UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB

INSTITUTO DE HUMANIDADES

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

NILTON SÉRGIO NETO

TEORIA DO CONHECIMENTO E FILOSOFIA DA LINGUAGEM: UM ESTUDO SOBRE OS DÊITICOS EM HEGEL E WITTGENSTEIN

Brasília

2021

NILTON SÉRGIO NETO

TEORIA DO CONHECIMENTO E FILOSOFIA DA LINGUAGEM: UM ESTUDO SOBRE OS DÊITICOS EM HEGEL E WITTGENSTEIN

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como requisito parcial à obtenção do título de Bacharel em Filosofia, ao curso de Graduação em Filosofia, da Universidade de Brasília.

Orientador: Prof. Dr. ERICK LIMA CALHEIROS DE LIMA

Brasília

2021

AGRADECIMENTOS

A primeira pessoa que surge na minha mente para agradecer esse ciclo que se finaliza na minha vida é a minha mãe. Sem ela nada disso poderia ter se realizado. Isto que ganhou forma e realidade é para ela e por ela.

Ao meu irmão Gledson que no meio dessa minha caminhada mudou de plano e não pode mais estar aqui.

Ao meu irmão Hugo que por várias vezes me ajudou.

O meu muito obrigado a Marisa pela amizade, pelo carinho, pelo afeto, pela conversa e ajuda constante nesse trajeto que se finaliza. Obrigado, Nega!

Aos meus amigos que a vida me deu e se fizerem presentes em vários momentos de alegria e tristeza, são estes: Alysson Flores, Leonardo Barbosa, Rafael Sales, Rafael Duarte, Khallil Breno, Djalma Augusto, Nicolas Carvalho, Suelber Nogueira, André, Patrick Victor, Murilo Pereira

Aos amigos que a casa do estudante me deu: Guilherme, Kayke, Mizael, Jheymison, Diogo.

A todos os bares do Plano Piloto que me proporcionaram momentos de sorrisos e epifanias.

Aos meus amigos de Porto: Rômero, Vanessa, Luiz Bruno, Etiene, Lukão, Walter.

Meu muito obrigado a todos vocês.

“Nada é: tudo vem a ser”

(G. W. F. Hegel)

RESUMO

O presente texto teve como debate uma análise exegética da designação ostensiva como modelo de referenciar os objetos. Através dos dêiticos a designação ostensiva buscava referenciar e designar o objeto particular que estava na sua experiência. No capítulo 1 *A Certeza Sensível ou: Isto ou o Visar* da *Fenomenologia do Espírito* (1806), a consciência busca, na experiência do seu saber, determinar o objeto que aparece na sua experiência, este saber que aparece puramente como imediato. A consciência da certeza sensível usa os dêiticos para trazer o objeto em cena. No entanto, a consciência ao longo das tentativas de determinar de maneira imediata o seu objeto tem a experiência que a Coisa que aparecia como puramente imediato é absolutamente inferencial e mediado pelas estruturas da linguagem. Ao longo de todo o capítulo, Hegel traz duras críticas à tentativa de designação ostensiva de posições filosóficas que buscaram fundamentar o saber pelo primado do sensível. Nas *Investigações Filosóficas* (1951), obra do austríaco Wittgenstein, são feitas críticas ao referencialismo. Uma linguagem que as palavras denominam objetos. Os significados das palavras são os objetos que as palavras substituem. Uma imagem de linguagem restrita que acredita poder nomear os seus objetos ostensivamente. Contudo, o autor demonstra ao longo da obra a incapacidade de dar significados ostensivamente, pois o referencialismo não leva em conta as várias funções das palavras no seu uso. O significado das palavras é a forma como estas são empregadas através do jogo linguagem. As referências do jogo de linguagem administradas por regras no contexto elucidam como as palavras ganham sentidos em diferentes situações. Ou seja, através da análise crítica feita por ambos, Hegel e Wittgenstein, é possível afirmar que a designação ostensiva só é válida quando há atualizações de contexto. Os dêiticos só fazem sentido através de uma referência capaz de demonstrar como está sendo empregado numa determinada situação. Que as determinações do objeto só podem ser referidas num enunciado se houver explicações contextuais que possam fazer sentido de tal designação ostensiva.

Palavras-chave: Designação ostensiva, Dêiticos, A certeza Sensível, Referencialismo, Jogos de Linguagem.

ABSTRACT

The present text debated an exegetical analysis of the ostensive designation as a model for referencing objects. Through deictics, the ostensive designation sought to reference and designate the particular object that was in their experience. In chapter 1 The Sensitive Certainty or: This or the Aim of the Phenomenology of Spirit (1806), consciousness in the experience of its knowledge, seeks to determine the object that appears in its experience, this knowledge that appears purely as immediate. Sensitive certainty consciousness uses deictics to bring the object into the picture. However, the consciousness, along the attempts to determine its object immediately, has the experience that the Thing that appeared as purely immediate, is absolutely inferential and mediated by the structures of language. Throughout the entire chapter, Hegel brings harsh criticism to the attempt to ostensibly designate philosophical positions that sought to base knowledge on the primacy of the sensible. In Philosophical Investigations (1951), the work of the Austrian Wittgenstein, criticisms are made of referentialism. A language that words call objects. The meanings of words are the objects that the word replaces. A language-restricted image that believes it can name its objects ostentatiously. However, the author demonstrates throughout the work the inability to give meanings ostensibly, as referentialism does not take into account the various functions of words in their use. The meaning of words is how they are used through the language game. The rules-administered language game references in context elucidate how words gain meaning in different situations. That is, through the critical analysis made by both Hegel and Wittgenstein, it is possible to affirm that the ostensive designation is only valid when there are context updates. Deictics only make sense through a reference able to demonstrate how it is being used in a given situation. That the determinations of the object can only be referred to in a statement if there are contextual explanations that can make sense of such an overt designation.

Keywords: Deictics, Referentialism, Language Game, Ostensive Designation, The Sensitive Certainty

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 8

HEGEL: ASPECTOS INDROTUTÓRIOS 13

HEGEL: A CERTEZA SENSÍVEL E AS FUNÇÕES DOS DÊITICOS 17

WITTGENSTEIN: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS DO TRACTATUS E AS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS 22

O USO DOS DÊITICOS NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS 27

CONSIDERAÇÕES FINAIS: 33

BIBLIOGRAFIA: 36

INTRODUÇÃO

Questões como “Qual é possibilidade do conhecimento?”, “Qual é a origem do conhecimento?”, “O que determina um conhecimento: o sujeito que conhece ou o objeto?”, “O que é a verdade e qual é a validade de uma proposição?” são indagações que nos moveram e estiveram na história do pensamento, às vezes como questões periféricas de um determinado objeto de análise – como as perguntas da filosofia clássica sobre “o que é o real?” –, às vezes como questões centrais de todo esforço filosófico, principalmente na modernidade, com a pergunta “o que é o conhecimento do real?”

O próprio termo “Filosofia”, que se origina do grego, nos diz que aquele que filosofa é um amigo da sabedoria e aspira ao conhecer. Na história da Filosofia o estudo sobre as condições do saber e seus processos tiveram um recorte particular dentro da própria história da filosofia; foi na modernidade que se criou uma corrente filosófica que ganhou as suas especificidades e características, sendo chamada de Epistemologia e Teoria do conhecimento. Só foi a partir do século XVI, do debate entre os racionalistas e empiristas, que foi possível perceber o movimento ganhando contorno e atores, tendo como especificidade ser um tópico filosófico que se debruça sobre a possibilidade do conhecimento.

Se por um lado temos os filósofos que buscavam responder sobre a possibilidade do conhecimento, como os racionalistas, do outro temos os céticos que advogavam que o conhecimento não seria possível. Para os céticos um conhecimento do mundo objetivo não teria validade, colocavam em dúvida qualquer pretensão de universalidade do conhecimento ou limitavam o próprio conhecimento aos dados dos sentidos e às associações de ideias que dessas sensações derivaram – esta noção de ceticismo empírico veio do filósofo David Hume (1711-1776), que provocou o filósofo Immanuel Kant (1724-1804) a sistematizar um programa filosófico que viria a se chamar criticismo.[1]

Todo esse debate entre racionalistas e céticos teve como pano de fundo um novo paradigma filosófico da relação entre o conhecer e o enunciar, ou seja, um conhecimento

[1] MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

só é verdadeiro quando há boas justificativas para o validar. Nesse momento, a filosofia moderna se caracteriza como o período de certa subjetivação do conhecimento do mundo. Dito em outras palavras, foi na modernidade que surgiu a dualidade entre sujeito e objeto, entre certeza e verdade. Os objetos não eram mais apresentados como independentes, mas na modernidade passam a seguir a dinâmica da representação do sujeito. Independente das várias interpretações que a noção de sujeito ganhou na modernidade, a ideia de um objeto submetido às categorias da representação do sujeito foi tomada sempre como substancial; a verdade ocorre agora com princípios no campo da subjetividade; a subjetividade é o fundamento do saber.

Dessa maneira, os filósofos que apresentaram um modelo de subjetividade tinham como tarefa mostrar um compreensão de conhecimento em que a verdade seria dependente da certeza, isto é, uma verdade objetiva formulada por sentenças e uma certeza que asseguraria a verificabilidade das sentenças no campo do eu e/ou da mente. A verdade teria que estar no campo da linguagem, do enunciado. Entretanto, as tentativas dos filósofos modernos de responder às questões sobre o conhecimento, de onde ele surge, como se pode conhecer, como chegar à certeza e à verdade, não tinham a linguagem como um aspecto a ser considerado como relevante e determinante para o processo de investigação e aquisição do conhecimento, só foi a partir do final do século XIX que a linguagem ganhou seu lugar ao sol no debate filosófico[2].

