JULIO CABRERA

Margens das Filosofias da Linguagem



EDITORA
UnB

Este novo livro de Julio Cabrera é uma reflexão acerca das múltiplas maneiras de pensar filosoficamente as questões da linguagem, em particular a questão da significação. Propõe, pois, um alargamento da noção usual de "filosofia da linguagem" - como vinculada apenas com a tradição analítica - apresentando com esse nome também as contribuições "continentais" (Husserl, Merleau-Ponty, Heidegger, Marx, Freud). Wittgenstein, pensador analítico-continental, é convocado várias vezes no livro como ponto de junção de diversas perspectivas sobre a linguagem (analítica, hermenêutica, fenomenológica, crítica de ideologias, psicanalítica). A obra também apresenta uma reflexão, transversal e explícita (na última parte), acerca de maneiras de fazer filosofia, acerca das margens de perspectivas filosóficas, e uma veemente alegação em favor do pluralismo em filosofia.

Margens das filosofias da linguagem

FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

Reitor
Lauro Morhy

Vice-Reitor
Timothy Martin Mulholland

EDITORA UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
Diretor
Alexandre Lima

CONSELHO EDITORIAL

Presidente
Elizabeth Cancelli

Alexandre Lima, Clarimar Almeida Valle,
Dione Oliveira Moura, Henryk Siewierski,
Jader Soares Marinho Filho, Marília Steinberger,
Ricardo Silveira Bernardes, Suzete Venturelli



Julio Cabrera

Margens das filosofias da linguagem

Conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem

EDITORA
UnB

Equipe editorial: Severino Francisco (Supervisão editorial);
Rejane de Meneses (Acompanhamento editorial);
Jupira Correa, Sarah Ribeiro Pontes,
Sonja Cavalcanti (Preparação de originais);
Ana Flávia Magalhães Pinto (Revisão);
Raimunda Dias e Eugênio Felix Braga (Editoração eletrônica);
Fernando Secchin (Capa); Elmano Rodrigues Pinheiro (Supervisão gráfica)

Copyright © 2003 *by* Julio Cabrera

Impresso no Brasil

Direitos exclusivos para esta edição:

Editora Universidade de Brasília
SCS Q. 02 – Bloco C – Nº 78
Ed. OK – 2º andar
70300-500 Brasília-DF
Tel: (0xx61) 226-6874
Fax: (0xx61) 225-5611
editora@unb.br

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta publicação poderá ser armazenada ou reproduzida por qualquer meio sem a autorização por escrito da Editora.

Ficha catalográfica elaborada pela
Biblioteca Central da Universidade de Brasília

Cabrera, Julio
C117 Margens das filosofias da linguagem: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem / Julio Cabrera. – Brasília : Editora Universidade de Brasília, 2003.
320p.

ISBN 85-230-0739-3

1. Filosofia da linguagem. I. Título.

CDU 800.1

"(...) *I believe the only difference between science and philosophy is that science is what you more or less know and philosophy is what you do not know. (...) to many of the people who like philosophy, the charm of it consists in the speculative freedom, in the fact that you can play with hypotheses.(...) Just as there are families in America who from the time of the Pilgrim Fathers onward had always migrated westward, toward the backwoods, because they did not like civilized life, so the philosopher has an adventurous disposition and likes to dwell in the region where there are still uncertainties*" (Bertrand Russell, The philosophy of logical atomism, *Logic and knowledge*, p. 281).

"*Das, worüber ich so langwierig schreibe, kann einem Andern mit unverdorbenerem Verstande selbstverständlich sein*" (Ludwig Wittgenstein, *Anotações sobre as cores*, afor. 295).

"*E descobrira que nenhuma fundamentação era absoluta, nenhuma legitimação era definitiva. O que aqui era aceito como evidente e certo era ali rejeitado como enganoso e falaz. Que pretensas evidências e certezas haviam jamais resistido ao embate das filosofias? Também eu, por isso mesmo, me descobria incapaz de fornecer uma justificação decisiva para minhas convicções pessoais, para os enunciados que, entretanto, me pareciam justos e verdadeiros. E assim foi que cheguei à plena consciência do caráter não demonstrativo do discurso filosófico. Em que pesasse às decididas pretensões em sentido contrário de tantos pensadores, tornou-se-me manifesto e irrecusável que as filosofias jamais poderiam pretender a algo mais que a uma argumentação razoavelmente persuasiva, ainda que sistematicamente elaborada numa ordem consistente de razões.(...) Eu descobrira que, em sentido rigoroso, nunca há demonstração fora da lógica formal. (...) em filosofia, tudo se pode provar. O que vale dizer que nada se prova verdadeiramente em filosofia*" (Oswaldo Porchat, Prefácio a uma filosofia, *Vida comum e ceticismo*, p. 30).

Sumário

AGRADECIMENTOS, **11**
INTRODUÇÃO, **13**
Filosofias da linguagem: uma abordagem plural, **13**
A linguagem na constituição de conceitos, **16**
Funções cognitivas, interativas e usufruitivas da linguagem. Analítica, fenomenologia, hermenêutica e metacríticas da linguagem: sem-sentidos, incompreensões e distorções básicas, **20**
Um livro, muitos livros, **23**

CAPÍTULO I
NAS MARGENS DA FILOSOFIA ANALÍTICA, **25**

I.1. Passos iniciais na direção de uma caracterização do filosofar analítico, **25**

I.2. Três teses sobre o contraste entre analítica e hermenêutica, **31**

Excursus 1: Acerca de uma concepção não plural de filosofia e da insuficiência da caracterização preliminar de "analítico" dada por Tugendhat, **39**

I.3. Acerca da "obscuridade" dos significados na filosofia analítica, **43**

I.4. Pragmática e hermenêutica. O "giro pragmático" na filosofia analítica significa algum tipo de aproximação entre a analítica e a hermenêutica? O caso Grice, **56**

I.5. Wittgenstein entre a análise e a hermenêutica, **66**
I.5.1. A dissociação entre a interpretação analítica e a interpretação "neopositivista" do *Tractatus*, **66**
I.5.2. Incorporam as obras de Wittgenstein posteriores ao *Tractatus* algum elemento hermenêutico?, **72**
I.5.3. A interpretação hermenêutico-transcendental da filosofia de Wittgenstein: Karl-Otto Apel, **78**

Capítulo II
Fenomenologias da linguagem, 87

II.1. Fenomenologia e analítica, **87**
II.1.1. Husserl: linguagem e intencionalidade. Sentido e referência numa abordagem fenomenológica. A crítica do sem-sentido na fenomenologia, **87**
II.1.2. Um exemplo de abordagem reducionista: a teoria de Jaakko Hintikka (intencionalidade sem fenomenologia), **100**
Excursus 2: Acerca da suposta "superioridade" da análise sobre a fenomenologia, **109**
II.1.3. Searle, entre a análise e a fenomenologia, **113**

II.2. Fenomenologia e hermenêutica, **127**
II.2.1. A idéia da *Lebenswelt* no Husserl tardio e a fenomenologia da linguagem de Maurice Merleau-Ponty, **127**
II.2.2. Heidegger e a questão da linguagem: de *Ser e tempo* às *Unterwegs zur Sprache*. A articulação poética de conceitos, **136**
II.2.3. É possível uma leitura analítica de Heidegger? Críticas necessariamente externas contra o "ultra-originário", **150**

II.3. Wittgenstein fenomenólogo?, **155**

Capítulo III
Metacríticas da linguagem: crítica de ideologias e psicanálise, 169

III.1. Noção geral de "metacrítica". A impossibilidade de uma captação analítica ou hermenêutica das distorções básicas, **169**
Excursus 3: Acerca da metacrítica de Habermas contra a hermenêutica de Gadamer, **176**

III.2. Marx, linguagem e *Ideologiekritik*, **178**
III.2.1. Alienação e discurso ideológico, **178**
III.2.2. Um olhar analítico sobre algumas falácias em torno da "crise do marxismo" e o "fim das ideologias", **191**
III.2.3. Rossi-Landi e a interpretação marxiana da filosofia da linguagem de Wittgenstein, **198**

III.3. Freud, desprazer, defesa e linguagem, **205**
III.3.1. É a noção de "inconsciente" analiticamente incompreensível? À procura de uma noção minimal, **205**
Excursus 4: A psicanálise não é ciência. A ética kantiana tampouco, **220**
III.3.2. Elementos para uma psicanálise da linguagem, **225**
III.3.3. Wittgenstein sem Freud: a recusa wittgensteiniana da psicanálise, **244**

CAPÍTULO IV
QUESTÕES METAFILOSÓFICAS, 271

IV.1. Em favor do pluralismo, **271**
IV.2. O usual conflito eliminativo entre filosofias, **279**
IV.3. O usual conflito eliminativo entre filósofos. Acerca de como os filósofos foram lidos e utilizados no presente livro, **290**

BIBLIOGRAFIA, 301

Agradecimentos

Agradecimentos especiais para Andrés Raggio, que pela primeira vez (nos anos 1960 em Córdoba, Argentina) me chamou a atenção para as relações entre Husserl e a filosofia analítica, mostrando-me que as perspectivas filosóficas não são estanques, mas se cruzam. Para os numerosos estudantes de meus cursos de filosofia da linguagem na Universidade de Brasília, entre os anos 1988 e 2000, pelo interesse, paixão e abertura intelectual, qualidades que possivelmente perderão depois. Corrijo, pois, meu agradecimento: para os numerosos estudantes, etc., *tais como eles eram naqueles anos*. Também faço agradecimentos pelas conversas filosóficas e lógicas, ao longo das décadas de 1980 e 1990, especialmente para Hilan Bensusan, Rejane Carrion, Oswaldo Chateaubriand, Marcelo Dascal, Paulo Faria, Olavo L. da S. Filho, Rudhra Gallina, Paulo Guimarães de Sousa, Gilles Granger, Benjamin Lima, Adriano Naves de Brito e Ivan Seidl. Especiais agradecimentos para Estevão de Rezende Martins e Francisco Martins, pelas valiosas observações acerca, respectivamente, dos capítulos sobre Marx e Freud.

Introdução

Filosofias da linguagem: uma abordagem plural

No seu livro *Historias de cronopios y de famas*, o escritor argentino Julio Cortázar apresenta um jocoso "Manual de Instruções" que inclui "Instrucciones para llorar", "Instrucciones sobre la forma de tener miedo", "Instrucciones para dar cuerda al reloj", "Instrucciones para subir una escalera", etc. Veja, como exemplo, um trecho desta última:

> *Las escaleras se suben de frente, pues hacia atrás o de costado resultan particularmente incómodas.(...) Para subir una escalera se comienza por levantar esa parte del cuerpo situada a la derecha abajo, envuelta casi siempre en cuero o gamuza... Puesta en el primer peldaño dicha parte, que para abreviar llamaremos pie, se recoge la parte equivalente de la izquierda (también llamada pie, pero que no ha de confundirse con el pie antes citado) y llevándola a la altura del pie, se la hace seguir hasta colocarla en el segundo peldaño, con lo cual en éste descansará el pie, y en el primero descansará el pie. (...La coincidencia de nombres entre el pie y el pie hace difícil la explicación. Cuídese especialmente de no levantar al mismo tiempo el pie y el pie)* (p. 25).

Espero que esta peça literária tenha feito rir ao leitor, porque a elucidação dos motivos desse riso é um dos temas centrais do presente livro. A bufonaria do texto de Cortázar mostra os limites de uma certa perspectiva filosófica sobre o mundo e o resultado extravagante de pretender ultrapassar esses limites a qualquer custo. Pelo contrário, assumir abertamente tais limites deverá levar a uma atitude pluralista, no que se refere aos diversos pontos de vista sobre uma mesma questão. Não tentar fazer manuais de instruções onde não possam ser feitos.

A questão é, no presente livro, *a linguagem*, e as diversas filosofias que foram constituídas sobre ela e que ficaram claramente formuladas, sobretudo, no passado século XX. Todas essas abordagens têm limites e podem ser

criticadas umas a partir das outras, e cada uma dessas abordagens é, de certa forma, o explícito limite das outras. É por isso que o assunto desta obra não é a filosofia da linguagem, porque, na minha perspectiva, não existe tal coisa, mas as filosofias da linguagem, em plural: esse plural é o tema aqui abordado. Mas o leitor atento verá que a filosofia da linguagem é somente um motivo para esclarecer a natureza e os limites da filosofia *tout court*, tal como eu os entendo.

Parto da perspectiva de que se deve considerar como "filosofia da linguagem" tudo aquilo que os filósofos pensaram e desenvolveram em termos de reflexão sobre a linguagem, seja qual for sua perspectiva e sua metodologia de acesso (analítica, hermenêutica, fenomenologia, filosofia transcendental, crítica de ideologias, psicanálise). Tal perspectiva será destoante com respeito ao que habitualmente é entendido no planeta Terra por "filosofia da linguagem", e também relativamente à atitude de praticamente a totalidade da comunidade filosófica mundial, no que se refere aos limites dessa disciplina na sua atual configuração. Mas acredito que o posicionar-se contra essa tendência deverá oferecer-nos não apenas uma visão mais integrada e enriquecida dos estudos filosóficos sobre a linguagem, mas uma consciência mais aguda acerca das tentativas de tratamento e solução de muitos dos problemas que preocuparam os "filósofos da linguagem", no seu atual sentido restrito. A minha idéia é que essas questões são mais bem visualizadas não dentro de uma única perspectiva, mas na confluência de várias delas.

Em que consiste exatamente esse sentido restrito de "filosofia da linguagem"? Vejamos, como exemplo:

> Este livro foi escrito partindo de uma certa orientação filosófica – aquela que é designada em suas linhas gerais pela expressão "filosofia analítica". Há muita especulação em torno da linguagem, partindo-se de pontos de vista muito diferentes e, nesse caso, os problemas assumem configurações bem diversas. Não é possível nem conveniente que num volume desta dimensão se examinem todos os tópicos filosóficos da linguagem. A título de compensação, incluí na bibliografia algumas sugestões de leitura sobre esses outros tópicos (William Alston, 1977, p. 24).

A identificação de "filosofia da linguagem" com "filosofia *analítica* da linguagem" nem sempre é tão honestamente explicitada quanto no texto de Alston. Na maior parte dos textos sobre essa matéria, tal identificação é dada como evidente e incontroversa. Cabe comentar, adicionalmente, que, apesar do anunciado, na bibliografia proporcionada por Alston não se inclui *nenhum* texto acerca de fenomenologia ou hermenêutica da linguagem, nem de qualquer outra abordagem filosófica de problemas da linguagem, além de literatura analítica. A não-inclusão dessas outras fontes não parece, em absoluto, provir de meras "dimensões do volume", mas de limitações mais profundas. Há certas

questões (a dimensão poética do significar, os vínculos entre a temporalidade da consciência e a significação de expressões, etc.) que a filosofia analítica da linguagem não abordaria, nem mesmo se tivesse vinte volumes disponíveis para preencher. Colocam-se assim os limites de uma certa forma de atividade filosófica, valiosa e importante somente dentro de seus limites, como qualquer outra abordagem.

Outro exemplo mais recente pode ser fornecido pelo texto de Tyler Burge chamado Philosophy of language and mind: 1950-1990, em que o autor estuda a ascensão e a queda do positivismo lógico por meio de uma análise dos problemas com o princípio de verificabilidade e das críticas posteriores de Quine, por um lado, e dos filósofos da linguagem ordinária, pelo outro; mais adiante, o autor estuda a influência de Frege sobre a tradição lógico-construcionista, a contribuição de Donald Davidson para a teoria do significado e a teoria da verdade, a teoria intencional de Grice, as teorias referencialistas de Kripke e Putnam e o desenvolvimento dos problemas de "filosofia da mente" desde a tradição behaviorista até o funcionalismo e seus recentes críticos. Trata-se, evidentemente, de um *report* acerca da filosofia da linguagem criada dentro da tradição analítica, no qual nada se menciona, nem se poderia mencionar – dado o caráter perfeitamente definido do *paper* – sobre as investigações fenomenológicas, transcendentais ou hermenêuticas acerca da linguagem, dentro do período mencionado no título do artigo.

A tendência da presente obra é precisamente contrária à assumida por Alston e Burge, entre milhares. Mas não porque se tente, a partir de uma exposição plural, fugir dos marcos de referência analíticos ou diminuir a sua importância, mas, pelo contrário, porque será a partir dessas contraposições com filosofias não-analíticas da linguagem que uma analítica da linguagem adquirirá uma compreensão mais profunda de si mesma e dos problemas por ela abordados. Esse ponto de partida pluralista não é aqui adotado apenas como uma estratégia externa, mas porque acredito que a substância e a força de cada uma das posturas filosóficas no que se refere à linguagem somente se manifesta em toda a sua plenitude e riqueza em confronto com as outras, delineando-se relativamente a elas, e não, por assim dizer, "em si mesmas". Parafraseando aquilo que Norberto Bobbio (1979, p. 18) disse certa vez acerca do marxismo, "uma das minhas frases preferidas é que hoje não se pode ser um bom marxista sendo apenas marxista. Mas o marxista tem uma tendência irresistível a ser apenas... marxista", poder-se-ia dizer que hoje não se pode ser um bom filósofo analítico sendo apenas analítico. Mas o analítico tem uma tendência irresistível a ser apenas... analítico.[1]

[1] Há, por outro lado, também um motivo histórico que recomenda ir aos poucos desativando a identificação entre "filosofia da linguagem" e "filosofia *analítica* da linguagem" ou entre "filoso-

Diferentes opções teóricas, metodologias de acesso e sensibilidades perante o mundo darão origem a muitas e variadas filosofias da linguagem. Não é meu intuito construir aqui um livro meramente erudito sobre o sentido de cada uma dessas tendências. Meu interesse é tentar expor uma idéia acerca da própria natureza do filosofar e da verdade filosófica, investigação que será favorecida pela reflexão múltipla a respeito da questão da linguagem. À luz dessa reflexão, a monopolização da expressão "filosofia da linguagem" por parte de uma entre as muitas abordagens possíveis, dentro do restrito domínio da filosofia desenvolvida no século XX, será vista apenas como um fato histórico, que ainda deverá ser devidamente situado e interpretado.

