrópolis, Vozes, 1977, p. 11-12.

²⁵J.Sumpf, "A propos de la Philosophie du Langage", in Langages, nº 21, março/71, p. 13.

²⁶Inquiry, V, 1962, citado por J.Sumpf em "A propos de la Philosophie du Langage", in Langages, nº 21, março/71, p. 11.

²⁷Recorde-se este texto de J.Maritain:"La Philosophie est la plus haute des connaissances humaines, et elle est vraiment une sagesse. Les autres sciences (humaines) lui sont soumises, en ce sens qu'elle les juge, qu'elle les dirige, et qu'elle défend leurs principes."(J.Maritain, Éléments de Philosophie. I - Introduction Générale à la Philosophie. Paris, P.Téqui & Fils, 1939, p. 81.)

²⁸J.J.Katz, Filosofia del Lenguaje, p. 19.

²⁹J.Sumpf, op. cit., p. 13-14.

³⁰J.Sumpf, op. cit., p. 13.

³¹W. Stegmüller, op. cit., p. 37-38. O que não significa dizer que R. Montague concordou inteiramente com a sintaxe de Chomsky. Ao contrário, como relata Stegmüller, "em certo ponto da sua obra, Montague explicou claramente por que não acredita na possibilidade de Chomsky e sua escola alcançarem êxito. De acordo com o projeto chomskyano, deve-se desenvolver, preliminarmente, uma teoria sintática das línguas naturais; só depois da elaboração dessa teoria é que virão as considerações semânticas. Segundo Montague, existe aí uma inversão da ordem real das coisas. Com efeito, muitas são as maneiras de formular regras sintáticas para a geração de classes de frases. Mas poucas serão semanticamente satisfatórias. Se pretendemos fazer uma escolha racional, as construções da sintaxe e as da semântica devem andar juntas."(p.36-37) Mas, nem por isso, Montague deixa de ser um herdeiro da sintaxe de Chomsky. O mesmo autor, citado acima, deste modo interpreta a posição de Montague: "... o procedimento de Chomsky é, em princípio, metodologicamente falso. De fato, Chomsky alcança, em geral, resultados corretos. Mas isso se deve a um feliz acaso: sem perceber e sem desejar, Chomsky deixou-se orientar, via de regra, por conceitos semânticos corretos, ao elaborar sua teoria sintática."(Stegmüller, op. cit.p.38)

1.2 O CONCEITO DE FILOSOFIA PRIMEIRA

Tendo explorado o conceito de filosofia da linguagem, passa-se, agora, a elucidar o conceito de filosofia primeira, procurando perceber sua realização na Antiguidade, na Idade Média e na Época Moderna.

1.2.1 A expressão "filosofia primeira"

A expressão "filosofia primeira" foi usada por Aristóteles, para indicar aquilo que, posteriormente, passou a ser designado com a palavra "metafísica".

O termo "metafísica", contudo, encontra-se semanticamente muito carregado e poluído, sendo, nessas circunstâncias, totalmente inadequado para os propósitos desta dissertação.

A expressão "filosofia primeira" foi mais resguardada, mais protegida das intempéries da história da filosofia e, acima de tudo, exprime melhor o significado que se pretende veicular aqui, a saber, uma sabedoria primeira, inicial, fundamental, a partir da qual se engendram os conhecimentos e se explica o real.

A filosofia primeira é, pois, uma tentativa de sistematização, a partir de um contexto de convicções e interesses de uma época, que são, por assim dizer, o ponto de vista ou o aspecto mais fundamental sob o qual todos

os outros conhecimentos ocorrem.

1.2.2 A filosofia primeira em Aristóteles

É, pois, oportuno verificar o que o próprio Aristóteles escreveu para esclarecer o significado da expressão que ele cunhou. A fonte de tais esclarecimentos pode ser uma só, a saber, o livro A Metafísica¹. Mas o esclarecimento é complexo e deu margem a contendas entre os comentadores.

Eis os textos mais importantes.

O capítulo 1 do livro A tem por objetivo mostrar que "sous la dénomination de sagesse, chacun entend communément ce qui traite des premières causes et des premiers principes..."².

Note-se que Aristóteles, seguindo a tradição socrática, procura, inicialmente, determinar o significado do nome "sabedoria". Para tanto, não recorre nem ao sentido etimológico, nem às explicações doutas, mas ao saber comum: "chacun entend communément".

E o que diz a opinião comum a respeito da sabedoria?

Diz que é mais sábio aquele que possui um maior conhecimento das causas e dos princípios.

"... juge-t-on d'ordinaire l'homme d'expérience supérieur à l'homme qui a simplement une sensation quelconque³, l'homme d'art supérieur à l'homme d'expérience⁴, l'architecte au manoeuvre⁵, et les sciences théorétiques aux sciences pratiques⁶. Il est donc évident, dès maintenant, que la sagesse est une science qui a pour objet certaines causes et certains principes."⁷

Anteriormente (Mét.A,1, 981 b 27), Aristóteles já dissera de que causas e princípios se trata; mas, agora, numa preparação para o capítulo seguinte, ele faz suspense.

O segundo capítulo, pois, quer investigar de que causas e princípios a sabedoria é ciência.

Aristóteles faz um levantamento do que comumente se pensa do sábio, para esclarecer essa questão. O resultado desse levantamento foi uma relação de seis caracteres da sabedoria, assim resumidos por Sylv. Maurus, em 1668:

"Sapiens est qui scit omnia, etiam scitu difficillia, cum certitudine, per causam, quaerens scire propter ipsum scire, et alios ordinans et persuadens."⁸

Ora os caracteres da sabedoria levantados por Aristóteles, a partir da opinião comum, pertencem igualmente àquele que "possui no mais alto grau a ciência do universal". E, de Mét.A, 2, 982 a 20, até Mét.A, 2, 982 b 5, Aristóteles se empenha em fazer essa demonstração, para concluir que é à ciência do universal que se aplica o nome de sabedoria.

"Toutes ces considérations montrent que c'est sur la même science que vient s'appliquer le nom en question: il faut que ce soit une science qui spéculé sur les premiers principes et les premières causes..."⁹

O livro Γ começa com uma definição bastante elaborada da ciência em questão:

"Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'Être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement."¹⁰

No livro A, Aristóteles havia determinado o tipo de conhecimento próprio da sabedoria e da ciência universal.

No livro Γ, ele esclarece o que afirmara antes: especular sobre os primeiros princípios e as primeiras causas significa estudar o ser, não em suas diferentes determinações, mas simplesmente enquanto ser ($\tau\acute{o}\ \acute{\omicron}\nu\ \tilde{\eta}\ \acute{\omicron}\nu$).

Esse esclarecimento ele vai repetir de maneira mais expressiva, no início do livro E, onde afirma:

" Les principes et les causes des êtres sont l'objet de notre investigation, mais il s'agit évidemment des êtres en tant qu'êtres."¹¹

1.2.3 O ser enquanto ser

Mas o que entende Aristóteles por "ser enquanto ser"?

A resposta a essa questão é complexa e, para muitos, conflitante. O motivo é que, nesse mesmo primeiro capítulo do livro E, Aristóteles vai se empenhar em estabelecer a preeminência da Teologia sobre as outras ciências teóricas.

"... les sciences théorétiques sont estimées les plus hautes des sciences, et la Théologie la plus haute des sciences théorétiques. On pourrait, en effet, se demander si la Philosophie première est universelle, ou si elle traite d'un genre particulier et d'une réalité singulière... À cela nous répondons que s'il n'y avait pas d'autre substance que celles qui sont constituées par la nature, la Physique serait la Science première. Mais s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la Philosophie première; et elle est universelle de cette façon, parce que première. Et ce sera à elle de considérer l'Être en tant qu'être, c'est-à-dire à la fois son essence et les attributs qui lui appartiennent en tant qu'être."¹²

Segundo o comentário de J. Tricot, neste texto, Aristóteles mostra que a Teologia, verdadeiro nome da filosofia primeira, é a ciência suprema. Poder-se-ia, contudo, objetar que a filosofia primeira, ciência do ser enquanto ser, é a ciência de todos os seres em geral e não a ciência da realidade mais alta. E o próprio J. Tricot reconhece

que há aqui um aparente conflito: ou a filosofia primeira é a ciência do ser comum a todos os seres, portanto ontologia, ou "o Ser enquanto ser designa as substâncias não-sensíveis (a saber, Deus, as Inteligências das esferas, e esta parte da alma humana chamada intelecto ativo, que pode viver separada do corpo) e mesmo, no livro Λ , o Indivíduo por excelência, único, transcendente, Deus."¹³

J. Tricot acha que, de fato, não há qualquer conflito e diz que a ciência universal, de que trata Aristóteles, é, ao mesmo tempo, ontologia e teologia, e que é ontologia porque é teologia. Ela estuda a primeira espécie de ser e, como esta espécie de ser é o fundamento da existência e da inteligibilidade de todos os outros seres e, ainda mais, este Ser é o primeiro termo de uma série que comanda todos os termos subsequentes, o conhecimento que temos deste ser ocasiona o conhecimento de todas as substâncias particulares enquanto seres.¹⁴

Parece, entretanto, que são coisas muito diferentes construir uma hierarquia de seres a partir do Ser Supremo, em que a compreensão da natureza e dos atributos do Ser Supremo ilumina a compreensão da natureza e dos atributos dos seres a ele subordinados e, por outro lado, investigar sobre aquilo que constitui propriamente "o problema do ser", isto é, investigar qual é o significado primeiro do ser (e não propriamente qual é o significado do Ser primeiro), aquele significado que "expresse melhor que os outros a existencialidade do ser" e ao qual os outros significados possam ser reduzidos como seu fundamento e princípio.¹⁵ Aquilo que abrange, inclusive, o não-ser, como afirma Aristóteles:

"... l'Être se prend en de multiples acceptions, mais, en chaque acception, toute dénomination se fait par rapport à un principe unique... c'est pourquoi nous disons que même le Non-Être est: il est Non-Être."¹⁶

Como conciliar esta perspectiva com a perspectiva teológica, onde se concebe o Ser na sua plenitude de ser, ato puro?

Parece, pois, mais viável a explicação de Jaeger, contra a qual se coloca J. Tricot, segundo a qual houve uma evolução no pensamento de Aristóteles.

No início, colocando-se num ponto de vista exclusivamente teológico, herdado de Platão, Aristóteles teria concebido o Ser enquanto ser como o Indivíduo cuja existência é a condição da existência de outros seres.

Mais tarde, em seguida a uma transformação que se efetuou lentamente em seu espírito, a filosofia primeira ter-se-ia tornado, para ele, a ciência ontológica dos caracteres gerais de tudo aquilo que é, e o livro Γ marcaria o último estágio desta evolução.¹⁷

De qualquer forma, uma coisa fica evidenciada: na própria obra de Aristóteles, a filosofia primeira não se encontra definida num único sentido.

1.2.4 A filosofia primeira na época moderna

Esta embrionária indecisão vingará numa grande quantidade de diferentes maneiras de encarar a metafísica. A. Lalande, no seu Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie¹⁸ enumera uma dezena de diferentes sentidos da palavra metafísica, só no uso moderno do termo.

É verdade que a Antiguidade e a Idade Média se mantiveram ligadas e, mais ou menos, fiéis à herança da filosofia primeira aristotélica.

No alvorecer da época Moderna, porém, o desenvolvimento das ciências positivas colocou para a metafísica duas questões: se a metafísica é possível como ciência e de que se ocupa.¹⁹

Estas questões que serão diretamente discutidas por Kant, começam, desde Descartes, a perturbar a tradição metafísica antiga.

J. Granier esclarece bem este ponto, no seu artigo "Réflexions sur l'essence de la métaphysique"²⁰.

Inicialmente, ele coloca o começo da modernidade no momento em que a metafísica deixou de "aparecer como 'a rainha de todas as ciências', isto é, como uma ciência de pl_o

no direito, para tornar-se um problema..." Em seguida, Granier esboça, da seguinte maneira, o papel de Descartes:

"La crise de la métaphysique qui inaugure proprement la modernité s'ouvre avec le cartésianisme. Descartes, en effet, n'est pas 'le père de la philosophie nouvelle' seulement parce qu'il aurait, comme le note Schopenhauer, émancipé la raison humaine de la tutelle de la Bible et d'Aristote, mais, de façon plus décisive, parce qu'il a compris que la métaphysique, axée sur la question de l'être en tant qu'être, loin de s'enraciner dans l'évidence d'un fondement indubitable, était un discours privé de justification rigoureuse."²¹

Sabe-se que foi no "cogito" que Descartes pensou em contrar o autêntico fundamento para a metafísica.

Contudo a grande virada estava apenas começando.

Descartes ainda é tributário da filosofia primeira antiga e medieval. Eis o título de suas Meditações: "Méditations Métaphysiques touchant la première philosophie dans lesquelles l'existence de Dieu et la distinction réelle entre l'âme et le corps de l'homme sont démontrées."²²

1.2.5 A revolução kantiana

A institucionalização do novo rumo da filosofia primeira se dará com a obra de Kant. O próprio J. Granier caracteriza bem a nova filosofia primeira:

"L'entrée en scène de la subjectivité transcendante bouleversé alors toute l'architecture de la métaphysique. L'ancienne métaphysique générale, c'est-à-dire l'ontologie, se convertit en science des concepts et des principes de l'entendement pur."²³

A seguir, Granier nota que esta mudança produzida pela filosofia transcendental de Kant lembra o projeto de Hume, de substituir a metafísica tradicional por uma ciên-

cia da natureza humana.

A definição que Kant dá de ontologia - "l'analyse des purs concepts de l'entendement et des principes a priori, dont on se sert pour connaître l'expérience"²⁴ - é assim explicada por Granier:

"L'ontologie désigne ainsi désormais, chez Kant, la science de notre connaissance des objets a priori, et celle-ci, par conséquent, ne se règle ni sur les données empiriques ni sur des choses en-soi transcendants, mais détermine 'les conditions a priori sous lesquelles nous pouvons connaître des choses dans l'expérience en général' (Kant, Reflexionen zur Metaphysik, in Gesammelte Werke, A.K.B., t.XVIII, p.394)."²⁵

Estas afirmações podem ser corroboradas por uma leitura do capítulo III da "Teoria Transcendental do Método", intitulado "Arquitetônica da Razão Pura"²⁶, onde Kant expõe, esquematicamente, as partes em que se divide a filosofia, de um modo geral, e a metafísica, em especial.

Acompanhando-se os vários títulos que ele define, fica claro que a preocupação metafísica não é mais o ser enquanto ser ou o Ser Supremo, mas as condições a priori do conhecimento humano.

Assim é que toda a filosofia é dividida em dois grandes campos: Filosofia empírica - "une connaissance rationnelle issue de principes empiriques"²⁷; e a Filosofia pura - "une connaissance par raison pure".

A Filosofia pura se divide em outros dois ramos: a Filosofia propedêutica ou Crítica - "qui examine le pouvoir de la raison par rapport à toute connaissance pure a priori"; e a Filosofia como sistema da razão pura ou Metafísica - "toute connaissance philosophique (vraie aussi bien qu'apparente) de la raison pure dans un enchaînement systématique".

Esta última definição pode dar a entender que se terá, daqui por diante, investigações não a respeito das condições de conhecimento a priori, mas de entidades metafísicas.

cas. Contudo a expressão "connaissance... de la raison pure" não significa aquilo que a razão conhece, mas conhecimento que se tem a respeito da razão, nos vários setores da realidade em que ela pode empenhar-se.

Assim sendo, a metafísica vai dividir-se em dois setores: metafísica dos costumes - contém "les principes qui déterminent a priori et rendent nécessaire le faire et le ne pas faire"; e a metafísica da natureza - "contient tous les principes purs de la raison qui, par de simples concepts (et, par suite, à l'exclusion de la mathématique) concerne la connaissance théorique de toutes les choses".

Na seqüência do capítulo, Kant faz uma exposição sobre a metafísica:

- cabe à metafísica "déterminer sûrement la part qu'un mode particulier de la connaissance a dans l'usage courant de l'entendement, sa valeur et son influence propres";

- a metafísica é "la science des premiers principes de la connaissance humaine";

- "toute connaissance pure a priori ... constitue donc une unité particulière et la métaphysique est la philosophie qui doit exposer cette connaissance dans cette unité systématique."

A metafísica da natureza é, a seguir, dividida em: Filosofia transcendental ou Ontologia - a qual "ne considère que l'entendement et la raison même dans un système de tous les concepts et de tous les principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets qui seraient donnés"; e Filosofia da razão pura ou Fisiologia racional - que considera "la nature, c'est-à-dire, l'ensemble des objets donnés (soit aux sens, soit, si l'on veut, à une autre espèce d'intuition)".

Ter-se-ia chegado aqui a uma metafísica de entidades privilegiadas, como a natureza, Deus, etc.?

Mais uma vez, não é isso que acontece, como se pode depreender das partes em que se divide a Fisiologia Racional. Esta, com efeito, compreende dois usos da razão (dans cette contemplation rationnelle de la nature), a

saber, o uso hiperfísico e o uso físico. O uso hiperfísico ou Filosofia Transcendente - "a pour but cette liaison des objets de l'expérience qui dépasse toute expérience". Esta ligação pode ser interna ou externa. A primeira é a fisiologia de toda a natureza ou Cosmologia Transcendental. A segunda é a fisiologia da união de toda a natureza com um ser além da natureza ou Teologia Transcendental.

Nos dois casos, o que está em jogo é o uso hiperfísico da razão.

O uso físico da razão ou Fisiologia Imanente tem por objeto a natureza, enquanto o conhecimento pode ser aplicado na experiência. "La physiologie immanente considère... la nature comme l'ensemble de tous les objets des sens, par conséquent telle qu'elle nous est donnée, mais seulement selon les conditions a priori sous lesquelles elle peut nous être donnée en générale."

Assim como só há duas espécies de objetos dos sentidos, a saber, a natureza corporal, objeto dos sentidos externos, e a natureza pensante, objeto do sentido interno, a alma, assim também se terá a metafísica da natureza corporal ou Física Racional, e a metafísica da natureza pensante ou Psicologia Racional.

Em resumo, o esquema de todas as partes em que se divide a Filosofia, conforme Kant expõe na "Arquitetônica da Razão Pura", é o seguinte:

FILOSOFIA:

- Filosofia Empírica
- Filosofia Pura:
 - Propedêutica ou Crítica
 - Sistema da Razão Pura ou Metafísica:
 - Metafísica dos Costumes
 - Metafísica da Natureza:
 - Filosofia Transcendental ou Ontologia
 - Fisiologia da Razão Pura ou Fisiologia Racional:
 - Fisiologia Transcendente:
 - Cosmologia Transcendental
 - Teologia Transcendental
 - Fisiologia Imanente:
 - Psicologia Racional
 - Física Racional.

Em todos esses setores, nos quais Kant divide a Filosofia, como já ficou evidenciado, a metafísica se define não pela preocupação com o ser, mas pela crítica do conhecimento.

F. Mentré expõe, com clareza, a diferença fundamental entre a filosofia primeira aristotélica e a filosofia primeira kantiana, ao discorrer sobre o sentido pós-kantiano da metafísica:

"La métaphysique est l'étude du problème de la connaissance, ou des conditions et des limites de la connaissance. Chaque science étudie un fragment du réel, aucune n'étudie l'étude elle-même: la métaphysique a pour objet la science même en tant qu'elle connaît. Cette définition assez généralement admise aujourd'hui s'oppose à la définition antique: étude de l'être en tant qu'être. A vrai dire toutes les définitions de la métaphysique gravitent autour de ces deux conceptions antithétiques: étude de l'être en soi, étude de la connaissance en soi (les deux pôles de la Métaphysique)."²⁸

A seguir, o mesmo autor comenta que, embora alguns filósofos tentem unir esses dois pólos, contudo eles permanecem distintos e o esforço dos metafísicos percorre caminhos diferentes: ou buscam uma visão de mundo ou pesquisam os fundamentos do conhecimento e da ação. E Mentré justifica o acréscimo "da ação", estranho ao que expusera anteriormente:

"J'ajoute: de l'action, car de nos jours il tend à se constituer une métaphysique de l'action, plus vaste que celle de la connaissance et je crois que le mouvement ne fera que s'accentuer."²⁹

A referência à ação não deixa de ser interessante, quando se verifica que, no século XX, a linguagem passou a ser considerada uma ação, um fazer. Veja-se, por exemplo, o título da obra mais conhecida de J.L.Austin: How to Do Things with Words, que os franceses, com muita propriedade, traduziram por: Quand dire, c'est faire.³⁰ Ou também a obra

de J.R.Searle, Speech Acts.³¹

A "metafísica da ação", vislumbrada por F. Mentré em 1911, parece ter-se concretizado, entre outras, numa metafísica lingüística ou numa filosofia da linguagem como filosofia primeira.