Essa mudança de panorama na filosofia é chamada pelos historiadores de “Virada Linguística”. A “Virada Linguística” se caracteriza pela importância da linguagem como fundamental para as ideias, os conceitos e expressões linguísticas – não há pensamento sem linguagem. Para os filósofos que se ocuparam com esse novo paradigma, o pensamento não deveria ser visto como algo puro, interno, mental, pois o pensamento tem um conteúdo e pode ser expresso. As questões partem desde a menor unidade significativa para a linguagem até análises do discurso. Os signos são estas unidades da linguagem.

Na Virada Linguística a ideia de signo e seus desdobramentos se tornam objeto de análise dos filósofos da linguagem; os signos são essenciais para perceber o mundo, não como coisas independentes que pudessem ser consideradas como em si, mas em

[2] CASTRO, Suzana de (Org.). *Introdução à Filosofia*. Rio de Janeiro: Editoria Vozes, 2008.

relações de sentidos e referências; o mundo interpretado pela filosofia da linguagem é um mundo "semiotizado" pela linguagem, os signos ocupam o lugar das coisas.

A concepção de signo é devida a dois pensadores do movimento estruturalista do século XIX, o suíço F. de Saussure (1857-1913) e o norte-americano C. S. Pierce (1839-1914). Para o suíço, o signo é uma combinação entre o conceito, o significado, e a uma imagem, uma representação, o significante. O significado é mental enquanto o significante é sonoro, a expressão fonológica do significado. Para Saussure interessam apenas as regras com as quais a linguagem funciona, os signos e suas significações e como eles se estruturam; na sua compreensão de linguagem é irrelevante a relação do signo com o objeto, ou a relação da frase com um fato ou situação, o signo ganha sentido e uso a depender da posição que ocupa em estrutura linguística.[3]

Para o norte-americano Pierce, os signos ganham sentido em função da maneira como o sujeito lida com as coisas e do modo como essas coisas podem responder ou não às tentativas dos signos de significá-las. O signo, nessa concepção, está em relação a mais dois elementos que estruturam uma linguagem: o objeto e o intérprete. O signo, para Pierce, não se limita à linguagem estrutural de correspondência e relação entre os próprios signos, os signos são também símbolos. O símbolo é mais complexo, e a regra de uso é convencional por um determinado grupo que interpreta e entende o seu significado por um uso habitual ou convenção – exemplo de um símbolo é o semáforo que representa regras de uso no trânsito. Ou seja, o signo se torna símbolo pela forma como é apreendido e pelo uso. Signo representa algo, uma situação, um fato, que é o seu objeto. Estes elementos determinam o signo. A interpretação é a relação entre signos que dão significados a um signo específico, como palavras, gestos e indicações, que são seus interpretantes que criam novos signos. Para Pierce, o homem introduzido na cultura é a própria linguagem. "Sem linguagem não há cultura, e sem cultura não há sistemas de signos, e sem sistemas de signos não há pensamento, nem ação e nem sobrevivência da espécie humana" (CASTRO, 2008, p. 217).

Na ideia do mundo "semiotizado", os filósofos se ocuparam do que quer dizer dar significado aos signos e símbolos que usamos para nos referir às coisas que estão diante de nós, que estão na nossa experiência, a designar estados mentais. Como também para

[3] CASTRO, Suzana de (org). *Introdução à Filosofia*. Rio de Janeiro: Editoria Vozes, 2008.

enunciar aquilo que está à nossa volta; fazer referência a um determinado contexto; usar a linguagem como uma correspondência da perspectiva realista; enunciar o real.

Por outro lado, antes mesmo de a filosofia da linguagem ganhar destaque no debate filosófico, o filósofo alemão G. W. F. Hegel (1770-1831) já trazia para o debate epistemológico as tentativas da consciência de enunciar o particular, aquilo que se dava na particularidade de uma experiência de um objeto. Esta tentativa se encontra em uma de suas obras mais importantes: *Fenomenologia do Espírito* (1807). A consciência, na sua primeira figura acredita que pode enunciar aquilo que está diante de si mesma, porém a sua tentativa é frustrada pela contradição que encontrava no seu princípio de imediaticidade, pois indagada sobre o que ela visava, ela determinava o objeto apenas como um "Isto", sob dois aspectos da intuição sensível que assegurava o objeto imediato: "agora" e "aqui". A consciência, ao tentar indicar aquilo que visava, procurava mostrar o objeto na sua plenitude, porém ao passo que enunciava o saber do objeto, ela percebia que as suas capacidades de enunciar aquilo que visava não correspondiam com seu princípio de saber imediato.[4]

Outro filósofo que se debruçou sobre a filosofia da linguagem, este contemporâneo à Virada Linguística, foi o Austríaco L. J. J. Wittgenstein (1889-1951). A história da filosofia indica uma ruptura no seu pensamento, tendo o primeiro Wittgenstein e o segundo Wittgenstein. O primeiro Wittgenstein trata linguagem e realidade como um isomorfismo. O segundo Wittgenstein, em sua obra póstuma *Investigações Filosóficas*, traz para sua concepção de linguagem um uso ordinário da mesma e as várias funções e significados que ela tem na pragmática, no seu uso.[5]

Ambos os filósofos têm uma crítica em comum: Hegel traz várias objeções ao empirismo do seu tempo e ao seu método de conhecer a partir do objeto, afirmando ser possível conhecê-lo e dar significados aos singulares de maneira imediata e sem nenhuma referência ou mediação. Wittgenstein inicia as suas investigações com duras críticas ao modelo de referencialismo da linguagem, cuja base é metafísica e que afirmava que as palavras designavam o objeto. Ou seja, tanto o empirismo quanto o referencialismo designavam objetos particulares através de designações ostensivas que buscavam indicar,

[4] HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
[5] OLIVEIRA, Manfredo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*; 4a. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

através do uso dos dêiticos, uma referência que fosse capaz de determinar e dar significado àquilo que aparecia como singular na experiência.

É nessa discussão sobre linguagem, referência, tentativas de efetivação de determinado modelo de conhecimento que o presente texto tem como horizonte a análise e explicitação de dois usos distintos de termos que referenciem, cada qual em seu contexto, o objeto particular, a saber: a análise da designação ostensiva na enunciação sob modos distintos do uso da linguagem, como tentativas de ter o conhecimento daquilo que afirma que está diante de si, e que pode ter significados só a partir da sua relação diante da tentativa de enunciação. A verificação das tentativas de efetivação da designação ostensiva será feita de maneira exegética por duas críticas feitas por Hegel, a todo saber que se propõe assentar-se na sensibilidade e na intuição, e Wittgenstein das *Investigações*, que procura descrever como a designação ostensiva do significado do referencialismo não é todo de uma linguagem em que as palavras podem ter sentidos diferentes e funções diferentes.

A designação ostensiva corresponde a tentativas de enunciar e designar objetos, através de termos dêiticos como "isto" "ali", "aquele", "aquilo", etc.. A designação ostensiva vai utilizar de pronomes demonstrativos para se referir a toda indicação através de dêiticos no enunciado. A palavra 'dêitico' vem de *dêixis*, que é um termo grego que designa a ação de mostrar, apontar, indicar, ou seja, é o ato de identificar o referente por meio da ação gestual.[6] É interessante notar os dêiticos nesses dois modos de uso pela experiência da linguagem na busca dos seus sentidos e referências. São termos responsáveis por localizar algo no tempo e no espaço e fazer referência no enunciado. Porém, vazios de qualquer determinação material só recebem sentido se estiverem em uma relação com o objeto que tentam mostrar.

Por fim, buscaremos responder a questões como: o método de designação ostensiva é válido como um modelo de conhecimento? Os dêiticos são capazes de referenciar o objeto particular sem um contexto de referência? É possível enunciar o particular adotando um modelo de linguagem que não referencia, no próprio enunciado, uma determinação específica para esse objeto? É com essas questões em mente que buscaremos apresentar as objeções feitas por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, no

[6] LAHUD, M. *A propósito da noção de dêixis*. São Paulo: Ática, 1979.

capítulo: *Certeza Sensível ou: o Isto ou o Visar*, e as críticas de Wittgenstein sobre o referencialismo nas *Investigações Filosóficas*.

HEGEL: ASPECTOS INDROTUTÓRIOS

G. W. F. Hegel foi um filósofo alemão do início do século XIX. Estava inserido no debate do Império Alemão do século XVIII chamado de Idealismo Alemão[7] que surgiu com Immanuel Kant e teve seu fim com o próprio Hegel. O filósofo alemão entra em cena com um dos livros mais notórios da história da filosofia, marcado, por um lado, pela grandeza do seu conteúdo, do outro, por sua composição dialética: a *Fenomenologia do Espírito* (1806).

A *Fenomenologia do Espírito* trata do itinerário da consciência rumo ao reconhecimento como Espírito – que se dá sob essas formas de sujeitos atuantes na obra: consciência, consciência-de-si e Espírito. É uma descrição do trajeto à adequação entre o saber e o seu objeto, a consciência na sua imediatez, na figura do sensível, até o reconhecer-se como Espírito. A consciência busca através da experiência fenomenológica reconstruir seus processos de apreensão do objeto e sua superação, ou seja, um processo performativo de constituição dos objetos para a própria consciência na sua autocompreensão como Espírito.