Eu quis apresentar aqui a atitude pluralista da presente obra, mas devo suspender neste ponto a reflexão sobre pluralismo, que será retomada e levada adiante na parte IV, após termos feito o percurso reflexivo proposto.

A linguagem na constituição de conceitos

O iniciante neste tipo de estudo poderia pensar que tudo aquilo que de importante possa ser indagado a respeito da linguagem, poderá ser dito hoje pela lingüística, que a partir de Saussure e Bloomfield, passando pela revolução chosmkyana dos anos 1950 e 1960, e chegando até as atuais pesquisas nessa área, tem se desenvolvido de maneira espantosa, seguindo uma metodologia científica razoavelmente rigorosa. A princípio, poder-se-ia tornar a responder aquilo que é sempre dito, que a filosofia não está interessada em línguas étnicas por si mesmas, nas línguas que surgiram historicamente como elas existem de fato, o que parece constituir o interesse específico dos lingüistas. A filosofia está mais diretamente interessada em *estruturas conceituais*, em possibilidades, em categorias de compreensão do mundo, do que estritamente em "fatos". Deve-se perguntar, então, o que significa estudar *filosoficamente* a linguagem.

---

fia da linguagem" e "filosofia analítica" *tout court*. Como Burge (1992, p. 27-28) o mostra no mencionado artigo, a questão da linguagem perdeu o caráter central que tinha nos programas analíticos clássicos, e mesmo até a década de 1970: "(...) *the degree of interest in relatively 'pure' philosophy of language has certainly diminished. Moreover, there has been a perceptible shift of ferment toward issues in the philosophy of mind*". Também se pode ler com proveito tudo o que Rorty expõe na introdução a *The Linguistic Turn* sobre o abandono do programa clássico: "*philosophical problems are problems of language*". Filósofos como Searle consideram a "filosofia da linguagem" como uma parte da filosofia da mente, e assim por diante. Por outro lado, é notável a enorme importância que a questão da linguagem tem adquirido, por exemplo, dentro de filosofias hermenêuticas ao estilo de Gadamer e de muitas outras tendências do século XX. "É um fato evidente que uma grande atenção para com a linguagem é atualmente característica de todas as correntes principais da filosofia ocidental" (Hacking, 1999, p. 19) Ver também, neste livro, seções I.1 e I.2.

Uma atitude intuitiva inicial, fortemente ligada à tradição e à visão vulgar do mundo, consiste em pensar que as questões de linguagem deveriam ser de importância secundária para um filósofo, uma vez que este está interessado em achar os conceitos e as categorias que lhe permitam saber o que são *as coisas mesmas*, e não *apenas* a linguagem que utilizamos, por necessidade, *para veicular* os nossos conhecimentos sobre as coisas, linguagem vista habitualmente como um simples "meio de comunicação": é o mundo o que realmente interessa, se dirá, e não a linguagem. Mas já ao longo da história da filosofia, de maneira lenta e fragmentada, vai se adquirindo aguda consciência do fato de a linguagem ser algo mais que um mero "veículo" de transmissão de conceitos já totalmente constituídos, para começar a ser vista como uma estrutura *constituinte* (ou co-constituinte) de conceitos. É no século XX, entretanto, *sob as mais diversas perspectivas*, que essa consciência se agudiza e encontra suas mais claras formulações.

Poder-se-ia dizer, para início de reflexão, que a linguagem interessa à filosofia na medida em que a primeira é entendida não apenas como "veículo" de conceitos, mas como um âmbito no qual os conceitos são *constituídos*, conceitos que permitem articular o mundo com o intuito de torná-lo *significativo* para nós. Dessa maneira, conceitos e significação vão juntos. Essa "significatividade" será entendida de maneiras muito diversas pelas diferentes filosofias da linguagem, e conseqüentemente a constituição de conceitos também será diversamente entendida. Denomino essa concepção, em contraposição à teoria *veicular*, concepção *constitucional* da linguagem. O filósofo está interessado na idéia da participação da linguagem na constituição de conceitos, dos conceitos que lhe interessam para relacionar-se com o mundo (não apenas cognitivamente, como veremos). Dessa atividade lingüístico-conceitual surgem as categorias de captação do real, algumas delas muito básicas, outras derivadas, não podendo traçar-se linhas totalmente nítidas entre os conceitos assim gerados e as suas articulações na linguagem.

Mas, *que linguagem*? Se não se trata das linguagens étnicas historicamente dadas, qual será a linguagem capaz de constituir conceitos? Tratar-se-ia de algum tipo de estrutura mais geral, nem sempre manifesta nas estruturas superficiais da linguagem, que estaria pressuposta ou embutida em todas as línguas historicamente dadas? Essas articulações conceituais mais gerais aparecem, claro está, nas linguagens étnicas existentes, mas o filósofo está interessado primordialmente numa estrutura conceitual, presente naquelas linguagens particulares de maneiras diferentes. Contra a mencionada intuição vulgar, claro que são "as coisas mesmas" aquilo que interessa ao filósofo, mas as coisas constituídas na mediação de uma estrutura lingüístico-conceitual: paradoxalmente, será por meio da linguagem constituinte de conceitos que poderá chegar-se "às coisas mesmas". É claro que não é possível sentar no conceito

de cadeira, nem na palavra *cadeira*, precisamos de uma cadeira real. Mas para expressar o que significa "sentar-se numa cadeira" precisamos constituir lingüisticamente o conceito de cadeira. (A razão pela qual não nos podemos sentar num conceito deve ser esclarecida por meio da constituição do conceito de "conceito".) Ao melhor entendimento daquela estrutura conceitual, nas suas diversas configurações, e do caráter não meramente "veicular" da linguagem, está destinada a presente obra.

A primeira tese fundamental deste livro consiste, pois, em que a filosofia da linguagem deve ser entendida pluralmente. Uma outra tese é que todas as filosofias da linguagem do século XX assumem, de maneiras muito diferentes, uma concepção *constitucional* da linguagem, abandonando, ou pelo menos problematizando, a concepção puramente *veicular*. A tematização e a superação de uma teoria puramente veicular na direção de uma teoria constitucional da linguagem são, sustento, algo comum a todas as abordagens que, em outros aspectos, são profundamente diferentes e antagônicas. Essa constituição de conceitos por meio da linguagem é entendida de muitas maneiras, assim como as relações entre conceitos e linguagem e a própria noção do que seja uma linguagem. Em sua crítica à "filosofia lingüística" (que eu chamo aqui filosofia analítica da linguagem), Mundle (1975, p. 134) denuncia o modo vago e impreciso com que os filósofos analíticos costumam usar o conceito de "conceito" e a diferença entre palavras e conceitos: "Poucos filósofos oferecem voluntariamente uma explicação da relação entre falar de 'conceitos' e falar de palavras, e aqueles que o fazem tendem a criar mal-entendidos". No presente livro, uma caracterização única de "conceito" não pode ser dada, pois os conceitos serão concebidos de diferentes maneiras pelas diferentes filosofias da linguagem.

Mundle se pergunta se entender conceitos não será algo nitidamente diferente de entender o uso da linguagem, dado que crianças e animais como os esquilos podem entender, por exemplo, o que significa que uma fruta (uma noz, digamos) está pronta para ser comida: conhecem eles o "conceito" de noz? Pareceria que sim, apesar do fato de que nem a criança nem o esquilo têm domínio do uso da linguagem, nem sabem como se usa "noz" dentro da mesma. Sustentarei que filosofias da linguagem que acentuam as categorias plenamente articuladas de entendimento do mundo (como, em geral, têm sido as filosofias analíticas) tenderiam a dizer que nesses casos o conceito de noz não foi *stricto sensu* captado, enquanto filosofias da linguagem que acentuam os processos temporal-históricos de captação primeva de significações do mundo (como, em geral, tem sido o caso das filosofias hermenêuticas e fenomenológicas) tenderiam a dizer que nesses casos o conceito de noz foi, de alguma maneira, captado. Filósofos analíticos que aceitassem que foi, nesse caso, captado um con-

ceito de noz defenderiam sua posição ampliando a noção de linguagem, ou fazendo intervir ações não verbais, mas não elementos temporal-históricos de tipo hermenêutico. Mas, em definitivo, não há respostas absolutas e gerais para a questão do que seja um conceito. A constituição de conceitos na linguagem está afetada pelo pluralismo de perspectivas. Toda a questão dos conceitos deverá ser retomada e analisada em cada uma das perspectivas debatidas e confrontada com outras constituições.

A relação dos conceitos constituídos com o mundo será *funcionalmente* diferente nas diversas filosofias da linguagem: em algumas delas serão gerados conceitos com funções estritamente cognitivo-referenciais; em outras, conceitos com uma função interpretativo-compreensiva; em outras, conceitos com uma forte função descritiva; e em algumas, ainda, conceitos com funções claramente desconstrutivas (ou "desmascaradoras"). Estas últimas estão justificadas, segundo veremos, porque enquanto, no caso das primeiras, está sendo suposta a linguagem como esclarecedora e mostrativa, as funções deconstrutivas contemplam a possibilidade, sempre aberta, de a linguagem estar sendo usada também para escamotear, disfarçar e deformar. Dessa maneira, os conceitos devem fazer coisas diferentes, relacionar-se com o mundo de maneiras diversas: podem definir, caracterizar, compreender, elucidar, substituir, prever, classificar, organizar, referir, mascarar, desmascarar. Cada uma dessas funções estará vinculada a uma função da linguagem, a uma maneira de tornar o mundo (não apenas cognitivamente) "significativo". Assim, a significação compreenderá todas essas funções: haverá conceitos que significam ou tornam o mundo significativo desconstruindo, outros que o tornam significativo interpretando-o/compreendendo-o historicamente, outros tentando criar mecanismos de referência direta, e assim por diante. Mas em nenhum desses casos a linguagem terá sido apenas um veículo de conceitos já constituídos. Em todos eles, os conceitos são constituídos num processo que envolve a linguagem de maneira essencial.

Fenomenologias da linguagem constituem conceitos como *descrição*, *fenômeno*, *redução*, *atitude natural*, *consciência intencional*, *transcendental*, *eidético*, *nóesis*, *nóema*, *sentido*, *notificação*, *sinal*, *intenção significativa*, *objeto intencional*, *constituição*, *tempo interno*, *mundo-da-vida*, etc. Analíticas da linguagem constituem *sentido*, *referência*, *representação*, *sem-sentido*, *função*, *objeto*, *composicionalidade*, *verofuncionalidade*, *substitutibidade*, *extensão*, *intensão*, *quantificação*, *discurso indireto*, *obliqüidade*, *contexto*, *ato de fala*, *índice*, *mundo possível*, *designador rígido*, *rigidez obstinada*. Hermenêuticas da linguagem, conceitos como *compreensão*, *mal-entendido*, *interpretação*, *histórico*, *temporalidade*, *signifi-*

cação, *empatia*, *aproximação ao objeto*, *diálogo*, *efectual*, *pergunta*, *fala*, *poético*. Metacríticas da linguagem, conceitos como *alienação*, *ideologia*, *falsa consciência*, *inconsciente*, *intenção não manifesta*, *repressão*, etc. Alguns conceitos serão presumivelmente constituídos em todas as filosofias da linguagem (tais como *linguagem*, *significação*, *sentido*, *referência ao mundo*, *objeto*, etc.), mas, certamente, de maneiras muito diferentes, e em interação com os conceitos mais específicos de cada perspectiva (na fenomenologia, *significação* é inseparável de *intencionalidade*; na psicanálise, *significação* é inseparável de *inconsciente*, etc.). A função desses conceitos é determinada dentro de seus respectivos contextos teóricos: *verofuncionalidade* não é um conceito que funcione hermeneuticamente dentro de uma filosofia analítica da linguagem, *história efectual* na hermenêutica de Gadamer não é um conceito que funcione apenas referencialmente e *eidético* não desempenha funções desconstrutivas na fenomenologia de Husserl.

Muitos pensadores filiados à lingüística (como é o caso de Chomsky) têm desenvolvido investigações sobre a natureza *constitucional* da linguagem, no sentido aqui apresentado. Nesses casos, direi que os lingüistas, por vezes, desenvolvem estudos *filosóficos* da linguagem (da mesma maneira que nem tudo o que os físicos afirmam acerca do mundo o afirmam como físicos). Nesse sentido, embora os limites entre lingüística e filosofia possam ser considerados razoavelmente nítidos, os limites entre aquilo que lingüistas e filósofos efetivamente fazem nem sempre têm sido nítidos.

Funções cognitivas, interativas e usufruitivas da linguagem. Analítica, fenomenologia, hermenêutica e metacríticas da linguagem: sem-sentidos, incompreensões e distorções básicas

Eu estive teimosamente repetindo, na seção anterior, as palavras "não apenas cognitivamente". Vou esclarecer isso melhor. Numa abordagem plural como a aqui assumida, a linguagem (e os conceitos) não poderia ser entendida apenas em uma de suas funções. Aquilo que caracteriza as diversas abordagens sobre a linguagem consiste, entre outras coisas, na particular acentuação de uma ou de outra das funções da linguagem. Na concepção constitucional, as filosofias da linguagem ocupam-se de uma estrutura lingüístico-conceitual, concebida de diferentes maneiras, que permite tornar o mundo "significativo", mas as diferentes filosofias da linguagem se destacam pelas diferentes noções acerca do que seja "significativo" e de como essa "significatividade" é alcançada e formulada. É muito importante entender, desde o começo da reflexão, que a

significatividade do mundo, constituída pelas estruturas lingüístico-conceituais, não se reduz a uma significatividade apenas cognitiva. Proporcionar uma significação para o mundo não consiste apenas em achar as condições lingüístico-conceituais para conhecê-lo, mas também as condições para agir sobre ele, para interagir com ele, para transformá-lo, e também para usufruir dele, aproveitá-lo ou para lidar com ele no sentido do "padecer". Estas últimas são as funções vinculadas ao dualismo prazer/dor, que serão fundamentais nas filosofias metacríticas da linguagem: do mundo interessa, neste caso, não somente a sua estrutura objetiva, nem apenas a possibilidade de transformá-lo ou de agir sobre ele, mas também o mundo como objeto de *usu-fruição*, de dor, de prazer, ou, em sentido genérico, de padecimento. Aquilo que é objeto de usufruição ou de padecimento não é procurado nem para ser objetivamente referido nem para ser praticamente transformado, mas para deixar-se afetar por ele, ou nele deixar-se estar (sem que esta atitude se desvincule de um "conhecer" o mundo ou de um "agir sobre ele" em outros sentidos, não nos sentidos referenciais e práticos habituais. A usufruição do mundo poderá redefinir o conhecimento e a ação). Teoria do conhecimento, ética e estética não são apenas três disciplinas acadêmicas, mas três grandes acessos humanos ao mundo, reconhecidos desde os primórdios da filosofia. Tornar o mundo significativo é uma empresa *epistemológico-ético-estética*, na medida em que não nos apropriamos do mundo senão quando podemos saber o que é ou não é o caso, quando podemos (inter-) agir (com) sobre ele para fazer que algo que não era o caso passe a ser o caso ou vice-versa, e quando, finalmente, podemos usufruir ou tirar proveito e/ou padecer daquilo que é ou não é o caso. A linguagem constitui conceitos visando ao conhecimento, à ação e/ou ao prazer/dor (não de maneira exclusiva).

As estruturas lingüístico-conceituais estão presentes nessa tripla constituição da significação do mundo, e as várias filosofias da linguagem estudadas no presente livro vão se diferenciar pelo acento maior ou menor colocado nas significações cognitivas, ou nas *inter-ativas*, ou nas usufruitivas. Diferentes filosofias da linguagem acentuarão uma ou outra dessas funções: algumas serão claramente cognitivas, outras irão sustentar que todo o edifício conceitual descansa, em última instância, num princípio de prazer/desprazer. Isso indicará igualmente maior interesse pela ciência e pelo conhecimento objetivo, ou pela literatura e pela arte, ou pelas funções usufruitivas e "padecentes", embora todas mantenham certo interesse pelas três maneiras de "tornar o mundo significativo". Conhecer o mundo não é tudo o que o homem faz com ele, e muitos pensadores (Schopenhauer, Nietzsche, Freud) já duvidaram da noção de que conhecer deveria considerar-se como a relação mais básica e profunda que o

homem pode estabelecer com o mundo. De toda maneira, sem tomar uma posição sobre essas prioridades, neste livro o interesse cognitivo estará inserido em outros interesses, e uma filosofia da linguagem não será considerada melhor ou pior, nem mais apropriada que outra ou como a única possível somente porque elucide, ou porque deixe de elucidar, as funções estritamente *cognitivas* da estrutura lingüístico-conceitual.