O presente capítulo pretendeu ser uma exposição sobre o conceito de filosofia primeira.

Aconteceu, porém, que essa expressão, no decorrer da história da filosofia, foi relegada a segundo plano ou mesmo esquecida, em favor da palavra "metafísica". Por essa razão, não foi possível usar sempre "filosofia primeira", uma vez que os autores citados usaram quase sempre "metafísica".

Isso, porém, não deve causar embaraço.

A idéia que se quis deixar explícita neste capítulo é a de que, por trás de todas as contingentes metafísicas de uma época ou por trás de toda a preocupação em recusar uma metafísica, há sempre uma filosofia primeira, isto é, uma preocupação básica, um ponto de vista a partir do qual tudo é engendrado.

Essa preocupação que caracteriza uma determinada época, por vezes, recebe um tratamento mais feliz e que se impõe, positiva ou negativamente, a toda a comunidade filosófica (se é que se pode falar assim), através ^{de obras} extraordinárias.

E foram, justamente, duas dessas realizações privilegiadas, as quais captaram e sistematizaram de modo eminente a subjacente preocupação de suas respectivas épocas, que constituíram as duas partes em que se dividiu este capítulo: a obra de Aristóteles, encarnando a filosofia primeira da Antiguidade e da Idade Média, e a obra de Kant, encarnando a filosofia primeira da Época Moderna.

NOTAS DO CAPÍTULO 1.2

¹Foi utilizada a edição de J.Tricot, La Métaphysique, to me I, Paris, J.Vrin, 1953, e seus preciosos comentários. Os textos de Aristóteles serão citados em francês para sal^uvaguardar os critérios de tradução de J.Tricot.

²Métaphysique, A, 1, 981 b 27.

³porque "... la science et l'art adviennent aux hommes par l'intermédiaire de l'expérience..."(Mét.A,1,981 a 3)

⁴porque "...les hommes d'art connaissent le pourquoi et la cause."(Mét.A,1,981 a 29)

⁵porque "...ils possèdent la théorie et connaissent les causes."(Mét.A,1,981 b 5)

⁶porque "... ne s'appliquent ni au plaisir, ni aux nécessités, et elles prirent naissance dans les contrées où régnait le loisir."(Mét.A,1,981 b 23)

⁷Mét. A, 1, 981 b 28.

⁸Citado por J.Tricot, op. cit., p. 13, nota 3. Trata-se da obra de S.Maurus denominada "Aristotelis opera, quae extant omnia brevi paraphrasi, ac litterae perpetuo inhaerente explanatione illustrata... tomus quintus, continens Metaphysicam seu philosophiam naturalem", editada pela primeira vez em Roma, em 1668.

⁹Mét. A, 2, 982 b 8.

¹⁰Mét. Γ, 1, 1003 a 20.

¹¹Mét. E, 1, 1025 b 1.

¹²Mét. E, 1, 1026 a 20-33.

¹³J.Tricot, op. cit., p. 171, nota 1.

¹⁴J.Tricot, op. cit., p. 333, nota 1.

¹⁵N.Abbagnano, Diccionario de Filosofia, p. 1050-1051.

¹⁶Mét. Γ, 2, 1003 b 5-10.

¹⁷J.Tricot, op. cit., p. 171-172, expõe idéias de W.W. Jaeger, na obra Aristoteles - Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin, 1923; trad. inglesa de R.Robinson, Oxford, 1934.

¹⁸A.Lalande, Vocabulaire Technique et critique de la Philosophie, 9^a ed., Paris, PUF, 1962, p. 611-621.

¹⁹José Ferrater Mora, Diccionario de Filosofia, tomo II, Buenos Aires, Ed.Sudamericana,(1965), p. 186.

²⁰J.Granier, "Réflexions sur l'essence de la métaphysique", in Révue de Métaphysique et de Morale, n^o 4, out/dez 1978.

²¹J.Granier, op. cit., p. 433.

²²Descartes, Méditations Métaphysiques, présentés par Florence Khodoss. Paris, PUF, 1970, p. 25.

²³J.Granier, op. cit., p. 437.

²⁴Kant, Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolf, trad. L.Guillermit, p. 38, Vrin, Paris, 1968. Citado por J.Granier, op. cit., p. 437.

²⁵J.Granier, op. cit., p. 437.

²⁶Kant, Critique de la Raison Pure. Trad. de A. Tremesaygues e B.Pacaud, Paris, PUF, 1950, p. 558-568.

²⁷Todas as citações são tiradas da tradução francesa, anteriormente citada. O texto francês não foi traduzido, a fim de não se correr o risco de adulterar os critérios de tradução de Tremesaygues e Pacaud.

²⁸F.Mentré, 1911, citado por A.Lalande, op. cit., p.617.

²⁹F.Mentré, idem.

³⁰J.L.Austin, Quand dire, c'est faire(1962). Trad. de G. Lane, éd. du Seuil, 1970. Citado por A.Jacob, op. cit., p. 425.

³¹J.R.Searle, Speech Acts, London, 1969. Citado por W. Stegmüller, op. cit., p. 395.

1.3 EM QUE SENTIDO A FILOSOFIA DA LINGUAGEM SE TORNOU FILOSOFIA PRIMEIRA.

Até agora, o que se apresentou foi uma exposição a respeito dos diversos conceitos de Filosofia da Linguagem e uma outra sobre o conceito de Filosofia Primeira.

No primeiro caso, chegou-se à constatação de que filosofia da linguagem e lingüística tornam, cada vez mais, comuns seus temas de fronteira e as conquistas de um e outro lados estão interessando a ambos.

No segundo caso, após se terem percorrido as concepções da filosofia primeira do ser e da consciência, chegou-se a uma suspeita de que se poderia falar, em nosso século, de uma filosofia primeira da linguagem, com o mesmo estatuto das duas anteriores.

O presente capítulo pretende reunir algumas reflexões que alimentem ainda mais essa suspeita.

1.3.1 - Os critérios para determinar uma filosofia primeira.

Como passo inicial, seria importante estabelecer os critérios comuns que determinam o igual estatuto das três concepções de filosofia primeira.

Cabe, pois, a pergunta: quais os critérios para a determinação desse estatuto?

Parece que se poderia recorrer aos critérios estabe

lecidos por Aristóteles, na Metafísica, e que foram magis-
tralmente resumidos por Sylv. Maurus, numa frase já cita-
da anteriormente:

"Sapiens est qui scit omnia, etiam scitu difficil-
lia, cum certitudine, per causam, quaerens scire
propter ipsum scire, et alios ordinans et persua-
dens."¹

Desses seis aspectos essenciais da sabedoria que,
para Aristóteles, caracterizam também a ciência do univer-
sal, três merecem especial atenção, a saber:

- "scit omnia";
- "quaerens scire propter ipsum scire";
- "alios ordinans et persuadens".

Em relação aos outros três, o "scitu difficilia" não parece ser decisivo nem mesmo importante; o "cum certitudine" parece descrever mais um sentimento favorável, um estado de alma, do que um posicionamento baseado em razões indubitáveis; o "per causam" é um aspecto muito vago e ambíguo, pelo qual Aristóteles quer dar à filosofia a condição de fundamento das outras ciências. Contudo, posteriormente, o próprio Aristóteles deixa de lado o aspecto da fundamentação, para reter apenas o aspecto da generalidade.²

Em relação aos aspectos adotados, o "scit omnia" se refere ao conhecimento do universal, do mais geral, do que tem a possibilidade de abranger tudo; o "quaerens scire propter ipsum scire" refere-se ao desinteresse que caracteriza esse conhecimento, cujo papel é servir de lugar de investigação, de meio no qual se dão os outros conhecimentos; o "alios ordinans et persuadens" se refere não à pessoa do sábio que teria o direito de dirigir e julgar os outros conhecimentos, mas ao contexto, ao meio em que se dão todos os conhecimentos os quais são condicionados e regulados por esse contexto.³

A filosofia primeira é, pois, uma sistematização a partir de um contexto de convicções e interesses de uma época, que são, por assim dizer, o ponto de vista ou o as-

pecto mais fundamental sob o qual todos os outros conhecimentos ocorrem.

É nesta perspectiva muito ampla que se deve compreender a equiparação que, neste capítulo, se faz entre as três filosofias primeiras: todas alcançaram a condição de filosofias primeiras e é só isso que se pretende esclarecer aqui. Na segunda parte desta dissertação, será ressaltado o aspecto revolucionário e inovador das filosofias primeiras denominadas filosofias críticas, através do aproveitamento do conceito kuhniano de "paradigma".

O que se pretende, inicialmente, é mostrar que as três filosofias primeiras referidas anteriormente, a do ser, a da consciência e a da linguagem, têm o mesmo estatuto, isto é, respondem aos mesmos critérios que, desde a Antiguidade, foram definidos por Aristóteles como características da ciência do universal. Por causa das razões apresentadas, esses critérios foram reduzidos aos três anteriormente explicitados.

1.3.2 O primeiro critério: "scit omnia".

Considere-se, inicialmente, o "scit omnia", isto é, a ciência do universal.

Evidentemente, as referidas filosofias primeiras não surgiram por acaso ou pelo capricho de seus cultores.

Não foi por acaso que uma filosofia do ser surgiu entre os gregos, cultivadores da cidade, da arte, dos prazeres, voltados enfim para o ser em todas as suas mostragens. Daí o seu desejo de conhecer as coisas. Daí, a sabedoria consistir, para eles, como diz Aristóteles, em possuir "o conhecimento de todas as coisas... sem ter o conhecimento de cada uma em particular".⁴

Com o passar do tempo, entretanto, o conhecimento das coisas se avolumou de tal forma que o que passou a impressionar, a causar admiração (*θαυμάζειν*), não foram mais as coisas, mas o conhecimento delas. A sabedoria passou a consistir não mais em conhecer todas as coisas, mas em conhecer todos os conhecimentos. A filosofia primeira que se pôde depreender desse novo centro de interesse foi,

pois, uma filosofia do conhecimento, uma epistemologia, uma filosofia da consciência, enfim.

A sabedoria parece caminhar na direção do homem - Γνωσις Σεαυτόν . E este é um longo e misterioso caminho. Se, com a filosofia primeira do conhecimento, a sabedoria se orientou para o homem, fixou-se, entretanto, em apenas um aspecto, a saber, o mental, o da consciência.

Em nosso século, contudo, o desejo de conhecer todos os conhecimentos foi substituído pelo desejo de conhecer o homem todo, em todas as suas manifestações, inclusive inconscientes. Daí, o interesse pela linguagem articulada como expressão humana mais evidente e, tendo esta como modelo, o interesse por todas as outras formas de expressão, que podem ser consideradas outras tantas formas de linguagem.

Ao que parece, essa nova transformação de interesse se deveu ao fato de que o desenvolvimento das ciências experimentais e os seus extraordinários efeitos, em favor do bem-estar da vida humana⁵, criaram um acentuado gosto pelo "positivo", por aquilo que está expresso, que pode ser observado e verificado.

Esta tendência para a expressão palpável se opõe à metafísica, enquanto esta significa uma filosofia da consciência. Mas acontece que esta tendência se esboça como uma atitude fundamental, como um contexto no qual se engendram os conhecimentos, dando margem a que se colha nela uma filosofia primeira da expressão, uma filosofia primeira da linguagem, em todos os seus níveis.

André Jacob assim explica a tendência lingüística que colocou a filosofia da linguagem no lugar da metafísica tradicional:

"Ainsi, qu'il s'agisse du nominalisme anglo-saxon, de courants néo-kantiens, phénoménologiques, voire structuralistes, la philosophie du langage semble relayer la métaphysique, autant qu'elle peut être prise pour sa négation: par un intérêt accru:

1. pour les moyens dont dispose l'activité pensante à tous les niveaux;

2. pour le 'symbolique', par-delà la 'raison pure';
3. pour les systèmes qui conditionnent en fait l'expression;
4. pour les problèmes de la communication;
5. pour les nouvelles solutions à des problèmes bloqués par le substantialisme traditionnel, comme la question de l'âme et du corps."⁶

1.3.3 O segundo critério: "quaerens scire propter ipsum scire".

O segundo critério para se determinar o estatuto da ciência do universal é o "quaerens scire propter ipsum scire".

Este critério é assim explicado por Aristóteles:

"De plus, connaître et savoir pour connaître et savoir, c'est là le caractère principal de la science qui a pour objet le suprême connaissable..."⁷.

Trata-se, aqui, do desinteresse, propriedade sumamente controvertida das ciências particulares e que Aristóteles coloca como característica principal da ciência do universal.

É verdade que, na discussão do critério anterior, constatou-se que todas as filosofias primeiras têm sua origem no contexto de interesses e preocupações de uma época. Contudo pode salvar-se esta característica da filosofia primeira, considerando-se como interesse a expectativa dos efeitos práticos e de bem-estar que um conhecimento pode gerar. Ora tal expectativa não pode estar presente na investigação própria da filosofia primeira, pois esta se dá num nível, em que não há como aparecerem efeitos práticos, uma vez que seu intento é detectar pressupostos, é tentar alcançar os limites da compreensão racional.⁸

É o que se dá com a filosofia do ser, a qual considera não os seres particulares e suas possibilidades concretas de usufruto por parte do homem, mas o ser em geral, co

mo limite de compreensão racional de todos os seres.

A filosofia do conhecimento, por sua vez, não tem em vista os conhecimentos particulares e sua concreta possibilidade técnica de gerar bem-estar aos homens, mas o conhecimento em geral e as condições a priori de todos os conhecimentos.

A filosofia primeira da linguagem, enfim, ^{interessa-se} não pela utilização que se faz da língua, enquanto receptáculo de informações e conteúdos mentais que os homens utilizam para comunicar aos outros seus pensamentos, mas pelas condições gerais em que a linguagem se dá e sua função formadora, quer estruturando a experiência, quer constituindo o sujeito humano.⁹

1.3.4 O terceiro critério: "alios ordinans et persuadens".

O terceiro critério para se determinar o estatuto da ciência do universal é o "alios ordinans et persuadens".

Ao explicar este critério, Aristóteles parece atribuir à ciência do universal uma predominância valorativa, sobre as ciências particulares. Ele usa expressões como: "ce n'est pas, en effet, au sage à recevoir des lois, c'est à lui d'en donner..."¹⁰ Referindo-se, diretamente, à importância da filosofia primeira sobre as ciências, ele afirma:

"Enfin, la science maîtresse, et qui est supérieure à toute science subordonnée, est celle qui connaît en vue de quelle fin chaque chose doit être faite, fin qui est, dans chaque être, son bien, et, d'une manière générale, le souverain Bien dans l'ensemble de la nature."¹¹

Não há como sustentar essa superioridade até mesmo moral do sábio ou da filosofia primeira sobre as ciências. O que se pode dizer é que há uma precedência sob o aspecto lógico e sob o aspecto genético. Com efeito, a fi

losofia primeira é a reflexão sobre o pressuposto e este, logicamente, antecede e determina limites àquilo que o pressupõe. Além disso, a filosofia primeira tenta alcançar um a priori semântico que é o lugar comum onde nascem todos os conhecimentos.

Isto no que se refere às relações entre a Filosofia e as Ciências. No que se refere ao âmbito da própria filosofia, o "alios ordinans et persuadens" pode ser aplicado de forma mais estrita, se dele se aproxima o conceito de "paradigma", proposto por T.S.Kuhn. Aí, então, uma filosofia primeira exercerá realmente a função de ordenar a reflexão filosófica, de persuadir as inteligências a se conduzirem de acordo com as suas motivações. É neste sentido que a filosofia primeira é a "science maîtresse".

Ora é possível constatar este caráter ordenador em cada uma das três filosofias primeiras.

Na filosofia do ser, tal caráter foi afirmado nas precedentes citações de Aristóteles, embora se possa discordar dos motivos propostos pelo Estagirita. O caráter ordenador da filosofia aristotélica do ser também conseguiu em traçar o perfil daquele ponto de vista mais geral, em torno do qual a reflexão filosófica passaria a girar, a saber, o ponto de vista do ser.

Na filosofia kantiana do conhecimento, o caráter ordenador fica evidenciado no intuito propedêutico e na pretensão de estabelecer as condições a priori de todo conhecimento, além de essa filosofia se ter constituído em modelo de reflexão filosófica, durante a época moderna.

Na filosofia da linguagem, isto fica mais evidente ainda na função terapêutica que lhe confere Wittgenstein, bem como na extraordinária influência que a obra deste autor exerce sobre o pensamento contemporâneo.

Fica, pois, evidenciado que a filosofia da linguagem assumiu, em nosso século, um estatuto de filosofia primeira, respondendo aos mesmos critérios que fizeram, em épocas anteriores, da filosofia do ser e da filosofia do conhecimento outras tantas filosofias primeiras.

1.3.5 A linguagem como entidade transcendental - K.O.Apel

No entender do Professor Karl Otto Apel¹², esta elevação da filosofia da linguagem à condição de filosofia primeira ocorreu no séc. XX e constitui um dos aspectos fundamentais que distinguem o nosso século, em relação ao séc. XIX.

Em que consiste este aspecto fundamental de diferenciação?

Consiste no fato de que a linguagem não é mais encarada apenas como um "objeto" da reflexão filosófica, mas é tida como a condição da possibilidade de constituir qualquer objeto. Trata-se, pois, a linguagem como condição-limite e, portanto, como entidade transcendental.

Por isso, quando se fala em "filosofia da linguagem", esta expressão não deve ser simplesmente equiparada a outras expressões do tipo: filosofia da natureza, filosofia do direito, filosofia social, etc.. Com efeito, a filosofia da linguagem já não mais se preocupa apenas em sistematizar o âmbito da Linguística ou a sintetizar os seus resultados. Ela é tida como uma filosofia primeira, igualmente ao que aconteceu com a crítica do conhecimento, a partir da obra de Kant.

Observe-se, a este propósito e com o fim de elucidar melhor em que sentido, nesta dissertação, se entende filosofia da linguagem como filosofia primeira, a seguinte afirmação do Professor Apel:

"Antes de se discutir sobre o ente enquanto tal, que já segundo Aristóteles *πολλαχῶς λέγεται*¹³, interroga-se sobre as condições lingüísticas da possibilidade de construir frases dotadas de sentido, e portanto de fato se trata a língua como entidade transcendental, no sentido entendido por Kant."¹⁴

Pode-se perceber que esta citação se compõe de três momentos que merecem comentários distintos.

Parece não ter sido feliz a colocação inicial de Apel: "Antes de se discutir sobre o ente enquanto tal...".

Primeiramente, porque, se na frase anterior à cita da ele afirmou que a filosofia da linguagem ocupou o lugar da ontologia, não se justifica que, agora, ele queira reduzi-la a um estudo preliminar à ontologia.

Em segundo lugar, porque a discussão sobre o ente enquanto tal, pelas razões expostas nas páginas anteriores, não tem interesse, a não ser histórico, em nossos dias. Com efeito, não se trata de considerar a linguagem como um instrumento que deve estar bem "afiado", antes de se iniciar o trabalho propriamente dito. A linguagem não é instrumento, mas ponto de vista e modelo sob o qual tudo passa a ser considerado. O que está em jogo não é o ente enquanto tal, mas a linguagem enquanto tarefa que se cumpre em vários níveis, tais como, na vida, nas instituições sociais e na própria natureza.

Contudo tal expressão de Apel parece não ter importância no contexto da obra (salva a procedência do comentário acima) e pode ser considerada como um modo de se expressar menos cuidadoso.

O segundo momento da citação de Apel - "interroga-se sobre as condições lingüísticas da possibilidade de construir frases dotadas de sentido" - aponta para a questão básica da filosofia da linguagem, a saber, o debate sobre a teoria do significado e todas as questões que giram em torno dela.

Alston teve o cuidado de enumerar algumas dessas questões:

"Há várias outras tarefas que aos filósofos tipicamente se impõe. Há a classificação de atos lingüísticos em 'usos' ou 'funções' da linguagem, em tipos de vaguidade, em tipos de termos, em vários gêneros de metáfora. Existem estudos sobre o papel da metáfora no âmbito da linguagem; sobre as inter-relações entre linguagem, pensamento e cultura; e sobre as peculiaridades do discurso poético, religioso e moral. A criação de linguagens artificiais tem sido sugerida com vários propósitos.