Hegel é o primeiro filósofo a trazer a perspectiva da história da filosofia no próprio fazer filosófico; fato é que a consciência ao percorrer o seu itinerário faz o percurso de uma história da filosofia – modelos de saber – através das figuras da consciência. Para Hegel a história da filosofia é a história da razão, do Espírito em movimento na direção de sua autodeterminação como realização do absoluto. Porém, não é em uma história linear que a consciência faz o seu percurso do Espírito, mas, antes, por meio de figuras da razão, ou da razão na história, na tentativa de efetivar o seu conceito, onde essa tentativa produz experiências que extrapolam o conceito pelo qual afirmava que conhecia. Dito em outras palavras, é a história da experiência da consciência através das figuras da razão na realização do seu saber na experiência, no real. É nessa tentativa que Hegel quer

[7] DUDLLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

demonstrar através das experiências da consciência o processo de formação dos objetos. Objetos tais como eles apareceram em determinadas figuras, ou seja, o objeto apreendido no interior de um trajeto. Com a mudança de configuração da consciência ao lidar com as mudanças das determinações do seu objeto, ou seja, através de um processo dialético da consciência, entre o seu saber e o objeto. Uma consciência historicizada que, após o fim do seu percurso, se reconhece como Espírito.[8]

A verdade, na compreensão de Hegel, não é mais uma verdade estática como substância, uma realidade que se manifesta e ganha sentido na apreensão de objetos estáticos que podem ser compreendidos por determinações lógicas de identidade. Ter uma ideia do real como substância é compreender a realidade através de categorias, e observar a realidade dessa maneira é representar o seu aspecto mais íntimo, algo que não sofre contingência, que repousa em si mesmo. Mas a verdade, para Hegel, é sujeito: "Tudo decorre de entender e exprimir o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito" (HEGEL, 1992, p. 34).

Para Hegel, entender a verdade como sujeito implica compreender a realidade como um movimento que, em-si, abarca o contraditório e o supera. A realidade é o Espírito, é imanente. A realidade não é um objeto que repousa em si, mas é um sujeito que está em movimento na busca da compreensão de si, ou seja, a realidade se debruça em si mesma em movimento, em processo, na busca de compreender a si na sua totalidade e na sua infinitude; enquanto um conhecer objetos categoricamente como aquilo que possa ser intuído no espaço e no tempo e categorizado pelo o entendimento; é submeter os objetos a uma condição de finitude; uma gramática que só expressa aquilo que a consciência tematiza como condição de representar um objeto que se submeta a uma linguagem finita do Entendimento[9]. Para exemplificar o movimento da realidade em seus processos, Hegel utiliza, no Prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, esta metáfora:

> O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo sua natureza fluída faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo (HEGEL, 1992, p. 26).

[8] HYPPOLITE, Jean. *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
[9] DUDLLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

A realidade em seu processo é contraditória e tem um fluxo constante. É um sujeito e não uma substância. A dialética (*Aufheben*)[10] é o método e exposição que abarca o real na sua infinitude e na sua contradição. Para a dialética o negativo/contraditório é uma forma de atualização dos objetos experenciados pela consciência. "Para ele [Hegel], a superação dialética é simultaneamente uma negação de uma determinada realidade, a conservação de algo essencial que existe nessa realidade negada e a elevação dela a um nível superior" (KONDER, 2004, p. 26).

A contradição é fundamental no pensamento dialético. O pensamento dialético é uma forma de organizar a contradição. A contradição, para Hegel, não é uma impossibilidade imputada ao pensamento, negatividade que impede de seguir – os céticos viam a contradição como um esvaziamento de qualquer sentido ou a impossibilidade para tal –, porém, o pensamento dialético, da maneira como Hegel o concebe, é, na verdade, o próprio movimento do pensamento, um percurso que se faz com contradições.

A contradição no sistema hegeliano não é apenas uma contradição lógica, a impossibilidade de pensar o mesmo objeto sob um determinado aspecto ao mesmo tempo em que é possível afirmar e contrariar no mesmo instante uma proposição; o objeto é e não é. No sistema hegeliano a contradição aparece como um processo que se realiza efetivamente sob uma forma da contradição; ao tentar realizar um princípio, efetivar um conceito, é produzido um movimento contraditório a esse conceito como foi pensando inicialmente, porém há um retorno desse movimento para o conceito, levando essa experiência do movimento e se integrando a esse conceito, e assim, elevando esse conceito a uma nova fase, a um novo patamar. A forma que o conceito tinha na modernidade, como uma representação de um objeto, como aquilo que se mantém de maneira genérica do diverso da sensibilidade por esse objeto, é uma relação de adequação do conceito ao objeto. Uma perspectiva realista acerca do conceito – ao contrário dessa adequação do conceito ao objeto, e do objeto a essa representação do conceito, no sistema hegeliano o conceito, ao tentar adequar a sua representação, a efetividade nega o próprio conceito. Essa negação será integrada ao conceito novamente elevando esse conceito a um novo ponto, a uma nova representação agora feita por essa experiência do percurso da contrariedade.

[10] KONDER, Leandro. *O que é Dialética*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

O percurso da Consciência na *Fenomenologia do Espírito* se dá pelo processo dialético, onde a consciência faz a experiência da realização da efetividade do seu saber pelas figuras que estão na própria natureza da consciência. Essas figuras são momentos, ou modelos, em que a consciência toma sua certeza como a verdade; a consciência percorre estágios da sua própria natureza, fazendo as experiências dos erros que aparecem no interior da tentativa de efetivar aquilo que aparece como evidente. Essas tentativas e erros conduzem à consciência do seu saber imediato até o saber Absoluto, conforme a atesta a passagem a seguir:

> O que esta "Fenomenologia do Espírito" apresenta é o vir-a-ser da ciência em geral ou do saber. O saber, como é inicialmente – ou o espírito imediato – é algo carente-de-espírito: a consciência sensível. Para tornar-se saber autêntico, ou para produzir o elemento da ciência, que é seu conceito puro, o saber tem de se esfaltar através um longo caminho. Esse vir-a-ser, como será apresentado em seu conteúdo e nas figuras que nele se mostram, não será o que obviamente se espera de uma introdução da consciência não-científica à ciência; e também será algo diverso da fundamentação da ciência. Além disso, não terá nada a ver com o entusiasmo que irrompe imediatamente com o saber absoluto – como num tiro de pistola –, e descarta os outros pontos de vistas, declarando que não quer saber nada deles (HEGEL, 1992, p. 40).

No primeiro momento da Consciência, no primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito*, temos uma relação externalista de sujeito e objeto que aparece sob a figura da Certeza Sensível; é o saber que aparece, a consciência de maneira imediata, que a consciência toma como certeza, pois este objeto é assegurado pelo que aparece como mais evidente, qual seja: este objeto que está aqui e agora e é intuído pela sensibilidade. Entretanto, não basta à consciência fazer a experiência do objeto que está na sua presença, este saber só tem validade quando é compartilhado e expresso pela linguagem. Na tentativa de enunciar o que sabe sobre o objeto, a consciência usa expressões dêiticas para fazer referência ao objeto particular da sua experiência, expressões como "este" e isto" são usadas como tentativas da consciência de apontar e dar significado, não apenas para o objeto, mas para o próprio Eu que experiencia o objeto. A Consciência que aparece nessa primeira figura tem como característica ser uma consciência que acredita que sabe o seu objeto independente de qualquer conteúdo histórico, como pressuposto para o conhecimento de um determinado objeto; acredita que é possível o saber desse objeto sem nenhuma relação no campo da diferenciação de objetos; como se o objeto ganhasse a determinação a partir de si mesmo e fosse possível experienciá-lo como dotado de uma substância que lhe assegurasse a sua identidade não relacional.

Este saber se funda como imediato, como pura intuição da singularidade desse objeto sem nenhuma mediação conceitual. Da mesma maneira, a consciência, ao tentar enunciar a particularidade que está na sua experiência imediata, faz uso de uma linguagem ostensiva para referenciá-lo, para tentar designar este objeto que está diante de si. Ao tentar se referir ao objeto, ela diz "isto" que está diante dela e ao tentar se referir a si mesma ela diz "este". Ou seja, a consciência usa dêiticos como termos de determinação tanto do objeto como de si mesma. Estes termos são usados pela consciência para designar os singulares, pois a consciência acredita que é possível enunciá-los através dos dêiticos. A consciência, na tentativa de efetivação do seu saber na experiência, chega ao fim da figura da certeza sensível à conclusão de que o seu princípio de imediatez não é válido, pois o objeto que ela designa de maneira ostensiva é mediada pela própria linguagem. Os dêiticos, para a consciência, têm a determinação de ser universais abstratos e não determinam o objeto que está diante dela. Os dêiticos aparecem na linguagem da certeza sensível como tentativas de produzir determinações que pudessem diferenciar o puro ser.

HEGEL: A CERTEZA SENSÍVEL E AS FUNÇÕES DOS DÊITICOS

O saber que é o objeto da consciência no seu itinerário não poderia começar de outra maneira a não ser como o saber que aparece imediatamente. O objeto se dá de maneira independente de qualquer trabalho prévio da consciência, o objeto aparece como em si, sem nenhuma relação com a necessidade de ser para uma consciência.

> O saber que, de início ou imediatamente é nosso objeto, não pode ser nenhum outro senão o saber que é também imediato: saber do imediato ou do essente. Devemos proceder também de forma imediata e receptiva, nada mudando assim na maneira como ele se oferece e afastando de nosso apreender o conceituar (HEGEL, 1992, p. 85).

Este saber se apresenta como uma certeza sensível; a presença do objeto se dá através da recepção da sensibilidade, do intuir. Nesta figura da certeza sensível, este saber do objeto aparece como um rico conhecimento, pois "do objeto nada ainda deixou de lado, mas o tem em toda a sua plenitude" (1992: 85). Contudo, só a presença do objeto não produz qualquer conhecimento, pois "Essa certeza se revela expressamente como a verdade mais abstrata e mais pobre. Do que ela sabe só exprime isto: ele é" (1992: 85). Logo, essa certeza se passa como a mais pobre possível, pois do objeto nada se determinou e da consciência ainda nada se sabe como ela é em si mesma. "Sua verdade contém apenas o

ser da Coisa; a consciência, por seu lado, só está nessa certeza como puro Eu, ou seja, Eu só estou ali como puro este, e o objeto, igualmente apenas como puro isto" (1992: 85).

