

A linguagem e a crise da “crise da representação”

Guilherme Nery Atem
Universidade Federal Fluminense

Índice

1 Introdução: situando a questão	1
2 Uma história da questão da representação	2
3 Peirce e Wittgenstein: a virada pragmática	5
4 Saussure e Wittgenstein: o jogo de xadrez	8
5 Conclusão: a volta dos que não foram...	11
6 Referências Bibliográficas	12
Referências Bibliográficas	12

Resumo

Este artigo pretende criticar a tese pós-moderna da “crise da representação”. A pós-modernidade, com sua celeridade habitual, ressalta suas promessas enquanto esconde suas ameaças. Para construir esta crítica, partimos do estudo feito por Michel Foucault (*As palavras e as coisas*, de 1966), sobre a questão da representação na modernidade. Em seguida, aproveitamos essa questão para rebatê-la em alguns dos conceitos fundamentais de três grandes pensadores da Teoria da Linguagem, que se situam exatamente entre o moderno e o pós-moderno: Ferdinand de Saussure, Charles Sanders Peirce e Ludwig Wittgenstein. Se Saussure e Peirce diferem entre si quanto às suas concepções de signo,

Wittgenstein é quem pode fazer a ponte entre eles, a partir de sua “virada pragmática”. Com base nesse estudo, esperamos defender a idéia de que enquanto houver o humano, haverá pensamento representacional, mesmo que fora de moda.

Palavras-Chave: Linguagem; Representação; Peirce; Saussure; Wittgenstein.

1 Introdução: situando a questão

Não se trata de que nossas impressões sensoriais possam mentir para nós, mas de nós entendermos a sua linguagem.

(E esta linguagem, como todas as outras, está fundada em acordo.)

(Wittgenstein, 2005: 153-154)

NESTE trabalho, fruto de uma pesquisa que realizei na UERJ em 2007, pretendo resumir e pôr em crise a questão atualmente mais comemorada pelos teóricos pós-modernos: a chamada crítica ou “crise da representação”. Primeiro farei um quadro do argumento contemporâneo que afirma a “crise da representação”. Em seguida, desenvolverei um questionamento deste postulado a partir de referências em teorias da lin-

guagem epistemologicamente situadas “entre o moderno e o pós-moderno” (com Foucault, Peirce, Saussure e Wittgenstein, principalmente). Vamos ao quadro...

Para apoiarem-se retoricamente, os defensores do argumento pós-moderno da “crise da representação” mencionam uma proliferação de crises correlatas (estas nem sempre levantadas por pós-modernos): crise dos fundamentos (Nietzsche); crise das grandes narrativas (Lyotard); crise do sujeito e de sua identidade (Stuart Hall – este, sim, um alegre pós-moderno). Alguns pós-modernos pensam a representação, o fundamento, a grande narrativa e a subjetividade como “prisões” para o homem atual (mais uma representação por imagem ou metáfora). O risco atual, creio, é o de se legitimar a “analogia de tudo com tudo”, enxovalhando a teoria da representação, ou mesmo qualquer teoria.

Quando Nietzsche fala da “morte de Deus”, é dos fundamentos que ele fala (da Verdade única para as múltiplas verdades-versões). Quando Lyotard fala do fim das grandes narrativas de interesse coletivo, é da fragmentação dos relatos sobre o homem que ele fala (pergunto: a quem pode interessar o “fim das grandes narrativas”?)

Sem qualquer nuance teórica, nem relativização, os que crêem no “fim da representação” assemelham-se, penso, àqueles ateus – pois fervorosamente crêem em nada crer. Não entenderam que, em linguagem (como nas crenças), nem tudo se resume aos conteúdos do que é dito – a forma conta tanto quanto, ou mais. Aliás, diria que eles lançam mão de metáforas e imagens para dizer do “fim das metáforas e das imagens de mundo”. Usam a linguagem verbal para maldizê-la. Como disse Wittgenstein, não se pode serrar o galho sobre o qual se está sen-

tado (Wittgenstein, 2005: 46). Não haveria mais “representação”? Vejamos...

2 Uma história da questão da representação

Pensar numa descrição como uma representação verbal dos fatos tem algo de desorientador: pensa-se talvez apenas em quadros, como os que estão dependurados nas nossas paredes; quadros estes que parecem simplesmente reproduzir o aspecto e a constituição de uma coisa. (Estes são, por assim dizer, quadros inúteis.) (Wittgenstein, 2005: 137)

Em seu livro *As palavras e as coisas* (1966), Michel Foucault intenta fazer uma “arqueologia” (*avant la lettre*) das Ciências Humanas. Segundo ele, é quando o conceito de “homem” aparece em nossa cultura que se passou a entender a co-determinação, a co-dependência deste com as práticas cotidianas das instituições sociais. Ele demonstra que esse processo não é simplesmente “pessoal”, e sim coletivo, social.