Por outro lado, a minha abordagem dessas possibilidades de constituição da significação será largamente *negativa*, seguindo o ponto de vista que caracteriza a minha perspectiva filosófica geral acerca do mundo.[2] Tal abordagem negativa, no terreno da filosofia da linguagem, será manifesta no fato de focar-se aqui não tanto a bem-sucedida geração da significação, que (de acordo com a minha perspectiva) raramente ou nunca acontece, mas precisamente os regulares obstáculos para sua instauração. Com efeito, em cada uma das direções de interesse pela linguagem aqui examinadas, três tipos principais de *dificuldades* lingüístico-conceituais se deixarão entrever no processo de constituição de conceitos: as filosofias analíticas e fenomenológicas da linguagem estão preocupadas com a questão da crítica do *sem-sentido* e com as condições da expressão significativa; as hermenêuticas da linguagem têm uma preocupação especial com os assim chamados *mal-entendidos* e *incompreensões*, que poderão surgir mesmo quando o sentido seja razoavelmente assegurado. Por último, as que denomino metacríticas da linguagem (crítica de ideologias e psicanálise) estudam o caso das chamadas *distorções básicas da significação*, que acontecem mesmo quando o sentido (analítico ou fenomenológico) e a compreensão (hermenêutica) se estabelecem. Nesse sentido negativo da exposição, haverá neste livro uma espécie de rigorosa seqüência de dificuldades: as filosofias hermenêuticas da linguagem serão visualizadas como meta-analíticas, e as metacríticas como meta-analíticas e meta-hermenêuticas, no sentido de as últimas serem tentativas de ultrapassagem das limitações das duas primeiras, no que se refere à captação daquilo que impede ou obstaculiza a instauração da significação. Mas a minha abordagem é negativa num sentido radical: sustentarei que, precisamente pela aproximação plural às filosofias da linguagem, pode ver-se claramente como cada uma das filosofias da linguagem se constitui como a negação do projeto esclarecedor das outras, cada uma constituindo-se como a formulação das insuficiências das outras. Assim, além das insuficiências na constituição das significações apontadas desde o interior de cada perspectiva (os sem-sentidos nas analíticas, os mal-entendidos nas hermenêuticas, as distorções

[2] Cf. *Projeto de ética negativa* (Mandacaru, SP, 1990) e *Crítica de la moral afirmativa* (Gedisa, Barcelona, 1996) para um tratamento negativo das questões morais.

básicas nas metacríticas), cada uma delas aponta também para o fracasso dos dispositivos esclarecedores das outras. O estudo desse múltiplo fracasso significacional é outra maneira de descrever o objetivo do presente livro.

Um livro, muitos livros

O presente é, pois, muitos livros. É, pelo menos, os seguintes livros: a) um livro de introdução à filosofia da linguagem, no sentido plural antes apontado, que poderá, até mesmo, ser utilizado em cursos dessa disciplina (sendo ele mesmo um livro surgido fundamentalmente de cursos, ou seja, de uma experiência docente, e não de investigação pura); b) um livro de metafilosofia que expõe e exemplifica uma maneira de fazer filosofia, seguindo uma visão bastante pessoal (pluralista e negativa) do mundo; c) adicionalmente, o leitor poderá também considerá-lo como (mais!) um livro sobre Wittgenstein (lendo seqüencialmente os itens I.5, II.3, III.2.3 e III.3.3), na medida em que este singular filósofo foi sucessivamente submetido às mais diversas interpretações (analítica, hermenêutico-transcendental, marxiana), com o que se transformou numa espécie de amostra viva do confronto das múltiplas perspectivas a respeito da linguagem. Wittgenstein é mostrado, neste livro, como a personificação (involuntária?) do pluralismo de perspectivas.

Capítulo I

Nas margens da filosofia analítica

I.1. Passos iniciais na direção de uma caracterização do filosofar analítico

Às vezes tem sido dito que o que caracteriza abordagens analíticas em filosofia consiste em particularidades como: "interesse pela linguagem", crença de que "os problemas filosóficos podem ser tratados lingüisticamente", tentativa de manter-se dentro de "padrões científicos de pensamento", ou uma atitude de "cautela perante a metafísica".[1] Mas todos esses traços conduzem a uma subdeterminação do conceito de "analítico", desde que outras tendências filosóficas também estão comprometidas com cada uma dessas atitudes teóricas. A hermenêutica heideggeriana mantém especial cautela perante a metafísica tradicional e manifesta profundo interesse pela linguagem, considerada como via privilegiada de acesso à compreensão de significações. A atitude antimetafísica e a tentativa de manter-se dentro de padrões científicos de pensamento estão presentes no marxismo, em certas hermenêuticas objetivas (como a de Dilthey) e em fenomenologias (como a do chamado "primeiro Husserl"). Não se trata, entretanto, de adotar um critério puramente histórico, levando-se prioritariamente em consideração *autores*, como se na caracterização devêssemos "salvar" um conjunto previamente dado de filósofos (digamos, Russell, Moore, Wittgenstein, Frege, Davidson, Kripke, etc.) que habitualmente são considerados "analíticos". Não! Em decorrência do nosso estudo abstrato e sistemático, bem poderá acontecer de chegarmos a conclusões destoantes com as classificações usuais de autores, como, por exemplo, à conclusão de que alguns dos filósofos considerados "analíticos" (por exemplo, Austin, ou o Wittgenstein das *Investi-*

[1] Eduardo Rabossi, La filosofia analítica y la actividad filosófica.

gações filosóficas, ou Searle) não possuem todas as características de um filosofar analítico. Mas deve-se ser mais específico no momento de esclarecer qual o particular tipo de "interesse pela linguagem", o particular tipo de "cautela perante a metafísica" e a particular "atitude positiva diante da ciência" que caracterizariam a atitude *analítica* perante o mundo. Somente características mais profundas poderão permitir que sejam feitos cruzamentos ousados entre as diversas tendências historicamente dadas.

Eu sustento que uma maneira de fazer filosofia somente se esclarece no confronto com outras maneiras: se nos interessa, por algum motivo, saber o que significa um modo de filosofar "analítico", deveremos estudá-lo nas suas bordas, em contato com aquelas maneiras que o negam ou o problematizam, obtendo-se dessa forma uma caracterização *negativa e contrapositiva*, seguindo a intuição (Bobbio) de que as filosofias se definem melhor diante dos inimigos externos do que "internamente". Nesta primeira parte, pretendo apresentar algumas relações de contraste entre, especificamente, análise e hermenêutica, tentando constituir um conceito inicial de análise em grande medida contrapositiva ao que denomino abordagens hermenêuticas da linguagem, num sentido a ser esclarecido.

Existe uma noção bastante restrita de "hermenêutica", ligada a uma bem conhecida tradição, que parte da atividade interpretativa dos poetas gregos, como "mensageiros dos deuses", citados nos diálogos de Platão. Nesse ponto,

> ...estão sugeridos a origem pré-científica e o alcance e problemática possíveis de uma doutrina da arte da "exposição" e "interpretação" das palavras e textos. Esta última toma como ponto de partida a arte do arauto e do rapsodo (que por si própria já ultrapassa a mera comunicação e anúncio para chegar a um tipo específico de "interpretação" proporcionado pela "recitação"), passa depois pela arte do "tradutor intérprete" (que "traduz" a mensagem de um meio lingüístico para outro e, dessa maneira, "interpreta") e chega então à arte da "exegese" e "comentário" (Karl-Otto Apel, 2000, p. 329).
>
> A arte da interpretação foi assumida também pelos teólogos judeus, cristãos e islâmicos e aplicada à Sagrada Escritura. Acrescentou-se a isso, como terceiro campo de aplicação da hermenêutica, a interpretação do *Corpus iuris canonici* na tradição da jurisprudência" (*idem, ibidem*, p. 330).

Essa tradição hermenêutica continua, na época moderna, com a obra do teólogo e filósofo Schleiermacher, quem, segundo Apel, "...elevou o 'Compreender' a um tema da epistemologia filosófica, independentemente de todos os vínculos dogmáticos e pragmáticos da interpretação bíblica" (*idem, ibidem*,

p. 331), e posteriormente com Wilhelm Dilthey, o qual sustenta a compreensão hermenêutica como a operação característica das chamadas "ciências do homem", e por meio da qual tenta uma legitimação dessas ciências, paralela à feita por Kant no âmbito explicativo das ciências naturais. No século XX, tal tradição entra, por meio da analítica do *Dasein,* na hermenêutica existencial desenvolvida por Heidegger em *Ser e tempo*, em que se inicia o giro "ontológico" da hermenêutica, depois das suas versões "psicológicas" (Schleiermacher) e "metodológicas" (Dilthey), chegando, em nossos dias, às apropriações muito particulares de Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur.

Dentro dessa tradição hermenêutica aparecem algumas questões, vinculadas com atitudes e maneiras de fazer filosofia, que me interessam aqui particularmente, na minha tentativa de caracterização do pensamento analítico. Essa tradição sugere que o mundo apresenta "situações hermenêuticas", ou seja, situações *necessitadas de interpretação* – não apenas de mais e melhores informações a respeito delas, pois uma situação poderia estar plenamente descrita, no que se refere ao *quantum* e à qualidade das informações relevantes, e, não obstante isto, continuar "pedindo interpretação". Parece típico das situações hermenêuticas o fato de uma certa distância, espacial e temporal, nos separar do objeto que se está tentando entender: esse objeto pede interpretação em virtude, sobretudo, dessa distância. Essa distância a respeito do objeto a ser interpretado, que constitui seu desamparo hermenêutico, sua necessidade de ser interpretado, não se dá somente no caso de textos ou civilizações do passado. Essa distância pode estabelecer-se também a respeito de objetos de nosso próprio tempo, pertencentes à nossa própria cultura. Pode dar-se, igualmente, entre duas pessoas no tempo presente, que falam a mesma língua e pertencem à mesma cultura. Aquilo que falta, aquilo de que se está afastado pela distância, pode ser concebido em termos de algo que foi vivido por outras pessoas, e que se trata de entender. Mas esse vivido não é um objeto que possa ser atingido por metodologias precisas e objetivas: o ato interpretativo, a intenção de entender, a vontade de "entrar" naquele objeto fazem parte, inevitavelmente, do objeto que se tenta interpretar. (As discussões internas da hermenêutica historicamente dada – aquela descrita por Apel – giram, em grande medida, em torno de como obter a transposição a partir de nossa situação para o objeto de interpretação: se se trata de "trazer" o objeto para nossa situação, ou se teríamos que nos projetar ("empaticamente"?) na situação outra, ou alguma conjugação de ambas atitudes. Cf. H.-G. Gadamer, Hermenéutica clásica y hermenéutica filosófica, *Verdad y método II*, p. 95 ss.)

Parece claro que, nesse tipo de situações necessitadas de interpretação, o risco do erro, do equívoco, da má compreensão é muito alto, sobretudo por não se poder estabelecer regras fixas, constantes e de aplicação automática e arti-

culada, que garantam a superioridade de uma interpretação sobre a outra. Mas se tais regras pudessem ser formuladas, anular-se-ia totalmente a situação hermenêutica, e o mundo compor-se-ia apenas de objetividades. A hermenêutica parece caracterizar-se, em todo caso, por uma firme *vontade de entender*, como uma espécie de condição lógico-ética da interpretação a ser tentada. Mas a má compreensão e o mal-entendido estão à espreita, mesmo contando com essa vontade inicial. Explicando a hermenêutica de E. Betti, Bleicher (1992, p. 52) escreve:

> (...) a compreensão errada é um fenômeno que requer retificação. É esta a esfera da atividade hermenêutica: "Interpretar, em face da sua função, é tornar compreensível" (Betti, 1962, p. 11). A probabilidade de compreender mal – desde *perverse interpretari*, *i.e.*, compreensão imprecisa, até *non intellegere*, *i.e.*, não apreender de todo o sentido – aumenta com a distância no espaço e no tempo entre falante e ouvinte.

As condições lógico-éticas da interpretação, para se atingir um entendimento ou compreensão do objeto, também estão claramente formuladas por Betti. Ele menciona

> (...) o interesse pela compreensão, atenção, abertura de espírito e auto-anulação: um interesse específico, puramente intelectual, na compreensão determina o grau de empenhamento na compreensão; atinge o seu ponto máximo quando a vontade de compreender parte de uma necessidade real (*idem*, *ibidem*, p. 54).

Gadamer, um dos hermenêuticos mais representativos, considera "excepcionais" os riscos de mal-entendimento, não os considerando o assunto central da hermenêutica. (Gadamer apenas reconhece as dificuldades quando responde a críticas agudas, como as apresentadas por Habermas. Ver mais adiante *Excursus 2*). Num texto de 1970, Linguagem e compreensão, Gadamer afirma que as experiências de compreensão

> (...) pressupõem sempre as dificuldades do compreender, a perturbação do consenso. O esforço de compreensão começa assim quando alguém encontra algo que lhe resulta estranho, provocador, desorientador (p. 182, minha tradução).

Mas ele afirma:

> (...) devemos desligar o fenômeno do compreender da preferência dada aos transtornos de compreensão (...) O entendimento é o pressuposto quando há um transtorno nele. Os obstáculos para o entendimento e o consenso, *rela-*

> *tivamente raros*, colocam a tarefa da vontade de compreensão, que deve levar para a superação do mal-entendido (p. 183, meu sublinhado).

Gadamer atribui o acento desmedido posto no mal-entendido e a incompreensão a uma má influência das metodologias das ciências naturais:

> Mas, será o tu tão distante e alheio como o é, por definição, o objeto de investigação experimental da natureza? Há que reconhecer *que o entendimento é mais originário que o mal-entendido*, de maneira que a compreensão desemboca sempre no entendimento restabelecido. Isto confere, a meu juízo, plena legitimação à universalidade da compreensão (p. 184, meu sublinhado).

O "entendimento" não seria, para Gadamer, um sucesso obtido mediante a aplicação de metodologias adequadas, mas o pressuposto originário que permite, até mesmo, o mal-entendido. Creio que Gadamer expressa aqui um pensamento comum à totalidade da hermenêutica: não existem hermeneutas que acreditem na sistematicidade ou no caráter não removível do mal-entendido. Todos os pensadores que vão contestar esses princípios são já pensadores metacríticos (ver capítulo III), como Marx, Freud e Nietzsche, ou filósofos que se apóiam neles (como o jovem Habermas), aos quais os historiadores da hermenêutica (como Gleicher) denominam "hermenêuticos críticos", numa tentativa de assimilá-los ainda ao referencial hermenêutico. (Discutirei essa assimilação no capítulo III, uma vez que considero a metacrítica uma maneira de superar o referencial hermenêutico, o que não nega que ela contenha elementos hermenêuticos, no sentido largo que apresentarei a seguir.)

A noção de "hermenêutica" que me proponho utilizar aqui, como estratégia para caracterizar contrapositivamente o filosofar analítico, decorre dessa tradição hermenêutica, *mas não coincide com ela*, porque a minha noção poderá abranger filosofias que não pertencem à tradição hermenêutica historicamente dada, como a descrita por Apel.[2] A minha noção será, pois, mais larga. O fio condutor mínimo para entender a noção larga de "hermenêutico" será o seguinte: uma filosofia incorpora elementos "hermenêuticos" quando utiliza categorias que denomino "experienciais", num sentido de "experiência" entendida como "experiência vivida historicamente", *e na estrita medida em que esses elementos fazem parte constitutiva das significações de expressões e atitudes*, não os entendendo como mero acompanhamento externo de

[2] Não sou o primeiro a cunhar uma noção heterodoxa de "hermenêutica". Richard Rorty introduz uma na última parte de *Philosophy and the mirror of nature*. A sua noção não coincide com a minha, mas ambas contêm algumas superposições (por exemplo, no que se refere à superação do cognitivo, que ele denomina "epistemológico"). Mas não desenvolverei essas questões aqui.

significações que também seriam compreensíveis sem eles. As "experiências" que aqui interessam são captadas a partir de seu "ser vividas", do seu "estar afetadas" pela temporalidade e do seu "ser constituintes" da inteligibilidade das significações de expressões e ações. Essas experiências são, pois, vividas, temporalizadas e vivencial-temporalmente significativas. Essa noção de "hermenêutico" é larga porque é capaz de abranger quase tudo aquilo que pertence à específica tradição hermenêutica antes mencionada e, além disso, muitas outras construções filosóficas não inseridas naquela tradição. Nesse sentido largo, poder-se-ia entender como incluindo elementos "hermenêuticos" uma fenomenologia da linguagem ao estilo Merleau-Ponty (ver II.2.1), enquanto a fenomenologia da linguagem de Husserl (nas *Investigações lógicas*) não seria "hermenêutica". Da mesma forma, filosofias transcendentais da linguagem podem incorporar elementos "hermenêuticos" nesse sentido largo (por exemplo, a teoria de Apel), ou seja, elementos experienciais no sentido do vivido e do histórico, como componentes necessárias do significativo, enquanto outras teorias transcendentais (a kantiana ou a de Wittgenstein no *Tractatus*) não são filosofias transcendentais hermenêuticas, etc. Todas as filosofias (fenomenológicas, transcendentais, e até metacríticas, como a psicanálise) que coloquem a linguagem em contato com elementos experienciais do tipo descrito, e com isso atribuam à historicidade e ao vivido uma dimensão de significatividade no estudo de expressões e de ações, serão consideradas "hermenêuticas" no meu sentido largo. Desta feita, o "hermenêutico" torna-se uma espécie de adjetivação muito ampla de todo tipo de perspectiva filosófica. Ora, a minha tese aqui será a de que essa noção larga de "hermenêutico" *não pode nunca adjetivar uma filosofia analítica da linguagem*, ou seja, a de que uma "analítica hermenêutica" seria uma contradição nos termos.

A linguagem é um fenômeno que se estende desde a articulação matemática até a composição poética, como seus dois pólos extremos. Ambos são, certamente, estruturados, mas as estruturações são diferentes, pelos predomínios nelas do cognitivo ou do usufruitivo. À medida que nos afastamos do pólo da estruturação poética, vamos abandonando o plano do vivido, a tentativa da linguagem de captar o fluxo de significações, e na medida em que nos aproximamos do pólo da estruturação matemática, mais e mais daquela significação vivida vai sendo submetido a fortes mecanismos de idealização, otimização e formalização. O que estou aqui sustentando é que não é possível assumir uma filosofia da linguagem que atenda, simultaneamente, aos dois pólos de estruturação expressiva: um deles é precisamente o oposto do outro. Filosofias analíticas da linguagem caracterizam-se pela exclusão sistemática dos elementos vividos, pelo fato de eles não serem articuláveis nem suscetíveis de composição e decomposição, mas pertencerem a um fluxo não decomponível e não articulável; também pela idéia de serem estritamente "irrelevantes" para o en-

tendimento da significação de expressões e ações, pertencendo, em todo caso, a uma psicologia ou sociologia da cultura, alheia a uma filosofia da linguagem *stricto sensu*. As ditas "situações hermenêuticas", suscetíveis de "interpretação" e sujeitas ao "mal-entendido", seriam vistas pela filosofia analítica como fenômenos sociais ou literários, sem nenhuma chance de tratamento metodológico. Nos âmbitos em que tal tratamento é possível, os erros podem sempre ser detectados pela análise do sentido, sem que se precise de nenhum tipo de "compreensão" no qual se pudesse confiar, aquém dos esforços da análise. No que segue, vou especificar melhor, em três itens, essa caracterização contrapositiva da noção de um filosofar analítico.