Há meticolosas investigações sobre as peculiaridades de determinados tipos de expressões, tais como os nomes próprios e as expressões de referência plural e as formas gramaticais particulares, tal como a forma sujeito-predicado."¹⁵

A filosofia da linguagem não pode deixar de estar atenta também às contribuições da Psicologia, da Psicanálise, da Antropologia e o contato com essas ciências, quando acontece, se mostra muito fecundo.

O terceiro momento da citação de Apel tem a ver diretamente com o assunto desta dissertação: "e portanto de fato se trata a língua como entidade transcendental, no sentido entendido por Kant."

Trata-se de uma questão de "meta-filosofia da linguagem", um discurso sobre a filosofia da linguagem, sobre o modo como ela considera a língua: - entidade transcendental.

Apel dedica a maior parte da Introdução do seu livro à análise de várias concepções filosóficas da linguagem, no intuito de verificar quais delas conseguem dar explicações adequadas para a transcendentalidade da língua.

Ele inicia com Wittgenstein.

Este descobriu que, na linguagem, há um componente transcendental, a saber, que se coloca para além dos limites da experiência possível. Sabe-se que esses limites são, para Wittgenstein, os limites da linguagem.

"Os limites de minha linguagem denotam os limites de meu mundo."¹⁶

Tal componente transcendental é uma forma - "a forma lógica" - que é a condição prévia para a possibilidade da exata representação do mundo na linguagem. Essa forma é única e idêntica para o mundo e para a linguagem. Ela não é um fato e, portanto, não é representável lingüisticamente. Ela é, por assim dizer, mística e se mostra no falar sobre os fatos.

"A proposição pode representar a realidade inteira, não pode, porém, representar o que ela deve ter em comum com a realidade para poder representá-la - a forma lógica.

Para podermos representar a forma lógica seria preciso nos colocar, com a proposição, fora da lógica; a saber, fora do mundo."¹⁷

"A proposição não pode representar a forma lógica, esta espelha-se naquela.

Não é possível representar o que se espelha na linguagem.

O que se exprime na linguagem não podemos expressar por meio dela.

A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe."¹⁸

Assim, ficou, pois, colocado por Wittgenstein o problema da transcendentalidade da linguagem que surge como condição da possível compreensão do mundo.

Os neopositivistas quiseram realizar a exata descrição dessa forma mística descoberta por Wittgenstein.

Tal pretensão os conduziu à questão da metalinguagem, apontada por B. Russell como a alternativa para o misticismo de Wittgenstein.

Mas esta solução não é definitiva, porque resulta numa seqüência "ad infinitum" de metalinguagens, em virtude de se entender a linguagem apenas como representação da realidade, por meio de sinais coordenados entre si.

Conclui-se, pois, que tal noção de linguagem, própria do neopositivismo, é incapaz de explicar a real função da linguagem, isto é, não explica a forma descoberta por Wittgenstein e que é a condição transcendente para a representação do mundo.

Contudo, continua Apel, a problemática metalingüística não pode ser desprezada, pois ela traz, indiretamente, uma vantagem para a filosofia transcendental da linguagem.

Qual é essa vantagem?

Levou, indiretamente, a se perceber, de modo novo,

o significado da língua de uso corrente, isto é, levou a perceber que a língua de uso corrente é condição da nossa possível compreensão do mundo e é a metalinguagem última de toda construção lingüística artificial. Levou a perceber, também, que a verdade do discurso humano repouza basicamente não numa representação, logicamente justa, feita de sinais, dos fatos do mundo, tidos como pre-existentes, mas numa interpretação do mundo como situação significativa do homem. Só a situação pode tornar manifesta a ordem dos fatos.

No seu desenvolvimento histórico, a própria filosofia analítica percebeu isto. Foi o que aconteceu com Wittgenstein, a partir de 1929, e com Charles Morris.

Ambos constataram que a "designação" é insuficiente para caracterizar a função lingüística. Nas Philosophische Untersuchungen, Wittgenstein defende a tese de que o significado da palavra se constitui no uso prático. Tendência análoga se encontra em Charles Morris que, partindo de um ponto de vista pragmático, complementa o modelo lingüístico do positivismo lógico.

Qual é esse modelo?

É o seguinte: a língua (que deve ser construída como linguagem ideal) se constitui na mútua referência dos sinais (sintaxe) e na referência desses sinais às realidades extra-lingüísticas que eles designam (semântica). Em decorrência disto, a tendência do positivismo lógico é tratar todos os problemas significativos do conhecimento na medida desta alternativa: ou são verdades a priori, ou são verdades a posteriori.

Observa Apel que "são conhecidas as dificuldades resultantes da atuação deste programa de verificação de todos os enunciados lingüísticos dotados de sentido".¹⁹ Apel explica, então, que em vão se procurou o fundamento empírico da verdade de um enunciado nas proposições protocolares. Este fundamento está nos pressupostos apriorísticos da compreensão do mundo. Impossível, contudo, ao neopositivismo chegar a esses pressupostos, pois, como não se pode sair do sistema de sinais construído (a não ser para um metassistema), muito menos se pode (no caso das linguagens artificiais) dar-se conta dos pressupos-

tos que estão em jogo em toda expressão lingüística. Tais pressupostos devem ser tomados em consideração desde o início, na construção de um sistema lingüístico.

Esses pressupostos não são derivados da sintaxe e da semântica, mas supostos por elas. Os neopositivistas entendiam a verdade como resultante de um sistema lógico. Mas é o contrário: o sistema é que supõe uma verdade, uma interpretação do mundo como situação significativa do homem.

Foi nesse sentido que Charles Morris pretendeu completar o modelo lingüístico do positivismo lógico, com a chamada "dimensão pragmática": "os sinais da linguagem não funcionam só por força de sua referência recíproca (sintaxe), nem só por força de sua referência à realidade a ser designada (semântica), mas, primeiramente, por força de sua relação com o homem que os 'opera', isto é, o homem que se relaciona com o mundo que o circunda e do qual participa, por meio da mediação dos sinais."²⁰

Em resumo, o que se observou até este momento foi a descoberta de um componente transcendental na linguagem. A primeira tentativa de explicar esse componente mostrou-se falha: foi o modelo lingüístico do positivismo lógico. Contudo resultou na vantagem de se perceber a real dimensão da língua de uso corrente. A segunda tentativa de explicar o aspecto transcendental da linguagem - o modelo pragmático-behaviorista da língua de uso corrente de Wittgenstein e Charles Morris - descobriu que a situação significativa do homem é a chave para explicar o componente transcendental da linguagem.

Acontece, porém, - Apel prossegue sua análise crítica - que o modelo pragmático behaviorista reduz o sentido em geral ao comportamento prático e o significado lingüístico ao uso da língua.

Ora isto não é tudo. Há expressões lingüísticas cujo sentido não se explica por uma práxis comportamental pré-existente.²¹

O que se pode dizer é que o sentido é mediado pela práxis e que "o existir humano é, na sua historicidade, recíproca mediação de sentido (segundo a acepção 'mentalis-

ta' da palavra, isto é, behavioristicamente irreduzível) e práxis comportamental. É precisamente nesta mediação recíproca que consiste a essência da linguagem."²²

Apel desenvolve, então, importante e esclarecedora exposição sobre essa recíproca mediação entre sentido e práxis comportamental, entre significado verbal e uso da palavra.

Diz ele que a perspectiva pragmático-behaviorista tende a considerar a relação entre sentido e práxis comportamental de acordo com o "modelo do a-histórico comportamento instintivo dos animais", em relação ao qual se pode pensar numa total equivalência entre sentido e comportamento. Assim sendo, não haveria eventos significativos que pudessem inaugurar historicamente uma nova situação e justificassem um novo comportamento.

Na verdade, porém, há uma relação dialética de mediação recíproca entre o uso da palavra e o significado verbal. Negar isto e pretender que todo sentido é determinado apenas pelo uso que um certo grupo social faz da língua implica em ignorar a historicidade do existir humano. Com efeito, esta história mostra que "na linguagem pode surgir um sentido que transcenda todo comportamento adotado, até então, pelo homem, aí compreendidos o uso linguístico e todo contexto situacional até então imaginável: o homem pode, enquanto entidade dotada de linguagem, mudar a situação do seu ser-no-mundo".²³

O caráter a-histórico da concepção behaviorista dá margem a que Apel faça considerações sobre a relação entre o pragmatismo e a retórica e sobre a natureza do fato poético.

Analisando idéias contidas num outro livro de Charles Morris, Signs, Language and Behavior²⁴, Apel afirma que Morris não consegue definir um "critério essencial para distinguir entre linguagem poética e linguagem retórica, especialmente em sua relação com a verdade".²⁵

Com efeito, Morris afirma que, nesses dois tipos de linguagem, o objetivo do fato linguístico é o mesmo: avaliar uma situação e influenciar um público. Para atingir esse objetivo, o poeta usa sinais que exprimem apre -

ciação de valores ("appraisors"), ao passo que o orador usa sinais predominantemente formadores ("formators").

Este modo de conceber a linguagem poética aproxima o pragmatismo da retórica antiga, quando se instalou um predomínio da retórica sobre a poética, limitando assim a compreensão filosófica do fato poético. Esta limitação só foi superada por J.B.Vico, na Scienza Nuova.

Pois bem, a concepção pragmático behaviorista da língua retoma a retórica antiga e herda sua limitada compreensão do fato poético.

Qual a diferença entre retórica e poesia?

A linguagem retórica se subordina a uma tópica linguística universalmente aceita, a qual delimita o horizonte semântico do orador, vinculando-o a uma "pragmática fixa das necessidades e dos fins humanos em geral".²⁶

A linguagem poética, ao contrário, "abre e funda linguisticamente, em primeiríssimo lugar, a efetiva possibilidade de interpretar o homem e o universo"²⁷, antes e independentemente de toda limitação da tópica retórica.

Portanto a essência da poesia não pode ser percebida senão na historicidade do fato linguístico e na sua verdade enquanto revelador do mundo, isto é, "instituição criadora de sentido".

O pragmatismo-behaviorismo, por sua vez, entende a essência da linguagem e também a essência do homem como uma "função" subordinada a leis e generalizável. Usa os sinais apenas como instrumentos a serviço de determinada finalidade.

"Mas - esclarece Apel - pode acontecer que a autêntica vida da linguagem se desenvolva lá onde as palavras não estão tranqüilamente ao alcance da mão, no quadro de um 'pattern' (modelo) comportamental, mas se desdobrem como obras pelas quais surge na existência humana um sentido imprevisto que muda até as motivações do 'pattern' comportamental e de suas referências ao fim."²⁸

Em resumo, o que se quer mostrar é que o sentido

não é resultado só do uso da palavra, mas os acontecimentos são dotados de sentido e a função poética (poiesis) da linguagem é revelar o sentido dos acontecimentos.

O homem usa a linguagem para um certo objetivo, mas esta linguagem é constituída originalmente pela "poiesis" reveladora. Por conseguinte, pode-se usar a linguagem sem levar em conta sua natureza poética, mas não se pode explicá-la, desconhecendo essa natureza.

Todas essas considerações levam à conclusão de que também a perspectiva pragmático-behaviorista não consegue explicar o aspecto transcendental da linguagem, nem "colocar em evidência o fato de que a língua de uso corrente seja a última metalinguagem de toda construção linguística artificial".²⁹

A razão disto é que não levou em conta a natureza poética da linguagem, limitando-se a explicá-la somente como função comportamental proporcionada a um fim.

Apel opõe, então, a tradição nominalista e pragmático-behaviorista do mundo anglo-saxônio à filosofia transcendental alemã, reunindo no redil desta última os clássicos Hamann, Herder e Humboldt, e pensadores contemporâneos como Ernst Cassirer, R. Hönlswald, Theodor Litt, Erich Heintel, Joseph Derbolav e Heidegger.

Encerra-se, aqui, este terceiro capítulo, em que se pretendeu mostrar que a filosofia da linguagem assumiu, neste século, o estatuto de filosofia primeira.

Para tanto, inicialmente, fixaram-se os critérios para a determinação desse estatuto, recorrendo-se às sugestões de Aristóteles.

Fixados os critérios, foram eles aplicados às três filosofias tidas como primeiras, isto é, a filosofia do ser, a filosofia da consciência e a filosofia da linguagem, concluindo-se que a filosofia da linguagem, do mesmo modo que as duas anteriores, se encontra na condição de filosofia primeira.

Em seguida, reservou-se largo espaço à exposição das reflexões do Professor K.O. Apel, a respeito do aspecto

transcendental da língua, uma vez que o ilustre professor o apresenta como prova de que a filosofia da linguagem é considerada, atualmente, como filosofia primeira.

Encerra-se, aqui, também a primeira parte desta dissertação, cujo objetivo principal se identifica com o objetivo deste último capítulo.

Os dois capítulos anteriores, sobre o conceito de filosofia da linguagem e de filosofia primeira foram exposições necessárias para se poder desenvolver, com maior clarividência, a idéia de que a filosofia da linguagem alcançou a dimensão de filosofia primeira.

¹Citado por J.Tricot, op. cit., p. 13, nota 3.

²Esta última observação foi colhida em notas de aulas ministradas pelo Prof. Antônio Cota Marçal, no curso de Filosofia Analítica (FAFICH-UFMG).

³Este terceiro critério está muito ligado ao caráter de paradigma que, na segunda parte desta dissertação, será reconhecido na filosofia primeira.

⁴Mét. A, 2, 982 a 8. A filosofia que surgiria desse centro de interesse só poderia ser uma ontologia.

⁵É verdade que houve também efeitos catastróficos que, entretanto, são debitados não à ciência, mas à inépcia humana, ao usar tão poderosos instrumentos.

⁶A.Jacob, op. cit., p. 27-28.

⁷Mét. A, 2, 982 a 30.

⁸David Pears, As idéias de Wittgenstein, p. 39.

⁹A.Jacob, op, cit., p. 68.

¹⁰Mét. A, 2, 982 a 15.

¹¹Mét. A, 2, 982 b 5.

¹²As idéias de K.O.Apel que, a seguir, serão expostas e comentadas foram colhidas na longa Introdução do seu livro Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico (1963), que foi consultado na tradução italiana publicada sob o título L'idea di lingua nella tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico, tradução de Luciano Tosti, Bolonha, il Mulino, 1975, p. 17-118.

¹³Mét. E, 2, 1026 a 33. Na edição italiana da obra de Apel, a citação de Aristóteles é assim referida: "Meth. E, 2, p.1003, a, 33". Provavelmente um erro de imprensa. (p.24, nota 4)

¹⁴K.O.Apel, op. cit., p. 24.

¹⁵P.W.Alston, op. cit., p. 22-23.

¹⁶L.Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, trad. de José Arthur Giannotti, São Paulo, Cia.Ed.Nacional,1968, proposição 5.6.

¹⁷Tractatus, 4.12.

¹⁸Tractatus, 4.121.

¹⁹K.O.Apel, op. cit., p. 33.

²⁰K.O.Apel, op. cit., p. 34. Neste momento, Apel analisa a obra de Ch.Morris, Foundations of the Theory of Signs, Chicago, 1938.

²¹Apel compara uma frase utilizada como exemplo, por Wittgenstein, nas Investigações Filosóficas, onde este apresenta a situação em que um operário de construção grita para o outro: - Um tijolo! - e a frase célebre do Evangelho de São Lucas: - "O reino de Deus está entre vós". Se o sentido da primeira pode ser explicado pelo comportamento e pelo uso da língua, é impraticável querer explicar dessa maneira o sentido da segunda.

²²Apel, op. cit., p. 40.

²³Apel, op. cit., p. 42.

²⁴Ch.Morris, Signs, Language and Behavior, New York, 1946.

²⁵Apel, op. cit., p. 44.

²⁶Apel, op. cit., p. 45.

²⁷Idem.

²⁸Ibidem.

²⁹Apel, op. cit., p. 47.

II. QUE O CONCEITO DE FILOSOFIA PRIMEIRA PODE SER APROXIMADO DO CONCEITO DE PARADIGMA.

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

A primeira parte desta dissertação explicitou a tese de que a filosofia da linguagem se tornou uma filosofia primeira.

Contudo, para se chegar a essa conclusão, foram analisadas outras filosofias primeiras, a fim de que se pudessem identificar os critérios para o reconhecimento de uma filosofia primeira.

Observou-se, porém, algo que remete diretamente ao assunto que será desenvolvido nesta segunda parte. Observou-se que cada filosofia primeira se estruturou através de uma obra extraordinária que sintetizou de modo relevante as preocupações de uma época e se tornou modelo de reflexão filosófica para as gerações seguintes. As obras referidas foram as de Aristóteles, na Antiguidade, de Kant, na Época Moderna, e de Wittgenstein, no século atual.

Tais obras, além da larga influência que tiveram sobre os seus contemporâneos e pósteros, representaram também um rompimento mais ou menos radical com as doutrinas tradicionais.

Ora todas essas considerações trazem imediatamente à lembrança o conceito de "paradigma", conforme foi definido por T.S.Kuhn. Surge também a idéia de aproximá-lo explicitamente do conceito de filosofia primeira.

Isto define o que se tentará nesta segunda parte.

Em primeiro lugar, se esclarecerá o conceito de paradigma.

Em segundo lugar, tentar-se-á aproximá-lo do conceito de filosofia primeira, aplicando a esta as características essenciais daquele.

Finalmente, quase como uma consequência lógica, far-se-ão considerações no sentido de se verificar até que ponto a filosofia da linguagem, tida como filosofia primeira neste séc. XX, pode ser considerada como paradigma.

2.1 O CONCEITO DE PARADIGMA

Em 1962, Thomas S. Kuhn publicou The Structure of Scientific Revolutions, onde pretende delinear a nova imagem da ciência, resultante de uma historiografia mais recente, que abandonou a idéia de um desenvolvimento exclusivamente cumulativo das ciências, tal como é sugerido pelos manuais de iniciação científica.

Um dos conceitos básicos utilizados para perseguir esse objetivo foi o conceito de "paradigma", palavra de uso bastante freqüente, especialmente no âmbito da Gramática e da Lingüística, mas que T.S.Kuhn retoma, conferindo-lhe feição peculiar.

Referindo-se a algumas obras clássicas da ciência, como a Física de Aristóteles, o Almagesto de Ptolomeu, os Principia e a Óptica de Newton, a Eletricidade de Franklin, a Química de Lavoisier e a Geologia de Lyell, Kuhn afirma que "esses e muitos outros trabalhos serviram, por algum tempo, para definir implicitamente os problemas e métodos legítimos de um campo de pesquisa para as gerações posteriores de praticantes da ciência".¹

Por que essas obras ganharam tal importância?

Por causa de duas características essenciais: primeiro, porque as realizações que elas relatam tiveram a força de "atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividade científica dissimilares"²; em segundo lugar, porque essas realizações ti-

nham um caráter aberto, deixando a solução de toda sorte de problemas ao grupo de partidários.

É a esse tipo de realização científica que T.S.Kuhn denomina "paradigma", algo que tem a ver com a "ciência normal".

A escolha do termo é assim explicada:

"Com a escolha do termo pretendo sugerir que alguns exemplos aceitos na prática científica real - exemplos que incluem, ao mesmo tempo, lei, teoria, aplicação e instrumentação - proporcionam modelos dos quais brotam as tradições coerentes e específicas da pesquisa científica. São essas tradições que o historiador descreve com rubricas como: 'Astronomia Ptolomaica' (ou 'Copernicana'), 'Dinâmica Aristotélica' (ou 'Newtoniana'), 'Óptica Corpuscular' (ou 'Óptica Ondulatória'), e assim por diante. O estudo dos paradigmas, muitos dos quais bem mais especializados do que os indicados acima, é o que prepara basicamente o estudante para ser membro da comunidade científica determinada na qual atuará mais tarde. Uma vez ali, o estudante reúne-se a homens que aprenderam as bases de seu campo de estudo a partir dos mesmos modelos concretos; sua prática subsequente raramente irá provocar desacordo declarado sobre pontos fundamentais. Homens cuja pesquisa está baseada em paradigmas compartilhados estão comprometidos com as mesmas regras e padrões para a prática científica. Esse comprometimento e o consenso aparente que produz são pré-requisitos para a ciência normal, isto é, para a gênese e a continuação de uma tradição de pesquisa determinada."³

Em que condições surge um paradigma?