A ordem é ao mesmo tempo aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras e aquilo que só existe através do crivo de um olhar, de uma atenção, de uma linguagem (...) Os códigos fundamentais de uma cultura – aqueles que regem sua linguagem, seus

esquemas perceptivos, suas trocas, suas técnicas, seus valores, a hierarquia de suas práticas – fixam, logo de entrada, para cada homem, as ordens empíricas com as quais terá de lidar e nas quais se há de encontrar. (Foucault, 1995: 9-10)

Foucault situa essa mudança de paradigma na virada do século XVIII para o século XIX, a partir de três eixos temáticos: 1) passagem da Gramática Geral para a Filologia Lingüística (com Bopp); 2) passagem da História Natural para a Biologia (com Cuvier); e 3) passagem da História das Riquezas para a Economia Política (com Ricardo).

Resumidamente, a idéia de Michel Foucault é (re)fazer a história da representação, calcada numa análise das semelhanças (ou das identidades, ou do Mesmo), que se nos apresentam à mente, no ato de pensar. É precisamente o modo como o homem põe cognitivamente ordem no mundo que lhe interessa naquela obra. A questão de Foucault é: “sob que condições o pensamento clássico pôde refletir, entre as coisas, relações de similaridade ou de equivalência que fundam e justificam as palavras, as classificações, as trocas?” (Foucault, 1995: 13-14). Entre o ver e o dizer, entre o visível e o dizível, é a linguagem que captura e enquadra o que é visto; a fala incorpora a visão. A boca engole o olho.

Se o mundo nos aparece como uma enxurrada de estímulos sensoriais, o indivíduo deve recortá-los, enquadrá-los para formar uma pequena estabilidade e, só então, conhecer. Recentemente, Deleuze e Guattari escreveram: “Pedimos somente um pouco de ordem para nos proteger do caos” (Deleuze; Guattari, 1992: 259). Essa discussão é

bem anterior a Foucault, Deleuze e Guattari: o Racionalismo (Descartes, Pascal, Malebranche, Leibniz) e o Empirismo (Bacon, Berkeley, Hume, Locke) divergem em quase tudo – menos no projeto de estabilizar o conhecimento através de classificações, para tentarem um mínimo de garantias para que o conhecimento seja possível.

Immanuel Kant, sintetizando essas duas vertentes, postularia as quatro categorias fundamentais (*a priori*) do conhecimento: quantidade, qualidade, modo e relação. Para ele, essas quatro categorias se nos apresentam sob dois eixos (também apriorísticos): o tempo e o espaço. Apesar de poucos se lembrarem, foi Kant o primeiro teórico da Fenomenologia (*avant la lettre*): coisa-em-si *versus* fenômeno, para um sujeito cognoscente. E é inegável a influência de Kant sobre Foucault: “A fenomenologia é, portanto, muito menos a retomada de uma velha destinação racional do Ocidente, que a atestação, bem sensível e ajustada, da grande ruptura que se produziu na *epistémê* moderna, na curva do século XVIII para o século XIX” (Foucault, 1995: 341).

Agora, o salto brilhante de Foucault é atrelar essas formas de ordenamento cognitivo do mundo às práticas institucionais daquela época (a clássica). Para Michel Foucault, não se trata mais de descrever exaustivamente (extensivamente) aquela mudança paradigmática entre o que se via e o que se dizia disso. Trata-se, isto sim, de explicar profundamente (intensivamente) toda uma nova forma de relação entre o ver e o dizer, entre o visível e o dizível. Não se trata mais de descrever o que se vê e diz, mas de tentar estabelecer as **condições de possibilidade** de se dizer o que se passou a poder ver e dizer.

Não se tratará, portanto, de conhecimentos descritos no seu progresso em direção a uma objetividade na qual nossa ciência de hoje pudesse enfim se reconhecer; o que se quer trazer à luz é o campo epistemológico, a *epistémê* onde os conhecimentos, encarados fora de qualquer critério referente a seu valor racional ou a suas formas objetivas, enraízam sua positividade e manifestam assim uma história que não é a de sua perfeição crescente, mas, antes, a de suas condições de possibilidade... (Foucault, 1995: 11).