I.2. Três teses sobre o contraste entre analítica e hermenêutica

Primeira tese: experiência empírico-objetiva e experiência vivida

As abordagens analíticas não colocam nenhum acento na necessidade de elaborar uma teoria da experiência vivida, ou da existência, como vinculada à geração de significações. Não interessa ao analítico como são vividas as significações, mas como elas se constituem em estruturas objetivas e disponíveis, seja em moldes lógicos, seja em forma de regras de uso. As diversas analíticas da linguagem utilizam várias noções de "experiência", mas a tendência é favorecer um tipo de experiência entendida como "empiria", como um espaço público e partilhado, que não precise de nenhuma condição particular de acesso, alicerçado em experiências particularizadas. A experiência assim entendida é objetivamente articulada, suscetível de observação e de descrição, e constitui uma base comum que diversas teorias da linguagem deverão levar em conta. As expressões possuem uma articulação objetiva que permite analisá-las em sua estrutura própria, sem ter de remetê-las a uma subjetividade doadora de significação ou a um marco cultural determinante. (É claro que a adoção dessa noção "empírica" de experiência não deve ser vista em termos de uma conexão interna e necessária entre o filosofar analítico e o "empirismo". Filosofias analíticas não empiristas podem adotar essa noção objetiva de experiência.)

Por contraste, para as "hermenêuticas" da linguagem no sentido largo, não interessam apenas os "sistemas de signos", mas a linguagem como meio primordial de constituição das significações vividas, como o acontecer histórico destas, não somente como linguagem que pode ser estruturada em "sistemas", mas como linguagem-experiência, dentro de nosso pertencimento a um certo marco cultural-histórico. Nessa perspectiva, a linguagem que mais interessa é a fala viva, o fluir da conversação:

> ...a linguagem é pela sua essência a linguagem da conversação... Essa é também a razão pela qual os sistemas inventados de entendimento artificial nunca são linguagens. As linguagens artificiais, linguagens secretas ou simbolismos matemáticos, não possuem na sua base uma comunidade nem de linguagem nem de vida, senão que se introduzem e aplicam meramente como meios e instrumentos de entendimento... Numa comunidade lingüística real, pelo contrário, não precisamos primeiro chegar a um acordo, senão que já estamos desde sempre de acordo... (Gadamer, 1998, p. 647-648. Cf. também p. 512 ss.).

A linguagem parece ficar, nas filosofias analíticas (mesmo "pragmatizadas", ver mais adiante I.4), sempre (em termos heideggerianos) no âmbito do "disponível", do "pôr à disposição", sem nunca atingir o ponto em que a linguagem funciona como centro instaurador, ou inaugurador, de significações ligadas a experiências finitas e históricas do falante:

> (...) a objetividade fica garantida pelo fato de as experiências subjacentes poderem ser repetidas por qualquer um (...) Porém, isso significa que, pela sua própria essência, a experiência cancela em si mesma a sua própria história e a deixa desconectada (*idem*, p. 513).

A experiência que interessa à hermenêutica, pelo contrário, é de um outro tipo:

> Em sentido estrito, não é possível "fazer" duas vezes a mesma experiência. É verdade que faz parte da experiência o fato de ficarmos continuamente confirmando-a. De fato, somente é adquirida pela reiteração. Mas como experiência repetida e confirmada, já não a "fazemos" outra vez. Quando tem sido feita uma experiência, isso quer dizer que a possuímos. Desde aquele instante, o que antes era inesperado agora é previsto... ganha-se um novo horizonte dentro do qual algo pode transformar-se para ele em experiência (*idem, ibidem*, p. 522).

A esse caráter, que Gadamer chama "negativo", ele acrescenta outras características da experiência como algo "feito por nós": a sua capacidade de inversão da consciência (*speculum*), e a sua característica de ser, sempre, *auto-experiência*, experiência de si mesmo que se reconhece no estranho (p. 523). Trata-se da experiência "que constantemente deve ser adquirida e que não poderia ser poupada a ninguém. A experiência é aqui algo que faz parte da essência histórica do homem" (p. 525).

Segunda tese: acento nas funções referencial-performativas da linguagem ligadas ao interesse cognitivo/ativo, e acento posto nas funções vocativas ou apelativas da linguagem ligadas ao interesse usufruitivo

Dos três aspectos mencionados na introdução, no que se refere a "tornar o mundo significativo" – cognitivo, (inter-)ativo e usufruitivo –, as filosofias analíticas parecem acentuar os dois primeiros. As funções usufruitivas não são acentuadas. Isso não quer dizer que, na hora de relacionar as funções da linguagem, não sejam mencionadas as chamadas "funções expressivas", que são as que mais se aproximariam das usufruitivas, no sentido que adoto, e que se referem à "revelação ou comunicação de sentimentos, emoções e atitudes" (Copi e Cohen, p. 95, minha tradução). Esses autores mencionam a poesia como âmbito privilegiado de manifestação das funções expressivas da linguagem e comentam: "O discurso expressivo como tal não é verdadeiro nem falso". Ou seja, essa função apenas provoca um impacto, ou desperta atitudes diversas nas pessoas, sem variar o valor de verdade do que se diz, mas apenas a sua "coloração" afetiva (*idem, ibidem*, p. 109). Além do mais, essa função, correta e agradável na poesia, seria considerada, na perspectiva analítica, um empecilho para a empresa cognitiva:

> A linguagem neutra é valiosa quando a verdade fatual é o nosso objetivo. Quando estamos tentando apreender o que realmente acontece, ou tentando seguir um argumento, as distrações podem ser frustrantes, e a emoção uma distração poderosa. As paixões tendem a obnubilar a razão (...) (*idem, ibidem*, p. 121).

Em nenhum momento considera-se a possibilidade de as funções emotivas poderem estar na dimensão da verdade, elas ficam limitadas ou ao prazer estético ou à perturbação da razão.

Muitas vezes foi dito que a filosofia analítica não dispensa tratamento para questões éticas e estéticas. Isso é fatualmente verdadeiro. Nas últimas décadas, foi desenvolvida uma considerável produção de "ética analítica", sobretudo análises de termos morais, ou de usos morais de expressões, e estudos acerca da estrutura lógica da argumentação moral. Esses estudos não se afastam, entretanto, da noção empírico-objetiva de "experiência" (primeira tese). Das questões morais interessa tudo aquilo que possa ser articulado em expressões objetivas, não a vivência das experiências morais em seu vínculo com a historicidade e com a condição humana. A filosofia analítica também tem se interessado por questões estéticas (em obras de Nelson Goodman, Monroe Beardsley, John Osborne, John Hospers, Ernst Gombrich, etc.). Mas nesses tratamentos as questões estéticas são sempre estudadas em suas condições de

inserção na estrutura objetiva e pública da linguagem, em referência externa com a verdade cognitiva. Experiência objetiva, articulabilidade e referência externa à verdade têm caracterizado a aproximação analítica às funções usufruitivas da linguagem.

Pelo contrário, a introdução, por parte das hermenêuticas em sentido largo, de elementos existenciais e de "experiência vivida" parece incluir, de maneira fundamental, estruturas afetivas ou "páticas" (*pathos*) nas considerações acerca da significação e da verdade, com sua textura aberta e sua fluidez temporal. Certamente, significações caracterizadas por surgirem apenas em seu confronto intersubjetivo com os outros, que não são totalmente controladas pelos seus próprios sujeitos e que são mais "suscitativas" ou "apelativas" do que estritamente referenciais ou performativas, não poderiam ser tratadas como significações empírico-objetivas, mas somente como significações vividas, afetadas por algum tipo de emocionalidade. O acentuado interesse cognitivo-ativo das filosofias analíticas da linguagem, no sentido de um interesse pela verdade, pelo conhecimento e pela ação, e não pelas ressonâncias expressivas ou suscitativas do uso da linguagem, é substituído nas hermenêuticas por um forte interesse pelo estético, não pela "Estética" como disciplina acadêmica, mas pelo estético como modelo plausível da atitude do "deixar-ser" e do "abandonar-se", como dimensão internamente ligada à sensibilidade. Não por acaso *Verdade e método* de Gadamer começa com a colocação do problema estético. Heidegger, na última fase do seu pensamento, visualiza uma maneira de relembrança da verdade do ser por meio da poesia, em confronto com as formas científicas e metafísicas de aproximação ao mundo. O fruir, o usufruir, o deixar-se atingir pelo belo, etc. não são apenas atitudes de "encanto estético", mas ilustrações de uma nova atitude perante o mundo que não a referencial-prática.

Por outro lado, pela obra dos hermenêuticos (mesmo em sentido restrito), deparamos freqüentemente com um acento todo especial colocado nos processos da autoformação (*Selbstbildung*) como sendo tão fundamentais quanto o puro conhecimento do mundo em termos epistemológicos. Que ao conhecer nos autoformamos (não no sentido de um "também", como se a autoformação fosse um acompanhamento externo de um conhecer independente, mas no sentido de um conhecer ao mesmo tempo, e indissoluvelmente, "autoformativo") é algo que não deve ser esquecido, se se quer evitar a substituição do saber, em seu sentido clássico, pelo "conhecer" entendido como conjunto de informações, visando ao controle técnico do mundo. (A célebre "primazia da pergunta" e o acento heideggeriano posto nos "caminhos" que se abrem mais que nos "conteúdos" conquistados – temas clássicos da "hermenêutica" em sentido restrito – apontam para um deixar no segundo plano a avidez de conhecimentos e a procura de respostas "claras e manejáveis", típicas da atitude cognitivo-ativa perante o mundo).

As funções usufruitivas estão vinculadas a outras funções da linguagem, que genericamente podemos denominar "vocativas" (ou "apelativas"), as estruturas do "não dito" ou do silêncio, como aquilo que se oculta na fala em lugar de nela manifestar-se, aquilo que significa por via de sugestão e suscitação de atitudes, mais que pela transmissão de informações objetivas. A linguagem poética no seu sentido mais largo (incluindo, por exemplo, romances como *Doktor Faustus*, de Thomas Mann, as *nouvelles* de Henry James e Arthur Schnitzler, ou os contos de Julio Cortázar) desenvolve da mais clara maneira esse significar suscitativo ou evocador. As significações que interessam ao hermeneuta não podem ser integralmente descritas, pois não constituem fatos espaço-temporais, mas *experiências* que devem ser, também, instauradas na linguagem pelos falantes, no próprio exercício da fala. As funções que aqui interessam são aquelas capazes de "vocar" (evocar, provocar), estimular, suscitar, propor, convidar, mostrar, fazer-ser, manifestar, encaminhar, apelar, desafiar, demandar, liberar, desimpedir, acenar para, etc., o que motiva um sistemático "exceder", por parte das significações, os limites do explicitamente expresso ou do graficamente marcado na linguagem articulada, abrindo, ao mesmo tempo, um âmbito de multiplicidade interpretativa.

Não estão as hermenêuticas apenas interessadas na linguagem como totalmente controlada pelo falante, ou seja, como falada e escrita pelo homem como sujeito da linguagem, mas também na linguagem que fala por meio dos homens sem seu consentimento, ou – no dizer heideggeriano – na linguagem que nos fala, e não apenas naquela que falamos:

> Quem quiser compreender um texto deve estar, a princípio, disposto a deixar-se dizer algo por ele. Uma consciência formada hermeneuticamente deve mostrar-se receptiva, desde o princípio, perante a alteridade do texto. Porém, esta receptividade não pressupõe nem "neutralidade" diante das coisas nem autocancelação, mas inclui uma matizada incorporação das próprias opiniões prévias e preconceitos" (Gadamer, 1998, p. 405 e p. 672).

Essa independência da linguagem a respeito do seu usuário talvez seja, se a minha tese é correta, totalmente ininteligível para um filosofar analítico. As filosofias analíticas da linguagem podem perfeitamente analisar todos os setores da linguagem que falamos, mas não têm categorias para entender "a linguagem que nos fala", ou "a linguagem que nós somos", nem mesmo para tornar inteligível esse tipo de afirmação.

O acento posto na fala e na sua superioridade sobre a escrita, é um tema recorrente na literatura hermenêutica:

> Os poderes da linguagem falada deveriam recordar-nos um importante fenômeno: a fraqueza da linguagem escrita. A linguagem escrita não tem a "expressividade" primordial da palavra falada. (...) Platão enfatiza a fraqueza e a inutilidade da linguagem escrita. (...) Escrever uma língua é "uma alienação da língua" relativamente à sua vivacidade – é um autodistanciamento da fala (Richard Palmer, 1989, p. 26).

Frege expressou claramente a atitude contrária, tanto perante a questão das relações entre a história e os conceitos, assim como sobre a questão das funções emotivas da linguagem e a fala:

> Se no fluxo constante de todas as coisas nada de fixo e de eterno permanecesse, desapareceria a cognoscibilidade do mundo e tudo se precipitaria no caos. Há quem pense, ao que parece, que os conceitos rebentam na nossa alma como as folhas nas árvores e julgue poder apreender a sua essência através da investigação do seu modo de formação, ao mesmo tempo que, tomando como ponto de partida a natureza da alma humana, os procura elucidar de um ponto de vista psicológico. Mas esta concepção torna tudo subjetivo e suprime, se levada às suas últimas conseqüências, a verdade. Aquilo que se chama história dos conceitos é de fato uma história ou do nosso conhecimento dos conceitos ou das denotações das palavras (Frege, 1992, p. 33).

E também diz:

> Em especial para a vida emotiva, os tons têm uma relação mais íntima que as formas e as cores; e a voz humana com sua infinita flexibilidade permite satisfazer também as mais finas combinações e inflexões do sentimento. Mas, por valiosas que possam ser estas vantagens para outros fins, para o rigor das deduções carecem de significação (Frege, 1972, p. 212, minha tradução).

Conseqüentemente, Frege faz o elogio da escrita sobre a fala, salientando a maior precisão da primeira:

> Esta segurança do símbolo escrito conduzirá também a um cunho mais preciso do designado (...) Uma vantagem maior do escrito é a maior duração e invariabilidade (...) A escrita oferece a possibilidade de tornar presentes muitas coisas ao mesmo tempo (...) Se não se trata de apresentar o pensamento natural tal como se estruturou em seu efeito recíproco com a linguagem verbal, mas de complementar essa limitação que se produziu por seu estreito trato com o sentido do ouvido, então, segundo isto, a escrita deve ser preferida sobre a fala (*idem, ibidem*, p. 212-213).

Terceira tese: pressupostos lógico-categoriais e marcos aprioris de compreensão

Nas abordagens analíticas, não se assumem, em geral, *estruturas* a priori *de caráter sintético* baseadas em algum aparelho subjetivo-transcendental, ou em algum marco fundamental fornecido pela cultura ou pelas tradições, mas apenas, como máximo, certos "apriorismos" analíticos e lógicos (como a lógica de funções do *Tractatus*, denominada por Wittgenstein "transcendental", ou as estruturas identificantes de indivíduos e as estruturas da predicação, tal como desenvolvidas, por exemplo, por Strawson, em *Individuals*). Não existem, nas filosofias analíticas, compromissos com nenhum tipo de "transcendentalismo" que não se reduza, em último caso, ou às estruturas analíticas da lógica formal ou a algum aparelho categorial, ou ainda aos sistemas de regras que regem os usos da linguagem. É típica, pelo contrário, das abordagens hermenêuticas em sentido amplo, a consideração de vastos contextos culturais e tradicionais, que influem de maneira constitutiva e *a priori* na geração de significações, determinando laços de necessidade entre elas. A compreensão dessas significações pressupõe sempre certas condições originárias de entendimento, inseridas nos marcos culturais últimos, nas tradições herdadas, nos horizontes compreensivos nos quais "já estamos situados desde sempre" quando começamos a pensar, e com os que estamos devidamente familiarizados, sejam estes referenciais últimos concebidos como aprioris transcendentais de inspiração kantiana, "aprioris pragmáticos" (Apel) ou como o "mundo da vida" (*Lebesnwelt*) não tematizável e originário (Husserl), ou ainda como acervo de preconceitos dentro de uma historicidade que nos conforma e efetua (Gadamer). As hermenêuticas acentuam fortemente a idéia de uma estrutura "antecipativa" de toda compreensão e, nesse sentido, "circular", ao constituir um inevitável *re-encontro* com o que já tinha sido desde sempre pressuposto. A reivindicação do preconceito como estrutura fundamental da compreensão, em Gadamer, faz parte da exposição desse caráter inevitavelmente "antecipativo" da compreensão (Gadamer, *op. cit.*, p. 400 ss. e p. 577).