Podemos notar que aquilo que se expressa de "maneira pobre" não tem um caráter de verdade. A verdade expressa pela figura sensível não disse nada além de falar do ser da coisa, da sua presença através da sua imediatez. As maneiras de expressão aparecem como medidas para o saber da consciência, pois aquilo que não está no campo da enunciação não tem caráter de objetividade, ou seja, para o saber, aquilo que se apresenta como algo indeterminado não tem uma medida para o seu saber. "A Coisa é, para o saber sensível, isto é o essencial; esse puro ser, ou essa imediatez simples, constitui sua verdade" (1992: 86). O objeto, que ainda não tem nenhuma determinação, apenas como um puro Ser, é para o saber apenas um "isto". Na *Fenomenologia do espírito*, as figuras da consciência são determinadas a partir de cada experiência de um objeto e seu conceito; deste modo, na certeza sensível, quando temos um objeto que se apresenta como um "isto" o que temos correspondentemente é um "Eu" que se apresenta como "este" que também é indeterminado. Porém, a consciência que toma a verdade da coisa como o mais rico conhecimento, ainda não fez a experiência das indeterminações do objeto e do Eu, pois a sua verdade ainda se mostra como evidente: a coisa é, e isto, o seu princípio de imediatez, ainda assegura essa verdade.

A consciência da certeza sensível sabe que a essência do puro ser, a sua imediatez, pode ser determinada, pois "há muita coisa ainda, se bem entendermos, no puro ser que constitui a essência dessa certeza, e que ela enuncia como sua verdade. Uma certeza sensível efetiva não é apenas essa pura imediatez, mas é um exemplo da mesma" (1992: 86). Neste momento, a consciência da certeza sensível usa os dêiticos como ferramenta para dar determinações ao puro ser, para diferenciá-lo e dar-lhe significação, pois a certeza sensível sabe que ao dizer que a coisa é, de nada adiantou, pois tudo permanece indefinido se não tem determinação. "Entre as diferenças sem conta que ali se evidenciam, achamos em toda parte a diferença capital, a saber: que nessa certeza ressaltam logo para fora do puro ser os dois estes já mencionados: um este, como Eu, e um este como objeto" (1992: 86). Ou seja, os dêiticos aparecem aqui como a "diferença capital". A consciência, na certeza sensível, tenta diferenciar o puro ser de um absoluto que seria intuído, tentando de maneira ostensiva dar determinações a isto que aparece para a consciência como uma verdade imediata.

Os dêiticos serão o motor dialético de todo o capítulo da certeza sensível, pois a consciência vai fazer a experiência daquilo que ela visa e vai tentar indicar e determinar o ser através dos dêiticos. Na experiência que a certeza sensível irá fazer sobre o seu saber do objeto, dois movimentos marcam essa experiência; o primeiro "é o essente simples e imediato, ou como a essência: o objeto" (1992: 86); o segundo momento é posto como inessencial, momento em que não estamos diante de um em-si, mas um mediatizado: o Eu, um saber. Este segundo momento, no início aparecerá como o contingente, pois a verdade para a certeza sensível está no objeto, para ela é irrelevante se ela conhece ou não a sua essência. "Mas o objeto é o verdadeiro e a essência: ele é, tanto faz que seja conhecido ou não. Permanece mesmo não sendo conhecido – enquanto o saber não é, se o objeto não é" (1992: 86). Portanto, a consciência examina o objeto para conhecer se o seu conceito – sua essência – "corresponde ao modo como se encontra na certeza sensível" (HEGEL, 1992, p. 87). A consciência irá perguntar: que é o isto? E tentará designar isto que aparece para ela no campo da intuição. A consciência, dessa maneira, tomará o objeto sobre duas formas que possibilitam o objeto ser intuído, qual seja: o espaço, "aqui", e no tempo, "agora".

> Se o tomarmos no duplo aspecto de seu ser, como o agora e como o aqui, a dialética que tem nele vai tomar uma forma tão inteligível quanto ele mesmo. À pergunta: o que é o agora? respondemos com um exemplo: o agora é a noite. Para tirar a prova da verdade dessa certeza sensível basta uma experiência simples. Anotamos por escrito essa verdade; uma verdade nada perde por ser anotada, nem tampouco porque a guardamos. Vejamos de novo, agora, neste meio-dia, a verdade anotada; devemos dizer, então, que se tornou vazia. O agora que é noite foi conservado, isto é, foi tratado tal como se ofereceu, como um essente; mas se mostra, antes, como um não-essente. O agora mesmo, bem que se mantém, mas como um agora que não é noite. Também em relação ao dia que é agora, ele se mantém como um agora que não é dia, ou seja, mantém-se como um negativo em geral. [...] Nós denominamos universal um tal Simples que é por meio da negação; nem isto nem aquilo – um não-isto – e indiferente também a ser isto ou aquilo. O universal, portanto, é de fato, o verdadeiro da certeza sensível (1992: 87).

A consciência ao tentar intuir o seu objeto no "agora" significa que ela está fazendo uma referência à experiência de um objeto que lhe aparece diante se si no "agora", no momento presente da sua designação. Porém, o "agora" não garante a presença de um objeto na experiência, pois o "agora" é a negação de todos os momentos. Se dissemos "agora" o "agora" já passou, a referência já não existe mais, mas o "agora" também não é este instante que passou depois do primeiro momento. O "Agora" é aquilo que nega todos os instantes que já passaram, mas permanece em todos os instantes. O "agora" é um não-isto, indica essa figura do negativo em geral, aquilo que não se deixa designar. O que se mantém é o "agora" Universal Simples – universal abstrato. Dessa

maneira, aquilo que estava na sua presença, na maneira imediata com a qual a consciência tentou designar na sua experiência, é um Universal abstrato, pois aquilo que ela designou se abstraiu do particular. A consciência fracassou na sua experiência. A consciência não consegue enunciar o singular que está diante de si, pois ao dizer "Isto é" ela não tem uma diferenciação do que possa dar particularidade a isto que está diante dela:

> Enunciamos também o sensível como um universal. O que dizemos é: isto, quer dizer, o isto universal; ou então: ele é, ou seja, o ser em geral. Com isto, não nos representamos, de certo, o isto universal, ou o ser em geral, mas enunciamos o universal; ou, por outra, não-falamos pura e simplesmente tal como nós o "visamos" na certeza sensível. Mas, como vemos, o mais verdadeiro é a linguagem: nela refutamos imediatamente nosso visar, e porque o universal é o verdadeiro da certeza sensível, e a linguagem só exprime esse verdadeiro, está, pois, totalmente excluído que possamos dizer o ser sensível que visamos (HEGEL, 1992, p. 88).

Algo semelhante ocorre com o outro aspecto da experiência da intuição da consciência, a saber: o espaço, o "aqui". Pois o "aqui" pode ser uma árvore e se estiver em outro lugar o "aqui" pode ser uma casa. O "aqui" como o "agora" não designa o particular e nem consegue dar significado, pois: "é o ser com a determinação de ser abstração ou o puro universal" (1992: 88). Contudo, a consciência sensível acredita que a verdade do objeto ainda está na imediaticidade, ela inverte a relação entre saber e objeto, a verdade para ela agora está no que era inessencial, o Eu, e o objeto que era essencial se torna o inessencial, ou seja, a relação se inverteu.

> o objeto, que deveria ser o essencial, agora é o inessencial da certeza sensível; isso porque o universal, no qual o objeto se tornou, não é mais aquele que deveria ser essencialmente para a certeza sensível, pois ela agora se encontra no oposto, isto é, no saber que antes era o inessencial" (1992: 88).

A consciência agora com a relação invertida vai tentar determinar o objeto a partir das condições do intuir do Eu, sobre a capacidade deste de designar o objeto no seu duplo aspecto: "aqui" e "agora". Ou seja, a verdade está no EU, na imediatez do visar do EU. "O desvanecer do agora e do aqui singulares, que visamos, é evitado porque Eu os mantenho" (HEGEL, 1992, p. 89). O objeto é porque o Eu sabe dele. "o agora é dia porque eu Eu o vejo; o aqui é uma árvore pelo mesmo motivo" (1992: 89). No entanto, de nada adianta, a passagem para o oposto que a consciência faz não supera a contradição, ou seja, não representa nenhuma superação da posição da certeza sensível. A tentativa do Eu para dar significado àquilo que visa se assenta numa intencionalidade de um Eu particular, pois se temos dois Eu, que tentam fundar uma significação na sua intencionalidade, a própria ideia de Eu entra em oposição.

> Eu, este, vejo a árvore e afirmo a árvore como o aqui, mas um outro Eu vê a casa e afirma: o aqui não é uma árvore, e sim uma casa. As duas verdades têm a mesma credibilidade, isto é, a imediatez do ver, e a segurança e afirmação de ambos quanto a seu saber; uma porém desvanece na outra (1992: 89).

Ou seja, o Eu que afirma dar um significado àquilo que está diante dele, é um Eu universal. A consciência sensível que acreditou nas experiências do Eu particular o qual estava de posse de um objeto em que aparecia a sua sensibilidade, não enuncia nenhuma determinação da verdade da imediatez.