A grandiosidade do livro *As palavras e as coisas* é, ao meu ver, que Foucault atrela definitivamente a positividade do saber moderno – que se constrói por entre o visível e o dizível – à consciência do homem quanto à sua finitude. Ele diz que a consciência da finitude desagua na sensação (ambígua) tanto de monotonia do tempo que passa como de euforia do aqui-e-agora. Uma “mordida do mundo” (Merleau-Ponty, 2002: 171).

A idéia (no indivíduo) e a prática (cotidiana, nos outros) da morte corrói o ser do homem. Mas também, diria eu, torna mais bela ainda a experiência de viver. Como diz Michel Foucault, nos subcapítulos *A analítica da finitude* e *O empírico e o transcendental* (capítulo IX), o fundamento das limitações empíricas – pela linguagem limitada-limitante; pelo trabalho limitado-limitante; pelo organismo limitado-limitante – comunica ao homem, a cada instante, a sua finitude essencial. E seria dentro e a partir dessa experiência de finitude que o homem buscaria sentido para o que vê e diz.

Foucault não se limita ao pensado; busca o pensável (ou seja, as condições de possibilidade de se pensar o que se pensa). O pensado está dado. O pensável está por vir. Trata-

se, portanto, de uma abertura (o pensamento) dentro de um fechamento (a finitude)¹.

Até a virada do século XVIII para o século XIX, o homem se representava o mundo a partir da idéia de que a linguagem seria nada mais do que um “espelho” do mundo: uma noção especular ou icônica da linguagem, a qual deveria produzir reflexões adequadas ao real². Foucault, então, nos mostra que foi a partir do século XIX – principalmente com a Filologia Lingüística de cunho comparatista – que os estudos de linguagem se voltaram para as estruturas internas das línguas: os radicais e as raízes, as derivações e as flexões, as variações internas, por exemplo.

Na prática, a História Natural descrevia o visível na natureza; a História das Riquezas descrevia as formas de troca; a Gramática Geral descrevia a coincidência, ou não, da linguagem com o real-aparente. Foucault chamou de “a escrita das coisas” (como a *signatura rerum* medieval) a esta última relação de similitude.

¹Nessa sua primeira fase teórica, Foucault era bastante marcado, ainda, pelo pensamento marxiano – ao contrário do que quer fazer crer o senso comum acadêmico pós-moderno. Por este motivo é que vejo alguma ressonância dessa questão de se buscar uma infinitude dentro da finitude (acima) com a questão, bem mais politizada, de Althusser: “como escapar de um círculo permanecendo dentro dele”. Tanto é que Foucault, anos mais tarde, estudaria a questão da subjetividade e suas possíveis liberdades (na trilogia *História da sexualidade*)...

²É aí que compreendemos a concepção latina de “verdade”, em Tomás de Aquino: a *veritas* – adequação (*adequatio*) do discurso ao real. Na *veritas*, se o real era antecedente à linguagem, esta, por sua vez, apontava para aquele, de-signando-o. Se o discurso se adequasse ao real, seria “verdadeiro”. Se não, seria “falso”.

Resumidamente, é da relação homóclita entre linguagem e mundo que se tratava, segundo Foucault, até o fim do século XVIII – como se se pensasse, àquela época, que o mundo possuísse uma “organização auto-evidente”. Diz Foucault, entretanto, que a partir do século XIX a linguagem começa a ser compreendida e explicada como dependendo de suas relações exteriores (essencialmente heteróclitas): as novas empiricidades, mas também a finitude.

A idéia de que algo (linguagem, organismo ou economia) possui uma estrutura interna porque tem que alcançar uma finalidade (externa) se torna um novo paradigma, naquela virada. Isso revela que adquiriram sua historicidade. “Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano” (Foucault, 1995: 329).

Podemos entender que Foucault está apontando para uma duplicação do empírico no transcendental. O transcendental nada mais seria sem sua irreduzível origem no empírico – ou seja, as regras, longe de serem abstrações desencarnadas, seriam agora bastante concretas, materiais, vindas do mundo cotidiano e a ele retornando, sem dele jamais terem saído. Ou seja: Foucault fez um diagrama da imanência.

3 Peirce e Wittgenstein: a virada pragmática

Ter compreendido uma explicação significa possuir em espírito um conceito do que foi explicado, e isto é um padrão ou uma imagem. Caso alguém me mostre

folhas diferentes e diga ‘Isto chama-se folha’, obtenho então um conceito de forma de folha, uma imagem dela no espírito.
(Wittgenstein, 2005: 55)

Charles Sanders Peirce fundou sua Semiótica na lógica e na pragmática. Se todos os seus conceitos são encadeados numa seqüência lógica sólida, também apontam o tempo todo para o mundo prático – de onde vêm e para onde retornam. Cada conceito da Semiótica peirceana implica em si o mundo.