Do ponto de vista hermenêutico, os referenciais lógico-formais (do tipo do *Tractatus*) não seriam considerados, nem mesmo, como autênticos apriorismos transcendentais, por não serem realmente "últimos", mas dependerem de apriorismos mais originários:

> (...) Aristóteles teve razão ao situar o momento da interpretação mais cedo do que os processos de análise lógica. Isto chama a atenção para um erro do pensamento moderno, que tende demasiado depressa a fixar automaticamente a interpretação no momento da análise lógica. Os processos lógicos são também interpretação, mas a "interpretação" prioritária e fundante tem que

> ser lembrada. (...) Assim, a análise não é realmente uma interpretação básica, mas sim uma forma derivada (...) O caráter derivado da lógica, enquanto dependente de proposições, é suficientemente claro; o caráter caracteristicamente derivado da explicação ou análise não é tão óbvio, mas não é menos real (Richard Palmer, 1989, p. 33. Ver também p. 205 e, mais adiante, o item II.2.2. desta obra).[3]

Sustentarei aqui que uma filosofia da linguagem pode ser chamada de "analítica" apenas se assumir *todos e cada um* desses três traços e que seu caráter analítico se tornará problemático no momento em que pelo menos *uma* dessas características não for satisfeita. A caracterização apresentada é, em parte, histórica, em parte sistemática. O desenvolvimento histórico efetivo do que foi inicialmente apresentado como "filosofia analítica" deu, evidentemente, as linhas mestras do que o modo de filosofar analítico rejeita, ou seja, uma caracterização negativa ou opositiva de um modo de fazer filosofia, excludente de certos tipos de elementos, que denominei "hermenêuticos". Mas a caracterização deixa de ser histórica quando um filósofo que satisfaz inicialmente as condições de um filosofar analítico começa a incorporar elementos desenvolvidos por outros tipos de tradições filosóficas. Nesse caso, não dizemos que a análise incorporou os elementos hermenêuticos, mas que um certo tipo de filosofar deixou de ser analítico, por mais que o filósofo ou os filósofos nos quais esse processo se cristaliza estejam, historicamente, filiados à "filosofia analítica".[4]

Sustentei antes que filosofias da linguagem se caracterizam melhor nas suas relações com outras. Essa caracterização será mais expressiva quanto mais extremo for o conflito entre filosofias, configurando uma relação de *exclusão*. Isso parece acontecer entre o analítico e o hermenêutico. O analítico ficou caracterizado como a exclusão do hermenêutico, *mas não vice-versa*: o

---

[3] É claro que essa terceira característica do filosofar analítico é diferente da tradicional oposição da filosofia analítica (em sentido restrito) à aceitação de "verdades sintéticas *a priori*" ou "verdades de razão" (tal como documentada, por exemplo, em Ayer, *Language, truth and logic*, cap. IV). Filosofias ainda analíticas, no sentido aqui sendo apresentado, poderiam tentar reconstruções do aparelho transcendental kantiano (Strawson, etc.), admitindo algum tipo de sistema categorial *a priori*, sem por isso afastarem-se do referencial analítico tal como aqui caracterizado.

[4] Um caso particularmente interessante é o de Thomas Nagel de *Mortal questions* e do capítulo X de *A view from nowhere*. Ele aborda muitas das questões existenciais tratadas por Kierkegaard, Heidegger e Sartre (o sentido da vida, a morte, etc.), mas seguindo uma metodologia analítica, fortemente argumentativa e objetiva. Parece-me que, pelo estilo expositivo e pela maneira objetiva de conceber, por exemplo, a questão da morte, Nagel permanece claramente dentro dos referenciais analíticos, sem incorporar genuínos elementos hermenêuticos ou hermenêutico-existenciais. A ousadia de tratar dessas questões pode ser vista como revolucionária dentro dos quadros analíticos, mas o que Nagel consegue dizer sobre elas fica limitado se comparado com o que Nietzsche ou os outros filósofos mencionados conseguem expressar, fora do estilo analítico de filosofar.

hermenêutico *não* se caracteriza pela exclusão do analítico (estudos hermenêuticos em sentido largo, tais como a analítica existencial heideggeriana, ou a psicanálise, não excluem elementos analíticos), e no caso das hermenêuticas específicas que excluem esse elemento analítico, estas não ficam *exaustivamente* caracterizadas por essa exclusão (nem pela sua inclusão!). Por contraste, sustento que a exclusão do elemento hermenêutico (como exposto nas três teses anteriores) é a característica mais própria de um filosofar analítico.[5]

Na medida em que as analíticas da linguagem se definem pela ausência de componentes experiencial-históricos, não parece possível "hermeneutizar" uma filosofia analítica, tal como é possível "hermeneutizar" uma filosofia transcendental (Apel), ou uma fenomenologia da linguagem (Merleau-Ponty), ou uma psicanálise (Ricoeur). É possível historizar o aparato transcendental e a consciência intencional (em certo sentido, podemos dizer que essas instâncias são, desde sempre, históricas), *mas como seria possível historizar a análise*? Claro que é possível historizar *a linguagem*: é exatamente aquilo que Heidegger tenta fazer em *Unterwegs zur Sprache* e em outros escritos do último período. Mas essa "hermeneutização" da linguagem ocorre claramente fora dos marcos analíticos. Uma "analítica hermenêutica" parece um quadrado redondo (mesmo após o *pragmatic turn*. Ver mais adiante item I.4).

***Excursus 1*: Acerca de uma concepção não plural de filosofia e da insuficiência da caracterização preliminar de "analítico" dada por Tugendhat.**

No presente livro, sustenta-se uma visão de filosofia exatamente oposta à apresentada por Ernst Tugendhat em suas *Lições introdutórias de filosofia analítica da linguagem*. Ele pensa que um determinado modo de filosofar deve mostrar-se a si mesmo como melhor do que os outros, os quais devem ficar descartados:

[5] A exclusão não tem por que ser mútua, como, digamos, a exclusão de zebras e peixes: se as relações entre analítico e hermenêutico fossem como as relações entre zebras e peixes, então, se zebras excluem peixes, peixes devem excluir zebras. Mas a exclusão do hermenêutico por parte do analítico não é como a exclusão entre zebras e peixes, mas como a exclusão entre, digamos, lugares e animais, ou entre empresas e menores de idade: analítico exclui hermenêutico, mas hermenêutico não exclui analítico, no mesmo sentido em que dizemos que há lugares que aceitam animais, mas não animais que aceitam lugares, ou no sentido em que existem empresas que empregam menores, mas não menores que empregam empresas, etc. Nem lugares ficam definidos por aceitar ou não aceitar animais, nem empresas ficam definidas por aceitar ou não aceitar menores. Sustento que embora possa haver momentos ou setores analíticos em filosofias hermenêuticas que não as caracterizam como tais, não podem existir momentos ou setores hermenêuticos em filosofias analíticas sem que estas se descaracterizem. Aqui a exclusão não é mútua, pois a distinção entre a filosofia excluinte e a excluída faz toda a diferença: há um uso que análises podem ter para filosofias hermenêuticas, enquanto compreensões hermenêuticas não têm nenhuma serventia para uma filosofia analítica como aqui entendida.

> Um modo de filosofar não se relaciona com outros modos de filosofar como um modo de dançar se relaciona com outros modos de dançar. Formas de dançar não se excluem ou incluem mutuamente. Pode-se numa mesma noite e com igual entusiasmo dançar um tango, um boogie e um rock'n roll, sem nos preocuparmos com a valsa. Mas não se pode seriamente filosofar de um modo sem rejeitar ou incorporar os outros modos.(...) a filosofia, como toda ciência, ocupa-se com a verdade.(...) A apresentação de um modo de filosofar inclui a tarefa de relacioná-la com outros modos possíveis de filosofar e, no confronto entre eles, demonstrar sua correção (*Lições*, versão portuguesa, p.14).

A comparação da filosofia com a dança é *ab initio* falaciosa, na medida em que dançar transmite a idéia de uma atividade frívola e sem compromissos (Nietzsche, certamente, não concordaria com esta visão acerca da dança), enquanto a filosofia deve ser, supostamente, algo "sério". Se transmite, assim, a idéia de mudança de pontos de vista, perspectivas e posicionamentos como algo que não é "sério", e a "seriedade" é vinculada com a permanência de uma única perspectiva, manifestamente superior e preferível à todas as outras. Isso configura, certamente, uma maneira de entender a "seriedade" da atividade filosófica, mas não a única: poderia ser "séria" a capacidade de mudar várias vezes de perspectiva (não apenas de idéias específicas), ou até mesmo de regressar para a perspectiva anterior, se víssemos que nossa atual perspectiva é insatisfatória ou limitante (e Wittgenstein foi exemplar neste tipo de atitude). Talvez não pudéssemos (nem devêssemos) assumir posturas analíticas e, digamos, fenomenológicas ao longo de uma mesma noite (como no caso do dançar), mas por que não ao longo de uma vida dedicada à filosofia? O ponto está em que, mudando de perspectiva, não estamos procurando por aquela verdadeira e definitivamente correta, mas apenas tentando ver o mundo de outras maneiras e enriquecendo as nossas vidas pensantes.

Ora, a idéia de que um tipo de filosofar possa, de maneira absoluta e definitiva, ser mostrado como superior a outros deve ser arbitrária na estrita medida em que não são claros os referenciais que estão sendo usados, e na medida em que se pressupõe existir algo como um conjunto neutro de objetivos a serem atingidos por todo filosofar "sério". Mas não poderíamos pensar nas filosofias como múltiplas e perspectivísticas e, por conseguinte, como criando a partir delas mesmas seus próprios problemas, encaminhamentos e metodologias? Certamente, podemos aceitar (mais uma vez, deixando Nietzsche de lado) que a filosofia procura a verdade, mas Tugendhat supõe uma concepção da verdade segundo a qual esta não pode ser captada ou atingida ou formulada de mais de uma maneira. Mas há outras maneiras de conceber a verdade (e a empreitada filosófica toda). Eu creio que há muitas maneiras de filosofar assim como há muitas maneiras de dançar, que ambas são atividades sérias, que nenhuma

forma de filosofar ou de dançar é melhor que outras em sentido absoluto, que, por conseguinte, podemos filosofar e dançar de muitas maneiras diferentes, dentro de módulos de tempo razoavelmente amplos, e que os diferentes tipos de filosofias e danças se opõem uns aos outros sem desalojarem-se. Quer dizer: algumas delas poderiam ser desalojadas por decreto, porque algumas formas de filosofia (ou de dança!) tomaram o poder e eliminaram as concorrentes. Mas não poderia haver eliminação "filosófica" dessas outras maneiras de filosofar.

De sua concepção, que eu considero dogmática, do que seja filosofia, Tugendhat parte para uma tentativa de caracterização do que seja "filosofia analítica". Ele aceita inicialmente um princípio que só pode ser veementemente partilhado: "Em nenhum lugar está escrito o que seja filosofia analítica da linguagem" (p. 15). Se quisermos apresentar uma definição indutiva ou abstrativa desse modo de filosofar, apenas obteríamos, segundo ele, "uma caracterização vazia (...) Uma filosofia só se constitui filosofando" (*idem, ibidem*). Mas, logo a seguir, ele apresenta o que denomina uma "concepção preliminar vaga de análise da linguagem":

> Está claro que "filosofia analítica da linguagem" se refere a um modo de fazer filosofia que inclui a crença de que os problemas da filosofia podem ser resolvidos, ou devam ser resolvidos, por meio de uma análise da linguagem (*idem, ibidem*, p. 16).

Mas acontece que essa concepção preliminar não peca por ser vaga, mas por outros dois defeitos muito piores: 1) ela é circular; 2) ela é subdeterminante. Com efeito, dizer que a *filosofia analítica da linguagem* se caracteriza pela crença de que os problemas filosóficos devem poder resolver-se pela *análise da linguagem* é perfeitamente circular, pois utiliza na suposta caracterização precisamente a noção que não entendemos, ou seja, "análise da linguagem". (É como dizer: "Está claro que 'filosofia cibernética da linguagem' se refere a um modo de fazer filosofia que inclui a crença de que os problemas da filosofia podem ser resolvidos por meio de uma cibernética da linguagem").[6] Em segundo lugar, essa concepção preliminar é totalmente *subdeterminante*, no sentido de não abranger apenas a maneira analítica de filosofar, mas muitas outras. Filosofias hermenêuticas da linguagem aceitam abertamente que a linguagem é um acesso privilegiado e indispensável para o tratamento de problemas filosóficos:

[6] "Em termos gerais, a filosofia analítica pode ser caracterizada por ter como idéia básica a concepção de que a filosofia deve realizar-se de alguma maneira através da análise da linguagem" (Danilo Marcondes, Duas concepções de análise no desenvolvimento da filosofia analítica, em M. C. M. de Carvalho (Org.), *Paradigmas filosóficos da atualidade*, p. 11). Este tipo de caracterização poderia, como máximo, ser tolerada como "preliminar".

> A linguagem não é apenas um meio entre outros (...) mas guarda uma relação especial com a comunidade potencial da razão.(...) A linguagem não é mero "fato", mas "princípio". Nele descansa a universalidade da dimensão hermenêutica (Gadamer, 1994, p. 113).

Se fosse pretendido caracterizar o filosofar analítico apontando para a relação interna e estreita entre a consideração da linguagem e a natureza e o tratamento dos problemas filosóficos, pode-se, até mesmo, escutar ao próprio mestre de Tugendhat quando afirma coisas como:

> (...) as palavras e a linguagem não constituem cápsulas em que as coisas se empacotam para o comércio de quem fala e escreve. É na palavra, é na linguagem, que as coisas chegam a ser e são (Heidegger, *Introdução à metafísica*, p. 44).

Assim, além de circular, a concepção preliminar poderia incluir, de certa forma, Heidegger e Gadamer dentro da filosofia analítica, se não se esclarece melhor o que seja "análise da linguagem".

Não posso analisar aqui em profundidade a caracterização de "analítico" proposta por Tugendhat tal como desenvolvida em todas as *Lições* (1992), mas apenas apontar para duas questões que me parecem essenciais: a) ela, afinal de contas, consegue caracterizar apenas um modo de filosofar legítimo, mas não seu caráter *único* perante as outras possibilidades de pensamento; b) o próprio Tugendhat, no desenvolvimento de sua argumentação, concebe que há outras perspectivas. No que se refere ao ponto *a*, Tugendhat remete-se a um conjunto de problemas tradicionais da filosofia (como o problema do ser) e apresenta um tratamento "analítico" destes. O problema ontológico, em particular, seria resolvido numa consideração acerca dos mecanismos lingüísticos de referência a objetos (p. 42), especificamente os "termos singulares":

> (...) a posição analítico-lingüística específica consistiria em que somente se pode esclarecer o que querem dizer os conceitos através do recurso ao uso de predicados e também o que querem dizer os objetos apenas através do recurso ao uso de termos singulares (p. 43).

Mas não se vê a justificativa do "somente" e do "apenas" nessa formulação do filosofar analítico. Isso leva à questão *b*: o próprio Tugendhat afirma que:

> Se esta fosse a única possibilidade de compreender o passo da formalização com o qual a ontologia se constitui, então estaria já agora mostrado que a ontologia se encontra a si mesma apenas numa filosofia analítica da linguagem

> compreendida como semântica formal. Tanto eu ainda não posso afirmar neste ponto de nossas reflexões. Na discussão do moderno, do assim dito conceito transcendental de filosofia, conheceremos mais um outro modo de reflexão no qual a referência a objetos não é entendida lingüisticamente (...) (p. 46).

Mesmo quando a mediação lingüística for reconhecida como constitutiva de conceitos, isso não tem por que ser concebido em termos analíticos: o exclusivo acento posto nas funções referenciais da linguagem poderia deixar espaço para uma fenomenologia da fala na qual as questões tradicionais (como a questão do ser) seriam discutidas. Nesse sentido, Tugendhat não vê que a exclusividade da abordagem analítica poderia ser contestada mesmo quando o caráter constitucional da linguagem fosse reconhecido. Quando polemiza contra aqueles que pensam que "(...) a realidade do real não pode ser apreendida na reflexão sobre o uso da linguagem" (p. 52), replicando que eles deveriam "poder indicar como algo como 'realidade' pode nos ser dado senão no uso da linguagem" (*idem*), ele não percebe que filósofos que admitem que tal coisa não pode, em absoluto, ser indicada não precisam ser filósofos analíticos. A natureza *única*, *superior*, e *preferível*, em termos absolutos do filosofar analítico sobre outras formas de filosofar não foi demonstrada, mas apenas a sua plausibilidade.[7]

I.3. Acerca da "obscuridade" dos significados na filosofia analítica

O filosofar analítico exclui elementos "hermenêuticos" (em sentido largo) na constituição da significação de expressões: experiência vivida, funções

[7] Cf. Ernildo Stein, Possibilidades de uma nova ontologia, para uma abordagem não-analítica ao problema do ser. Para uma réplica curta e contundente à posição de Tugendhat, cf.: "*Al parecer Tugendhat desconoce, o no toma en debida consideración, la distinción entre universalidad lógica y universalidad metafísica, pues siempre que refiere a ésta, lo hace a través de procedimientos formales que sólo le permiten precisar la primera (...) La posibilidad de la Metafísica no ha dependido históricamente, ni depende, de la constatación de su objeto en el lenguaje, ni en general de la constatación de objeto alguno, sino que su posibilidad descansa por entero en el libre poder de reflexión a partir del cual la razón constituye su afirmación última, y que Aristóteles refiriera inicialmente al ser en cuanto ser (...) lo que está en cuestión no se plantea dando por cierta la universal aplicabilidad de los procedimientos analíticos, sino en tanto se pueda saber, si la mediación analítica es capaz de justificar su posición de fundamentación teórica en lugar del planteo metafísico. (...) su afirmación última como decisión reductiva sobre el lenguaje es una toma de posición respecto al ser en cuanto ser, desde la cual empero intenta recusarla*" (Carlos Parajón, Juicio sobre la ontologia a través de un universal tema de reflexión en el lenguaje (E. Tugendhat), *Tres proposiciones de filosofía analítica sobre fundamentación de límites teóricos*).

usufruitivas e evocativas (não puramente objetivas, referenciais ou performativas) da linguagem e dos marcos de referência sintéticos que devem, desde sempre, pressupor-se na determinação de significações. Para uma abordagem analítica, a determinação das significações decorre pura e simplesmente da análise da linguagem pelos métodos objetivos, sejam eles fornecidos pela lógica formal moderna ou por alguma outra metodologia objetiva de acesso (tal como o estudo de regras, institucionalizadas ou não, de usos da linguagem em contextos). Da linguagem, nessa abordagem, interessam a sua estrutura gramatical e seus usos efetivos, e não, por exemplo, os vínculos da fala com a subjetividade, as categorias da existência, a finitude, a historicidade, a condição humana, a morte e, em geral, os vínculos da linguagem com a experiência vivida. As funções acentuadas na filosofia analítica são expressivamente as referenciais, ou aquelas veiculadas por atos de fala que podem ser submetidos a um tratamento articulado, e não as funções "evocativas" vinculadas ao silêncio,[8] a sugestão e os usos literários ou imagéticos da linguagem. Grandes marcos de referência histórico-culturais, entendidos como aprioris de toda compreensão, são deixados de lado nas abordagens analíticas, embora possam ser estudados contextos de proferimentos, ou instituições sociais dentro das quais determinadas emissões encontram seus sentidos.