A tentativa da designação ostensiva por parte da consciência que acreditava que a essência – ou seu conceito – do objeto poderia ser indicada através dos dêiticos, como a tentativa oposta de que a verdade da coisa estaria no Eu, são tentativas frustradas de indicar o singular. Como o próprio Hegel aponta: *"*Quando digo este aqui, este agora, ou um singular, estou dizendo todo este, todo aqui, todo agora, todo singular. Igualmente quando digo: Eu, este Eu singular, digo todo Eu em geral; cada um é o que digo: Eu, este Eu singular" (1992: 89).

A impossibilidade a que a certeza sensível chega ao tentar colocar a imediaticidade da essência do seu saber no objeto e no Eu, faz com que a consciência tente a sua última cartada ao fazer a experiência da essência da sua própria certeza, afirmando que ela está no seu todo e não mais em momentos como essencial e inessencial. "A verdade dessa imediatez se mantém como relação que-fica-igual a si mesma que entre o Eu e o objeto não faz distinção alguma de essencialidade e inessencialidade; por isto também nela não pode penetrar nenhuma diferença" (HEGEL, 1992, p. 90). Portanto, afirmando que sua verdade está no seu todo, ela faz a experiência de tentar indicar o que é o agora.

> O agora é indicado: este agora. Agora: já deixou de ser enquanto era indicado. O agora que é, é um outro que o indicado. E vemos que o agora é precisamente isto: enquanto é, já não ser mais. O agora, como nos foi indicado, é um que-já-foi – e essa é sua verdade; ele não tem a verdade do ser. Vemos, pois, nesse indicar só um movimento e seu curso, que é o seguinte: 1) indico o agora, que é afirmado como o verdadeiro; mas o indico como o que-já-foi, ou como um suprassumido. Suprassumo a primeira verdade, é: 2) agora afirmo como segunda verdade que ele foi, que está suprassumido; 3) mas o-que-foi não é. Suprassumo o ser-que-foi ou o ser-suprassumido- a segunda verdade; nego com isso a negação do agora e retorno à primeira afirmação de que o agora é (1992: 90).

Ou seja, nem o agora e nem o indicar do agora têm a verdade e são capazes de determinar e dar significado àquilo que está diante da experiência, mas são momentos diversos. Enquanto indico o agora que ele é num certo instante, ele já foi e é um Outro que não

indiquei. Esta mesma dialética acontece com o "aqui" que desvanece em vários "aquis" do mesmo modo de indicação; o "aqui" já é outro do qual foi designado. O "agora" e o "aqui" são contradições que indicam o ser que nunca é. O que fica é um "este" negativo em geral, um universal abstrato. "Assim, em toda certeza sensível só se experimenta, em verdade, o que já vimos: a saber, o isto como um universal – o contrário do que aquela afirmação garante ser experiência universal" (1992: 92). Dessa maneira, Hegel nos últimos parágrafos do primeiro capítulo faz duras críticas a toda posição filosófica que busca fundamentar o seu saber através da sensibilidade como garantia de validade de conhecimento. Ele critica, assim, posições filosóficas que, no seu tempo, eram chamadas de empirismo e asseguravam que o ser sensível e a imediatez do objeto seriam verdades absolutas para a consciência.[11]

WITTGENSTEIN: ASPECTOS INTRODUTÓRIOS DO TRACTATUS E AS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Nos manuais de filosofia, Wittgenstein (1889-1951) é comentado a partir de dois momentos, isto se deve às diferenças marcantes existentes entre suas principais obras *Tractatus Logico-Philosophicos* (2017) e *Investigações Filosóficas* (1996). Um breve comentário sobre a influência da primeira obra, seu conteúdo e a diferença para a sua segunda obra – póstuma – deve ser feita para fins didáticos de esclarecimento, a fim de que que possamos entender como os dêiticos se passam nos jogos de linguagem nas *Investigações Filosóficas*.

Gottlob Frege (1848-1925), matemático e filósofo, se ocupou com os problemas da linguagem ordinária por esta ser incapaz de exprimir devidamente as estruturas lógicas das proposições científicas "por isso ele tentou construir uma linguagem artificial na qual, com poucos símbolos, fosse possível exprimir com exatidão todas as formas linguísticas" (OLIVEIRA, 2015, p. 59).

Na tentativa de construir uma fundamentação lógica da matemática, Frege acabou construindo uma teoria semântica da linguagem, elaborando uma distinção entre

[11] DUDLLEY, Will. Idealismo Alemão. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

significação ou referência e sentido, principalmente nos artigos *Sobre o conceito e o objeto* e *Sobre o sentido e a referência*, ambos de 1892. Para a construção desta linguagem rigorosa, Frege pensa a proposição logicamente, partindo do pressuposto de que nomes próprios significam objetos. Neste sentido, os nomes próprios possuem duas funções semânticas: significar e exprimir um sentido. A significação ou referência seria o objeto designado pelo nome; o sentido, o modo de apresentação deste objeto. Estes elementos construiriam, segundo o autor, um conjunto de regras de inferências organizadas logicamente, extraindo da linguagem comum a estrutura lógica e, asserindo, assim, seu valor de verdade ou falsidade. Como o sentido pode, semanticamente, denotar por diversos nomes um objeto, é na referência de uma proposição que se dá o seu valor de verdade. Este valor de verdade é construído quando o juízo passa da referência para o sentido e do sentido para a referência, asserindo o objeto em um movimento de pensamento para seu valor de verdade. Como coloca Frege em *Sobre o sentido e a referência:*

> Numa linguagem logicamente perfeita (uma conceitografia), deve-se exigir que toda expressão construída como um nome próprio de maneira gramaticalmente correta a partir de sinais previamente introduzidos designe efetivamente um objeto, e que nenhum sinal seja introduzido como nome próprio sem que lhe seja assegurada uma referência (FREGE, 2009, p. 140).

Bertrand Russell (1872-1970) ao tratar a dimensão epistemológica da conceitografia fregeana, evidenciará, no que ficou conhecido como o "Paradoxo de Russell", a impossibilidade de haver uma linguagem que explique outra contendo-a, pois esta necessitaria ser uma linguagem fora da proposição que está referenciando, o que, formalmente, levaria à uma classe infinita de linguagens.[12] Para contornar o paradoxo, Russell cria a sua "Teoria dos tipos", que são os tipos lógicos organizados de forma hierárquica para que, assim, fuja-se do paradoxo da classe autorreferente. Estas são as principais referências para a obra de Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (1996).

Wittgenstein apresenta neste livro singular o paradigma de uma leitura que conjuga a apresentação das estruturas lógicas da proposição – na linha aberta por Frege e Russell – porém, incorporando uma necessária dimensão ético-espiritual desta postura

[12] OLIVEIRA, Manfredo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*; 4a. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

filosófica e lógica. O *Tractatus* possuiu heranças epistemológicas do Círculo de Viena e de seus principais pensadores, como Moritz Schlick (1882-1936) e Rudolf Carnap (1891-1970), que buscavam reconceitualizar o empirismo lógico no que ficou conhecido como neopositivismo lógico. Em relação à leitura do *Tractatus*, as teses envoltas do caráter verificacionista da proposição, o caráter tautológico das proposições lógicas, o caráter insensato das proposições metafísicas.

Ainda neste campo, uma das principais "teses" do *Tractatus* em relação ao âmbito analítico da linguagem se dá na relação isomórfica entre linguagem e mundo. E esta relação de isomorfismo é estruturada pela lógica de que "não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental" (WITTGENSTEIN, 6.13, 2017, p. 245).

Esta simetria – a bipolaridade da proposição – permite a descrição dos fatos do mundo, daí sua transcendentalidade. Estas descrições são, por sua vez, decompostas em proposições atômicas simples, os objetos, que são a "substância" do mundo.

A linguagem, portanto, apenas pode dizer as possibilidades dos objetos em estados de coisas, chegando à impossibilidade de decomposição lógico-linguística de objetos simples, pois substanciais, e permitindo ao autor colocar como essencial a contingência do mundo, atestando, assim, às proposições metafísicas sua insensatez, pois não verificáveis substancialmente na realidade.

Se o dizível é necessariamente contingente, pois apenas estas proposições são logicamente sensatas, o sentido da proposição é anterior à verdade, não é dependente da contingência do mundo, pois "se o mundo não tivesse substância, ter ou não sentido uma proposição dependeria de ser ou não verdadeira uma outra proposição" (WITTGENSTEIN, 2.0221, 2017 p. 133). A substância independe do que for o caso e se o mundo é tudo que for o caso logo se coloca uma diferença essencial entre o que se pode falar (a proposição contingente decomposta a partir de todas suas possibilidades) e o mostrar (as estruturas lógicas à priori que permitem o dizível contingente de um estado de coisas).

Ou seja, há uma estrutura lógico-ontológica do mundo apresentada na proposição que faz o autor desenvolver uma "teoria figurativa da proposição". A figuração é esta imagem simétrica ao mundo, articulada internamente de elementos simples, sendo o pensamento a figuração lógica dos fatos, e a proposição o signo proposicional que

possibilita a comunicação. Uma proposição ter sentido é fazer parte das combinações lógicas dos objetos em um estado de coisas e a realidade responde pela validade ou não da proposição. A proposição, desta forma, é uma descrição sobre o mundo, uma figuração da realidade. Desta forma, temos a crítica ao pensamento filosófico-metafísico, pois a falta de entendimento da estrutura da linguagem em seu isomorfismo imagético-lógico ao mundo, torna as proposições metafísicas não falsas, mas contrassensos. A função da filosofia seria, portanto, não ser especulativa, construindo proposições que se tornam contrassensos, pois, ao dividi-las à sua elementaridade, não são constituintes de figurações verificáveis na realidade. Logo, a filosofia necessitaria tornar-se uma atividade de clarificação destas proposições.