Como um dos pioneiros do pragmatismo norte-americano, Peirce estabeleceu a Semiótica sobre as bases da Fenomenologia. A partir de um emaranhado sensório, o homem dobra os signos que representam o mundo e, assim, forma do mundo uma representação sensível/inteligível. Eis, resumidamente, o processo de semiose.

A sua definição de signo é: “algo que, sob certas condições, *representa* outro algo para alguém”. Peirce chama qualquer signo de “*representâmen*”. Ou seja, só há semiose porque há representação mental de algo do mundo para alguém. Ele chega a afirmar que “todo pensamento é um signo” (Pignatari, 79: 21).

A tríade da representação semiótica peirceana correlaciona o **Objeto** (ou Referente), o **Signo** (ou representâmen) e o **Interpretante** (ou signo do signo). O **Objeto** é real, concreto. O **Signo** representa este Objeto, o substitui para alguém. O **Interpretante** – que não é o “intérprete” humano – é uma cópia do Signo emitido. Aquilo que um Signo pode produzir (como representação) na mente de um intérprete é chamado de **In-**

terpretante imediato. Aquilo que um Signo de fato produz (ou representa) na mente de um intérprete é chamado de **Interpretante dinâmico**. O conjunto de todas as interpretações, de vários intérpretes e seus interpretantes simultâneos, é chamado de **Interpretante final**.

Pode-se deduzir que a Semiótica de Peirce vê como sendo irreduzível a prática da representação mental (de um signo), no processo cotidiano do conhecimento. Portanto, quem prega hoje o “fim da representação” pode estar ignorando as bases fundamentalmente semióticas do pensamento e da linguagem.

Ludwig Wittgenstein, por sua vez, viveu, em sua biografia, uma “virada pragmática”, assim se aproximando de Peirce. Nela, toda a sua concepção de “representação” foi redimensionada e redefinida. O chamado “segundo Wittgenstein” pensou a representação mental como “jogos de linguagem” – e, por aí, incluiu nestes o mundo: “O pensar, a linguagem, aparece-nos agora como o correlato singular, a imagem, do mundo. Os conceitos: proposição, linguagem, pensar, mundo encontram-se numa série, um atrás do outro, um equivalente ao outro” (Wittgenstein, 2005: 67).

Em sua primeira grande obra, *Tractatus logico-philosophicus* (1921), chamado de “o primeiro Wittgenstein”, ele iria fundamentar sua filosofia da linguagem na lógica matemática: seu projeto ali era o de traçar as correlações entre o “complexo articulado da proposição” e o “complexo articulado do real” (Marcondes, 2001: 268). Resultado: uma teoria da linguagem como essencialmente constativa. Ali, Wittgenstein afirmava que a linguagem mais disfarça o pensamento do que com ele se afina. O pensador aus-

triaco abre uma guerra contra a gramática formal.

Wittgenstein diz (1994) que, para que haja representação, é preciso que a linguagem e o real tenham entre si uma “forma comum”. Para quem leu esse seu livro, fica a sensação de ser seu autor um racionalista inveterado – entre Platão e Descartes.

Já em *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein pretende superar sua obra anterior: “O preconceito de pureza cristalina só pode ser eliminado dando uma guinada em nossa reflexão” (Wittgenstein, 2005: 70). Para ele, haveria dois casos-limite, que romperiam com qualquer teoria da representação: a) quando uma proposição é necessária e incondicionalmente verdadeira (*tautologia*); e b) quando uma proposição é necessária e incondicionalmente falsa (*contradição*). Tirando estes dois tipos, todas as outras proposições podem **representar** a realidade para alguém.

Em sua segunda fase, a do livro *Investigações Filosóficas* (1953, póstuma; 2005), – pela qual é chamado de “o segundo Wittgenstein” –, o filósofo se aproxima muito de uma abordagem pragmática da linguagem. Toda a sua visão de linguagem seria reestruturada³. Sua visão da natureza e funcionamento das representações se altera sensivelmente na segunda fase – um Wittgenstein menos platônico-cartesiano, e mais aristotélico-peirceano, pois agora a linguagem está dentro do mundo (na primeira

³Embora haja inegável diferença e distância entre suas “duas fases”, penso que Wittgenstein ainda carrega muitas questões do *Tractatus* para dentro do *Investigações*. Vejo tantas convergências quantas divergências entre os “dois Wittgensteins”. No entanto, este não é o momento e o lugar para eu desenvolver esta idéia.

fase, o mundo é que parecia estar dentro da linguagem⁴): “Acredita-se estar indo sempre de novo atrás da natureza, e vai-se apenas ao longo da forma pela qual nós a contemplamos” (Wittgenstein, 2005: 72) – trecho que parece revelar uma concepção fenomenológica do pensamento e da linguagem, tal como aquela de Kant e de Peirce.