O período de domínio de um paradigma é precedido de um período pré-paradigmático "regularmente marcado por debates freqüentes e profundos a respeito de métodos, problemas e padrões de solução legítimos - embora esses debates sirvam mais para definir escolas do que para produzir um acordo".⁴

Cada uma dessas escolas se empenha para obter predomínio sobre um campo de estudos determinado. "Mais tarde, no rasto de alguma realização científica notável, o número de escolas é grandemente reduzido - em geral para uma única."⁵

A fim de ser aceita como paradigma, uma teoria científica deve apresentar-se melhor do que as concorrentes, mas não é necessário que ela explique todos os fatos que lhe possam ser apresentados.

Por outro lado, embora o paradigma seja sempre um modelo, um padrão, isto não quer dizer que ele tenha a rigidez dos paradigmas gramaticais, cujo funcionamento consiste em permitir a reprodução de exemplos que podem perfeitamente substituir o modelo.

O paradigma, ao contrário, "é um objeto a ser melhor articulado e precisado, em condições novas ou mais rigorosas".⁶

O paradigma determina o critério para a escolha dos problemas e orienta as pesquisas do grupo. Assim sendo, aqueles fenômenos que não se ajustam aos limites do paradigma e que poderiam transtorná-lo, freqüentemente nem são vistos. Também as pessoas que não se ajustam ao novo paradigma passam a ser ignoradas. Eis o que diz T.S.Kuhn:

"Quando, pela primeira vez no desenvolvimento de uma ciência da natureza, um indivíduo ou grupo produz uma síntese capaz de atrair a maioria dos praticantes de ciência da geração seguinte, as escolas mais antigas começam a desaparecer gradualmente. Seu desaparecimento é em parte causado pela conversão de seus adeptos ao novo paradigma. Mas sempre existem alguns que se aferram a uma ou outra das concepções mais antigas; são simplesmente excluídos da profissão e seus trabalhos são ignorados. O novo paradigma implica uma definição nova e mais rígida do campo de estudos. Aqueles que não desejam ou não são capazes de acomodar seu trabalho a ele têm que proceder isoladamente ou unir-se a algum grupo. Historicamente, tais pessoas têm freqüentemente permanecido em departamentos de Filosoq

fia, dos quais têm brotado tantas ciências especiais."7

O comprometimento de um cientista ou um grupo de cientistas com um determinado paradigma faz com que eles, ultrapassada a fase dos debates sobre questões mais gerais e fundamentais, se dediquem a uma pesquisa mais detalhada e profunda, o que lhes permite levantar problemas e chegar a soluções, impossíveis de serem alcançados, sem esse comprometimento.

A determinação do fato significativo, a harmonização dos fatos com a teoria e a articulação da teoria são apontadas por Kuhn, como sendo as três classes de problemas que esgotam toda a literatura da ciência normal. Contudo não esgotam toda a literatura da ciência, pois há os problemas extraordinários que não são gratuitos, mas surgem em ocasiões especiais e são gerados pelo avanço da ciência normal. É em torno desses problemas extraordinários que giram as revoluções científicas.

Em 1969, por causa das reações e mal-entendidos que sua obra provocou, Kuhn escreveu um Posfácio, no qual, entre outras explicações, esclarece que, na obra de 1962, o termo "paradigma" foi empregado em dois sentidos diferentes.

"De um lado, indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas, etc., partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada."8

Trata-se de uma comunidade de especialistas e Kuhn se corrige, achando que, para este primeiro sentido, a palavra "paradigma" é inadequada, adotando a expressão "matriz disciplinar", cujos componentes principais são: as generalizações simbólicas, as crenças em determinados modelos e os valores.

O quarto tipo de componente da "matriz disciplinar" é exatamente o segundo sentido da palavra "paradigma", aquele sentido ao qual, segundo Kuhn, se pode aplicar adequadamente essa denominação.

São "as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal".⁹

Tais soluções, Kuhn denomina-as, mais adiante, de "exemplos compartilhados".¹⁰

Parece, entretanto, que essas distinções que T.S. Kuhn teve o cuidado de estabelecer não chamaram a atenção dos seus comentadores e o termo "paradigma" continua a ter a amplitude que lhe foi conferida na obra de 1962. Leia-se, por exemplo, o que escreve Stegmüller, ao conceituar paradigma:

"...a um paradigma corresponde, no reino dos fenômenos, toda uma coleção de idéias intuitivas básicas - delimitando, em linhas amplas, quais são, para os pesquisadores, as perguntas que traduzem problemas relevantes e importantes e os métodos de solução que podem ser vistos como adequados. Mais do que isso: o paradigma geral extravasa os limites do puramente teórico e se confunde com o que entendemos verdadeiro ou com o que entendemos haver observado. Assim, contemplando uma pedra suspensa num fio, o físico aristotélico vê uma queda bloqueada, ao passo que Galileu vê um movimento pendular. Quando, linhas acima, falávamos não de colocação de idéias, mas de delimitação de idéias intuitivas básicas, referentes a um reino de fenômenos, não o fizemos com o simples propósito de tornar prolixa nossa formulação. Fizemo-lo porque os próprios fenômenos não 'estão aí', como tais, independentemente de paradigmas, mas são sempre uma parte integrante destes. Esta idéia - que diz respeito ao modo de atuar do paradigma e à maneira de compreender a racionalidade científica - mostrar-se-á de extrema importância, pois contém uma das críticas implícitas à tradição empirista. O ponto que Kuhn procura ressaltar, com ênfase, apresentando ilustrações recolhidas na história da ciência, é a tese de acordo com a qual as observações se

acham invariavelmente apoiadas em teorias. Formulando-a negativamente: não existe o que cientistas e filósofos de inclinações empiristas denominam 'observação neutra'."11

NOTAS DO CAPÍTULO 2.1

¹T.S.Kuhn, A estrutura das revoluções científicas, São Paulo, Ed.Perspectiva, 1975, p. 30.

²Idem.

³Idem, p. 30-31.

⁴Idem, p. 72-73.

⁵Idem, p. 222.

⁶Idem, p. 44.

⁷Idem, p. 39.

⁸Idem, p. 218.

⁹Idem.

¹⁰Idem, p. 232.

¹¹Wolfgang Stegmüller, A Filosofia Contemporânea - Introdução Crítica, vol.2, p.363.

2.2 FILOSOFIA PRIMEIRA E PARADIGMA TENTATIVA DE APROXIMAÇÃO

Tendo procurado esclarecer o que T.S.Kuhn entende por "paradigma", o passo seguinte é fazer uma tentativa de aproximação dos conceitos de filosofia primeira e paradigma.

O caminho a seguir é tentar aplicar ao conceito de filosofia primeira os aspectos que caracterizam o conceito de paradigma, tal como o concebeu T.S.Kuhn.

Primeiramente, deve-se discutir se as duas características essenciais do paradigma podem ser encontradas também naquelas realizações filosóficas aqui consideradas como filosofias primeiras, a saber, a filosofia do ser, de origem aristotélica, e a filosofia do conhecimento, de origem kantiana. Se isto puder ser afirmado, a tese do próximo capítulo, no qual se pretende mostrar que a filosofia da linguagem também é paradigmática, no sentido kuhniano, será uma decorrência lógica.

Será que as realizações filosóficas de Aristóteles e Kant se tornaram paradigmas?

Uma outra pergunta que se coloca de imediato e que deverá ser discutida, no decorrer deste capítulo, é: por que privilegiar estes dois pensadores e não outros igualmente grandes como Platão, Tomás de Aquino, Descartes, Hegel, para citar apenas alguns?

A primeira característica essencial do paradigma é que se trata de uma realização científica tal, que atrai

"um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividade científica dissimilares".¹

Ao se aplicar o que diz a citação ao âmbito da filosofia, dever-se-ão fazer duas alterações, para não melindrar os cultores de um significado mais restrito do adjetivo "científico": ao invés de "realização científica" e "atividade científica", considerem-se "realização filosófica" e "atividade filosófica".

Isto posto, é evidente que com a obra de Aristóteles e com a obra de Kant tal atração ocorreu, e não haveria necessidade de maiores explicações: basta lembrar que a influência efetiva da obra de Aristóteles só foi gravemente golpeada, no séc. XVII, com Descartes; e a influência da obra de Kant ainda é viva em nossos dias.

Portanto o mesmo que aconteceu com as realizações científicas de vulto, ocorreu também com realizações filosóficas de vulto, a saber, atraíram grupos duradouros de seguidores que ou se converteram, vindos de outras formas de atividade filosófica, ou as adotaram desde o início de sua formação intelectual.²

A outra característica essencial do paradigma é que se trata de realizações que "devem ser suficientemente ricas a ponto de levantarem numerosos problemas - que os discípulos e seguidores não de considerar dignos de atenção. Na busca de soluções para tais problemas, esses continuadores transformar-se-ão em especialistas. E tem início a era da pesquisa especializada."³

De fato, é isso mesmo que tem sido feito em relação às obras de Aristóteles e Kant: seus alunos, seguidores ou pesquisadores e, por que não dizer, seus opositores se debruçaram sobre tais obras, procurando identificar os problemas que elas levantam e apresentar soluções. O estudo crítico constante a que se submeteram essas obras fez com que suas doutrinas ganhassem em clareza e precisão, produzindo-se incontáveis trabalhos dedicados a aspectos bem particulares.

Portanto, do mesmo modo que as realizações científicas tidas como paradigmas são férteis na sugestão de problemas, assim também e, com certeza, em dose muito maior,

pois a atividade filosófica é essencialmente crítica, as realizações filosóficas aqui, consideradas deram margem a que inúmeros problemas e soluções fossem formulados.

Assim, pois, já se pode tirar uma primeira conclusão: as grandes realizações filosóficas do passado, que se constituíram em momentos privilegiados da filosofia primeira de uma época, tornaram-se também paradigmas, uma vez que realizaram as características essenciais deste conceito.

Há muitas outras observações a se fazer ainda.

Por exemplo, a idéia de uma "ciência normal", predominante numa determinada época e num determinado grupo, pode ser aproveitada para se pensar numa "filosofia normal", isto é, a filosofia primeira de uma certa época, cuja realização mais notável se constitui num paradigma.

Por outro lado, é o estudo dos paradigmas que prepara o indivíduo para se integrar nessa "filosofia normal", para ter condições de, pelo menos, poder entender o debate que se desenvolve na comunidade filosófica.

Ao mesmo tempo, essa iniciação cria um compromisso, que chega a ser mesmo emocional, com o paradigma. Assim é que, por mais crítica que seja a participação dos membros de uma comunidade filosófica, existirão sempre aspectos fundamentais compartilhados por todos e que raramente serão contestados. O comprometimento até emocional pode ser constatado nos calorosos debates que frequentemente se dão, onde os motivos de ordem pessoal, muitas vezes, substituem os motivos de ordem filosófica. Não se trata, evidentemente, de um comportamento exemplar, mas demonstra que o comprometimento filosófico, assim como o científico, não se restringe a um nível epistemológico, mas envolve o ser humano todo.

Em que condições surge um paradigma filosófico?

As condições são semelhantes àquelas em que surge o paradigma científico.

Segundo T.S.Kuhn, o paradigma científico é precedido de um período pré-paradigmático, onde se dão debates a respeito de métodos, problemas e padrões de solução. Tais

debates levam à formação de várias escolas. Entretanto, mais tarde ou mais cedo, uma realização científica notável se imporá e as tendências diferentes tenderão a desaparecer.

Parece que algo semelhante se deu com os paradigmas filosóficos aqui considerados.

Antes de Aristóteles, ocorreu uma proliferação de escolas filosóficas, debatendo toda sorte de questões: os jônios, os eleatas, os pitagóricos, os atomistas, os sofistas, Sócrates, a Academia de Platão. A obra de Aristóteles se constituiu numa síntese genial, cujo poder de explicação e articulação de problemas ofuscou todas as orientações concorrentes.⁴

Esse predomínio do aristotelismo começou a ser contestado, mais decisivamente, com Descartes. Teve início, então, nova época de debates e formação de escolas divergentes, ao redor de lideranças intelectuais, tais como: - Descartes, Malebranche, Spinoza e Leibniz, de um lado; F. Bacon, Locke, Berkeley e Hume, de outro lado. Até que surge uma nova síntese genial, na obra de Kant, que ofusca as anteriores e se impõe como modelo para as que se seguiram.

Isto não quer dizer que um paradigma contenha a solução para todos os problemas. Seu caráter aberto significa que ele dá margem a que muitos problemas, de outro modo inconcebíveis, sejam colocados, empenhando-se os seguidores em buscar soluções.

Um paradigma filosófico, muito mais do que um científico, não é de modo algum um modelo fixo, acabado; é, ao contrário, altamente sugestivo e provocador, além de sempre conter falhas que, por mais escondidas que estejam, acabam surgindo e, possivelmente, derrubando o paradigma, para que, em seu lugar, se possa começar a preparar a chegada de outro.

Um dos aspectos mais interessantes do paradigma é que ele dá o critério para que um problema tenha sentido ou não. Um problema que é encarado como tal num contexto aristotélico, pode não ter o menor sentido num contexto kantiano.

O que acontece com os problemas, acontece com as pessoas também. As que não se enquadram no paradigma são marginalizadas, simplesmente porque falam uma outra linguagem. Ficam, assim, muito reduzidas as possibilidades de diálogo e debate. Praticamente, não há como debater.

Pode acontecer que uma revolução filosófica tenha início a partir dessas pessoas que não se enquadraram no paradigma e ficaram à margem da "filosofia normal". Parece ter sido o caso de Descartes que, recusando o paradigma vigente, deu o primeiro passo para a grande revolução da filosofia moderna.

Estas últimas observações sugerem uma das idéias mais importantes, presentes no livro de T.S.Kuhn, A Estrutura das Revoluções Científicas, qual seja, a idéia de que o desenvolvimento da ciência não se dá por acumulação e sim por revolução. Assim se expressa Kuhn:

"... uma nova teoria, por mais particular que seja seu âmbito de aplicação, nunca ou quase nunca é um mero incremento ao que já é conhecido. Sua assimilação requer a reconstrução da teoria precedente e a reavaliação dos fatos anteriores. Esse processo intrinsecamente revolucionário raramente é completado por um único homem e nunca de um dia para o outro."⁵

Também o desenvolvimento da filosofia não se dá por acumulação. Os paradigmas não se sobrepõem, mas se substituem. Há sempre um saldo aproveitável, mas a visão é outra e esse saldo de paradigmas anteriores deverá ser articulado à nova perspectiva.

Num trabalho escrito em 1768, denominado Do Primeiro Fundamento da Diferença das Regiões do Espaço, Kant utiliza "o exemplo da não superposição de um objeto assimétrico a sua imagem enantiomorfa que é produzida por um espelho plano - por exemplo, a mão direita e a mão esquerda - para mostrar, contra a metafísica clássica, que a apreensão discursiva do ser não poderia jamais ser adequada ao próprio ser..."⁶

Pela imagem empregada - a não superposição de um objeto assimétrico a sua imagem enantiomorfa - percebe-se que o que Kant pretende não é acrescentar algo à metafísica clássica, mas substituí-la radicalmente.

O célebre quadro de Rafael, retratando Aristóteles e Platão, ilustra bem a idéia de como se comportam mutuamente os paradigmas: enquanto Platão aponta para o alto, Aristóteles aponta para o chão. Assim são os paradigmas: eles não se acrescentam uns aos outros; eles são radicalmente divergentes.

Resta agora abordar a questão levantada logo no início deste capítulo: por que privilegiar Aristóteles e Kant, e não outros pensadores igualmente geniais como, por exemplo, Platão, Tomás de Aquino, Descartes, Hegel cujas obras também se constituíram em realizações notáveis que grangearam adeptos e se revelaram extremamente férteis a todos os que se dedicaram ao seu estudo?

Evidentemente, se essas produções filosóficas realizam as características essenciais do conceito de paradigma, tal como o definiu T.S.Kuhn, elas, sem dúvida, são paradigmas.

Acontece, porém, que a emergência de um paradigma se dá de acordo com o nível de investigação, no qual o pesquisador se coloca. O nível em que a presente pesquisa se coloca é o mais geral possível: investiga-se aqui sobre a filosofia primeira, isto é, acerca daquelas perspectivas mais fundamentais, subjacentes a toda uma era e que até o raiar do séc. XX, podem ser resumidas a duas, a saber, a perspectiva ontológica na Antiguidade e na Idade Média, e a perspectiva epistemológica na Época Moderna. Neste nível, parece que as obras mais notáveis são realmente as de Aristóteles e Kant, sendo que as outras grandes obras se posicionam ou num período pré-paradigmático ou num período de predomínio de um paradigma, em que os autores se dedicam a tirar proveito da fertilidade do paradigma vigente.

Fica, pois, assim explicitada a tentativa de aproximar os conceitos de filosofia primeira e paradigma. Evidentemente, as situações não são iguais, mas são muitas

as sugestões que o conceito kuhniano oferece e elas não poderiam deixar de ser aproveitadas no âmbito da filosofia.

NOTAS DO CAPÍTULO 2.2

¹T.S.Kuhn, op. cit., p. 30.

²É-se tentado acrescentar: ... ou se lhes impuseram desde o início de sua formação intelectual.

³W.Stegmüller, op. cit. p. 364.

⁴Não se pode colocar a obra de Platão em pé de igualdade com a produção dos pré-socráticos, evidentemente. Sabe-se que os platônicos e os peripatéticos mantiveram acirrado debate até o final da Idade Média. Assim sendo, a obra de Platão pode perfeitamente ser considerada um paradigma, do mesmo modo que a obra de Aristóteles. Entretanto, no que se refere à problemática fundamental do ser, a filosofia primeira da época, a obra de Aristóteles é, de fato, um momento privilegiado, sendo superior à de Platão, em sistematização e acabamento.

⁵T.S.Kuhn, op. cit., p. 26.

⁶Jacques Rozemberg, "La Psychanalyse comme mathématique quadripartite", in Lettres de L'école, Bulletin Intérieur de l'École Freudienne de Paris, nº 21, ago/77, p. 159.

2.3 FILOSOFIA DA LINGUAGEM E PARADIGMA

As considerações feitas na primeira parte levaram à conclusão de que a filosofia da linguagem, no presente século, se tornou uma filosofia primeira.

O capítulo imediatamente precedente sugeriu uma aproximação entre os conceitos de filosofia primeira e paradigma.

Dadas essas premissas, segue-se que a Filosofia da Linguagem que, atualmente, ganhou a condição de filosofia primeira, se constituiu num paradigma deste século.

Contudo essa conclusão deve ser analisada com mais cuidado, principalmente porque, tratando-se de afirmação relativa ao séc. XX, não há, ainda, suficiente distância cronológica que facilite um julgamento.

Poder-se-ia verificar, primeiramente, se alguma realização notável, no âmbito da filosofia da linguagem, neste século, de tal modo se impôs que atraiu um grupo duradouro de partidários, bem como se constituiu numa obra fértil em sugestões para os que a exploraram.

Parece que quanto a isso não há dúvida, uma vez que se podem identificar obras filosóficas notáveis, com essas características. É o caso, por exemplo, das obras de Wittgenstein que, além de inspirarem diferentes escolas de filosofia da linguagem, são obras vivamente debatidas e exploradas, como se pode observar pela extensa bibliografia a elas dedicada.

Contudo a linguagem tem sido trabalhada em várias frentes e tem interessado a diversas atividades científicas, desde a genética até a psicanálise, passando pela antropologia, pela sociologia, pela ciência da computação, além da própria lingüística. A contribuição de todas essas ciências é muito provocadora e não pode deixar de ser levada em conta pela reflexão filosófica da linguagem.

O que se pode notar é que a reflexão filosófica do séc. XX se encontra num estágio de intensos debates, de surgimento de escolas diferentes, sem que qualquer uma delas predomine sobre as outras. Não há também uma obra ou um pensador que sintetizem as diversas concepções que povoam o horizonte intelectual, na atualidade. Eis o testemunho do Professor Werner Marx, da Universidade de Friburgo:

"... trata-se de um mundo diante do qual fracassam os antigos critérios e categorias não só porque não captam suficientemente a complexidade de nossas situações vitais, mas também e sobretudo porque são incapazes de captar o 'novo' que nos assalta permanentemente e em formas completamente desconhecidas. É nosso destino viver numa época em que vacilam as antigas determinações fundamentais, sem que se tenha pensado ainda suficientemente em novas determinações." ¹

Por estas razões, chega-se à conclusão de que a época atual pode ser caracterizada como pré-paradigmática. É uma época de descobertas, de espanto, de avanços e recuos, como que a inteligência humana vai aos poucos descobrindo as peças de um quebra-cabeças que se deixa vislumbrar enorme. Nessas circunstâncias, um paradigma só surgirá, quando as peças descobertas forem tão numerosas e sugestivas que deixem entrever a figura que elas escondem.