As diferenças essenciais entre o falar e o mostrar no *Tractatus* permitiram uma crítica das proposições filosófico-metafísicas, empenhada, sobretudo, pelo positivismo lógico e pelos representantes da linhagem analítica. Porém, perdeu-se nesta distinção uma dimensão intrínseca e fundamental da obra que é a ético-mística.

A partir deste "método zero" wittgensteiniano, a própria lógica mostra-se como tautológica, ou seja, não diz nada, apenas é a possibilidade da exibição da inferência das proposições lógicas, ou seja, do caráter essencialmente contingente da linguagem, pois "o que pode ser mostrado não pode ser dito". (WITTGENSTEIN, 2017, p. 169)

Se os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo, o sujeito, portanto, não "pertence" ao mundo, mas é um limite deste. Logicamente colocando, uma pergunta, por exemplo, não poderia existir sem a sua resposta, senão seria um contrassenso. Assim, a atividade filosófica apresentada por Wittgenstein no *Tractatus* estabelece como critério não a solução de problemas filosóficos, mas a sua dissolução. Por isto, caso respondêssemos todas as perguntas científicas possíveis, ainda não haveríamos tocado os problemas da vida, pois o místico, esta essencialidade indizível do mundo que permite toda a sua contigencialidade, é o sentimento do mundo como totalidade cujo limite somos nós mesmos e sua condição transcendental – e exatamente por isso não é possível de ser posta na linguagem. Ao mesmo tempo, todo o *Tractatus* é composto por proposições generalistas, não factuais e verificáveis na realidade. Wittgenstein finaliza sua obra com um paroxismo, pois suas próprias proposições se evidenciam contrassensos.

A sua segunda obra mais importante, publicada postumamente, *Investigações Filosóficas* (1996) traça sutis continuações, distanciamentos e confrontações em relação ao *Tractatus*, principalmente no que tange à forma de apresentação de seus pensamentos. No Prefácio das *Investigações*, ele aponta: "(…) que meus pensamentos logo se paralisavam, quando tentava, contra tendência natural, forçá-los em uma direção. - E isto coincidia na verdade com a natureza da própria investigação" (WITTGENSTEIN, 1996, p. 7). O pensamento wittgensteiniano nas *Investigações* busca permitir à investigação a condução de seu próprio método, eliminando a busca de uma estrutura exterior -a lógica, neste caso-, demonstrando a incapacidade do trabalho da totalidade. Desta maneira, há uma clara diferenciação do método do *Tractatus* e sua "tese" das pretensões essencialistas, reificadoras da lógica formal, por um primado do contexto e da linguagem como mediação de práticas compartilhadas como uma crítica à referencialidade do significado.

Mesmo não explicitamente sendo um autor que se referencia constantemente à história da filosofia, Wittgenstein apresenta astuciosas críticas a estratificados conceitos que permeiam esta história em suas construções linguísticas, tais como a tese referencialista (palavras denominam objetos), a nominalista (palavras substituem objetos), a mentalista (constructos mentais acessados imediatamente e de forma privilegiada pelo sujeito). O atomismo lógico, por exemplo, seria uma metafísica do referencialismo.

Neste sentido, nas *Investigações* há um princípio da composicionalidade em prol do aprendizado prático da linguagem a partir das dinâmicas que vão estabelecer as regras e usos de uma forma não solipsista, não privada, mas compartilhada. A linguagem, por sua vez, tem uma dinâmica que se dá no campo do social, atividade pública, portanto, não extrínseca às práticas intersubjetivas. Este holismo semântico de Wittgenstein é o que permitirá sua identificação desta prática como jogos de linguagem (*Sprachspiele*), fincados na práxis, sem apriorismos fundamentais, ou seja, sem a reificação referencialista, logo metafísica, de uma possível única função da linguagem e do caráter único do significado.

Neste segundo momento, Wittgenstein empenha-se, justamente na crítica ao idealismo da linguagem, que busca um fundamento último, como se houvesse uma explicação ulterior do sentido. Nas *Investigações Filosóficas* não há o sentido da palavra que seja fora do campo ação. A compreensão do sentido se dá na reflexão sobre como se

dá a linguagem para se chegar a este acesso empregada. Daí a centralidade, agora, da questão da gramática, e da linguagem como treinamento e do ensino ostensivo da língua.

A compreensão não se dá mais na formação de imagens e em seu isomorfismo com a linguagem. A imagem fossiliza, reifica, paralisa o sentido da proposição. Não se deve recusá-la, mas limitá-la, pois a filosofia tomou a "imagem" como a descrição da essência do fenômeno e não como associação paradigmática a ser comparada em suas semelhanças e diferenças entre jogos de linguagem. A imagem possui caráter associativo, logo, a compreensão depende, então, de seu uso determinado, e a linguagem é uma atividade entrelaçada por regras não fundamentais, seu critério é a ação. O significado de uma palavra, por consequência, é o conjunto das formas de uso e aprendizado da palavra.

O USO DOS DÊITICOS NAS INVESTIGAÇÕES FILOSÓFICAS

Wittgenstein começa a sua obra *Investigações Filosóficas* (1996) caracterizando um ensino e uso de uma linguagem através de uma citação de Agostinho descrevendo sobre como obteve o aprendizado na sua infância. O autor sinaliza o que chama de linguagem primitiva, onde as palavras substituem as coisas e são ensinadas por gestos ao serem pronunciadas para indicá-las nessa relação do gesto e da pronúncia, uma prática referencialista sobre a concepção da linguagem. As palavras, deste modo, denominam objetos. As frases são ligações de denominações. Cada palavra tem uma significação restrita neste ensino, esta significação é o objeto, o gesto e som emitido por aquele que referencia o objeto. No uso dessa linguagem, as coisas e as palavras têm uma relação exata de igualdade representativa e fonética, como se a palavra fosse algo da substância desse objeto. "Se os adultos nomeassem algum objeto, e ao fazê-lo, se voltassem para ele, eu entendia isto e compreendia que o objeto fora designado pelos sons que eles pronunciavam, pois eles queriam indicá-lo." (1996: 9)

Porém, este tipo de ensino não é bem um ensino como entendemos algo do campo da explicação, do entendimento das causas e sua natureza, mas é um treinamento do uso dessa própria linguagem

> Uma parte importante desse treinamento consistirá no fato de que quem ensina mostra os objetos, chama a atenção da criança para eles, pronunciando então uma palavra, por exemplo, a palavra "lajota", exibindo essa forma [....]. Esse

> ensino ostensivo das palavras pode-se dizer, estabelece uma ligação associativa entre a palavra e a coisa (WITTGENSTEIN, 1996, p. 11).

Tem-se a ideia de que ao término do ensino, o apontar e o pronunciar de uma palavra, surja uma representação desse objeto na mente de quem aprendeu a denominar a palavra pela coisa, pois "pensa-se logo no fato de que, quando a criança ouve a palavra, a imagem da coisa surge perante seu espírito" (1996: 11). Neste ensino ostensivo, os dêiticos, através dos gestos de indicar e apontar, têm a função determinar um objeto ao colocá-lo num determinado espaço e tempo e reproduzir uma palavra. Podemos caracterizar aqui que esta função no enunciado tem um papel de dar existência ao objeto no campo da linguagem.

Contudo, o ensino ostensivo das palavras está ligado a um momento bem específico, a uma atividade, uma lição em que a palavra foi ensinada. Mas a compreensão da palavra foi realmente efetiva? Se o ensino ostensivo é dependente de um contexto do uso da palavra, do gesto e da pronúncia, a mesma compreensão não poderia ser realizada em outra atividade, pois o mesmo objeto que foi designado em um momento específico, com uma função determinada de uso, ele poderia ter outra função e ser chamado de outro modo.

Wittgenstein dá um exemplo e descreve como essa linguagem é ensinada e se realiza como uma comunicação restrita -não como uma linguagem completa-:

> A linguagem deve servir para o entendimento de um construtor A com o ajudante B. A executa a construção de um edifício com pedras apropriadas; estão à mãos cubos, colunas, lajotas e vigas. B passa-lhes as pedras, e na sequência em que A precisa delas. Para esta finalidade, necessitam de uma linguagem constituídas de "cubos", "colunas", "lajotas", "vigas". A gritas essas palavras; - B traz as pedras que aprendeu a trazer ao ouvir esse chamado. – Conceba isso como uma linguagem totalmente primitiva (WITTGENSTEIN, 1996; p. 10).

Numa determinada situação a compreensão da palavra "lajota" foi denominada por um objeto que correspondia ao som que A pronunciava e apontava para o seu ajudante B. B compreendia que o som que escutava – "lajota" – era um objeto específico. Porém, nesse ensino e sistema de comunicação, que não é o todo da linguagem, a compreensão é dependente de uma atividade específica; e se B estiver em outra situação que a palavra "lajota" não significar uma pedra, mas uma bola? Isto significa que "Com outra lição, o mesmo ensino ostensivo dessas palavras teria efetivado uma compreensão completamente diferente." (WITTGENSTEIN, 1996, p. 12)

No exemplo dado por Wittgenstein, temos um ensino de uma linguagem que uma criança recebe, por exemplo. Um ensino ostensivo das palavras. Wittgenstein chamará de "jogos de linguagem" o conjunto dessa linguagem primitiva; o ensino ostensivo das palavras e as atividades que estão interligadas com este ensino.