Agora, uma representação não precisa coincidir absolutamente com o real para ter o direito de existir. Uma representação passa, é claro, minimamente pela adequação ao real, mas é o sistema múltiplo dos “jogos de linguagem” que a define e a faz produzir sentido em uma mente. Muito próximo da Semiótica de base pragmática de Peirce: “Mas o modo como reunimos as palavras segundo as espécies vai depender da finalidade da divisão – e de nossa inclinação” (Wittgenstein, 2005: 22).

Se o “primeiro Wittgenstein” via o mundo como um “todo-limitado” (do qual só se poderia dizer “aquilo que é”), o “segundo Wittgenstein” o via como uma “não-totalidade-ilimitada” (a partir do qual se formam infinitos “jogos de linguagem”, com suas “famílias de parentesco”, que multiplicam, mas também estabilizam, as representações e seus sentidos). Como ele mesmo diz, já depois de ter subido até um certo ponto (o *Tractatus*), para poder enxergar mais longe, é preciso jogar a escada fora (exatamente a finalidade de *Investigações Filosóficas*).

Ao deslocar sua busca – da “essência da linguagem” (*Tractatus*) para “como

ela funciona” (*Investigações*) –, Wittgenstein se distancia de Heidegger e se aproxima de Peirce, mas também de Saussure: “Para o ‘segundo Wittgenstein’, os filósofos deixaram-se enredar nas teias dos chamados ‘problemas filosóficos’ porque se iludiram procurando descobrir a essência da linguagem, algo que estivesse oculto atrás dela” (D’Oliveira, 1996: 14). Agora, são os usos práticos da linguagem que determinarão o que ela é. E é daí que vem, também, sua nova noção de representação:

‘A proposição, uma coisa esquisita!’: aqui já reside a sublimação de toda a apresentação. A tendência de supor um ser intermediário puro entre o signo proposicional e os fatos. Ou também de querer purificar, sublimar o próprio signo proposicional (Wittgenstein, 2005: 67).

Se Wittgenstein afirma, por um lado, que uma representação não é exatamente a mesma coisa que uma imagem, afirma também, por outro lado, que uma imagem pode se corresponder, se vincular a uma representação (Wittgenstein, 2005: 139). Para ele, a linguagem nem sempre funciona para “transmitir pensamentos” prévios (Wittgenstein, 2005: 140). É nesse ponto que o autor coloca a questão do meio agindo sobre a linguagem e a cognição: “Quando penso dentro da língua, não me pairam no espírito ‘significados’ ao lado de expressões lingüísticas; mas a própria língua é o veículo do pensamento” (Wittgenstein, 2005: 146).

Gostaria de mencionar, aqui, um trecho do estudo realizado por James Fetzer (Fetzer, 2000). Segundo este filósofo (norte-americano) da ciência e do conhecimento,

⁴“Na filosofia do ‘primeiro Wittgenstein’ ... Sua teoria baseia-se na idéia de que a realidade é afigurada pela linguagem...” (D’Oliveira, 1996: 10).

haveria, no caso dos seres humanos, um tipo de correspondência interna entre os símbolos que manipulamos e aquilo que eles representam. Neste ponto, Fetzer cita Fodor e sua teoria do “mentalês” (uma língua do pensamento inata), atrelada à concepção computacional da mente.

Entretanto, diferentemente de tal abordagem um tanto platônica (das “remiscências”), prefiro pensar (mais aris-totelicamente) – acompanhando o “segundo Wittgenstein” – que essa correspondência (entre o representâmen e o referente) se deve mais a uma prática sócio-cognitiva derivada do meio, ainda que apoiada numa base orgânica propícia (para evitarmos um acentuado “behaviorismo”). Ou seja: é preciso que haja minimamente uma correspondência, uma conexão causal (indicial) entre o referente e o representâmen (signo), para que seja possível representar e significar – como afirma o próprio Fetzer. Agora, como se dá essa conexão? É exatamente aí que surgem as controvérsias.

4 Saussure e Wittgenstein: o jogo de xadrez

Denominar e descrever não se encontram num mesmo nível: a denominação é uma preparação para a descrição. A denominação não é ainda nenhum lance no jogo de linguagem – tão pouco quanto a colocação de uma peça de xadrez é um lance no jogo de xadrez. Pode-se dizer: com a denominação de uma

coisa não se fez nada ainda.