¹Werner Marx, "La « necesidad de la filosofía »". Una reflexión histórica", in Universitas, vol XVII, nº 3, março/1930, p. 207-208.

III. QUE ESSA DIMENSÃO DA FILOSOFIA
DA LINGUAGEM PODE SER EXIBIDA
NA OBRA DE WITTGENSTEIN.

OBSERVAÇÕES PRELIMINARES

As duas primeiras partes desta dissertação esclareceram duas dimensões da filosofia da linguagem: a de que ela é, atualmente, uma filosofia primeira e a de que a ela se pode aplicar, ao menos num sentido mais restrito, o conceito de paradigma.

Pois bem, o objetivo desta terceira parte é mostrar que essas duas dimensões da filosofia da linguagem estão presentes na obra de Wittgenstein, especialmente no Tractatus Logico-Philosophicus e nas Investigações Filosóficas.

O capítulo final pretende colocar, lado a lado, dois paradigmas, duas filosofias primeiras, a de Kant e a de Wittgenstein, o que representará uma ilustração geral e final do que vem sendo defendido nesta dissertação.

3.1 O ALCANCE DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM NA OBRA DE WITTGENSTEIN

O objetivo deste capítulo é mostrar, em primeiro lugar, que, na obra de Wittgenstein, pode ser encontrada uma filosofia da linguagem, no sentido de ter ele, se não elaborado explicitamente, ao menos pressuposto uma teoria filosófica a respeito da linguagem.

Em segundo lugar, pretende-se definir o alcance que essa filosofia da linguagem tem dentro da obra de Wittgenstein, a saber, defende-se a afirmação de que a filosofia da linguagem ganha, na obra de Wittgenstein, o estatuto de filosofia primeira.

Finalmente, dada essa condição conferida à filosofia da linguagem e o que ela representa de inovador, em relação ao passado, e de influência, no decorrer do séc. XX, conclui-se que a obra de Wittgenstein tem o caráter de paradigma, instituindo um ponto de vista básico que pode tornar-se a perspectiva dominante do filosofar da época atual.

3.1.1 A filosofia da linguagem de Wittgenstein.

Qual é a filosofia da linguagem de Wittgenstein?

A resposta a esta questão não é simples, pois o pensamento de Wittgenstein sofreu transformações bastante radicais e pode-se dizer que essas transformações resultaram de modificações igualmente radicais em sua concepção

filosófica a respeito da linguagem.

Os autores dividem a obra de Wittgenstein em dois períodos, cujo divisor de águas é 1929-1930. Nessa época, Wittgenstein redige o que posterior e postumamente¹ seria publicado com o título Philosophische Bemerkungen².

A sua filosofia do primeiro período ficou caracterizada no célebre Tractatus Logico-Philosophicus, cujo título original era Logisch-Philosophische Abhandlung³. A redação desta obra foi concluída em agosto de 1918. Em 1921, foi publicada somente em alemão, no último número dos "Annalen der Naturphilosophie", de Ostwald. No ano seguinte, apareceu uma edição bilíngüe, alemã e inglesa, com a célebre introdução de B. Russell.

O segundo período do pensamento de Wittgenstein foi registrado de maneira mais notável nas Philosophische Untersuchungen, obra que ele começou a escrever em 1936, dando-a por terminada somente em 1949. Essa escrito foi publicado somente em 1953, dois anos após a morte do autor, ocorrida a 29 de abril de 1951, em Cambridge.

Os intérpretes da obra de Wittgenstein ora ressaltam as diferenças entre os dois períodos, ora enfatizam a continuidade que se pode vislumbrar entre eles.

Parece, entretanto, que, anteriormente a qualquer consideração de ordem doutrinária, é importante buscar a unidade profunda na extraordinária personalidade e invulgar honestidade intelectual de Wittgenstein. É impressionante a simplicidade com que ele faz esta confissão, no Prefácio das Investigações Filosóficas:

"Com efeito, desde que há dezesseis anos comecei novamente a me ocupar de filosofia, tive de reconhecer os graves erros que publicara naquele primeiro livro."⁴

Leiam-se estas considerações de Stegmüller:

"Para Wittgenstein, a transição não foi fácil... Quem se sujeitar ao esforço de estudar os escritos iniciais e os da fase posterior de Wittgenstein, respeitando a ordem cronológica, poderá tentar pe-

netrar nesse acontecimento, vendo-o sob um prisma espiritual. Observará, assim, que a paixão filosófica de Wittgenstein foi, também, de uma incrível honestidade intelectual que não permite conservar pensamentos que tivessem sucumbido à crítica. Com razão, pois, G.Pitcher compara esse processo com o Parmênides de Platão, no qual este submeteu o cerne de sua teoria filosófica a uma crítica implacável. A analogia, no entanto, só seria completa se Platão, após a sua crítica, tivesse esboçado uma nova teoria filosófica logicamente incompatível com suas teses básicas anteriores: se defendesse, por exemplo, uma metafísica nominalista. Na época em que a filosofia do Tractatus começou a desintegrar-se, Wittgenstein era, provavelmente, muito mais jovem do que Platão devia ter sido, por ocasião da redação do Parmênides. Foi-lhe impossível viver uma existência filosófica sobre o campo de ruínas de seus pensamentos antigos. Passo a passo, construiu uma nova filosofia."⁵

Sob o ponto de vista doutrinário, parece haver exagero, quando Stegmüller se refere ao "campo de ruínas de seus pensamentos antigos". Há motivos fundamentais que permanecem e, na base de tudo, tanto no primeiro quanto no segundo período, estão as duas primeiras afirmações do Tractatus:

"O mundo é tudo o que ocorre."

"O mundo é a totalidade dos fatos, não das coisas."⁶

O que interessa a Wittgenstein é o fato, o acontecimento, seja no aspecto lógico-necessário, seja no aspecto linguístico-circunstancial. Por isso, ele se distancia tanto dos racionalistas, uma vez que não se interessa por superestruturas subjacentes, especialmente na segunda fase, quanto dos empiristas, dado que estes isolam o fato, tirando-lhe o caráter de ocorrência, de acontecimento, conferindo-lhe uma exemplaridade que o descaracteriza.

Qual é, pois, a filosofia da linguagem de Wittgenstein?

No prefácio que escreveu em 1945 para a futura publicação das Philosophische Untersuchungen, Wittgenstein assim se expressa:

"Há quatro anos, porém, tive oportunidade de reler meu primeiro livro (o Tractatus Logico-Philosophicus) e de esclarecer seus pensamentos. De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por sua oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo."⁷

Há, pois, um velho modo de pensar e um novo modo de pensar. A aproximação de ambos é útil para compreender melhor o segundo. Com isso, Wittgenstein não desejava "simplesmente sublinhar o fato de que as novas concepções eram de caráter surpreendentemente diverso das anteriores. Se isso fosse tudo, teria podido ignorar o passado, partindo de novo começo. Pretendia enfatizar que, a despeito das diferenças existentes entre a primeira época e a segunda época de seu pensamento, continuava tentando a mesma espécie de empreendimento, não sendo a alteração de método um brusco rompimento com o passado, mas resultado de gradual transformação das idéias expostas no Tractatus, preservado o que nelas havia de bom."⁸

Os intérpretes, em geral, fazem coisa semelhante.

Primeiro, expõem as teses principais do Tractatus e, posteriormente, apresentam as idéias das Investigações Filosóficas, confrontando-as com as idéias da obra anterior.

A presente dissertação só interessam, neste momento, os elementos que compõem a filosofia da linguagem de Wittgenstein. Esses elementos não estão sistematizados nas suas obras. Além disso "a elaboração do que se chamaria uma Filosofia da Linguagem não entrava em seus desígnios, segundo ele disse".⁹

Por isso, os componentes de sua filosofia da linguagem devem ser colhidos e organizados. Tal foi feito com mestria pelo Professor Guido Antônio de Almeida, no artigo publicado em Cadernos SEAF, sob o título de "Aspectos da Filosofia da Linguagem - Contribuição para um Confronto e uma Aproximação entre Filosofia e Ciência da Linguagem"¹⁰.

A exposição seguinte se baseia nesse ótimo artigo.

É preciso observar, inicialmente, que o interesse de Wittgenstein é "estritamente filosófico" e isto por duas razões: primeiro, porque o nível em que investiga é filosófico, diferentemente do nível de investigação de Chomsky, por exemplo: enquanto este "busca uma teoria que explique a proliferação das formas gramaticais, fazendo-as remontar a um reduzido conjunto de estruturas fundamentais", o objetivo de Wittgenstein não é "explicar como foi feito o que se fez, mas, antes, o de colocar um limite à aquilo que pode ser feito. Wittgenstein desejava marcar os limites absolutos da linguagem".¹¹

Em segundo lugar porque o seu interesse pela linguagem visa a uma crítica direta do discurso filosófico, quer enquanto este usa de maneira equivocada a linguagem, quer porque é através da linguagem que se poderão dissipar os falsos problemas filosóficos:

"A maioria das proposições e questões escritas sobre temas filosóficos não são falsas mas absurdas. Por isso não podemos, em geral responder a questões dessa espécie, apenas estabelecer seu caráter absurdo. A maioria das questões e das proposições dos filósofos se apóiam, pois, no nosso desentendimento da lógica da linguagem. (São questões da seguinte espécie: o bem é mais ou menos idêntido do que a beleza?) Não é, pois, de admirar que os mais profundos problemas não constituam propriamente problemas."¹²

"Quando os filósofos usam uma palavra - 'saber', 'ser', 'objeto', 'eu', 'proposição', 'nome' - e procuram apreender a essência da coisa, deve-se

sempre perguntar: essa palavra é usada de fato de que modo na língua em que ela existe? - Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano."¹³

3.1.2 A filosofia da linguagem do Tractatus.

As reflexões de Wittgenstein sobre a linguagem, apresentadas no Tractatus Logico-Philosophicus podem ser reduzidas a dois pressupostos principais.

1º) Todo enunciado tem um sentido definido, "o que equivale a dizer que a todo enunciado legítimo pode-se aplicar sem ambigüidades o princípio do terceiro excluído, isto é, todo enunciado dotado de um sentido preciso é ou verdadeiro ou falso."¹⁴ Segue-se disto que um enunciado não terá sentido, não chegando nem mesmo a ser um enunciado quando não se puder decidir se é verdadeiro ou falso.

2º) "Um enunciado tem sentido definido e é em princípio verificável quando expressa uma proposição, vale dizer, o pensamento de um estado de coisas possível. E um enunciado não só tem um sentido definido, mas é efetivamente verdadeiro, quando representa um estado de coisas existente, ou seja, um fato."¹⁵

"O sentido de uma proposição é sua concordância ou sua discordância com a possibilidade da subsistência ou não-subsistência de estados de coisas."¹⁶

"Compreender uma proposição é saber o que ocorre, caso ela for verdadeira."¹⁷

De que modo um enunciado verdadeiro representa um estado de coisas existente?

1º) Isto se dá, primeiramente, no caso de haver uma correspondência biunívoca entre os elementos da frase e os elementos do estado de coisas. Esta correspondência é estabelecida por convenção, através de uma regra de interpretação "que associa a um nome seu denominatum"¹⁸. Trata-se, pois, de uma regra de designação.

"... o signo, sem dúvida, é arbitrário."¹⁹

2º) Não basta, porém, essa correspondência biunívoca, pois, "a proposição é a descrição de um estado de coisas"²⁰ e não simplesmente uma associação de nomes de coisas. Por isso, a proposição deve ter um sentido, além dos nomes de que se compõe. Esse sentido, contudo, não é dado por convenção, mas é natural, "resulta não do arbítrio da convenção, mas da semelhança estrutural da frase e do estado de coisas"²¹. Por isso mesmo,

"A proposição mostra seu sentido.

A proposição mostra, se for verdadeira, como algo está. E diz que isto está assim."²²

"Dadas as convenções semânticas e as regras sintáticas que estabelecem que termos podem ser combinados com outros de modo a formar uma frase, a frase assim formada exibe por si mesma o seu sentido."²³

Os itens 1º) e 2º) imediatamente acima dão uma idéia preliminar da aplicação que Wittgenstein fez do célebre conceito de figuração a sua teoria do significado proposicional.

De que modo uma proposição significa um estado de coisas?

Uma proposição significa um estado de coisas pelo fato de ser ela uma imagem, uma figuração desse estado de coisas. Wittgenstein afirma explicitamente:

"A proposição é figuração da realidade.

A proposição é modelo da realidade tal como a pensamos."²⁴

É preciso, entretanto, que se entenda bem este conceito.

Figuração não deve ser entendida como uma coisa mais ou menos semelhante a um original, num sentido naturalista. "Wittgenstein não pensa, de forma alguma, em figurações (imagens) naturalistas, mas tem em mente uma re-

lação abstrata complexa que, antes de mais nada, corresponde àquilo que os matemáticos designam por 'afiguração' (Abbildung).²⁵ Trata-se de uma relação tal, que tem como resultado a identidade de estrutura entre um original e uma figuração.

Uma vez que Wittgenstein diz que "fazemo-nos figurações dos fatos"²⁶, conclui-se que "aquilo que Wittgenstein denomina 'figuração' (Bild) nunca pode ser uma coisa, mas deve pertencer à categoria dos fatos"²⁷.

"A figuração é um fato."²⁸

Um outro aspecto que esclarece o conceito de "figuração" usado por Wittgenstein é o seguinte: no sentido naturalista, figuração significa uma igualdade de conteúdo, entre o original e a figuração. Assim, uma fotografia é uma figuração naturalista. Para Wittgenstein, entretanto, a figuração não tem qualquer semelhança de conteúdo com o estado de coisas. Há somente "uma correspondência biunívoca entre elementos categorialmente iguais"²⁹.

Muito esclarecedoras também são as considerações que Gilles-Gaston Granger faz a respeito do conceito de figuração.

"Ce que Wittgenstein appelle 'image' n'est donc pas seulement le fait - ou l'état de choses - qui en constitue le support, mais encore la 'relation représentative' qui lui donne un 'sens' (Sinn). Wittgenstein compare cette relation à un palpeur qui touche la réalité. L'image elle-même est comparée également à une règle graduée, qui n'est instrument de mesure que parce qu'on l'applique sur l'objet à mesurer. Une image doit avoir 'quelque chose de commun avec ce qu'elle représente', qui est sa 'forme de représentation'; par exemple, pour représenter l'aspect spatial des faits, une image doit être elle-même spatiale. Mais ce que toute image doit avoir de commun avec la réalité en général, c'est sa forme 'logique', qui est la forme par excellence de la réalité."³⁰

As observações feitas até aqui mostram que, no Tractatus, Wittgenstein, embora de modo muito pessoal, adota a tradicional concepção representacionista da linguagem.

Esta doutrina tradicional tem como consequência uma concepção subjetivista e individualista da linguagem, isto é, "a idéia de que a linguagem pode ser descrita como uma atividade essencialmente monológica e individual e apenas acidentalmente dialógica, isto é, comunicativa e social"³¹.

Com efeito, quando se reduz a função lingüística à expressão e representação, torna-se possível "fazer abstração da dimensão comunicativa do ato lingüístico, isto é, do fato de que o ato lingüístico, mesmo quando não tem um destinatário explícito, é essencialmente público, ou ainda tem um sentido tal que deve sempre poder ser reconhecido por outrem"³².

Concepção representacionista, subjetivista e individualista da linguagem caracteriza a filosofia da linguagem tradicional, bem como a filosofia da linguagem professada no Tractatus Logico-Philosophicus.

3.1.3 A filosofia da linguagem nas Investigações Filosóficas.

Na obra mais notável do segundo período, Investigações Filosóficas, Wittgenstein se propõe a criticar as posições assumidas no Tractatus e herdadas da tradição.

"De súbito, pareceu-me dever publicar juntos aqueles velhos pensamentos e os novos, pois estes apenas poderiam ser verdadeiramente compreendidos por oposição ao meu velho modo de pensar, tendo-o como pano de fundo."³³

Esta crítica se desenvolve em duas direções: de um lado, considera como "generalização inadmissível" definir a natureza da linguagem apelando apenas para a sua função de "denotar objetos e enunciar estados de coisas"³⁴. Consi

derando-se as expressões lingüísticas empregadas comumente, encontram-se inúmeras que não se explicam, pelo menos facilmente, dentro do tradicional esquema da linguagem como função expressivo-representativa.

De outro lado, e aqui se encontra uma crítica mais decisiva, "é preciso que se mostre que a função expressivo-representativa é inseparável de sua função comunicativa. Ou seja, que o discurso sobre as coisas deve ser considerado no contexto de uma interação lingüística, ou ainda, que as regras e convenções lingüísticas são inseparáveis das normas da interação social."³⁵

Surge, então, o conceito de "jogo de linguagem" que segundo o Prof. G.A. de Almeida, Wittgenstein usa para mostrar que denotar e enunciar são em si um jogo de linguagem dentre muitos outros, e que "a linguagem é uma atividade ligada a uma forma de vida, a uma prática coletiva e suas normas"³⁶.

Torna-se, pois, neste momento, oportuno esclarecer melhor o conceito de "jogo de linguagem". Para tanto, será utilizada a exposição de W. Stegmüller, contida em A Filosofia Contemporânea (vol. I).

Apesar de, no Tractatus, Wittgenstein considerar a função descritiva como a função primeira da linguagem, identificando com ela o sentido da proposição, nessa mesma obra, ele fez uma distinção de tarefas da linguagem que incide sobre essa função. Considere-se esta passagem do Tractatus:

"A proposição mostra, se for verdadeira, como algo está. E diz que isto está assim."³⁷

Distinguem-se, aqui, duas tarefas: a de figurar um estado de coisas e a de asseverar esse estado de coisas como real.

Esta distinção é a primeira brecha que se abre na monolítica concepção da função descritiva da linguagem.

Nas Investigações Filosóficas, Wittgenstein reconhecerá que considerar a descrição de estados de coisas como única função da linguagem é uma generalização indevida. Nes

sa obra, Wittgenstein introduz dois conceitos que são importantes para se compreender o conceito de "jogo de linguagem": são os conceitos de "radical de frase" e "uso".

Considere-se, primeiramente, a seguinte passagem:

" Imaginemos um quadro representando um boxeador numa determinada posição de luta. Este quadro pode, pois, ser usado para comunicar a alguém como deve se portar; ou como não deve se portar; ou como um homem determinado portou-se em tal e tal lugar; etc., etc.. Poder-se-ia chamar esse quadro (para falar como os químicos) de um radical de frase. De modo semelhante concebeu Frege a 'suposição'." ³⁸

Tem-se, portanto, a representação de um boxeador e várias maneiras de se usar essa mesma representação.

Esta imagem de Wittgenstein serve para ilustrar o que ocorre na linguagem, onde uma mesma frase, denominada radical de frase, pode ser usada de vários modos.

O exemplo seguinte é de Stegmüller. Considerem-se as frases:

"Você come este bolo."

"Você come este bolo?"

"Coma este bolo!"

O teor descritivo das três é o mesmo, o que equivale a dizer que o radical de frase é o mesmo e afigura um determinado estado de coisas. Contudo o sentido é diferente. O sentido é determinado pelo modo como a frase é usada - ou, simplesmente, pelo modo de frase que, no primeiro caso, é afirmativo, no segundo caso, é interrogativo e, no terceiro, é ordenativo. ³⁹

E Wittgenstein se pergunta:

" Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta, comando, talvez? - Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos 'signo', 'palavras', 'frases'." ⁴⁰

O segundo conceito é o de "uso".

Na comparação, acima, entre o quadro, representando o boxeador, e a frase, verificou-se que, em ambos os casos, o sentido é determinado pelo uso. Eis o que conclui Wittgenstein:

"Pode-se, para uma grande classe de casos de utilização da palavra 'significação' - se não para todos os casos de sua utilização - explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem."⁴¹

E mais adiante, ele escreverá:

"Todo signo sozinho parece morto. O que lhe dá vida? - No uso, ele vive."⁴²

Portanto, se é no uso que surge o significado, não há por que apegar-se a doutrinas que querem ver o significado como uma essência previamente dada, independente do uso da linguagem. O que se tem a fazer é investigar o uso das expressões lingüísticas.