Nessa linguagem o aprender dos dêiticos e a sua descrição seriam semelhantes ao dizer "isto" e apontar para uma mesa, dizer "lajota-ali" e mostrar o objeto que foi designado com o signo de lajota e com o movimento das mãos apontar um determinado lugar. Entretanto, numa determinada lição alguém diz "isto-ali" e aponta para um objeto e um determinado lugar, os dêiticos ganham a função de substituir o signo do objeto e ainda determinar um espaço. Os dêiticos, nesse caso, ganhariam dois sentidos através dos gestos. Os dêiticos, nesse exemplo de uso e aprendizado referencialista de apontar o objeto, têm o papel de dar um lugar, signo e momento específico ao objeto. "Também "ali" e "isto" são ensinados ostensivamente? Imagine como se poderia ensinar o seu uso! – mas aqui esse mostrar acontece na verdade também no uso das palavras e não apenas no aprender do uso" (WITTGENSTEIN, 1996, p. 13).

Contudo, como essas palavras podem ser designadas? As designações só podem ser mostradas pelo seu uso. Uma descrição do uso de uma palavra nessa linguagem ostensiva segue uma forma de tal tipo "a palavra… designa…" ou "Isto se chama...". Mas quando se usa essa forma de descrever uma palavra, tem-se em mente que as palavras têm funções semelhantes, que são parecidas umas com as outras, que se referem a estados de coisas no mundo, ou seja, é como se as coisas que estão no mundo pudessem ser etiquetadas e ao pronunciá-las pudéssemos nos referir a essas coisas. Ou seja, descrever as palavras desta forma é considerar que o seu emprego em qualquer situação seria o mesmo, igualmente no caso dos dêiticos, pois estes teriam o papel na designação de elucidar ostensivamente uma palavra. "A palavra "designar é talvez empregada de modo mais direto lá onde o signo está sobre o objeto que ele designa" (WITTGENSTEIN, 1996, p. 14).

Por mais que pareçam ser semelhantes as palavras, que seu sentido é dado da mesma maneira e tem a mesma função, na práxis da linguagem a experiência nos mostra algo mais. Imagine uma frase e os significados diferentes com que ela pode ser compreendida: o ajudante A faz uma pergunta para B, e este responde "cinco lajotas!". Essa resposta pode ser uma informação ou uma afirmação. Agora, qual a diferença dessas funções de uma outra, por exemplo, da função de ordem "Cinco lajotas!"? A diferença

está no papel que estas funções ganham nos jogos de linguagem. As funções vão sendo interpretadas pela práxis da própria linguagem, pois "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" (WITTGENSTEIN, 1996, p. 18).

As funções da linguagem não se limitam a uma afirmação, ordem ou informação, existem diferentes formas de empregar as frases, palavras, signos, dêiticos, pois as funções estão nas atividades da vida e seus diferentes contextos; considerando que em cada contexto possam surgir novos jogos de linguagem.

Os dêiticos na elucidação ostensiva aparecem como uma pergunta pela descrição de uma palavra. Como? É só repararmos na forma como somos treinados a fazer uma pergunta, por exemplo, quando estamos diante de um objeto do qual não sabemos o nome apontamos e dizemos: "Isto como se chama?". Quando fazemos este tipo de pergunta, esperamos uma resposta que seja uma palavra que etiquetasse este objeto, do tipo "Isto se chama..." ou seja, segue uma denominação, um nome. Como se só usássemos a linguagem para falar de estados de coisas e não percebêssemos que fazemos diferentes usos da linguagem. Do mesmo modo, os dêiticos, nessa forma de descrição, ganham no uso o papel de objeto, pois uma pergunta do tipo "Como se chama isto?" e ao apontarmos para um objeto e disséssemos "isto!" o signo seria o mesmo, mas a sua função no uso seria diferente.

Porém, a designação ostensiva elucida uma palavra? Imaginemos uma situação na qual queremos definir a palavra dois. Dizemos "Isto se chama dois" e apontamos para um grupo de nozes. Mas compreende aquele que não sabe a definição de número dois, com este exemplo? Será que ele não irá supor que a palavra "dois" é algo de um coletivo de nozes? Ou o que poderia acontecer se aquele que dá definição e gesticula não souber o que significa a palavra dois?

> Poderia também, inversamente, se eu quiser atribuir a esse grupo de nozes um nome, confundi-lo com um nome para número. E do mesmo modo, quando elucido um nome próprio ostensivamente, poderia confundir com o nome de uma cor, uma designação de raça, até com um nome de um ponto de cardeal (WITTGENSTEIN, 1996, p. 21).

Pode-se dizer que esta elucidação é efetiva se foi dito assim "Este número chama-se dois", "[p]ois a palavra número indica aqui em qual lugar da linguagem, da gramática, colocamos a palavra" (1996: 21). Entretanto, para que essa compreensão seja efetiva a palavra "número" antes tinha que ser elucidada, mesmo que nessa explicação ela possa

ser definida como um lugar, o posto em que colocamos a palavra, pois entraríamos numa relação infinita de palavras; qual é a palavra que dá lugar ao número?

Isso nos mostra que a designação ostensiva pode ser interpretada de maneiras diferentes a depender das circunstâncias nas quais é dada e das pessoas às quais ela é dita. Mas como posso saber se aquele que recebeu a designação compreendeu a palavra, usando os dêiticos como função de descrição e uso? "E como alguém "concebe" a elucidação, mostra-se no modo pelo qual faz uso da palavra elucidada" (WITTGESNTEIN, 1996, p. 22).

A definição ostensiva através dos dêiticos dá o significado da palavra quando se compreende a função dela na linguagem. Porém, os dêiticos são compreendidos aqui, porque o outro, o qual recebe a designação ostensiva, sabe o lugar dos dêiticos e das palavras na elucidação, e não simplesmente por uma referência gestual. Quando dizemos "isto se chama isto", procuramos agora elucidar a palavra, e quando dizemos "Isto é..." temos uma designação ostensiva.

Os dêiticos ganham significados e usos diferentes através das regras estabelecidas, como se algo já estivesse preparado para a compreensão das palavras; as regras dos jogos de linguagem, ou seja, uma definição ostensiva elucida o uso quando já é sabido o papel da palavra no próprio desenvolver da linguagem. Wittgenstein dá um exemplo sobre as regras dos jogos de linguagem na explicação do uso e do significado de uma peça de xadrez.

> Quando se mostra a alguém a figura do rei no jogo de xadrez e se diz: "Este é o rei do xadrez", não se elucida por meio disso o uso desta figura, a menos que esse alguém já conheça as regras do jogo, até esta última determinação: forma de uma figura de rei. Pode-se pensar que já aprende que já aprendera as regras do jogo, sem que se lhe tenha mostrado uma figura real. A forma da figura do jogo corresponde aqui ao tom, ou à configuração de uma palavra.
> Pode-se também imaginar que alguém aprendeu o jogo sem aprender todas as regras nem sua formulação. Aprendeu primeiramente talvez, por observar jogos de tabuleiros bem simples e progrediu sempre para os mais complicados: " Este é o rei", quando se lhe mostra, por exemplo, figuras do xadrez cuja forma não é usual. Também essa elucidação ensina-lhe o uso da figura apenas porque, como poderíamos dizer, já estava preparado o lugar no qual ela foi colocada. Ou também: diremos apenas que prende seu uso quando o lugar já esta preparado. E está preparado aqui não porque para quem demos a elucidação já sabe as regras, mas porque, em outro sentido, já domina um jogo.
> Considere ainda este caso: elucido para alguém o jogo de xadrez; começo apontando uma figura e dizendo: "Este é o rei. Pode ser movido assim-assim, etc., etc." – Neste caso, diremos: as palavras "Este é o rei" (ou "Isto se chama rei) são apenas uma elucidação de palavras, se o que aprende já 'sabe o que é uma figura do jogo' (WITTGENSTEIN, 1996. p22).

Ou seja, as regras são estabelecidas pelo uso da linguagem naquele contexto e nas ações que estão sendo produzidas gerando novas formas de vida, de linguagens e novas regras. Os dêiticos também ganham seu uso e seu significado peculiar através dos jogos de linguagem. Contudo, percebemos o uso e as funções dos dêiticos até aqui, mas tem algo que possa denominar um dêitico? Neste momento, indagamos: o que os dêiticos podem representar nessa linguagem? Há um objeto para designar os dêiticos? É possível uma referência gestual que possa determinar o seu ensino? Qual é a relação dos dêiticos entre um nome e o denominado?

> Mas o que denomina, por exemplo, a palavra "este" no jogo de linguagem, ou a palavra "Isto" na elucidação ostensiva "Isto se chama..."? Se se quiser evitar confusão, é melhor não dizer que essas palavras denominam algo. E, estranhamente, já foi dito que a palavra "este" é um nome específico (WITTGENSTEIN, 1996, p. 25).

Nos exemplos da designação ostensiva e na elucidação, por muitas vezes um dêitico teve a função de nome. Logo um nome se refere a um objeto, desta maneira um objeto pode denominar um dêitico?

Na definição ostensiva ao pronunciarmos um nome e apontar para o denominado, pronunciamos também a palavra "este", ou seja, a palavra "este" e o nome estão frequentemente no mesmo contexto da frase. O nome, muitas vezes, para ser caracterizado tem a forma "Isto se chama..." mas não usamos uma expressão "Isto se chama isto".

Este fato ocorre comumente em virtude de a compreensão da significação de um nome aparecer como a denominação entre uma palavra e um objeto, desta relação de batizar um objeto com um nome e sua significação só ser compreendida através do objeto. A palavra "este" é confundida com o nome que dá significado ao objeto

Na concepção de Wittgenstein sobre a significação, os nomes designam objetos simples, e a significação de uma palavra é dada pelo seu uso na linguagem e não a correspondência exata do objeto, o nome não substitui o objeto. Para Wittgenstein, a teoria da significação confundia a significação de um nome com o portador do nome.