Essa determinação do filosofar analítico deverá incluir os trabalhos filosóficos de grande parte dos habitualmente denominados "filósofos analíticos", como Frege, o Wittgenstein do *Tractatus*, Russell, Austin, Strawson, Quine, Popper, Davidson, Kripke, Hintikka e David Lewis. Mas, por exemplo, o enquadramento do Wittgenstein do último período (notavelmente, no texto *Da certeza*) como filósofo analítico é problemático, especialmente no que se refere à sua tolerância para com a compreensão, carente de argumentos, de expressões, às quais somos conduzidos por pura persuasão (cf. afor. 204-206 e 612), ao favorecimento de um certo tipo de experiência não objetivável e à aceitação de um grande marco de referência nunca explicitado, mas que participa essencialmente do entendimento da linguagem e das ações humanas (ver I.5.2). Também o enquadramento de John Searle como filósofo analítico é problemático, em virtude da noção searleana de *background* não representacional e pré-intencional, que desde sempre deve ser pressuposto na determinação das significações (ver II.1.2). Por outro lado, ficariam enquadrados no filosofar analítico o Husserl das *Investigações lógicas* e uma boa parte das análises da linguagem feitas por Freud e Marx, embora a parte analítica de seus trabalhos seja ao fim ultrapassada pelas componentes metacríticas destes trabalhos.

[8] É relevante para o entendimento da noção de analítico aqui tentada perguntar-se se o silêncio do fim do *Tractatus* poderia ser entendido nesses termos, ou seja, como um silêncio hermenêutico. A minha resposta será, no fim das contas, negativa.

É suficiente essa caracterização do filosofar analítico? Vejamos bem. Há uma característica marcante de uma boa parcela dos estudos analíticos da linguagem em sentido restrito, cujo pertencimento ou não ao conceito de "analítico" (no sentido não restrito aqui elucidado) pareceria importante esclarecer. Eu vou chamá-la de tese acerca dos significados (ou, abreviadamente, Tese S). Trata-se de uma atitude de cautela perante os significados – tanto por parte de seus detratores explícitos (como Quine) quanto dos que ainda tentam alguma elucidação destes – e da convicção de que o que sabemos sobre significado é muito menos do que sabemos, por exemplo, sobre referência e atos de fala. Eu vou enunciar a Tese S da seguinte (igualmente cautelosa) maneira:

> Os "significados" são entidades problemáticas (decididamente obscuras em algumas de suas versões), de difícil acesso e identificação, cujo valor explicativo é duvidoso e cujo ônus metafísico é elevado. Semânticas que deixam totalmente de lado os "significados", ou aquelas que tentam elucidá-los em termos referencialistas ou em termos de usos da linguagem, parecem ter melhores chances de formulação científica ou tratamento filosófico.

Os "significados" a que se alude na formulação da Tese S não são apenas os concebidos dentro de tradições fortemente essencialistas, que os entenderiam como substâncias definitórias fixas, mas em geral os significados considerados mais sobriamente como intermediários conceituais entre as expressões da linguagem e as coisas. A tendência da Tese S seria a de aproximar ao máximo as expressões da linguagem às coisas, ou às ações e aos comportamentos humanos, tornando a mediação de "significados" inócua e desnecessária. Certamente, os adeptos da Tese S aceitam que as expressões da linguagem ganham uma *significação*, ou chegam a ser *significativas* num sentido adjetivo, apenas negam que existam "significados" dentro desse processo de significação, se entendidos como algum tipo de entidade substantiva.

É claro que se pode negar a reificação de significações e a construção de noções substancialistas de "significado", sem por isso ter de aceitar a Tese S, ou seja, abordagens puramente "externalistas" (referencialistas ou pragmáticas) dos processos de significação. Denomino-os "externalistas" porque nessas abordagens os significados são apenas estudados em seus vínculos com a determinação de referências ou com ações lingüísticas: a conexão de significado (às vezes chamada "analítica") entre, digamos, "x é verde" e "x é vermelho" é entendida ou em termos das circunstâncias em que essas proposições são verdadeiras ou falsas, ou em termos das circunstâncias em que os usuários da linguagem estabelecem uma conexão. Em ambos os casos, as circunstâncias são *externas* à conexão. São externas porque continuamos sem entender a natureza da conexão, apenas entendemos que, cada vez que a conexão se

apresenta, isso produz alguma ressonância no âmbito das condições de verdade das proposições envolvidas e/ou das ações lingüísticas dos usuários das expressões. Em ambos os casos, sugere-se que não há mais nada, que o suposto caráter "interno" da conexão é um mito. Mas suponha-se uma comunidade onde as proposições "x é negro" e "x é pobre" tenham as mesmas condições de verdade e as mesmas condições de proferimento em atos de fala. Mesmo nesse caso, ainda pensaríamos tratar-se de dois predicados *internamente* desvinculados, assim como pensamos "x é verde" e "x é vermelho" como sendo *internamente* vinculados, mesmo quando suas condições de verdade e/ou de proferimento sejam diferentes. Algo parece pedir uma análise *interna*. Não creio que essa concepção leve, pelo menos diretamente, ao tradicional substancialismo do significado.

Aquilo que determina que enunciados sejam verdadeiros ou falsos, bem como aquilo que determina que as pessoas aceitem ou rejeitem expressões, depende de todo tipo de circunstância externa. Condições de verdade e comportamentos verbais são instâncias fortemente sujeitas a contextos, decisões, intenções, instituições e idiossincrasias, individuais e sociais. Possuímos intuições fortes, que não temos razões para desrespeitar, acerca da desconexão entre "negro" e "pobre", "empresário" e "avarento", "solteiro" e "homossexual" ou "intelectual" e "politicamente indiferente", e não nos convenceremos de sua conexão mesmo quando a totalidade ou a maioria dos membros da sociedade à qual pertencemos aceitem esses termos como sinônimos, ou como *significacionalmente* vinculados. Um cidadão alemão na época do nacional-socialismo tinha fortes intuições de que as noções "judeu" e "traidor" não estavam conceitualmente vinculadas, por mais que o assentimento a sua suposta vinculação fosse majoritário, e as condições de verdade das asserções contendo aquelas expressões pudessem ser externamente emparelhadas. As utopias políticas baseiam-se, principalmente, na possibilidade de visualizar uma desconexão conceitual mesmo no meio de sua consolidação social em termos de assentimento e condições veritativas: as conexões podem ser de mero fato, não de direito. Procurar expressar melhor, numa teoria semântica, essa conexão de direito não parece conduzir necessariamente ao essencialismo reificador da teoria tradicional do significado.

Desde seus primórdios, a filosofia analítica manifestara seu receio perante a questão dos significados. Lembrar, por exemplo:

> Quando falo de um símbolo significo simplesmente alguma coisa que "significa" alguma outra coisa, e no que se refere ao que quero dizer com "significado" não estou preparado para dizer-vos. Enumerarei no decorrer do tempo um número estritamente infinito de coisas diferentes que o "significado" pode significar, mas não considerarei ter acabado a discussão ao fazer isso.

> Penso que a noção de significado é sempre mais ou menos psicológica, e que não é possível obter uma teoria puramente lógica do significado, nem portanto do simbolismo (B. Russell, *A filosofia do atomismo lógico*, 1978, p. 60).

No seu conhecido livro *Por que a linguagem interessa à filosofia?*, Ian Hacking situa Frege, Russell e o Wittgenstein do *Tractatus* no que ele denomina "o apogeu dos significados". Mas as relações de todos esses filósofos com os significados é, pelo menos, ambígua. Todos oferecem algum tratamento a eles, mas sempre dentro da cautela que tentei expressar na Tese S: Frege abre a esfera dos *Sinne*, mas, na hora de construir a lógica (que é o centro de seu programa, ele não está prioritariamente interessado em linguagem ordinária), a sua opção é referencialista (lembrar sua polêmica contra Husserl e os "lógicos do conteúdo"). Os *Sinne* parecem vir à tona especialmente para tomar providências no sentido de "limpar os canais referenciais" para as operações lógicas. Russell, como foi documentado, considerava-os mais psicológicos que logicamente constituíveis, e o próprio Hacking admite que ele acabou formulando uma teoria anti-*Sinne* (Hacking I., 1999, p. 171). Quanto a Wittgenstein, ele aceita os significados-flecha das proposições figurativas do mundo, mas despacha em dois contundentes aforismos os *Sinne* que seria necessário considerar no estudo dos contextos de crença, optando por uma lógica totalmente extensional.

Tyler Burge tem expressado claramente essa cautela perante "significados" e "conexões analíticas" na tradição da filosofia analítica da linguagem após 1950:

> Em virtude dos ceticismos de Quine acerca da noção de significado, a questão de se a noção de significado pode esclarecer-se substituiu a questão de se a analiticidade poderia ser defendida como sendo o foco da discussão (T. Burge, 1992, p. 10, minha tradução).

Quine tem sido a principal fonte de cautela perante os significados e o sustentador da versão mais forte da Tese S:

> Falando grosseiramente, Quine aceita a suposição positivista de que o significado é, se for alguma coisa, método de confirmação. Mas em vista da natureza holística da confirmação (...) ele concluiu que não pode haver teoria do significado. De fato, ele pensou que a mesma noção de significado não tem lugar numa verdadeira explicação do mundo (*idem*, *ibidem*, p. 19).

Não quero dizer que todos os filósofos analíticos sigam Quine em seu ceticismo, mas mesmo filósofos que tentaram algum tipo de reconstrução (como Putnam, Dummett, Grice ou Boghossian, em linhas diferentes) tentaram re-

construir uma noção que já não era mais a noção tradicional de significado, que estava como que definitivamente sepultada pelas críticas quineanas. Mais adiante, Burge comenta com desencanto:

> Olhando para trás nos últimos trinta anos, creio que os resultados sobre referência e forma lógica foram mais substanciais e duradouros que os resultados na teoria do significado. (...) Todas as abordagens sobre significado parecem ter algum mérito em trazer à luz algum aspecto desta complexa noção. (...) Mas nada que possa chamar-se uma teoria tem conclamado acordo múltiplo ou mostrado alguns dos outros sintomas sociológicos do conhecimento teorético sistemático. Talvez o problema seja demasiadamente complexo e simplesmente se precise de mais tempo. Ou talvez Quine (e implicitamente Davidson) esteja certo de que a teoria do significado, em algo aproximado ao seu sentido corrente, não é possível. Filósofos da linguagem que trabalharam com significado usualmente têm buscado, e possivelmente supuseram que deviam fazer assim, uma teoria que reduza o significado a algo mais básico ou mais cientificamente "respeitável". Procuraram uma teoria do significado que explicasse o significado em outros termos (*idem, ibidem*, p. 26-27).

A tendência das versões mais fortes da Tese S foi a de excluir todas as noções de significado, mesmo as não substancialistas e não reificadas. As versões mais debilitadas excluem as noções reificadas e tentam alguma reconstrução, mas sempre reconhecendo a problematicidade da noção. Tanto para seus maiores detratores quanto para seus defensores, a noção de significado é mais complicada, comprometedora e difícil de justificar que as noções de referência ou de atos de fala (ou seja, as noções que chamo "externalistas").[9]

Curiosamente, na versão mais forte da Tese S, o ceticismo acerca de "conexões analíticas" não é total. Desde Two dogmas of empiricism, Quine insiste na diferença nítida entre "verdades lógicas" e "verdades analíticas", ligadas a conexões de significado. Mas o ceticismo de Quine é aqui claramente assimétrico, ao dirigir críticas contra a suposta legitimidade das "verdades analíticas", sem estender seu ceticismo para as "verdades lógicas", que lhe parecem bem estabelecidas. Essa particular maneira de apresentar a questão

[9] Cf. H. Putnam, The meaning of meaning, em *Language, mind and knowledge*, 1975; e D. Lewis, *General semantics*, 1984, entre muitas outras dessas tentativas reconstrucionistas pós-quineanas. Cf. J. Katz, The Domino Theory (a Teoria Dominó), em *The metaphysics of meaning*, 1990, em que o autor sustenta que "(...) Quine's argument that no objective sense can be made of theories of meaning, supports all the others" (p. 203), e entre estes ele relaciona os argumentos de Davidson, as semânticas de mundos possíveis, Putnam e Tyler Burge em favor do extensionalismo e do referencialismo. O título do capítulo está justificado assim: "(...) the anti-intensionalist arguments have the structure of dominos so arranged that toppling the first topples them all" (*idem, ibidem*).

impõe *ab initio* a idéia de não existir nenhum problema teórico perturbador com as "verdades lógicas" (nem com os "termos lógicos"), que auxiliam na definição daquelas, passando toda a problematicidade para a noção de "analítico". Quine ataca de maneira impiedosa a arbitrariedade das conexões analíticas, como a que parece haver entre "solteiro" e "não casado":

> Quem as definiu assim e quando? Devemos lançar mão do dicionário mais próximo e aceitar a formulação do lexicógrafo como lei? O lexicógrafo é um cientista empírico, cujo negócio é o registro de fatos antecedentes; e se ele glosa "solteiro" como "homem não casado", isso é devido a sua crença de que essa é uma relação de sinonímia entre essas formas, implícita no uso geral e preferido, anterior a sua própria obra. A noção de sinonímia aqui pressuposta deverá ser ainda esclarecida, presumivelmente em termos relativos ao comportamento verbal (*idem*, *ibidem*, p. 32).

Pelo contrário, a confiança de Quine a respeito da noção de "verdade lógica" é perfeitamente clara (Quine, 1976, p. 123). O que surpreende é que as observações críticas não sejam generalizadas para a totalidade da linguagem: por que a negação, a conjunção e a universalização estariam fora de perigo? Em que basear esse suposto privilégio? Assim como em diferentes sociedades étnicas "solteiro", "parente", "protegido" e "alimento" podem variar de significado, os antropólogos estudam diversas maneiras como diferentes sociedades étnicas entendem a negação, a conjunção e a universalização. Desse modo, o quineano deveria ter cautela em replicar, nesse ponto, que a interpretação lógico-sentencial de "não", por exemplo, captaria "a significação essencial" da negação, porque nesse momento os sincategoremas lógicos ficariam afetados pela tese essencialista, que Quine atribui a lógicos como Carnap, quando estes tentam entender as conexões "analíticas". Mas se o essencialismo é realmente nefasto (algo que ainda deveria ser demonstrado), poderá sê-lo tanto quando se afirma que a essência do celibato é não ser casado, como quando se afirma que a essência da negação é mudar o valor de verdade da proposição que segue. Se fosse aceito que esta é "a essência da negação", dever-se-ia aceitar que essa "essência" é comum aos diferentes usos da negação, não apenas no interior de uma mesma língua, mas também às diferentes negações em diferentes línguas.

A aceitação da Tese S por parte de Quine e dos filósofos da Teoria Dominó (ver nota 9), parece clara e explícita, mas em outros programas analíticos essa adesão não parece tão clara. Por exemplo, em seu próprio projeto de instauração, pareceria que as "semânticas intensionais" pretenderam proporcionar algum tipo de elucidação formal de noções como sentido e significado, diante de semânticas puramente "extensionais" e das críticas de Quine contra as "noções intensionais". Mas as relações entre "intensional" e "significacional", e

entre "intensões" e "significados", devem ser convenientemente elucidadas. Na medida em que abordagens extensionais e intensionais de noções semânticas partilhem certos instrumentos analíticos, é perfeitamente possível que o "intensionalismo" seja compatível com a cautela perante os significados, no sentido da Tese S. O referencialismo semântico poderia admitir uma subdivisão interna num referencialismo extensional e num referencialismo intensional, nenhum dos quais admitiria significados, se por tal se entendessem noções ou entidades não referenciais e não redutíveis a elas. As "intensões" (como formuladas por Lewis, Montague, Hintikka, etc.) poderiam ser vistas, nesta abordagem, como uma espécie de substitutos dos significados que, mais uma vez, não são internamente elucidados.

Por exemplo, em Semantics for propositional atitudes, Hintikka afirma abertamente a natureza referencial da semântica de mundos possíveis, declarando a própria distinção entre "theory of reference" e "theory of meaning" como *profoundly misleading* (Hintikka, 1969, p. 87). "A teoria da referência é, segundo pretendo argüir, a teoria do significado para certos tipos simples de linguagem" (*idem, ibidem*, minha tradução). Seria preciso uma teoria do significado somente para explicar como certas expressões encontram sua referência em certas situações complicadas: "Em lugar de falar de teoria da referência e teoria do significado, poderíamos talvez falar de teoria da referência simples e de teoria da referência múltipla" (*idem, ibidem*). A crença na necessidade de uma teoria do significado proviria do fato de que, na linguagem quantificacional de primeira ordem, as extensões ou referências podem ser as mesmas, e o significado ser diferente. Mas "(...) esse conceito de significado (como diferente da referência) é pouco claro e usualmente difícil de conceber" (*idem, ibidem*, p. 88). Se se entende o significado como "informação", deverá tratar-se, de acordo com Hintikka, "da informação para que a sentença seja verdadeira" (*idem, ibidem*). No fim de seu texto, Hintikka reafirma:

> Argüi que uma teoria semântica satisfatória que esclareça estes *puzzles* (falhas na substituição de idênticos, dificuldade de quantificar em contextos opacos, etc.) pode construir-se sem utilizar *Sinne* fregeanos (...) Em seu lugar, o que precisamos são funções individualizantes (...) e o que fazem estas funções não está ligado com as idéias da teoria tradicional do significado (*idem, ibidem*, p. 106-107).

Essas funções individualizantes deverão cumprir o papel de *localizar* os indivíduos nos mundos considerados para fornecer adequadamente as referências das expressões, impedindo referências vazias ou efeitos de "opacidade". Diante do *puzzle* de Frege, Hintikka dirá:

> A opacidade referencial não se deve, portanto, a que algo aconteça com as formas em que os nossos termos singulares se referem a objetos, nem nada de extraordinário aos objetos mesmos aos quais os termos tendem a referir. Deve-se única e simplesmente ao fato de termos de considerar que nossos termos tendem a referir a objetos de mais de uma forma. Não existe aqui, conseqüentemente, falha alguma de referencialidade, mas uma espécie de referencialidade múltipla (Hintikka, 1979, cap. 6, § 6.6, minha tradução).