A este primeiro motivo para se pesquisar os usos das expressões, Stegmüller acrescenta outros três.

O primeiro deles é a "analogia com o caso de signos não-lingüísticos que não são indícios naturais de algo (como as nuvens pretas são indícios de trovoadas que se aproxima), mas que só se tornaram signos por convenção"⁴³. É o caso da seta, cujo significado não está escondido nela mesma, mas decorre do aprendizado de determinadas regras quando se opera com esse signo. Wittgenstein mesmo o diz com muita propriedade:

"«Tudo reside já em...» Como se dá que a seta → indique? Não parece já trazer em si algo fora de si mesma? - 'Não, não é o traço morto; apenas o psíquico, a significação, pode fazer tal coisa.' - Isto é verdadeiro e falso. A seta indica apenas na aplicação que o ser vivo faz dela. Este indicar não é um passe de mágica que apenas a alma pode realizar."⁴⁴

O segundo motivo para se pesquisar os usos das expressões é que "uma das fontes de equívocos filosóficos reside em nossa tendência de arrancar expressões abstratas do contexto em que elas surgem, para contemplá-las isoladamente. Um erro filosófico cardinal consiste, segundo Wittgenstein, em indagar pela essência daquilo que essas expressões isoladas significam... Com tais questões, os filósofos tentam buscar a essência de algo: do conhecimento, da verdade, do tempo, etc.. Contudo estão buscando um simples fantasma."⁴⁵ É o caso da pergunta "que é o tempo?" que já embaraçara Santo Agostinho e que Wittgenstein não se dá ao trabalho de responder, mas simplesmente rejeita a pergunta, por não ser significativa. A resposta que ela supõe é uma quimera. O saber a respeito do tempo crescerá, na medida em que "se aprende a dominar um novo uso da palavra, a estabelecer novas conexões entre usos lingüísticos e determinadas formas de comportamento, ou a fixar novas rotinas práticas, fundadas nos chamados contextos teóricos."⁴⁶

O último motivo para se investigar o uso das expressões lingüísticas, ao invés de uma suposta essência, é o significado da palavra "significado". "Também 'significado' é tão somente uma palavra de nossa linguagem diária, sobre a qual podemos lançar luz apenas ao examinarmos como ela é usada"⁴⁷, quais os seus empregos corretos.

Mas surge aqui uma objeção: se significado e uso se identificam, qualquer pessoa estaria autorizada a usar de qualquer modo as expressões lingüísticas, até mesmo de modo antagônico ao uso normal.

Acontece, porém, que Wittgenstein se refere ao uso correto, que pressupõe regras a serem seguidas. "Não podemos esperar, por conseguinte, esclarecer um determinado conceito (por exemplo, o que é 'compreender', 'saber', 'conhecer'), sem referi-lo ao uso das palavras que o expressam e sem referir esse uso às normas e práticas sociais subjacentes a seu uso."⁴⁸

A questão do uso correto, subordinado a uma prática social aprendida, é esclarecido pela distinção que Wittgenstein faz entre "gramática superficial" e "gramática

ca profunda".

J. Bouveresse se apressa em explicar que esta distinção nada tem a ver com a distinção da Linguística entre estrutura superficial e estrutura profunda. E acrescenta:

"Pour lui (Wittgenstein), nous prenons conscience de la différence qui existe entre la grammaire superficielle et la grammaire profonde dans un cas particulier lorsque notre attention est attirée sur la distance considérable qu'il peut y avoir entre ce que la forme linguistique extérieure suggère immédiatement de l'usage et ce qu'il en est effectivement de cet usage."⁴⁹

A seguir, Bouveresse se refere aos problemas filosóficos que, em grande número, se ligam ao fato de que o aspecto formal da construção sintática não é suficiente para esclarecer a infinidade de usos de uma expressão linguística e pode mesmo ser causa de enganos.

"Dans l'étiologie des perplexités philosophiques, Wittgenstein accorde une place privilégiée au fait que nous succombons constamment à la tentation d'attribuer à des mots ou à des phrases différentes des fonctions analogues en vertu de similitudes grammaticales superficielles."⁵⁰

E Bouveresse se refere a um exemplo do próprio Wittgenstein: tem-se, comumente, a convicção de que as expressões linguísticas são acompanhadas de um processo mental específico. Esta convicção, segundo Wittgenstein, é resultante da analogia superficial que existe entre "dizer alguma coisa" e "querer dizer alguma coisa". O que significa que a estrutura sintática, ainda que seja a estrutura profunda da Linguística, não é suficiente para servir de base a uma interpretação. Dentro da perspectiva de Wittgenstein, a interpretação de qualquer enunciado tem a ver muito mais com a pragmática do que mesmo com a semântica.

Percorridos os conceitos de radical de frase e mo

do de frase, de uso e de gramática profunda, pode-se agora abordar o conceito de "jogo de linguagem".

Wittgenstein o define sumariamente, logo no início das Investigações Filosóficas:

"O termo 'jogo de linguagem' deve aqui salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida."⁵¹

Trata-se, pois, de inserir cada expressão lingüística num contexto amplo que inclui ações lingüísticas e extralingüísticas. Veja-se a explicação que J. Ladrière dá a esse respeito:

"... a linguagem não funciona de maneira unívoca, pode ser utilizada segundo modalidades diversas, existe uma grande variedade de "jogos de linguagem". Toda modalidade concreta de execução da linguagem pode ser comparada a um jogo: é possível descrevê-la por meio de regras. Isto não significa, porém, que ela seja arbitrária. Um 'jogo de linguagem' é uma 'forma de vida'; isto quer dizer que a linguagem é, ao mesmo tempo, inseparável de um contexto (de situações, de ações e de interações) e que ela determina, pela forma particular que assume dentro de um determinado contexto, a qualidade própria que caracteriza uma certa forma de experiência."⁵²

W. Stegmüller, por sua vez, esclarece que um "jogo de linguagem" é constituído, "nas situações normais, de uma seqüência de manifestações lingüísticas, a que se associa, ainda, uma determinada situação externa, e a que se juntam, na maioria das vezes, outras ações"⁵³.

Um "jogo de linguagem" é, no dizer de Pitcher⁵⁴, uma atividade discursiva e, como tal, implica num relato mais longo, bem como numa conexão com fatores diversos, tais como: o que foi dito antes e o que será dito depois pela pessoa que fala, as ações extralingüísticas dessa mesma pessoa, antes, durante e depois da sua comunicação,

as manifestações lingüísticas e ações extralingüísticas do outro, as circunstâncias que envolvem a situação presente ou a situação passada.⁵⁵

É de tal modo complexo o uso da linguagem que Wittgenstein pode dizer que

"... representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida".⁵⁶

Comparar a linguagem com o jogo é uma analogia, sob muitos aspectos, adequada, especialmente levando-se em conta um jogo complexo como o de xadrez. A analogia ressalta, principalmente, o aspecto operativo presente, tanto no jogo, como na linguagem: enquanto o jogo opera com figuras, de acordo com certas regras, a linguagem opera com palavras e frases, também de acordo com regras.

Contudo há diferenças entre jogo e linguagem que é oportuno ressaltar, para se formar idéia mais clara do que significa "jogo de linguagem".

Assim é que, enquanto num jogo como o de xadrez, as regras estão codificadas e podem ser formuladas de modo preciso, nos jogos de linguagens naturais, a saber, na gramática profunda, nada está codificado. "As regras da gramática profunda não são regras suscetíveis de se tornarem matematicamente precisas."⁵⁷

Uma outra diferença é que, enquanto os jogos se distinguem mutuamente e não se sobrepõem, nos jogos de linguagem uma mesma palavra ou sentença podem pertencer a diversos jogos de linguagem. O que se deve fazer é examinar os diversos jogos de linguagem, em que comparece uma mesma expressão, e não se restringir a apenas um exemplo. A este propósito, escreve Wittgenstein, com humor:

"Uma causa principal das doenças filosóficas - dieta unilateral: alimentamos nosso pensamento apenas com uma espécie de exemplos."⁵⁸

Uma terceira diferença é que os jogos são desvinculados da vida, ao passo que os jogos de linguagem são for-

mas de vida e, por esta razão, as regras da gramática profunda são diferentes das regras dos jogos.

A última das diferenças, apontadas por Stegmüller, refere-se ao aspecto dinâmico: enquanto as regras dos jogos são inflexíveis, as regras dos jogos de linguagem estão em contínuo fluxo.

Para concluir este esboço da filosofia da linguagem na obra de Wittgenstein, é interessante abordar uma objeção que alguns filósofos, entre eles B. Russell, apresentam à segunda fase do pensamento de Wittgenstein: afirma-se que Wittgenstein não resolveu a questão da conexão entre a linguagem e o mundo real. Tais filósofos imaginam, de um lado, um mundo real e, de outro lado, a linguagem e querem, então, descobrir como se dá a relação entre ambos.

Ora isto revela um modo de pensar que Wittgenstein pretendeu superar. "Wittgenstein diria: não forme imagens metafísicas da 'realidade' e de sua 'relação' com a linguagem, mas preste atenção para a maneira como a linguagem atua e preste atenção especialmente para a maneira como as expressões 'real' e 'realidade' são usadas."⁵⁹

O próprio Wittgenstein diz claramente qual o caminho a seguir:

"Quando os filósofos usam uma palavra - 'saber', 'ser', 'objeto', 'eu', 'proposição', 'nome' - e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? - Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano."⁶⁰

3.1.4 A filosofia da linguagem como filosofia primeira, na obra de Wittgenstein.

Após ter realizado um esboço das idéias principais da filosofia da linguagem de Wittgenstein, chegou o momento de esclarecer o alcance que essa filosofia da lingua -

gem tem dentro da obra de Wittgenstein, a saber, pretende-se defender a idéia de que a filosofia da linguagem ganha, na obra de Wittgenstein, o estatuto de filosofia primeira.

O caminho que se vai seguir é o mesmo que já foi percorrido anteriormente, a saber, verificar se os critérios que definem uma filosofia primeira são satisfeitos pela filosofia da linguagem de Wittgenstein.

Tais critérios, como já ficou esclarecido anteriormente, foram colhidos na Metafísica de Aristóteles e resumidos por Sylv. Maurus, em frase lapidar, anteriormente citada. Como também ficou decidido, dos seis critérios apresentados, apenas três foram considerados válidos, a saber: "scit omnia", "quaerens scire propter ipsum scire" e "alios ordinans et persuadens".

Antes, porém, de verificar se a filosofia da linguagem satisfaz os critérios que definem uma filosofia primeira, é oportuno citar uma frase de David Pole, a respeito da linguagem em Wittgenstein, que caracteriza de maneira muito feliz a idéia que se defende nesta dissertação, a saber, o caráter transcendental da linguagem:

"Foi Wittgenstein quem dirigiu a atenção dos filósofos modernos ao estudo da linguagem, embora a elaboração do que se chamaria uma 'filosofia da linguagem' não entrasse em seus desígnios, segundo ele disse. Se bem que se possa discutir até que ponto tal renúncia se enquadra com o conteúdo de suas obras publicadas, fica claro que seu próprio interesse não se dirigia à linguagem em si mesma, considerada como um campo de investigação por direito próprio, mas às raízes da perplexidade filosófica que ele localizava aí."⁶¹

A linguagem como o lugar da perplexidade filosófica.

Não se poderia desejar expressão mais feliz para designar aquilo que se quer dizer, quando se afirma que a linguagem é o elemento fundamental e a filosofia da linguagem é uma filosofia primeira.

Esta mesma idéia pode ser encontrada em K.O.Apel e em J.J.Katz, para citar dois estudiosos inseridos em contextos teóricos bem diferentes.

Eis o texto de Apel:

" A respeito da relação entre filosofia e língua, verificou-se uma mudança fundamental, que separa o século XX do século XIX e, talvez mesmo, de toda a tradição filosófica de escola; a meu ver, essa mudança consiste no fato de que a língua não é mais tratada exclusivamente como 'objeto' da filosofia, mas antes, pela primeira vez, é considerada, com o máximo empenho da filosofia, como 'condição de possibilidade'. Por isso, ao se falar em 'filosofia da linguagem', não se entende mais uma 'filosofia do ou da', assim como filosofia da natureza, filosofia do direito, filosofia social, e assim por diante; ... ela é hoje tratada amplamente como prima philosophia, quer dizer, ... é colocada no lugar da 'ontologia'." ⁶²

A seguir, o texto de Katz:

" A filosofia da linguagem é mais um campo ('area', em inglês) no conjunto da investigação filosófica sobre o conhecimento conceptual, do que um dos vários ramos da filosofia contemporânea, como a filosofia da ciência, a filosofia das matemáticas, a filosofia da arte, etc.. É esse conjunto de investigações que procura estabelecer o que se pode saber do conhecimento conceptual, na medida em que este conhecimento é expresso e comunicado na linguagem." ⁶³

3.1.4.1 O primeiro critério

Dentre os critérios para a determinação de uma filosofia primeira, o que inicialmente se vai considerar é o do caráter geral e transcendental de seu objeto, caráter este indicado pelas citações de David Pole, Apel e Katz, para os quais a linguagem não é apenas um objeto de

estudo, mas o lugar onde se dão e se estudam todos os outros objetos.

Isto se evidencia, em Wittgenstein, pelo fato de ser na linguagem que ele elabora todas as questões filosóficas.

No que se refere à concepção ontológica do mundo, presente no Tractatus, assim se expressa W. Stegmüller:

"Na exposição sistemática da filosofia do Tractatus, a metafísica precede a filosofia da linguagem. Com relação ao contexto motivacional das idéias ali expressas deve ter-se dado o inverso: foram presumivelmente intuições de filosofia da linguagem, sobretudo a concepção da linguagem ideal perfeita, que inspiraram Wittgenstein e conduziram-no aos pensamentos sobre o arcabouço ontológico do mundo, expressos na primeira parte do Tractatus."⁶⁴

A verdade desta observação pode ser apoiada pelo fato de que, posteriormente, o abandono da concepção da linguagem ideal perfeita foi acompanhado do abandono do conceito metafísico de mundo. Os textos abaixo, tirados das Investigações Filosóficas parecem apontar para este sentido:

"Quanto mais exatamente consideramos a linguagem de fato, tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências. (A pureza cristalina da lógica não se entregou a mim, mas foi uma exigência.) O conflito torna-se insuportável; a exigência ameaça tornar-se algo vazio. - Caímos numa superfície escorregadia onde falta o atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então o atrito. Retornemos ao solo áspero!"⁶⁵

"«A linguagem (ou pensamento) é algo único» - isto se revela como uma superstição (não erro!) produzida mesmo por ilusões gramaticais."⁶⁶

"Tractatus Logico-Philosophicus (4.5): 'A forma ge-

ral da proposição é: isto está assim'. - Esta é uma proposição do gênero que se repete inúmeras vezes. Acredita-se seguir sem cessar o curso da natureza, mas andamos apenas ao longo da forma através da qual a contemplamos."⁶⁷

"Uma imagem nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente."⁶⁸

Os conflitos provocados pela exigência da linguagem exata levaram à revelação de que esse ideal é uma superstição. Por ela se acredita retratar a natureza, mas de fato se retrata apenas a imagem, através da qual se acredita contemplar a natureza. Essa imagem que reside na linguagem é uma verdadeira prisão.

É também a partir da linguagem que são colocadas outras questões como, por exemplo, a questão da própria filosofia:

"A maioria das questões e das proposições dos filósofos se apóiam, pois, no nosso desentendimento da lógica da linguagem."⁶⁹

"Toda filosofia é 'crítica da linguagem'."⁷⁰

"De onde nossas considerações tomam sua importância, desde que parecem destruir tudo o que é interessante, isto é, tudo o que é grande e importante? (Como em todas as construções, na medida em que deixam sobrando montes de pedras e escombros.) Mas são apenas castelos de areia que destruimos, e liberamos o fundamento da linguagem sobre o qual repousavam."⁷¹

"Os resultados da filosofia consistem na descoberta de um simples absurdo qualquer e nas contusões que o entendimento recebeu ao correr de encontro às fronteiras da linguagem. Elas, as contusões, nos permitem reconhecer o valor dessa descoberta."⁷²

Quanto à moralidade, à estética e à religião, a po-

sição que Wittgenstein assume tem como ponto de referência a linguagem. Assim é que, no Tractatus, dada a posição apriorista de que o limite necessário da linguagem é o discurso fatural, segue-se que aquelas três disciplinas se colocam para além do limite da linguagem. Contudo é na linguagem que elas se revelam.

"Existe com certeza o indizível. Isto se mostra, é o que é místico."⁷³

Parece que é neste primeiro critério de filosofia primeira que se deve colocar a tese defendida pelo Professor Apel, na Introdução de sua já citada obra Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico, segundo a qual, o estatuto de filosofia primeira conferido à filosofia da linguagem, no séc. XX, se deve ao fato de se ter descoberto o aspecto transcendental da linguagem.

Isto tem início no Tractatus, onde Apel identifica uma contradição entre: 1) a colocação tecnológica da linguagem, como sistema construtível de sinais, e 2) o pressuposto especulativo não reflexivo, segundo o qual a linguagem seria o fato definitivo.

Isto se explica melhor assim: no Tractatus, a linguagem é apresentada, de um lado, como manipulável configuração fatural de sinais, logicamente coordenados em função da realidade não lingüística do universo.

Mas, de outro lado, Wittgenstein fala de uma condição prévia à possibilidade daquela exata representação do mundo, que se teria na linguagem, fala de uma forma da representação lingüística, uma forma única e idêntica para as realidades do mundo e para as realidades da linguagem, a qual não seria um fato e, portanto, não seria representável lingüisticamente, mas seria mística e se mostraria, ao se falar sobre os fatos.

Os seguintes textos parecem dar apoio a essas considerações:

"O que cada figuração, de forma qualquer, deve sempre ter em comum com a realidade para poder afigu

rá-la em geral - correta ou falsamente - é a forma lógica, isto é, a forma da realidade."⁷⁴

"A figuração tem em comum com o afigurado a forma lógica da afiguração."⁷⁵

"Se transformarmos uma parte constituinte de uma proposição numa variável, existe então uma classe de proposições constituída por todos os valores da proposição variável assim resultante. Esta classe ainda depende em geral do que nós, segundo um ajuste arbitrário, chamamos partes da proposição. Se, no entanto, transformarmos todos aqueles signos, cujas denotações foram determinadas arbitrariamente, em variáveis, ainda continua a existir aquela classe. Esta, porém, não mais depende de qualquer ajuste, mas unicamente da natureza da proposição. Corresponde a uma forma lógica - a uma protofiguração lógica."⁷⁶

"A proposição pode representar a realidade inteira, não pode, porém, representar o que ela deve ter em comum com a realidade para poder representá-la - a forma lógica.

Para podermos representar a forma lógica seria preciso nos colocar, com a proposição, fora da lógica; a saber, fora do mundo."⁷⁷

"A proposição não pode representar a forma lógica, esta espelha-se naquela.

Não é possível representar o que se espelha na linguagem.

O que se exprime na linguagem não podemos expressar por meio dela.

A proposição mostra a forma lógica da realidade. Ela a exhibe."⁷⁸

A tentativa de descrever exatamente essa forma lógica, indizível para Wittgenstein, levou o positivismo lógico à questão da metalinguagem. Mas esta, que parece ser uma solução, resulta em desilusão, pois a metalinguagem pretende ser a descrição da forma lógica da linguagem. Mas esta nova linguagem também possui uma forma lógica que pode,

por sua vez, ser descrita por uma nova linguagem. E assim se caminhará ao infinito, sem que a última forma da linguagem fosse alcançada.

Porém a impossibilidade de se descrever a forma de uma linguagem, a não ser através de outra, só se dá, em virtude de se definir a função da linguagem como representação da realidade, por meio de uma coordenação de sinais.

Na língua de uso comum, porém, que cresce espontaneamente, é de fato possível fazer afirmações sobre a forma de representação do mundo que lhe é própria. É o caso das proposições do Tractatus.

E se a linguagem comum pode falar de sua própria forma, é também idônea para falar da forma da linguagem em geral. A construção logística da linguagem utiliza essa idoneidade, pois a língua corrente é sua metalinguagem definitiva, pressuposta para a formalização.

E aqui está a vantagem indireta trazida pela questão da metalinguagem: lançou nova luz sobre a dimensão transcendental da linguagem em geral.