Nos jogos de linguagem muitas vezes um nome é usado na ausência de um portador. É dessa maneira que os dêiticos podem ser substituídos ou usados na função de nome, pois podemos imaginar um jogo de linguagem em que os dêiticos, ao serem indicados, terem a mesma função de um nome, mas os termos dêiticos não são nomes,

pois *"O demonstrativo "este" nunca pode vir privado de um portador"* (WITTGENSTEIN, 1996, p. 28).

CONSIDERAÇÕES FINAIS:

Na definição ostensiva tratada por Wittgenstein, a relação das palavras com as coisas descreve de forma primitiva a significação dos objetos. A descrição do significado se dá através de gestos, pelo apontar, indicar, pela forma de olhar o denominado. A prática referencialista de designação ostensiva não considera as várias funções que as palavras recebem no uso da linguagem. Nessa prática, os substantivos como "mesa", "caneta", "cadeira" são palavras que têm o primado da significação. Palavras usadas no próprio ato de designar como "isto", "ali", "aqui" são "algo que se terminará por encontrar" (WITTGENSTEIN, 1996, p. 22). Isto mostra a insuficiência da designação ostensiva em dar conta das várias funções das palavras na linguagem.

Quando consideramos o referencialismo e a designação ostensiva para dar significado às palavras, temos em mente que termos linguísticos como "isto", "número", "dor" podem ser descritos da mesma maneira que uma palavra "caneta", ou seja, apontando para o objeto que recebe o batismo do nome. Contudo, se pedirmos para nos dar o significado de "isto", "cor", "número" o que a designação ostensiva vai referenciar? E como podemos dar significados a estas palavras?

Palavras que não são substantivos, que não têm um objeto para dar significados, são compreendidas através do uso na práxis da linguagem. Desta maneira, Wittgenstein percebeu como a designação ostensiva é insuficiente para dar significados às palavras. O significado é insuficiente se apenas ocorre o apontar para o objeto que é designado. O significado das palavras é compreendido no uso que se faz delas em um contexto específico. O segundo Wittgenstein percebeu que a designação ostensiva trata as palavras com uma noção de essências. Até substantivos podem ter significados diferentes numa determinada situação de aplicação da palavra por aqueles que estão num determinado contexto.

A designação ostensiva não pode ser tudo aquilo que pode dar significados, esta é uma imagem restrita do próprio uso da linguagem.

> Poder-se-ia dizer, portanto: a definição ostensiva explica o uso – o significado – da palavra, caso já esteja claro que papel a palavra tem que desempenhar na linguagem. Se sei, no entanto, que alguém quer me explicar a palavra para uma cor, neste caso a explicação ostensiva "isto se chama 'Sépia'" vai me ajudar na compreensão da palavra. – E pode-se dizer isto se não se esquece que toda espécie de pergunta vincula-se à palavra "saber" ou "estar claro" (WITTGENSTEIN, 1996, p. 25).

A designação ostensiva é compreendida e só tem uso como forma de ensinar como as palavras são empregadas na linguagem. É um método pelo qual introduzimos as crianças na linguagem ou quando ensinamos uma nova língua para um estrangeiro. Wittgenstein concebe a designação ostensiva não como uma forma de significação das palavras, mas como um ensino ostensivo do uso das palavras em certos contextos. Um treinamento para o uso das palavras.

O uso dos dêiticos nos jogos de linguagem -conceito usado por Wittgenstein para elucidar uma nova imagem de uma linguagem que está assentada na práxis da comunicação. A linguagem é uma série de diferentes atividades, ações como: ordem, informar, afirmar, descrever, relatar etc., cada uma dessas atividade instauram uma relação de significados diferentes. Cada contexto comunicacional, essas diferentes atividades, tem um conjunto de regras específico, relações comunicacionais com regras específicas capazes de dar significado diferentes. Uma imagem que pudesse dar conta das várias performances do uso e da comunicação da linguagem ganha significado a partir de como é empregada no cotidiano. Ou seja, aprender o uso exige compreensão das regras estabelecidas pelos falantes em uma determinada situação. Uma gramática que é posta através do emprego das palavras em uma determinada referência de um contexto. Nos jogos de linguagem os dêiticos ganham várias funções além de simplesmente designar um objeto.

Da mesma maneira, a certeza sensível faz uso de práticas de designação ostensiva para determinar e dar significado ao objeto que está na sua experiência. A certeza sensível acredita que o seu saber sobre o seu objeto se assenta na certeza da imediatez do seu saber com que este objeto se apresenta para a sua intuição. Para a consciência que sabe que o seu saber só tem validade no campo daquilo que pode ser expresso, pois aquilo que não pode ser enunciado não tem validade nenhuma, a consciência faz uso dos dêiticos para designar o objeto que está diante de si; ela refere-se ao objeto como a "coisa é, ele é "puramente isto".

A consciência ao tentar trazer em cena, enunciar sobre o seu objeto, trazer para o campo da determinação, usa dêiticos como capacidade de diferenciar o objeto, dar uma singularidade àquilo que se lhe apresenta no campo da sensibilidade. Dêiticos como “isto”, “aqui”, “agora”, “eu” são capacidades que a consciência utiliza para enunciar o seu objeto. Contudo, apresentar o objeto como “isto” não diz nada sobre a sua determinação e significado. Assim como o objeto é enunciado pela consciência como “isto”, a consciência que está diante desse objeto apresenta-se também através do dêitico “este”, que também é vazio de determinação, pois toda figura de um objeto pressupõe uma figura determinada de sujeito enquanto sujeito do conhecimento. Assim o sujeito se apresenta de maneira indeterminada na certeza sensível.

Através das tentativas da consciência na certeza sensível de designar ostensivamente o particular, a busca consiste em dar referência para o singular através do “aqui” e “agora” ostensivamente, a fim de saber se o seu princípio de imediatez corresponde, de fato, ao seu conceito de saber. Entretanto, a experiência que a consciência tem é frustrada pela incapacidade de designar ostensivamente as referências do espaço e do tempo. O “agora” é o termo que nega todos os instantes; o “agora” que tinha como referência passou, como este “agora” nega a referência que indica. De igual maneira, o “aqui” não indica a sua referência, pois um “aqui” pode ser uma árvore como “aqui” pode ser uma casa.

De modo semelhante, a consciência se frustra ao passar a verdade da sua certeza não mais ao objeto, mas ao sujeito que visa. O Eu afirma que o objeto é para ele, que se determina através da sua intuição do espaço e do tempo. Porém, o Eu que afirma das suas capacidades de intuição não é um Eu dotado de validade epistemológica particular, mas é um Eu universal. Este Eu se refere a uma condição geral da capacidade de representar. Portanto, a experiência da consciência sensível de determinar o seu objeto ostensivamente é fracassada, pois tudo que ela afirma conhecer é o universal abstrato de termos que não são capazes de fazer referência particular nenhuma. Hegel nos aponta dessa incapacidade da linguagem de se referir ao ser sensível.

Enfim, podemos responder as questões que motivaram este texto. Experiências que tivemos em dois textos nos levam a admitir que o modelo de conhecimento que tem o método da designação ostensiva não é um modelo confiável. A designação ostensiva para fazer uma referência ao particular tem que passar por estruturas de atualização do contexto no uso dos dêiticos. Os dêiticos só fazem sentindo se estiverem assentados sobre

um contexto em que o seu uso faça referência àquilo que é bem entendido por pessoas que sabem daquilo que os dêiticos indicam.

Agora, se digo: “isto é uma caneta”, é preciso saber o que a palavra caneta quer dizer nesse contexto. A necessidade de atualizar o contexto para aquilo que está sendo enunciado sobre um particular, nos leva um passo atrás. Para entender “isto”, é preciso entender qual a relação do “isto” com outra coisa que possa fazer referência a “isto”. É preciso saber diferenciar e comparar relações de contexto. Se digo “isto” e aponto para um objeto, aquele objeto não tem nenhuma determinação. Os dêiticos podem ser compreendidos através de uma referência capaz de demonstrar como está sendo empregado numa determinada situação. Com isso, quero dizer que as determinações do objeto só podem ser referidas num enunciado se ele estiver entrelaçado com explicações contextuais que possam conferir sentido a tal designação ostensiva.

BIBLIOGRAFIA:

MARCONDES, Danilo. *Filosofia analítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

CASTRO, Suzana de (org). *Introdução à Filosofia*. Rio de Janeiro: Editoria Vozes, 2008.

MARCONDES, Danilo. *Iniciação à História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

HYPPOLITE, Jean. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

OLIVEIRA, Manfredo de. *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*; 4a. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

AGAMBEN, G. *A Linguagem e a Morte* – um seminário sobre o lugar da negatividade. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

LAHUD, M. *A Propósito da Noção de Dêixis*. São Paulo: Ática, 1979.

DUDLLEY, Will. *Idealismo Alemão*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2013.

KONDER, Leandro. *O que é Dialética*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2004.

FREGE, Gottlob. *Lógica e Filosofia da Linguagem*; seleção e introdução, notas de Paulo Alcoforado; 2a. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações Filosóficas*; trad. José Carlos Bruno. São Paulo: Editora Nova Cultura Ltda., 1996.

_____ .*Tractatus Logico-Philosophicus*; tradução, apresentação e ensaio introdutório de Luiz Henrique Lopes dos Santos; introdução de Bertrand Russell; 3a. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2017.

CHAUI, Marilena. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Editora Ática, 1997.

LUDWIG, Ralf. *Fenomenologia do Espírito*: uma chave de leitura: tradução: Ênio Paulo. Rio de janeiro: Editora Vozes, 2017.

LEÃO, Emmanuel C. *Aprendendo a Pensar I* – volume 1; 5a. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

CERVONI, J. *A enunciação*. São Paulo: Ática, 1989.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Menezes. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1992.