A "modalidade", enquanto supostamente vinculada à alguma qualidade "obscura e misteriosa", é eliminada em benefício de uma explicação em termos puramente referenciais.

Mas os "mundos possíveis" poderiam ser considerados, no máximo, "reflexos" ou "ressonâncias", no plano da referência, de algumas das vicissitudes dos significados em algum outro plano, não visualizado por esse tipo de semântica. Isso dependerá da capacidade de "acompanhamento" – que a teoria de mundos possíveis seja capaz de oferecer – do comportamento dos significados por parte da "distribuição" (de sentenças, indivíduos, etc.) em "mundos". As "intensões", sem dúvida, como construídas nas semânticas de mundos possíveis, podem captar *algumas* das características dos significados – por exemplo, a idéia geral (de inspiração fregeana) de que são as intensões que determinam as extensões (ao serem as intensões definidas como funções de mundos possíveis para extensões), e a de que as intensões são mais refinadas (captam mais elementos) do que as extensões (cf. Taylor, 1998, p. 202). De toda maneira, a caracterização de propriedades semânticas como, por exemplo, a contradição, em termos de mundos possíveis, continua sendo externalista, se comparada, por exemplo, a uma caracterização ao estilo de Katz (cf. Katz, 1972, p. 53; Taylor, 1998, p. 208). Semânticas intensionais mais e mais enriquecidas – por exemplo, incluindo todo tipo de índices representativos de coordenadas espaciais, temporais, agenciais, etc., além de mundos possíveis (Taylor, p. 270) – conseguem aprimorar a abordagem referencialista externalista até extremos de detalhe nunca antes atingidos. Na medida em que os sincategoremas não lógicos (índices e demonstrativos) parecem concentrar, como sustenta Kaplan, por exemplo, as partes mais "diretamente referenciais" da linguagem (seguindo nisso antigas intuições de Russell), por meio da sua profusa introdução nas "semânticas intensionais" se aumenta a dispensabilidade de qualquer "mediação abstrata" de sentidos ou significados; dessa forma se consuma a cautela perante os (e, às vezes, a simples eliminação dos) significados, em benefício das "intensões". Mas por meio dessa superpovoada dotação de índices (o sistema de Lewis tem dezessete coordenadas!) sabemos exatamente onde e quando está chovendo, mas não sabemos, por exemplo, que no local onde chove está caindo água, que nesse lugar o piso não está seco, que está acontecendo

ali um fenômeno atmosférico e assim por diante. Por outro lado, as coordenadas poderão conectar dois eventos totalmente alheios que, por acaso, acontecem dentro das mesmas coordenadas.

Apesar de sua recalcitrância (ou talvez em virtude dela!), Quine sempre teve uma percepção profunda acerca do que deviam ser os significados, como algo que já devia ter sido admitido antes do estabelecimento de regras semânticas ou *meaning postulates* (Carnap), marcadores semânticos (Katz) ou "mundos possíveis" (Hintikka, Kripke). Precisamente por sua rejeição radical, Quine acaba reconhecendo aos significados sua natureza e sua força. Os semânticos de mundos possíveis opõem-se a Quine, mas mantêm a mesma força opositiva contra os significados, não por meio de uma rejeição radical, mas de uma tentativa de reconstrução quase eliminativa. Quine criticou o "intensionalismo modal" vinculado com "mundos possíveis" por, apesar de tudo, conservar os inconvenientes ligados a "significados" (ou seja, a sua "obscuridade", sua raiz essencialista, as suas dificuldades de identificação, etc.):

> (...) falar em mundos possíveis é uma maneira gráfica de sustentar a filosofia essencialista, mas não é mais do que isso; não constitui uma explicação (...) O critério de Hintikka (...) era que (...) se soubesse quem é a pessoa ou qual a coisa que o termo designa (...) A noção de conhecer ou de acreditar quem é alguém ou qual é a coisa depende absolutamente do contexto (...) Em si mesma, a noção é vazia (Quine, 1986, p. 147-150, minha tradução).

A Tese S, em uma de suas versões, parece também ser assumida na passagem do referencialismo para a "pragmática", dentro da filosofia analítica em sentido restrito. A obra de Wittgenstein pode ser tomada como paradigmática dessa passagem. A nova concepção wittgensteiniana da linguagem sustenta o significado como idêntico ao uso. Mas trata-se de entender que tanto no referencialismo do *Tractatus* quanto na doutrina "usística" do período intermediário e nas *Investigações filosóficas*, os significados são ignorados e não elucidados, mas apenas externamente abordados. Os usos da linguagem podem ser tão externos aos significados quanto as categorias referencialistas, e estudar a linguagem em seus usos poderá ser uma outra maneira de dispensar os significados por serem analiticamente intratáveis. A superação dos quadros referencialistas não implica a superação do tratamento externalista dos significados (ver também teorias pragmáticas em I.4).

Parece suficientemente documentada a adoção da Tese S (em alguma de suas versões) por parte dos filósofos analíticos, mesmo daqueles que acreditam na noção de significado, que enfrentam as críticas quineanas e tentam algum tipo de reconstrução. Mas é da maior relevância fazer notar que essa atitude de cautela não aponta para um fato filosófico geral, como se a questão da "obscuridade" e do caráter problemático dos significados fosse algo que atin-

gisse a *atividade filosófica enquanto tal*. De fato, ela é expressivamente exposta e desenvolvida *dentro da tradição analítica*. Isso aponta para a suspeita fundamental sobre se haverá ou não um vínculo estreito entre a específica maneira de abordagem da significação por parte do filosofar analítico (tal como exposta nas três teses anteriores) e a natureza "obscura" ou "crepuscular" dos significados, como se fossem apenas os filósofos analíticos os capazes de visualizar aquelas *creatures of darkness* às quais Quine se refere (como nos contos de Edgar Allan Poe, em que os fantasmas são privilégio de poucos). Neste livro, quero sugerir que outras abordagens – não analíticas – da linguagem poderiam tornar inteligíveis noções de significado que sejam, ao mesmo tempo, não substancialistas e não externalistas (por assim dizer, longe tanto da visão metafísica, segundo a qual tudo está internamente vinculado a tudo, quanto de um tratamento puramente científico dos significados, no qual nada está internamente vinculado a nada). Algumas das razões que se contabilizam para explicar a recalcitrância dos significados para o filosofar analítico são o caráter ultrabásico da noção de significado (Burge, 1992, p. 27), a sua natureza diversificada (o fato de a noção de significado estar vinculada a uma variedade de coisas muito diferentes, tais como tradução, explicação científica, paráfrase, funções da linguagem, etc.),[10] e o fato de tal noção estar muito mais alicerçada numa prática do que em princípios claramente formuláveis (*idem*, *ibidem*, p. 11). Mas podemos pensar que filosofias transcendentais lidariam melhor com a natureza ultrabásica dos significados, filosofias fenomenológicas perspectivísticas lidariam bem com a natureza diversificada dos significados e filosofias práxico-dialéticas lidariam melhor com os aspectos ativos e *inter-ativos* da noção de significado – todos esses elementos que apenas parcialmente as filosofias analíticas mais avançadas conseguiriam incorporar dentro de suas estruturas sem alterar, de maneira fundamental, seus próprios limites (como fica mostrado, dramaticamente, nessa *unended quest* que é a filosofia de Wittgenstein).

É sintomático que praticamente a totalidade dos filósofos analíticos em sentido restrito tenha aceitado alguma versão, muito forte ou menos forte ou muito fraca, da Tese S, enquanto filósofos hermenêuticos, fenomenólogos, marxistas e psicanalistas tenham aceitado falar em "significados" em seus próprios discursos e os considerem importantes para o estudo da linguagem e dos processos de constituição de conceitos. A questão aqui é: pertence a aceitação da Tese S (em alguma de suas versões) ao conceito de "analítico" tal como foi caracterizado na seção anterior? Há algum vínculo entre a Tese S e as três teses apresentadas antes sobre a natureza do filosofar analítico?

[10] Para uma exposição extraordinariamente rica dessas nuances da noção de significado, pode ainda ser lido com proveito o clássico de Ogden e Richards – abominado por Wittgenstein – *The meaning of meaning*. (Não confundir com a obra homônima de Putnam.)

A problematização dos significados (desde a sua exclusão radical quineana até a análise redutiva hintikkiana, passando pelas reconstruções tentadas por Putnam e outros) e a predominante adoção de algum paradigma externalista (seja referencialista ou pragmático) poderiam ser vistas como conseqüência das três características antes apontadas do filosofar analítico, no sentido da exclusão das componentes hermenêuticas (em sentido largo) da significação (e, com isso, conseqüentemente, numa linha aproximadamente tugendhatiana, de rejeição das outras filosofias da linguagem). Vejamos as três teses em relação à questão:

1) O uso exclusivo de uma noção de experiência puramente objetiva, e a conseqüente exclusão da experiência vivida, poderia levar à adesão à Tese S, se os significados fossem vistos como algo de natureza experiencial, como vinculados a experiências que cada um de nós deveria ter, e que não poderiam ser objetivamente expostos, pelo menos de maneira completa, sem que seja satisfeita essa condição experiencial prévia. Assim, os significados mostrar-se-iam inevitavelmente "obscuros" (*creatures of darkness*) na medida em que se tentasse captá-los de maneira puramente objetiva e externa: a sua "obscuridade" seria, em grande parte, um efeito da metodologia de acesso. Os significados, nessa concepção, não teriam uma existência empírica testável, captável pela observação pública, o que não quer dizer que se trate de entidades privadas, mas de instâncias interativas que não podem ser atingidas senão pelo envolvimento numa experiência com elas. Os significados, por esse prisma, não seriam somente experiências que pudessem confirmar-se ou não pela sua reiteração sistemática num plano público e impessoal, mas algo que cada um de nós deveria também afirmar no seu próprio acervo de ações e habilidades norteadoras no mundo em que se vive. Os significados não constituiriam tampouco um ganho permanente, mas algo que deveria sempre ser reafirmado e vinculado ao próprio autoconhecimento. Assim, a concepção de experiência como estrutura puramente empírico-objetiva tornaria os significados invariavelmente "obscuros" e intratáveis.

2) Os significados não surgiriam plenamente para teorias semânticas que estudam com preferência as funções referenciais ou performativas da linguagem, pois os significados não constituem, nessa concepção, tão-somente referências ou conjuntos de entidades assinaláveis, tampouco usos convencionalizados ou institucionalizados ou sujeitos, em geral, a regras sociais estabilizantes. Os significados não surgiriam de maneira plena para uma metodologia que não tentasse elucidar funções alusivas, indiretas, sugestivas e apelativas da linguagem, tudo aquilo que não está presente nas

emissões, que não se faz entender diretamente nos usos, aquilo ligado aos silêncios, ao faltante, ao que deve ser completado para se constituir. Em grande medida, os significados surgiriam por alusão, indiretamente. Ao tentar-se sua captação por meios puramente referenciais ou "usísticos", os significados voltariam, inevitavelmente, a parecer "obscuros" e enigmáticos. Os significados deveriam ser visualizados como aquilo que é sugerido ou evocado em usos não referenciais nem performativos da linguagem, como aqueles que a literatura, a poesia (e o cinema) oportunizam, na medida em que esses *media* sugerem redefinições do conhecimento e da ação, em que a alusão, a insinuação, a sugestão e a apelação indireta funcionam como suscitadores de significações, que não podem ser objetivamente descritos.

3) Por último, os significados não seriam plenamente inteligíveis sem a consideração de um amplo contexto prévio de compreensões, sem certos elementos apriorísticos compreensivos que sempre estiveram presentes como condições não eliminávels de entendimento de expressões concretas e usos da linguagem. Sem pressupor a cultura, a historicidade, os grandes marcos pré-predicativos, o pertencimento a uma linguagem e a uma condição, os significados devem, certamente, parecer "obscuros" e "crepusculares", assim como para qualquer atitude que pretenda controlá-los plenamente, como estando "à disposição", já que os aprioris compreensivos não estão plenamente "disponíveis" em sentido objetivo. Os significados aconteceriam apenas para alguém que se assumisse como pertencente a uma comunidade compreensiva, que fornece padrões de entendimento não contidos nas emissões lingüísticas elas mesmas, mas que lhes são prévios.

Assim, os significados seriam "obscuros", intratáveis, não inteligíveis, crepusculares, inócuos e não identificáveis, na estrita medida em que se pretendesse captá-los apenas pelas funções objetivas da linguagem, sem nenhum marco prévio de inteligibilidade (a não ser, no máximo, a lógica formal ou as convenções de uso). Ora, como essa primeira caracterização do filosofar analítico foi feita em contraste *com a hermenêutica*, esse diagnóstico da "obscuridade" dos significados na filosofia analítica é, igualmente, um diagnóstico hermenêutico. Esse diagnóstico diria: os "significados", além de possuírem dimensões objetivas, são também instâncias hermenêuticas, temporal-históricas, precisamente aquelas que o filosofar analítico não pode captar, por estarem situados além dos seus limites de entendimento. "Significados" são instâncias que somente podem ser estudadas plenamente por outras filosofias da linguagem, capazes de incorporar aqueles elementos experienciais.

Curiosamente, a tendência do analítico crítico poderia ser a de *aceitar* essa caracterização, vinculando estreitamente a sua rejeição dos elementos

ditos "hermenêuticos" à sua rejeição dos "significados" (e das outras filosofias da linguagem), e rejeitando tudo, *en bloc*. Essa teria sido, em parte, a primitiva intuição de Bertrand Russell ao afirmar que os significados não poderiam receber um tratamento apenas lógico, mas também "psicológico". *Talvez a questão dos significados, apesar de estar situada na tradição analítica, não seja, estritamente, solúvel dentro dela, mas sim em outras tradições filosóficas.* Tanto o elemento hermenêutico quanto o aspecto "significacional" seriam inassimiláveis para os métodos analíticos, ao pressuporem elementos temporais, subjetivos e históricos que não podem ser devidamente articulados. Assim, a noção de "significado" apenas poderia ser tratada por metodologias que incorporassem aquelas ferramentas conceituais que a analítica deixa de lado já na sua própria instauração como modo de filosofar, como o tipo de filosofia que ela quer ser. O que o filósofo analítico deveria, em todo caso, aceitar, é que *a "obscuridade" dos significados não é totalmente objetiva e dada, mas uma característica (como muitas outras) que surge em relação a uma visão do mundo e a uma metodologia de acesso.* Se os significados aparecem como *creatures of darkness*, isso deve apontar para os limites da filosofia analítica, e não para algum suposto "sem-sentido" objetivo dos significados.[11]

1.4. Pragmática e hermenêutica. O "giro pragmático" na filosofia analítica significa algum tipo de aproximação entre a analítica e a hermenêutica? O caso Grice

O "giro pragmático" dado pela filosofia analítica (a partir da "fenomenologia lingüística" de Austin e dos estudos "gramaticais" do Wittgenstein tardio até a

[11] Jerrold Katz tenta definir a natureza e a estrutura interna dos significados, afastando-se assim abertamente da Tese S, sem ser, não obstante, um filósofo hermenêutico, nem mesmo em sentido largo. Katz não tentaria construir, com seu instrumental, os significados concebidos como histórico-existenciais, captáveis apenas pelas funções apelativas da linguagem. Ele sustentaria que os significados *podem* ser captados com as funções usuais da linguagem, analiticamente assumidas. Katz não sustentaria que os filósofos analíticos não entendem a noção de "significado" pelo fato de esta ser uma estrutura histórica. Ele tem um outro diagnóstico (não hermenêutico) para o fato de os filósofos analíticos abraçarem a Tese S e, sobretudo, uma outra maneira de realizar o que esses filósofos não realizaram. Ele critica o referencial *empirista e estruturalista* da filosofia da linguagem e defende um ponto de vista racionalista e apriorista (nas pegadas de Chomsky): os significados são captáveis sem "obscuridade" se os concebermos como conceitos abstratos, pertencentes à competência inata dos falantes fluentes de uma língua. São elementos mais "transcendentais" que hermenêuticos aqueles que Katz introduz. Mas talvez os analíticos concordassem aqui com os hermenêuticos contra Katz, no sentido de aqueles aceitarem que os significados são mesmo algo de histórico-temporal, inatingível para métodos analíticos, incluídos os métodos de Katz. O que resultaria inaceitável para analíticos

teoria de atos de fala de Searle e a teoria da conversação de Grice) aproxima-a em alguma medida de abordagens hermenêuticas?

O caso Grice parece muito apropriado para tentar essa aproximação. Ele está interessado nas estruturas da *conversação*, na possibilidade de achar regras às quais a conversação esteja implicitamente submetida, embora de maneira não totalmente consciente para seus usuários. Esse inicial interesse pelas estruturas da conversação já parece colocar o projeto Grice dentro de um círculo de problemas comum à hermenêutica, dada a importância toda especial atribuída à conversação e à fala em filosofias como as de Heidegger e Gadamer. Grice sustenta que, ao longo do desenvolvimento de uma conversação, os usuários efetuam certas operações de obtenção de conclusões a partir de premissas, mas de um tipo especial, não amparado pelas leis usuais da lógica formal (Grice, 1982, p. 83). Para denominar essas inferências, Grice cunha o neologismo "implicatura" (*implicature*). O participante numa conversação usa uma implicatura quando percebe, *no que é dito explícita e literalmente* pelo interlocutor, uma espécie de "brecha" a ser preenchida. Mas para perceber a "brecha" na conversação, ou a "distância" entre o dito e o não dito, é preciso adotar um ponto de referência. Os que dialogam parecem estar pressupondo a observância do que ele chama "princípio de cooperação":

> Nossos diálogos, normalmente, não consistem em uma sucessão de observações desconexas, e não seriam racionais se assim fossem. Fundamentalmente, eles são, pelo menos até certo ponto, esforços cooperativos, e cada participante reconhece neles, em alguma medida, um propósito comum ou um conjunto de propósitos, ou, no mínimo, uma direção mutuamente aceita.
>
> Podemos formular, então, um princípio muito geral que se esperaria que os participantes observassem: Faça sua contribuição conversacional tal como é requerida, no momento em que ocorre, pelo propósito ou direção do intercâmbio conversacional em que você está engajado. Pode-se denominar este princípio de Princípio de Cooperação (Grice, 1982, p. 86).