Por um lado, o fato de a língua cotidiana exercer a função de metalinguagem de fundo, em toda a construção de linguagens logicamente unívocas, significa que toda explicação de significado que se obtém, graças à aplicação de uma linguagem de precisão, pressupõe os significados da linguagem cotidiana. A linguagem cotidiana contém, por conseguinte, um inatingível a priori semântico da nossa compreensão do mundo.

Por outro lado, a análise lingüística dos positivistas lógicos, colocando em ação um antigo programa, a saber, o esclarecimento lógico da essência da linguagem, reavivou também uma antiga suspeita.

Qual é essa suspeita?

É a de que o falar verdadeiro não é, de fato, substancialmente um problema de lógica pura: quer dizer que a verdade do discurso humano repousa, primariamente, não numa representação logicamente justa, feita de sinais, dos fatos do mundo pretensamente preexistentes, mas sim numa

interpretação do mundo como situação significativa do homem. Só esta situação pode tornar manifesta uma ordem dos fatos.

Apel, então, afirma que a obra posterior de Wittgenstein justifica a interpretação que ele deu das dificuldades suscitadas pelo positivismo lógico e das vias de solução indiretamente apontadas por essas dificuldades.

De fato, Wittgenstein abandona a idéia de uma linguagem logicamente exata, em favor do estudo da linguagem comum. Passa a considerar que é insuficiente limitar a função lingüística à designação, renunciando a uma teoria exaustiva e unificadora, e fixando o conceito de "jogo de linguagem".

Contudo, ao criticar estas concepções posteriores de Wittgenstein, Apel não lhes faz justiça, rotulando-as de pragmático-behavioristas, como já não lhes fizera justiça Chomsky, rotulando-as de taxionômico-behavioristas.

Wittgenstein não é um pensador que se possa enquadrar, facilmente, sob um rótulo.

Apel, em sua crítica ao segundo Wittgenstein e a Charles Morris, afirma:

"A tendência de fundo que se manifesta e que, como se encontra por exemplo também no último Wittgenstein, foi traduzida em prática mais ou menos coerente, consiste em 'reduzir' o 'sentido' em geral a um 'comportamento' prático e, de conformidade com isto, o 'significado lingüístico' ao 'uso da língua'."⁷⁹

Pode-se aceitar que esta caracterização seja completamente adequada, em relação às concepções de Charles Morris, contudo não faz jus às concepções de Wittgenstein.

Isto se evidencia quando, a seguir, Apel compara uma afirmativa de C.S. Peirce, segundo a qual "para compreender o sentido de uma frase, devemos simplesmente estabelecer que hábitos de comportamento ela produz"⁸⁰, com a proposição 3.328 do Tractatus que diz: "Se tudo funciona

como se um signo tivesse um significado, então ele tem realmente um significado."⁸¹

Primeiramente, parece estranho que, ao falar em comportamento prático, Apel apele para o Tractatus, onde Wittgenstein está obsecado pelos fundamentos da lógica e pela natureza essencial da linguagem, na qual ainda reconhece apenas a função designativa, e não está, de modo algum, preocupado com o comportamento prático e o uso da língua, coisas de que se ocupará somente no seu segundo período.

Em segundo lugar, Apel isolou a frase de Wittgenstein de seu contexto que é essencialmente lógico-sintático e não pragmático. Com efeito, a proposição anterior diz:

"O signo determina uma forma lógica, somente junto de sua utilização lógico-sintática."⁸²

E a primeira parte da proposição citada por Apel diz:

"Se um signo não tem serventia, então ele é desprovido de denotação. Este é o sentido do lema de Occam."⁸³

Max Black assim reescreve esta proposição 3.328 do Tractatus:

"A sign that stands for nothing is not being used; if a sign is found to be used as part of a statement, it necessarily stands for something - has meaning."⁸⁴

E o próprio Max Black remete à proposição 5.47321 que considera semelhante e que diz:

"O lema de Occam não é por certo uma regra arbitrária, ou que se justifique por seus resultados práticos; diz apenas que unidades de signos desnecessárias nada designam.

Signos que preenchem uma finalidade são logicamente equivalentes, os que preenchem nenhuma são

logicamente desprovidos de denotação."⁸⁵

Parece, pois, que, colocada em seu contexto lógico sintático, a frase de Wittgenstein utilizada por Apel nada tem a ver com a concepção pragmático-behaviorista.

Mas, a seguir, Apel cita duas frases tiradas do The Blue and Brown Books: "O uso da palavra, na prática, é o seu significado" e "O significado da expressão depende inteiramente de como procedemos ao usá-la".⁸⁶

Estas proposições também não podem ser isoladas do contexto teórico em que estão enquadradas, sob o risco de serem interpretadas com um simplismo injustificado.

O § 116 das Investigações Filosóficas pode esclarecer alguma coisa:

"Quando os filósofos usam uma palavra - 'saber', 'ser', 'objeto', 'eu', 'proposição', 'nome' - e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? - Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano."

O que Wittgenstein propõe não é uma teoria behaviorista do significado. Aliás, ele não quer propor teoria alguma, pois está convencido de que "em filosofia, teorizar equivale a falsificar"⁸⁷. O que ele pretende é combater o essencialismo que vê, por trás de cada palavra, o fantasma da essência, que, de súbito, pode ser assaltado e apreendido.

O exemplo tirado do Evangelho de São Lucas e que Apel apresenta com a finalidade de refutar a concepção pragmático-behaviorista, de fato, refuta esta concepção, mas não atinge Wittgenstein. Ao contrário, confirma suas idéias. A frase de Cristo: "O Reino de Deus está no meio de vós"⁸⁸ é realmente uma afirmação extraordinária não porque traga em si, escondido, um significado que as gerações, aos poucos, vão descobrindo e, presumivelmente, chegará um dia em que o terão descoberto inteiramente. Isto é até ofensivo à infinita sabedoria de Deus. Aquela afir

mação é extraordinária porque as pessoas, com o passar do tempo, vão conferindo a ela sempre novos significados, inspirados nas circunstâncias e nos ideais vigentes. É, portanto, uma frase que é sempre nova, não envelhece, justamente porque as pessoas vêm nela a encarnação de suas aspirações.

Parece, pois, que colocadas em seu contexto teórico, as afirmações de Wittgenstein não podem ser rotuladas de pragmático-behavioristas.⁸⁹

Deste modo, fica esclarecido como a filosofia da linguagem de Wittgenstein atende ao primeiro critério para a determinação de uma filosofia primeira, isto é, o "scit omnia", o caráter geral de seu objeto, a linguagem, que é o lugar a partir do qual são estudados todos os objetos.

3.1.4.2 O segundo critério

O segundo critério é o "quaerens scire propter ipsum scire".

Este critério é uma consequência do primeiro. O caráter geral do objeto implica que a filosofia da linguagem não se interessa pelas performances lingüísticas particulares, enquanto veículos de informações e conteúdos mentais que os homens utilizam para perpetuar a cultura ou simplesmente para comunicar aos outros seus pensamentos, mas pelas condições gerais em que a linguagem se dá e sua função formadora, quer estruturando a experiência, quer constituindo o sujeito humano.⁹⁰

Sob este aspecto, é interessante esta reflexão de David Pears:

"Wittgenstein imaginara que o Tractatus trouxesse a chave da solução final dos problemas de filosofia. Quando se deu conta de que o livro tinha por base uma errônea teoria da linguagem, viu-se compelido a uma nova colocação que, entretanto, não era inteiramente diversa da primeira. Em vez de deduzir a estrutura e os limites da linguagem, a partir de uma teoria lógica abstrata, tentaria

ele descobri-las por meio da investigação empírica. A língua é parte da vida humana e deveria ser examinada nesse contexto, com todas as suas complexidades de forma e função."⁹¹

Está, portanto, presente sempre a preocupação com a estrutura e os limites da linguagem e não com seus conteúdos. É o saber pelo saber.

Parece que a função formadora da linguagem, à qual se refere A. Jacob, encontra eco, pelo menos, em duas passagens da Investigações Filosóficas.

A primeira se refere à linguagem como estruturadora da experiência. É o caso do inciso do § 22, onde ele usa a imagem do "quadro representando um boxeador numa determinada posição de luta", para ilustrar a idéia de que uma proposição consta sempre de um radical de frase e de um modo de frase. Isto significa que um fato, um quadro, um radical de frase só se estruturam como uma experiência pessoal, quando a linguagem indica o modo como se dá essa vivência.

A segunda passagem das Investigações se refere à linguagem como constituidora do sujeito humano. Eis o seu teor:

"Diz-se muitas vezes: os animais não falam porque lhes faltam as capacidades espirituais. E isso significa: 'eles não pensam, por isso não falam'. Mas: eles não falam mesmo. Ou melhor: eles não empregam a linguagem - se abstrairmos as mais primitivas formas de linguagem. Comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem à história de nossa natureza assim como andar, comer, beber, jogar."⁹²

Conclui-se, pois, que também em relação ao segundo critério, a saber, o "quaerens scire propter ipsum scire", a filosofia da linguagem de Wittgenstein é uma filosofia primeira.

3.1.4.3 O terceiro critério

O último critério é "alios ordinans et persuadens".

Não se trata de nenhuma autoridade pessoal de Wittgenstein, mas do caráter limitador da linguagem.

No Tractatus, Wittgenstein quer investigar os limites externos da linguagem. Nas Investigações, quer estudar os limites internos da linguagem, configurados pelos "jogos de linguagem".

Tais limites, tanto internos quanto externos, são necessários e não podem ser ultrapassados, sob pena de se praticarem abusos de linguagem, que dão origem a tantos problemas, especialmente filosóficos.

Este terceiro aspecto sugere também a última consideração que se deve fazer, neste capítulo, isto é, o caráter de paradigma que se pode assinalar à obra de Wittgenstein. Ordenar e persuadir podem muito bem ser entendidos como instituir um novo ponto de vista básico, que se torne predominante numa determinada época.

É o que se pode notar com a obra de Wittgenstein.

"As maneiras anteriores de filosofar fizeram sempre apelo à consciência. O campo, onde a filosofia se instaura, foi, na época moderna, concebido como sendo a consciência, assim como na época antiga foi concebido como sendo o Universo. Só contemporaneamente, principalmente a partir de Wittgenstein, se percebeu que a consciência não é a instância última, mas os objetos de consciência estão mediatizados pela linguagem.

Isto provém do caráter reflexivo da filosofia, a qual não tematiza diretamente os objetos, mas lida com os objetos na reflexão simultânea acerca do modo como esses objetos nos são dados.

Resumindo: antigamente, paradigma cosmológico; modernamente, paradigma da consciência; contemporaneamente, paradigma da linguagem."⁹³

A obra de Wittgenstein rompe com uma tradição dominada pela filosofia da consciência. Essa obra instaura uma nova perspectiva, um novo ponto de vista que é o ponto de

vista da linguagem. Neste sentido, ela se apresenta como uma nova filosofia primeira.

Por outro lado, como se trata de uma obra, além de inovadora, notável pelas escolas a que deu origem e pela quantidade de questões que sugere, apresenta-se também como um paradigma do séc. XX.

Paradigma não no sentido de que suas teorias sejam sempre aceitas, mas no sentido de que define o critério de colocar problemas, o ponto de vista a partir do qual todas as coisas são consideradas.

Não se pode, contudo, dizer que a obra de Wittgenstein se constitui no grande paradigma da época atual, no pleno sentido definido por T.S.Kuhn, uma vez que não se tem distância cronológica para fazer esse julgamento e se vive uma época cujas características observáveis indicam ser pré-paradigmática.

Não há dúvida, entretanto, de que a obra de Wittgenstein realiza as duas condições tidas como características essenciais do paradigma, a saber, "atrair um grupo duradouro de partidários, afastando-os de outras formas de atividade...(filosófica) dissimilares"⁹⁴, e ter um caráter aberto, deixando a solução de toda sorte de problemas ao grupo de partidários.

Seria desnecessário tentar provar que a obra de Wittgenstein preenche as condições para ser um paradigma. Basta citar o testemunho de três estudiosos, a saber, Georg Henrik von Wright, David Pole e Morris Lazerowitz:

"Se ha dicho que Wittgenstein inspiró dos escuelas de pensamiento importantes y que ambas fueron repudiadas por él. Una de ellas es el llamado positivismo lógico o empirismo lógico que desempeñó un papel preponderante durante la década inmediatamente anterior a la Segunda Guerra Mundial. La otra es el llamado movimiento analítico o lingüístico, también llamado a veces la Escuela de Cambridge. Domina la filosofía británica de hoy y se ha esparcido por todo el mundo anglosajón y los países en los que se hace sentir la influencia anglosajona."⁹⁵

"La mayor influencia individual sobre la filosofía inglesa en la actualidad es, sin duda alguna, la de Wittgenstein. Sus discípulos y deudores se hallan en todas partes."⁹⁶

"Ludwig Wittgenstein era uno de los filósofos más originales de este siglo y no cabe duda, de que el impacto producido por sus penetraciones en la naturaleza de los problemas filosóficos cambiará de una manera radical y duradera el curso de la filosofía en el futuro."⁹⁷

NOTAS DO CAPÍTULO 3.1

¹Wittgenstein não permitiu que a maioria de seus escritos fossem publicados, enquanto viveu. Eis o que relata Morriz Lazerowitz, em "Wittgenstein on the Nature of Philosophy": "Com exceção de um escrito publicado nos 'Proceedings of the Aristotelian Society' e de seu famoso Tractatus Logico-Philosophicus, Wittgenstein não permitiu que se publicasse nenhuma obra sua enquanto vivia, se bem que algumas de suas lições circulassem privadamente em forma mimeografada entre um grupo escolhido de alunos." (traduzido a partir da versão castelhana de Alfredo Deaño intitulada "La naturaleza de la filosofía segun Wittgenstein - 1914/1947", p. 363.)

²L. Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, edição póstuma organizada por Rush Rhees, Oxford, Basil Blackwell, 1964.

³O título latino com que tal obra se celebrizou foi sugerido por G.E. Moore.

⁴L. Wittgenstein, Investigações Filosóficas, trad. de José Carlos Bruni, São Paulo, Victor Civita, 1975, p. 12.

⁵W. Stegmüller, op. cit., vol I, p. 430.

⁶Tractatus, 1 e 1.1.

⁷Investigações Filosóficas, p. 12.

⁸D. Pears, As idéias de Wittgenstein, p. 97.

⁹David Pole, "La última filosofía de Wittgenstein" (The Later Philosophy of Wittgenstein), in Las Filosofías de Ludwig Wittgenstein, trad. de Ricardo Jordana, Barcelona, Oikos-Tau, 1966, p. 101.

¹⁰G.A. de Almeida, "Aspectos da Filosofia da Linguagem - contribuição para um confronto e uma aproximação entre filosofia e ciência da linguagem", in Cadernos SEAF, ano 1, nº 1, ago/78, p. 64-86.

¹¹D. Pears, op. cit., p. 38-39.

¹²Tractatus, 4.003.

¹³Investigações Filosóficas, § 116.

- ¹⁴G.A.de Almeida, op. cit., p. 66.
- ¹⁵Idem, p. 66-67.
- ¹⁶Tractatus, 4.2.
- ¹⁷Tractatus, 4.024.
- ¹⁸W.Stegmüller, op. cit., p. 417-418.
- ¹⁹Tractatus, 3.322.
- ²⁰Tractatus, 4.023.
- ²¹G.A.de Almeida, op. cit., p. 67.
- ²²Tractatus, 4.022.
- ²³G.A.de Almeida, op. cit. p. 67.
- ²⁴Tractatus, 4.01.
- ²⁵W.Stegmüller, op. cit., p. 413.
- ²⁶Tractatus, 2.1.
- ²⁷W.Stegmüller, op. cit., p. 413.
- ²⁸Tractatus, 2.141.
- ²⁹W.Stegmüller, op. cit., p. 416.
- ³⁰G.G. Granger, Wittgenstein, p. 35-36.
- ³¹G.A.de Almeida, op. cit., p. 68.
- ³²Idem.
- ³³Investigações Filosóficas, Prefácio, p. 12.
- ³⁴G.A.de Almeida, op. cit., p. 69.
- ³⁵Idem, p. 70.
- ³⁶Idem.
- ³⁷Tractatus, 4.022.
- ³⁸Investigações Filosóficas, § 22.
- ³⁹Estes conceitos de radical de frase e modo foram magis-
tralmente desenvolvidos e ilustrados por Erik Stenius, no
capítulo IX da sua obra Wittgenstein's Tractatus.
- ⁴⁰Investigações Filosóficas, § 23.
- ⁴¹Investigações Filosóficas, § 43.

- ⁴²Investigações Filosóficas, § 432.
- ⁴³W.Stegmüller, op. cit., p. 442.
- ⁴⁴Investigações Filosóficas, § 454.
- ⁴⁵W.Stegmüller, op. cit., p. 442-443.
- ⁴⁶Idem, p. 444.
- ⁴⁷Idem, p. 445.
- ⁴⁸G.A.de Almeida, op. cit., p. 71-72.
- ⁴⁹J.Bouveresse, "Langage Ordinaire et Philosophie", in *Langages*, nº 21, março/1971, p. 67.
- ⁵⁰Idem, p. 68.
- ⁵¹Investigações Filosóficas, § 23.
- ⁵²J.Ladrière, A articulação do sentido, p. 4.
- ⁵³W.Stegmüller, op. cit., p. 449.
- ⁵⁴Citado por W.Stegmüller, op. cit., p.449.
- ⁵⁵Confer. W.Stegmüller, op. cit. p. 451.
- ⁵⁶Investigações Filosóficas, § 19.
- ⁵⁷W.Stegmüller, op. cit., p. 452.
- ⁵⁸Investigações Filosóficas, § 593.
- ⁵⁹W.Stegmüller, op. cit., p. 456.
- ⁶⁰Investigações Filosóficas, § 116.
- ⁶¹David Pole, op. cit., p. 101. Tradução a partir da versão espanhola, pelo autor desta dissertação.
- ⁶²K.O.Apel, op. cit., p. 23-24. Traduzido a partir da versão italiana, pelo autor desta dissertação.
- ⁶³J.J.Katz, citado por J.Sumpf, "A propos de la Philosophie du Langage", in *Langages*, 21, março/71, p. 11-12.
- ⁶⁴W.Stegmüller, op. cit., p. 432.
- ⁶⁵Investigações Filosóficas, § 107.
- ⁶⁶Investigações Filosóficas, § 110.
- ⁶⁷Investigações Filosóficas, § 114.
- ⁶⁸Investigações Filosóficas, § 115.

- 69 Tractatus, 4.003.
- 70 Tractatus, 4.0031.
- 71 Investigações Filosóficas, § 118.
- 72 Investigações Filosóficas, § 119.
- 73 Tractatus, 6.522.
- 74 Tractatus, 2.18.
- 75 Tractatus, 2.2.
- 76 Tractatus, 3.315.
- 77 Tractatus, 4.12.
- 78 Tractatus, 4.121.
- 79 K.O.Apel, op. cit., p. 37.
- 80 K.O.Apel, op. cit., p. 37, citando C.S.Peirce, How to make ideas clear (1878).
- 81 Tractatus, 3.328, seguindo a tradução italiana, do texto de Apel.
- 82 Tractatus, 3.327.
- 83 Tractatus, 3.328.
- 84 Max Black, A companion to Wittgenstein's Tractatus, Cambridge, University Press, 1964, p. 134.
- 85 Tractatus, 5.47321.
- 86 Apel cita Wittgenstein, The Blue and Brown Books, Oxford, 1958, p. 69.
- 87 David Pears, op. cit., p. 40.
- 88 Lucas, 17,21.
- 89 Quanto à crítica feita por Chomsky, que inclui Wittgenstein entre os representantes da concepção taxionômico-behaviorista da linguagem, é oportuno remeter o leitor ao comentário feito pelo Prof.G.A.de Almeida, em seu artigo anteriormente citado, e onde um dos aspectos da defesa que faz de Wittgenstein lembra o comentário feito há pouco a respeito da crítica de Apel: Wittgenstein é acusado de um crime que não cometeu.
- 90 A.Jacob, op. cit., p. 68. Veja-se também J.Ladrière, op. cit., p. 4.

⁹¹David Pears, op. cit., p. 17-18.

⁹²Investigações Filosóficas, § 25.

⁹³Anotações de aulas de Filosofia Analítica, ministradas pelo Professor Antonio Cota Marçal (FANICH-UFMG).

⁹⁴T.S.Kuhn, op. cit., p. 30.