(Wittgenstein, 2005: 42)

Há incríveis paralelos entre os pensamentos sobre a linguagem de Ferdinand de Saussure e de Ludwig Wittgenstein (na sua segunda fase). Ambos lançam mão da imagem jogo de xadrez, como metáfora para se pensar a natureza da linguagem. Neste tópico do trabalho, traçarei alguns paralelos entre esses pensadores, no tocante às suas idéias sobre a linguagem, visando ao aprofundamento da discussão sobre a dita “crise da representação”⁵.

O “segundo Wittgenstein” procura explicar como a linguagem real, da vida cotidiana, mantém-se sempre em aberto, sempre aberta a usos novos e a jogos de linguagem em contínua reformulação: “Chamarei de ‘jogo de linguagem’ também a totalidade formada pela linguagem e pelas atividades com as quais ela vem entrelaçada” (Wittgenstein, 2005: 19).

Salvo engano ou erro da minha parte, a primeira vez que aparece a metáfora do jogo de xadrez, no livro *Investigações Filosóficas*, é aqui:

Se mostramos a alguém a figura do rei no jogo de xadrez e dizemos ‘Este é o rei no xadrez’, não lhe explicamos com isso o uso desta figura – a não ser que ele já conheça as regras do jogo até este último ponto: a forma da figura do rei. A forma da figura de

⁵Desconheço se Wittgenstein leu Saussure antes de escrever suas *Investigações Filosóficas*. Se o leu, deveria tê-lo mencionado explicitamente. Se não o leu, impressionará mais ainda a coincidência das idéias de ambos sobre a linguagem.

jogo corresponde aqui ao som ou à forma de uma palavra (Wittgenstein, 2005: 31).

A analogia feita por Wittgenstein e por Saussure entre a linguagem e o jogo de xadrez serve para ressaltar o caráter social, coletivo de ambos. Não importa a “forma pura” (seja lá o que isso for) de uma palavra, ou de uma peça do xadrez. Importa, isto sim, é o seu lugar, em determinado momento, na execução prática do jogo. Se há regras para a fala e o jogo, estas são derivadas do uso que lhes antecedeu. É da prática que se retiraram as regras, e não o inverso. Para Wittgenstein, como para Saussure, as regras não são feitas nos escritórios, mas nas ruas: “A língua não é mais uma entidade e não existe senão nos que a falam” (Saussure, 1969: 12). Há um complexo confluir de fatores, para que haja jogo: “Mas um tabuleiro de xadrez não é, p. ex., manifesta e simplesmente, composto?” (Wittgenstein, 2005: 40).

Já diferentemente do período analisado por Foucault, Saussure não pensa que a linguagem vem depois do real, apenas designando-o: “Bem longe de dizer que o objeto precede o ponto de vista, diríamos que é o ponto de vista que cria o objeto” (Saussure, 1969: 15). Esta questão se localiza entre a epistemologia e a teoria da linguagem. Ferdinand de Saussure, tal como o filósofo da ciência Le Roy e os sociólogos do conhecimento Peter Berger e Thomas Luckmann, entende que “os fatos são feitos”.

Em sua visão do papel da representação do mundo pela linguagem comum, Berger e Luckmann dizem que a expressividade humana é capaz de objetivações, o que instaura um “mundo comum” entre os homens, bem como lhes permite representar o real “*off*

line”: “Estas objetivações servem de índices mais ou menos duradouros dos processos subjetivos de seus produtores, permitindo que se estendam além da situação face a face em que podem ser diretamente apreendidas” (Berger; Luckmann, 1998: 53).

A questão inalienável aqui é a da produção/instauração do sentido, através da faculdade de linguagem, a qual nos permite representar. E o sentido só se torna possível através de um jogo (de linguagem) entre identidades e diferenças. Se as identidades fixam certos traços, as diferenças lhes garantem individualização. Ainda segundo Berger e Luckmann:

A linguagem também tipifica as experiências, permitindo-me agrupá-las em amplas categorias, em termos das quais têm sentido não somente para mim, mas também para meus semelhantes. Ao mesmo tempo em que tipifica também torna anônimas as experiências, pois as experiências tipificadas podem em princípio ser repetidas por qualquer pessoa incluída na categoria em questão (Berger; Luckmann, 1998: 59).

Como afirmam estes autores, a linguagem constrói imensos “edifícios de representação simbólica”. A linguagem seria capaz não apenas de construir representações simbólicas do real, mas também de fazê-las retornarem alhures. Se há cultura, é por isso.