⁹⁵G.H.von Wright, "Esquema biográfico", in Las filosofías de Ludwig Wittgenstein, p. 23.

⁹⁶David Pole, op. cit., p.101.

⁹⁷M.Lazerowitz, "La naturaleza de la Filosofía según Wittgenstein (1914-1947)"(Wittgenstein on the nature of Philosophy) trad. de Alfredo Deaño, p. 363.

3.2 KANT E WITTGENSTEIN: CONFRONTO DE DOIS PARADIGMAS

Neste último capítulo, pretende-se fazer uma breve comparação entre dois paradigmas filosóficos, entre duas filosofias primeiras: a filosofia da linguagem de Wittgenstein e a filosofia crítica de Kant.

O objetivo desta comparação é tornar mais claro em que sentido Wittgenstein significou uma novidade no panorama filosófico deste século, novidade não no sentido de se ter acrescentado algo ao já existente, mas no sentido de que se instalou um novo modo de filosofar.

A inspiração para este estudo nasceu de uma frase do Professor K.O. Apel, inserida em sua obra Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico:

"Filosofia del linguaggio...essa viene oggi tratta ampiamente... come prima philosophia, vale a dire, come è avvenuto dopo la comparsa di Kant, per la critica della conoscenza (di cui, anzi, in certo qual modo essa è la radicalizzazione in critica del linguaggio), essa è subentrata al posto dell' ontologia ." ¹

Neste texto, Apel aponta para três aspectos da comparação entre a filosofia crítica kantiana e a filosofia da linguagem atual.

Ambas se apresentam, primeiramente, como prima phi-
losophia, o que significa que, em ambas, Apel reconhece o
mesmo estatuto de filosofia primeira.

Esta comparação pode, do mesmo modo, ser feita entre
Kant e Wittgenstein, já que, segundo o que ficou esclareci-
do no capítulo anterior, a filosofia da linguagem de Witt-
genstein assumiu, no interior de sua obra, a condição de
filosofia primeira, o que aliás é também afirmado pelo pró-
prio Prof. Apel.

O segundo ponto de comparação, sugerido pela cita-
ção acima, é que ambas as filosofias primeiras são críti-
cas: uma é a crítica do conhecimento, outra é a crítica da
linguagem.

Esta segunda comparação, ao tempo em que mostra um
segundo traço comum a ambas - são críticas - patenteia a
diferença que as separa de modo radical: enquanto a críti-
ca da primeira opera no campo da consciência, a crítica da
segunda opera no campo da linguagem.

Este aspecto crítico opõe estas duas filosofias à
filosofia metafísica. Este é mais um aspecto comum a ambas
e que deve ser aqui ressaltado, uma vez que as ponderações
feitas, no capítulo terceiro da primeira parte, podem ter
causado a impressão de que, ao enfileirar as três filoso-
fias primeiras, se adotaria a idéia de que elas se sucede-
ram por uma superposição e acumulação destituída de qual-
quer sentido inovador e revolucionário.

Isto não é verdade e a condição de paradigma que ne-
las foi reconhecida, na segunda parte, bastaria para afas-
tar uma tal interpretação.

Deve-se acrescentar ainda que, no referido capítulo
terceiro da primeira parte, o propósito era outro: se as
três filosofias primeiras foram lá colocadas em pé de igual-
dade, isto foi feito com o intuito de esclarecer que as
três respondiam igualmente aos critérios que lhes conferiam
a condição de filosofia primeira. Somente isso.

O aspecto crítico em questão foi muito bem exposto
por David Pears, na Introdução de seu livro sobre Wittgen-
stein². A seguir, são resumidas algumas idéias desse autor.

No séc. XVIII, Kant se propôs a tarefa de realizar uma reforma que abolisse a metafísica especulativa. Que - ria ele mostrar que os sistemas metafísicos não tinham qualquer apoio, e pretendia fazê-lo, através de "amplo exame crítico do escopo e dos limites do pensamento humano".³ Assim sendo, o que a filosofia teria a fazer era realizar uma crítica sistemática do pensamento humano, para patentear a impossibilidade da especulação metafísica, na sua pretensão de se colocar além de toda experiência possível. "O pensamento só se torna verdadeiramente filosófico quando retorna a si mesmo e se examina."⁴

Como se dá isto?

De duas maneiras: ou os dados a serem investigados se apresentam sob forma psicológica, ou se apresentam sob forma lingüística.

O primeiro caso se refere à crítica de Kant; o segundo caracteriza a crítica do movimento lógico-analítico do século atual, inspirado na obra de Wittgenstein.

Na primeira parte de sua obra, David Pears faz comparações mais diretas entre Kant e Wittgenstein, referindo-se especificamente à Crítica da Razão Pura e ao Tractatus Logico-Philosophicus.

A mesma comparação foi feita por E. Stenius, no último capítulo de sua obra Wittgenstein's Tractatus⁵.

Embora não se possa dizer que Wittgenstein foi diretamente influenciado pelos escritos de Kant, é, contudo, em aspectos essenciais, um filósofo kantiano⁶ e a estrutura do Tractatus foi muito influenciada por Kant, através dos escritos de Schopenhauer, que Wittgenstein leu e admirou.⁷

David Pears faz um paralelo entre Kant e Wittgenstein, identificando semelhanças e diferenças.

Inicialmente, considera-se como tarefa de Kant a demarcação dos limites do pensamento, enquanto a tarefa de Wittgenstein é a demarcação dos limites da linguagem.

Tais limites têm, para ambos, o caráter de necessidade e assim se configuram: enquanto para Kant o pensamento cessa necessariamente além da fronteira do conhecimento fatural, para Wittgenstein, a linguagem cessa necessari

amente além da fronteira do discurso fatural.

Em ambos, ter colocado de lado a metafísica especulativa deixou a religião e a moralidade em posição delicada.

As soluções encontradas por ambos têm alguma semelhança: enquanto para Kant, religião e moralidade não são objetos de conhecimento e sim postulados da razão prática, para Wittgenstein elas transcendem o discurso fatural, mas se revelam nele.

"Existe com certeza o indizível. Isto se mostra, é o que é místico."⁸

Ao lado desses paralelos que podem ser traçados entre Kant e Wittgenstein, David Pears aponta diferenças profundas. Um como outro acreditam que as proposições filosóficas são necessárias. Mas, enquanto para Wittgenstein, toda necessidade é necessidade lógica e as verdades necessárias da lógica são tautologias vazias, o que equivale à negação das verdades sintéticas a priori, isto é, verdades necessárias a propósito de questões de substância, para Kant, há verdades necessárias substanciais, isto é, sintéticas a priori.

A este propósito, é interessante expor algumas considerações de Erik Stenius a respeito de Kant e Wittgenstein.

Ele acha que a questão "como são possíveis os julgamentos sintéticos a priori?" é básica, dentro da Crítica da Razão Pura. Contudo, há uma questão mais fundamental ainda e é em função desta que aquela primeira questão se coloca.

Qual é esta questão mais fundamental? Responde textualmente Stenius:

"We can thus state as a fundamental line in kantian thought the dichotomy between questions belonging to the provinces of theoretical and practical reason."⁹

Isto significa que, respondendo à questão da possi

bilidade dos julgamentos sintéticos a priori, estar-se-á investigando a própria razão teórica e tal investigação mostra, por sua vez, os limites de toda experiência possível, assim como que espécie de questões se colocam fora destes limites. A essa investigação dos limites da razão teórica Kant dá o nome de dedução transcendental.

Na seqüência de suas reflexões, Stenius faz um resumo da filosofia kantiana, em 7 teses, para em seguida transformá-las nas linhas principais do sistema filosófico de Wittgenstein. Das sete teses, destacam-se aqui as cinco primeiras:

- "(a) The task of theoretical philosophy is to make transcendental deductions concerning the limits of theoretical discourse, not to speculate over what transcends this limit and thus cannot be theoretically known.
- (b) A world is a possible world of experience only if it is 'possible' to theoretical reason, i. e., if it is imaginable and intelligible.
- (c) Our experience has a 'form' which is founded in theoretical reason and a 'content' which is based on our sensations.
- (d) True synthetical propositions are a priori if they refer only to the form of experience, a posteriori if they refer also to the content.
- (e) Thus there exist synthetic propositions a priori (e.g. mathematical statements, the law of causality)."¹⁰

Diz Stenius que basta que se modifiquem essas teses em apenas um aspecto, para que sejam transformadas no sistema filosófico de Wittgenstein.

Começa ele com a tese (b) que, como está, podia ser adotada por Wittgenstein, contanto que se compreenda que, quando a tese se refere ao imaginável e inteligível, significa o pensável. Ora, para Wittgenstein, o pensável é aquilo ~~aqueilo~~ que pode ser descrito numa linguagem pictu

ral. E toda linguagem é pictural. Portanto o "imaginável" e "inteligível" da tese (b) corresponde, no sistema wittgensteineano, ao que pode ser descrito numa linguagem significativa.

O ser possível à razão teórica significa, em Wittgenstein, ser descritível em linguagem significativa.

Para Wittgenstein, a filosofia deve investigar os limites do discurso teórico, o que significa investigar a lógica da linguagem que, por sua vez, exhibe a lógica do mundo. Essa lógica é transcendental, o que induz a concluir que a análise lógica da linguagem realiza o que pretendem realizar as deduções transcendentais de Kant. Deste modo, a tese (a) pode ser substituída pelas seguintes proposições de Wittgenstein:

"A filosofia delimita o domínio contestável das ciências naturais."¹¹

"Deve delimitar o pensável e com isso o impensável. Deve demarcar o impensável do interior por meio do pensável."¹²

"Denotará o indizível, representando claramente o dizível."¹³

Em Wittgenstein, os limites da razão teórica são mudados em limites da linguagem.

Por outro lado, identificando os conceitos "possível à razão teórica" e "logicamente possível", Wittgenstein considera como "a forma comum de todos os mundos logicamente possíveis" o que Kant denomina "forma da experiência". Esta "forma comum de todos os mundos possíveis" é mostrada pela estrutura interna da linguagem que, por sua vez, é revelada pela análise lógica. Isto posto, a tese (c) permanece verdadeira, no sistema de Wittgenstein.

Uma vez que a "forma comum de todos os mundos possíveis" é anterior a toda experiência, ela pode ser tida como a priori. Em consequência, Wittgenstein, do mesmo modo que Kant, poderia considerar as proposições sobre a "forma" como a priori, além de serem sintéticas, uma vez que sua negação é logicamente possível. Acontece, porém,

que a forma lógica é a forma da linguagem e proposições sobre a forma da linguagem não são significativas. Por tanto, a tese (d) deve ser substituída pela tese que diz que "a forma 'a priori' da realidade pode somente ser exibida pela linguagem, mas não expressa por sentenças. Segue-se que a tese (e) é falsa"¹⁴, ao afirmar a existência de proposições sintéticas a priori.

E. Stenius resume esse comentário wittgensteineano sobre as cinco teses kantianas assim:

"To sum up: it is essential to Wittgenstein's outlook that logical analysis of language as he conceives of it is a kind of 'transcendental deduction' in Kant's sense, the aim of which is to indicate the a priori form of experience which is 'shown' by all meaningful language and therefore cannot be 'said'. From this point of view the Tractatus could be called a 'Critique of Pure Language'."¹⁵

O terceiro e último aspecto da comparação entre a filosofia crítica kantiana e a filosofia da linguagem atual, apresentada na citação do Prof. Apel, é que ambas são colocadas "no lugar da ontologia".

Isto pode ser entendido de duas maneiras, igualmente aceitáveis.

De um lado, "no lugar da ontologia" pode significar a rejeição da ontologia, em nome de maneiras diferentes de filosofar. É toda a dimensão crítica que visa a abolir a metafísica especulativa.

Por outro lado, a mesma expressão pode ser entendida no sentido de que, ao invés de uma onto-logia, paradigma da Antiguidade, passa-se para uma "epistemo-logia", paradigma da Época Moderna; e, ao invés deste, como paradigma da Época Contemporânea, passa-se para uma "lingua-logia". Ressalvados, evidentemente, os aspectos inovadores e revolucionários das duas últimas "logias".

NOTAS DO CAPÍTULO 3.2

- ¹K.O.Apel, op. cit., p. 24.
- ²David Pears, op. cit., p. 27-43.
- ³Idem, p. 27.
- ⁴Idem, p. 28.
- ⁵E.Stenius, op. cit., p. 214-226.
- ⁶Idem, p. 214.
- ⁷David Pears, op. cit., p. 48.
- ⁸Tractatus, 6.522.
- ⁹E.Stenius, op. cit., p. 215.
- ¹⁰E.Stenius, op. cit., p. 217.
- ¹¹Tractatus, 4.113.
- ¹²Tractatus, 4.114.
- ¹³Tractatus, 4.115.
- ¹⁴E.Stenius, op. cit., p. 219.
- ¹⁵Idem, p. 220.

C O N C L U S Ã O

Três coisas se quis mostrar nesta dissertação.

A primeira é que a filosofia da linguagem é uma filosofia primeira, na atualidade. Foi o tema da primeira parte.

A segunda é que a filosofia da linguagem, sendo uma filosofia primeira, é também, nessa condição, paradigma. Isto foi proposto na segunda parte.

A terceira é que esses dois aspectos da filosofia da linguagem se realizam na obra de Wittgenstein. Com efeito, por um lado, essa obra se baseia numa filosofia da linguagem que satisfaz os critérios para a determinação de uma filosofia primeira. Por outro lado, essa filosofia primeira da linguagem rompe com uma tradição secular de filosofia da consciência e instaura um novo critério de reflexão filosófica que tem exercido viva influência sobre os pensadores da atualidade. Estas características fazem da obra de Wittgenstein um paradigma da filosofia atual, embora tal afirmação mereça reparos.

Os trabalhos de K.O.Apel inspiraram e orientaram este estudo e, no fim, pode-se verificar que aquilo que o ilustre pensador percebeu como condição para que a filosofia da linguagem exerça a função de filosofia primeira - a saber, que seja o lugar onde se dá "a reflexão sobre as condições subjetivas da possibilidade do conhecimento" - está presente em todos os momentos desta dissertação.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, Nicola. Diccionario de Filosofia. Trad. espanho la de Alfredo N. Galletti, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Economica, (1963).
- ALMEIDA, Guido Antonio de. "Aspectos da Filosofia da Linguagem", in Cadernos SEAF, ano 1, nº 1, Ago/1978, p.64 a 86.
- ALSTON, P.W.. Filosofia da Linguagem (Philosophy of Language). 2ª ed. Trad. de Álvaro Cabral. Rio, Zahar, (1977).
- ANSCOMBE, G.E.M. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. 4ª ed. London, Hutchinson University Library, (1971).
- APEL, K.O. L'idea di lingua nella Tradizione dell'umanesimo da Dante a Vico. (Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico) Trad. para o italiano de Luciano Tosti. Bolonha, il Mulino, 1975.
- _____ Transformation der Philosophie. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.
- ARISTOTELES. La Métaphysique. Tomo I. Tradução e notas de J. Tricot. Paris, J. Vrin, 1953.
- AUSTIN, J.L. Quand dire, c'est faire (How to Do Things with words). Tradução francesa de G. Lane. Paris, Seuil, 1970.
- BLACK, Max. A Companion to Wittgenstein's Tractatus. Cambridge, University Press, 1964.
- BOUVERESSE, Jacques. "La notion de 'Grammaire' chez le second Wittgenstein", in Wittgenstein et le Problème d'une Philosophie de la Science. Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1971.
- _____ "Langage ordinaire et philosophie" in Langages, nº 21, março/71.
- CHOMSKY, Noam. Linguagem e Pensamento (Language and Mind) 4ª ed. Trad. de Francisco M. Guimarães. Petrópolis, Vozes, 1977.
- DALLMAYR, Winfried. "Expérience du sens et réflexion sur la validité: K.O. Apel et la Transformation de la Philo

- sophie", in Archives de Philosophie 39, 1976, 367-405.
- DESCARTES, R. Méditations Métaphysiques. Texte, traduction, objections et réponses par Florence Khodoss. Paris, P. U.F., 1970.
- DUCROT, O. e TODOROV, T. Dictionnaire Encyclopédique des Sciences du Langage. Paris, Seuil, (1972).
- GRANGER, G.G. Wittgenstein. Paris, Seghers, 1969.
- GRANIER, J. "Réflexions sur l'essence de la métaphysique", in Révue de Métaphysique et de Morale, nº 4, Out/Dez., 1978.
- HABERMAS, Jürgen. Profils philosophiques et politiques (Philosophisch-Politische Profile). Trad. de Françoise Dastur e outros. Gallimard, 1974. A edição original é de 1971.
- JACOB, André. Introduction à la Philosophie du Langage. Gallimard, 1976.
- KANT, E. Critique de la Raison Pure. Trad. francesa de A. Tremesaygues e B. Pacaud. Paris, PUF, 1950.
- KATZ, Jerrold J. Filosofía del Lenguaje (The Philosophy of Language) Trad. espanhola de Marcial Suárez. (Barcelona) Ed. Martínez Roca, (1971).
- KENNY, Anthony. Wittgenstein. Trad. espanhola de Alfredo Deaño. Madrid, Revista de Occidente, 1974.
- KORTIAN, Garbis. "Le discours philosophique et son 'objet'" in Critique, maio/79, tomo XXXV, nº 384.
- KUHN, T.S. A estrutura das revoluções científicas (The Structure of Scientific Revolutions). Trad. de Beatriz V. Boeira e Nelson Boeira. São Paulo, Perspectiva, 1975.
- LADRIÈRE, Jean. A articulação do sentido (L'articulation du sens. Discours Scientifique et Parole de la Foi). Trad. de Salma Tannus Muchail. São Paulo, EPU-EDUSP, (1977).
- LALANDE, A. Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie. 9ª ed. Paris, PUF, 1962.
- LANGER, Susanne K. Filosofia em nova chave. Um estudo do simbolismo da razão, rito e arte. (Philosophy in a new key). Trad. de Janete Meiches e J. Guinsburg. São Paulo,

- Perspectiva, (1971).
- LAZEROWITZ, Morris. "La naturaleza de la filosofía según Wittgenstein" (Wittgenstein on the nature of Philosophy). Trad. espanhola de Alfredo Deaño.
- MALCOLM, N. "Wittgenstein's Philosophical Investigations", in *The Philosophical Review*, 63(1954), 530-559.
- MALHERBE, J.F. "Interprétations en conflit à propos du Traité de Wittgenstein".
- MARITAIN, J. Éléments de Philosophie. I-Introduction Générale à la Philosophie. Paris, P.Téqui & Fils, 1939.
- MARX, Werner. "La necesidad de la filosofía». Una reflexión histórica", in *Universitas*, vol XVII, março/80, nº 3, 201-208.
- MORA, José Ferrater. *Diccionario de Filosofía*. Tomo II, Buenos Aires, Ed.Sudamericana, (1965).
- MORA, F., WRIGHT, G.H.von, MALCOLM, N. e POLE, D. Las filosofías de Ludwig Wittgenstein. Trad. espanhola de Ricardo Jordana. Barcelona, Oikos-Tau, (1966).
- PEARS, David. As idéias de Wittgenstein (Wittgenstein) Tradução de Octanny S. da Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo, Cultrix, (1973).
- RYLE, G. "La Philosophie et l'Analyse du langage ordinaire" (Ordinary Language) Trad. para o francês de Robert Franck, in *Révue de Métaphysique et de Morale*, nº 3, 1966, p. 257-276.
- SEARLE, J.R. Speech Acts. London, 1969.
- STEGMULLER, W. A filosofia contemporânea - Introdução crítica. Vol. I e II. São Paulo, EPU-EDUSP, (1977).
- STENIUS, E. Wittgenstein's Tractatus. A critical exposition of its main lines of thought. Ithaca-New York, Cornell University, 1964.
- STRAWSON, P.F. "Philosophical Investigations. By Ludwig Wittgenstein", in *Mind* 63(1954), p. 70-99.
- SUMPF, J. "A propos de la Philosophie du Langage", in *Langages*, nº 21, março/71, p. 3-34.

TUGENDHAT, Ernest. Vorlesungen zur Einführung in die sprach
analytische Philosophie. Frankfurt, Suhrkamp Verlag,
1976.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Tractatus Logico-Philosophicus. Trad.
de José Arthur Giannotti. São Paulo, Cia.Ed.Nacional e
EDUSP, 1968.

_____ Investigações Filosóficas. Trad. de
José Carlos Bruni. São Paulo, Victor Civita, 1975. Col.
"Pensadores", vol. XLVI.