É a questão do “valor” – que pressupõe um sistema de oposições – que afeta tanto Saussure como o “segundo Wittgenstein”. Quando o homem se representa um signo, por intermédio da cognição de um jogo de

linguagem, será o “valor relativo” de cada elemento desse composto que participará da confecção do sentido. Segundo Saussure, o “valor” constitui-se, portanto, como um sistema de equivalências entre coisas de ordens diferentes. Quando Saussure fala da língua como um “sistema”, mas mais ainda como um “tesouro acumulado pela fala no corpo social”, está remetendo à massa de fatos da linguagem – não criada por qualquer indivíduo, mas usada por todos.

O significante atua como um “corpo sonoro” e se agencia ao significado, mas estes se dão juntos em um contexto. Este composto se dobra cognitivamente para dentro de cada mente, a cada instante – ou talvez fosse melhor dizer que tal composto é construído pela mente, a partir das regras do jogo. Se cada indivíduo (principalmente humano) possui a faculdade da linguagem, o modo de exercê-la irá variar bastante, a partir de um sistema estruturado (socialmente). Saussure chega a dizer que um signo pode mudar, mesmo que não tenha sofrido mudança nem em seu significante, em seu significado.

Quando Wittgenstein fala de “famílias de significados”, aproxima-se muito do conceito de Sistema (ou Paradigma) de Saussure. Principalmente quando aquele diz que, para compreendermos como apre(e)ndemos o significado de uma certa palavra, devemos nos lembrar dos jogos de linguagem e da família de significados que nos trouxeram tal significado novo (ver Wittgenstein, 2005: 57).

O emprego de uma palavra é em parte regido, e em parte aleatório. Uma regra (de jogo de linguagem ou de xadrez) serve justamente para possibilitar o “movimento”, não para impedi-lo ou estancá-lo. E se há uma “regra que regre todas as regras”, esta será

o consenso do (e no) uso de regras; a concordância coletiva sobre a necessidade de regras, ao menos básicas: “Queremos construir uma ordem no nosso conhecimento do uso da linguagem: uma ordem para uma finalidade determinada; uma das muitas ordens possíveis; não *a* ordem” (Wittgenstein, 2005: 76). Como se vê, um Wittgenstein bem menos idealista-positivista, agora.

Como um lance de xadrez não consiste apenas em uma pedra ser colocada no tabuleiro desta e daquela maneira, – mas não consiste também nos pensamentos e sentimentos do jogador que acompanham o lance; mas, antes, nas circunstâncias que chamamos: ‘jogar uma partida de xadrez’, ‘resolver um problema de xadrez’, e coisas do gênero (Wittgenstein, 2005: 33).

Para ele, o significado não passa do uso mesmo que fazemos de uma palavra. Esse uso é um tal, em um determinado momento do tempo, mas pode ser modificado lentamente, no decorrer de longas durações. É como se Wittgenstein estivesse pensando tanto em sincronia como em diacronia – e nas questões de mutabilidade e de imutabilidade do signo, tal como o fez Saussure. E é a cada instante que todo o sistema se põe em questão, no ato mesmo de atualização da língua na fala – o que pressupõe tanto a existência de regras coletivas como uma certa liberdade combinatória dos falantes: “Mas *um emprego* não me pode *pairar no espírito?* – Certamente” (Wittgenstein, 2005: 81). Em Saussure, a linguagem já era tanto social como individual (Saussure, 1969: 16).

É aqui que Wittgenstein estabelece seus dois tipos de critério (muito próximo de Saussure): “Por um lado, a imagem (não importa de que espécie seja), que lhe paira no espírito em qualquer época; por outro lado, o emprego que ele – no decorrer do tempo – faz dessa representação” (Wittgenstein, 2005: 82). Uma estrutura e uma função, em sua teoria da representação lingüística.

Mesmo a linguagem interior, pessoal, seria baseada na linguagem exterior, coletiva. Para que eu me represente para mim mesmo algo, lanço mão de uma língua, carregada de significação socialmente consensual: “Quando se diz ‘Ele deu um nome à sensação’, esquece-se que muita coisa já tem que estar preparada na linguagem para que o simples dar nome tenha um sentido” (Wittgenstein, 2005: 127).

Além de coincidências, ou convergências teóricas como essas, Wittgenstein também se aproxima de Saussure quando postula a importância do “pensamento-som”: “Imaginamos que por meio de um sentimento perceberíamos quase um mecanismo de ligação entre a imagem verbal e o som que falamos” (Wittgenstein, 2005: 98). Um som da fala, em geral, não aparece solto. Possui um lugar no jogo de linguagem usual, cotidiano – e é exatamente isso que lhe confere uma significação (frasal) e um sentido (contextual): “A intenção está entalhada na situação, nos costumes e instituições humanas” (Wittgenstein, 2005: 148)⁶.

⁶Se nos lembrarmos que a “intencionalidade” foi um conceito fundamental no início da Fenomenologia – especificamente com Edmund Husserl –, poderemos remeter ao tópico anterior deste trabalho, como que fechando circularmente nossa cadeia argumentativa.

5 Conclusão: a volta dos que não foram...

O ponto mais alto de verdade, portanto, é ainda somente perspectiva... (Merleau-Ponty, 2002: 166)

Com este trabalho, pretendi mostrar a fragilidade da tese pós-moderna da “crise da representação”, a partir das teorias da linguagem de Foucault, Peirce, Wittgenstein e Saussure. Para isso, recorri, em primeiro lugar, à história do conceito de representação, tal como levantada pelo filósofo francês Michel Foucault (*As palavras e as coisas*). Ali, procurei ressaltar a determinação histórica da “representação”, bem como seu papel no ordenamento do conhecimento possível.

Em seguida, busquei articular as principais teses sobre a representação pela linguagem, tanto em Charles Sanders Peirce (*Semiótica*) – lógico norte-americano – como em Ludwig Wittgenstein (desde *Tractatus logico-philosophicus até Investigações filosóficas*) – filósofo da linguagem austríaco. Naquela parte do trabalho, tentei articular essas duas visões a respeito da inexorabilidade da representação mental, em sua dependência de uma linguagem cognitivamente ordenada.

Na seqüência, tratei de aproximar o “segundo Wittgenstein” (*Investigações filosóficas*) das teses do lingüista histórico Ferdinand de Saussure (*Curso de lingüística geral*). A partir de suas metáforas do jogo de xadrez, tracei (resumida e limitadamente) suas teses sobre a natureza da linguagem. Ressaltei, então, suas mútuas consonâncias teóricas, também com o objetivo de ques-

tionar – como horizonte teórico deste trabalho – a chamada “crise da representação”.

É por isso que termino este trabalho me permitindo uma leve paródia/inversão da última frase do *Tractatus* – “Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar” (Wittgenstein, 1994: 281). No quadro do que penso ter começado a demonstrar aqui – a saber, que o argumento da “crise da representação” está, ele mesmo, em crise –, afirmo aos pós-modernos exatamente o que eles não querem ouvir: aquilo que não se pode calar, deve-se falar.

6 Referências Bibliográficas

- BERGER, P.; LUCKMANN, T. (1998), *A construção social da realidade*, Petrópolis: Vozes.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. (1992), *O que é a filosofia?*, Rio de Janeiro: 34.
- D’OLIVEIRA, A. M. (1996), *Wittgenstein*, São Paulo: Nova cultural.
- FETZER, J. H. (2000), *Filosofia e ciência cognitiva*, Bauru: Edusc.
- FOUCAULT, M. (1995), *As palavras e as coisas*, São Paulo: Martins Fontes.
- HUISMAN, D. (Org.). (2001), *Dicionário dos filósofos*, São Paulo: Martins Fontes.
- LYOTARD, J-F. (1986), *O pós-moderno*, Rio de Janeiro: José Olympio.
- MARCONDES, D. (2001), *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MARCONDES, D.; JAPIASSU, H. (1990), *Dicionário básico de filosofia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- MARTINET, A. (et alii). (1976), *Conceitos fundamentais da Lingüística*, Lisboa: Presença.
- MERLEAU-PONTY, M. (2002), *A prosa do mundo*, São Paulo: Cosac & Naify.
- PEIRCE, C. S. (2000), *Semiótica*, São Paulo: Perspectiva.
- PIGNATARI, D. (1979), *Semiótica e literatura*, São Paulo: Cortez & Moraes.
- RORTY, R. (1999), *Ensaio sobre Heidegger e outros: escritos filosóficos 2*, Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SAUSSURE, F. de. (1969), *Curso de lingüística geral*, São Paulo: Cultrix/Edusp.
- WITTGENSTEIN, L. (1994), *Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo: Edusp.
- _____. (2005), *Investigações filosóficas*, Petrópolis: Vozes.
- VASCONCELLOS, Z. (s/d.) *Reinterpretando o pensamento de Saussure*, Rio de Janeiro: cópia mimeo.
- _____. (s/d.), *Os discursos sobre o discurso e o campo da Lingüística*, Rio de Janeiro: cópia mimeo.
- _____. (s/d.), *Quadro resumo das fases e abordagens da Lingüística*, Rio de Janeiro: cópia mimeo.

_____. (s/d.), *Trechos significativos do Curso de Lingüística Geral de Saussure*, Rio de Janeiro: cópia mimeo.