Esse princípio geral é apresentado por Grice sob uma forma kantianamente quadripartita: do ponto de vista da quantidade de informação ("Faça que sua contribuição seja tão informativa quanto requerido"; "Não faça sua contribui-

(por exemplo, para Quine, que tem respondido explicitamente ao programa Katz) seria essa tentativa analítica de elucidação de instâncias que não admitem esse tratamento (como se Katz mostrasse os limites do manual de instruções). Talvez porque os significados são precisamente aquilo que os hermenêuticos dizem que são, uma tentativa como a de Katz deve resultar absurda para filósofos analíticos.

ção mais informativa que o requerido"), da qualidade ("Trate de fazer uma contribuição que seja verdadeira"; "Não diga senão aquilo para que você possa fornecer evidência adequada"), da relação ("Seja relevante"), da modalidade ("Seja claro"; "Evite obscuridades de expressão"; "Evite ambigüidades"; "Seja breve (evite prolixidades desnecessárias)"; "Seja ordenado", etc.).

Quando engajados numa conversação, os participantes pressupõem que todos estão cumprindo ou tentando cumprir o "Princípio de Cooperação", de tal maneira que, no momento em que alguém pareceria quebrar esse princípio – no que se refere ao que a pessoa explícita e literalmente *diz* –, é necessário que os outros participantes gerem uma implicatura para preencher a brecha deixada entre a pressuposição (todos estão tentando cumprir o Princípio de Cooperação) e os fatos (aquilo que foi efetivamente dito), visando a "implicatar" aquilo que a pessoa quis dizer. A aparente ruptura da cooperação, dados os pressupostos lógicos (e éticos?) da teoria, "dispara" a implicatura. É assim, segundo Grice, que decorrem as conversações, que, certamente, se interromperiam bruscamente e de maneira quase imediata, se apenas dispuséssemos dos recursos de implicação lógica para encadear o que é dito ao longo delas.

Grice afirma explicitamente que se trata de supor aqui o marco de uma teoria da intencionalidade racional humana e que a fala é apenas um exemplo de conduta intencional racional, de maneira que todas as máximas de cooperação podem ser achadas também em situações não lingüísticas: se deixo meu carro na oficina, posso exigir do mecânico que não faça nem mais nem menos do que lhe pedi para fazer (por exemplo, que troque as velas, mas não o *kit* completo); que trabalhe bem, que seja honesto, que tenha diante do meu carro uma conduta autêntica, verdadeira ("profissional") e não falsa, ou de má-fé. Exijo dele que seja competente, que seu trabalho seja de boa qualidade, sério, etc. Posso exigir que seja relevante, ou seja, que se meu problema for de freios, não mexa em nada que não tenha a ver com freios, pelo menos até falar novamente comigo (ou seja, até não gerarmos uma outra conversação). Por último, posso exigir-lhe rapidez, ordem, esmero, "capricho", complementos qualitativos importantes. Um mecânico poderia ser competente, mas muito demorado ou pouco caprichoso, etc. Nesse exemplo, não estou pedindo do mecânico a geração de uma fala, ou a emissão de expressões lingüísticas que respeitem aquelas condições, mas a produção de uma série de ações que constituem a ação de "consertar meu carro" e para a qual posso exigir o mesmo tipo de condições que exigiria para uma fala. As máximas aplicam-se, em geral, a todo tipo de comportamento intencional racional, como falar, consertar carros, fazer viagens, etc.

A conversação e o diálogo têm sido, do ponto de vista hermenêutico, o *locus* privilegiado de indagação da linguagem, mais que as formas gramaticais fixadas com independência da historicidade da fala. Parece que hoje se poderia dizer que, a partir do "giro pragmático", também a analítica se ocupa com as

estruturas da conversação, como, notavelmente, no caso Grice. Mas é possível mostrar que Grice e hermenêuticos como Gadamer estão falando da mesma coisa quando se referem à "conversação"?

Gadamer afirma, em *Verdade e método*, algo decisivo para compreender o interesse especificamente hermenêutico pela conversação:

> Costumamos dizer que "levamos uma conversação", mas a verdade é que, quanto mais autêntica for a conversação, menos possibilidades têm os interlocutores de "levá-la" na direção que eles desejariam. De fato, a verdadeira conversação não é nunca aquela que se desejaria ter levado. Pelo contrário, em geral seria mais correto dizer que "entramos" numa conversação, quando não que nos "emaranhamos" nela (...) O que vai "sair" de uma conversação ninguém pode sabê-lo de antemão. Seu sucesso ou fracasso é como um acontecer que tem lugar sem nós (Gadamer, 1998, p. 589).

Nesse texto, Gadamer salienta o caráter até certo ponto "errático" da conversação bem-sucedida, não no sentido de arbitrária, mas de "abridora de caminhos" não previsíveis nem para o próprio conversador. Pelo contrário, como foi visto, a tentativa explícita de Grice é a de elucidar *regras* da conversação, que estariam sendo implicitamente utilizadas e às quais se submeteria qualquer tipo de conversação. A teoria das implicaturas conversacionais é uma importante peça nessa tentativa, e seu mecanismo não visualiza a conversação como funcionando fora dos dispositivos ligados à geração de implicaturas. Nesse sentido, a tentativa de Grice é, na estrita medida em que pretende elucidar regras implícitas da conversação, fundamentalmente *não hermenêutica* no sentido de Gadamer. As regras da conversação, caso elas existam, permitem-nos compreender de que maneira nós, participantes dela, "levamos" uma conversação na direção que queremos. De fato, a teoria de Grice é explicitamente apresentada como uma teoria *intencional*. Mas:

> (...) na linguagem real a intenção ultrapassa sempre o dito. Por isso parece-me um mal-entendido ontológico sub-reptício hipostasiar a intenção do falante como critério de compreensão (*idem*, 1994, p. 25. Ver também p. 106).

Essa tentativa de elucidação de "regras implícitas" da conversação, vista como um tipo de ação intencional, problematiza *ab initio* o seu caráter histórico, precisamente o ponto fulcral da abordagem hermenêutica da linguagem.

Na teoria da conversação de Grice, fazem-se presentes dois fenômenos que têm sido de especial interesse para o hermenêutico e que podem ajudar a entender as diferenças entre pragmática e hermenêutica: 1) a questão do *não dito*, ou seja, a idéia de que uma parte relevante da significação fica oculta no efetivamente dito e 2) a questão da dependência do que é dito a respeito de

certo marco histórico-cultural, que não está nem poderia estar contido no efetivamente dito, e que é preciso compreender. Esses dois elementos estão presentes na teoria da conversação de Grice. Entretanto, ela fornece, a meu ver, interpretações desses dois fenômenos que ficam muito aquém do pretendido por uma abordagem hermenêutica, na medida em que ainda mantêm os referenciais do tratamento analítico de problemas, tal como foi caracterizado.

Em primeiro lugar, Grice formula uma interpretação do "não dito" em termos de "informação implícita". Ele parte da constatação de que uma grande parte do que o falante "quer dizer" não está efetivamente dita no proferimento, mas mantida "implícita". Essa *implicitness* é deduzida a partir, precisamente, da suposta vigência dos princípios de cooperação conversacional: sabe-se que uma informação está "implícita" porque, se não estivesse, a premissa fundamental de que os falantes estão tentando obedecer a princípios de cooperação cairia por terra. Mas o não dito hermenêutico não é apenas um "implícito" nesse sentido. *O não dito hermenêutico pode não estar em absoluto "implícito"*, em sentido puramente fatual. Poderia até mesmo estar explicitamente expresso nos proferimentos efetivos e, não obstante, continuar sendo "não dito". O não dito analítico pode ser aquilo que, literalmente, não é proferido, aquilo que não aparece fatualmente na fala (por exemplo, como quando alguém pergunta: "Você está indo hoje ao cinema?" e o outro responde, simplesmente: "Estou"), e, por conseguinte, se mantém "implícito". O não dito hermenêutico não é desse tipo, pois trata-se aqui da historicidade do não dito e não apenas de sua omissão fatual. Aquilo que falta deve faltar dentro de um processo temporal vivido, não apenas dentro de um contexto lingüístico ou "extralingüístico" no sentido da pragmática. Como entender melhor esse não dito hermenêutico?

Um problema inicial é, precisamente, achar uma expressão para o fenômeno hermenêutico do não dito que possa ser inteligível em geral (até mesmo para não hermenêuticos, e especialmente para analíticos, mesmo que seja como limite do que analiticamente pode ser captado), mas que, ao mesmo tempo, não traia sua textura de não-disponibilidade, sua estrutura não objetivável. Em se tratando de entender esse "não dito hermenêutico", sua apresentação por parte da linguagem artística (literária, cinematográfica, etc.) é sempre a melhor maneira: quando lemos obras de, por exemplo, Henry James, Proust, Kafka ou Cortázar, temos acesso a um âmbito de não dito que, paradoxalmente, está cheio de expressões, descrições e diálogos, (como no caso de James, Leia, por exemplo, *The lesson of the master* ou *A turn of screw*) às vezes extremamente prolixo, mas em que continua faltando alguma coisa. O que falta é da ordem da significação plenária do discurso, envolve perspectivas, atitudes e cargas emocionais, e não pode resolver-se apenas no fatualmente omitido no texto. O que hermeneuticamente falta, pode faltar no meio da mais exuberante profusão de palavras. Quando lemos, por exemplo, *A metamorfose*, de Kafka, conti-

nuamente sentimos que algo está sendo escamoteado no texto, apesar do caráter prolixo com que se descreve a nova situação de Gregor Samsa. Surgem milhares de perguntas acerca da significação do que acontece, que não estão ligadas, paradoxalmente, ao que acontece. Algo da condição humana está sendo transmitido por meio do permanentemente omitido e que nunca será revelado, algo como uma situação monstruosa que não é a transformação de Samsa em inseto, mas que possui toda a sua ressonância emocional e seu escândalo. O texto kafkiano está tecido de não ditos, vive em função deles, de um não dito que não poderá ser sanado por implicaturas nem recursos pragmáticos, por mais ricos que sejam. O texto perderia, precisamente, toda a sua *significação*, se esse não dito fosse "esclarecido". Um exemplo cinematográfico particularmente interessante (e belo) é fornecido pelo filme *As pontes de Madison* (dirigido por Clint Eastwood, 1994). O romance de quatro dias de Francesca é fatualmente omitido de seu discurso explícito: ela nada diz para seus filhos, durante sua vida, acerca dessa experiência, e eles acabam "tomando conhecimento" da história por meio de cartas e documentos, após a morte da mãe. Temos aqui um não dito fatual. Mas mesmo revelando-se o segredo, persiste um não dito histórico-vital, consistente na maneira como foi temporalmente vivida aquela experiência, o que ela significou para Francesca e Robert: não foi simplesmente o encontro de duas pessoas durante a ausência da família de uma delas, o que daria um quadro de simples adultério (talvez um advogado analítico, contratado para analisar friamente o caso, visse apenas isso). Trata-se de ver o específico momento da vida de Francesca em que acontece a experiência (a sua insatisfação, a sua idade, a idade dos filhos, a relação com o marido, seus sonhos de italiana chegada nos Estados Unidos, a sua moradia rural, etc.), as características do homem com quem se envolve (viajante, nômade, rodeado de uma aura de aventura e mudança, todo o contrário do estatismo em que ela vive). Trata-se de ver, igualmente, o que essa experiência de quatro dias significa para ela somente um dia após acontecida, se comparada com a significação que adquire depois de um mês, um ano, ou dez anos. A experiência vai mudando e carregando-se de novos sentidos, à medida que atravessa e incorpora outras experiências. Quando os filhos lêem as cartas e vêem os documentos, eles percebem que, mesmo que sua mãe tivesse tido o talento literário de um Proust, aquela experiência continuaria carregando um não dito que pode apenas ser evocado ou suscitado (pelas específicas funções da linguagem) por meio dos textos, mas nunca dito por eles, mesmo quando toda a informação objetivamente relevante tivesse sido liberada. O que fica omitido remete à condição humana, à finitude e à morte, de alguma maneira a um marco permanentemente inédito, pois cada pessoa o processa e o carrega com conteúdos diferentes das mais diversas maneiras. O analítico poderá alegar que se trata de "psicologia", ou de questões "subjetivas", sem interesse para

uma abordagem científica da linguagem. Mas aqui estamos tentando entender como se processam as significações nas mais diversas posturas filosóficas, além de dualismos tradicionais (e hoje em plena crise) como subjetivo/objetivo, psicológico/filosófico ou filosófico/científico, posturas que se aproximam mais ou menos do pólo superarticulado das operações matemáticas, ou do pólo mais fluido das experiências vividas. Onde há significações, o filósofo da linguagem encontra de que se ocupar.[12]

Nas pragmáticas da linguagem oferece-se uma interpretação puramente empírica e contingente do não dito, sem uma visualização daquilo que se silencia por um outro tipo de impossibilidade, não apenas por um empírico "faltar as palavras" ou por preguiça ou simples economia de meios expressivos. Embora todo o implícito aponte para algo não dito, o inverso não é sempre o caso. O problema hermenêutico do "não dito" consiste em que esse não dito pode esconder-se no abertamente *explícito*. Assim, a *implicitness* não coincide nem se aproxima do não dito hermenêutico. O que "falta" na fala, na visão hermenêutica, falta em decorrência de seu caráter pré-compreensivo. Acrescentar a frase "Sim, eu estou indo hoje ao cinema" ao simples "Estou" não fará que o caráter pré-compreensivo da mensagem seja explicitado.

Em segundo lugar, Grice (e pragmaticistas em geral) fornece uma interpretação da determinação histórica da fala em termos de uma *influência do contexto*. Segundo ele, a significação é fortemente *context-dependent*, no sentido de as informações carregadas pelas proposições e demais estruturas lingüísticas não serem suficientes para "transmitir o que se pretende", sendo indispensável lançar mão de "contextos de proferimento" que complementem adequadamente o fornecido por essas estruturas. De fato, essa tese é a contrapartida da anterior, porque aquilo que fundamentalmente estaria "implícito" nos proferimentos seriam elementos que o contexto de uso permitiria inferir (ou "implicatar"). Assim, da mesma maneira como a *implicitness* poderia ser vista como tentativa de esclarecimento analítico do não dito, aqui se pode ver a *context-dependency* como uma maneira analítica de conceber a dependência histórico-cultural da fala. Mas novamente essa reconstrução parece, vista da hermenêutica, muito limitada, uma vez que a historicidade da conversação parece estar longe de constituir apenas um tipo de "contexto" ao lado dos outros, num sentido analítico-pragmático. Tanto a história-efetual gadameriana quanto a pré-compreensão originária de Heidegger, ou a *Lebenswelt* husserliana, não constituem apenas "contextos de uso" de proferimentos, mas grandes marcos de inteligibilidade que as próprias expressões "contextualizadas" devem sem-

[12] Para muitas análises filosóficas feitas por meio de análise de filmes, veja Julio Cabrera, *Cine: 100 años de filosofía*. Una introducción a la filosofía a través del análisis de películas (Barcelona, Gedisa, 1999).

pre pressupor. As experiências vividas, como as narradas no mencionado filme de Eastwood, não podem ser entendidas apenas à luz de "contextos de proferimento", mas precisam também de contextos histórico-vitais, que mostrem não apenas o que os participantes estão querendo dizer sem dizê-lo, mas também as particulares maneiras de querer dizer (e as particulares maneiras de não dizê-lo) e a relação do não dito com a maneira de viver esse marco de referência vital. Por exemplo, há um momento no filme em que Francesca fala ao telefone com uma amiga, próxima da cadeira em que está sentado Robert. Não se escuta o que a amiga fala, mas sabemos pelas respostas de Francesca que a amiga está falando do estranho que acabou de chegar na região (ou seja, Robert). Francesca diz o seguinte:

> Sim, eu já o vi. Parece que é um fotógrafo, ou algo assim. Como? Um *hippie*? Não, não sei se é *hippie*. Bom, eu estava entrando no banho quando você ligou. Sim, eles voltam na sexta-feira. Depois eu ligo. Até mais.

E, ao mesmo tempo, ela coloca sua mão, pela primeira vez, nos ombros de Robert, que, silenciosamente, coloca a sua mão na mão dela. É difícil, com apenas recursos pragmáticos, resumir toda a significação dessa cena, desse ato de fala, dessa conversação, pois precisa-se, para compreendê-la, de toda a informação anterior fornecida no filme sobre ela, e precisamos também de um marco geral de vida que carregamos junto sem que nos deva ser esclarecido (experiências semelhantes que tivemos ou que podemos ter). As palavras de Francesca não descrevem nada, ou aquilo que descrevem não é importante para captar a significação do que está acontecendo. O que ela diz poderia ser transposto para algo como:

> Sim, eu já o vi. Na verdade, eu estou vendo-o neste mesmo instante, ele está diante de mim. Ele é o estranho que representa, de alguma maneira, o que não fui, o fim de meus sonhos; portanto, quero-o para mim, mesmo que seja por pouco tempo. Não é, pois, nenhum *hippie*. Estou dizendo a você que estou entrando no banho quando, na verdade, acabei de sair dele para jantar com Robert; apenas disse isso para você não suspeitar. Sei que a minha família volta na sexta-feira, isso coloca um limite para o que tenho para viver; sei perfeitamente que é assim, não precisa me lembrar. Agora, por favor, me deixa ir para minha experiência.

Gostaria de saber qual é a máxima conversacional capaz de levar das palavras realmente proferidas a tudo isso.[13] Os "contextos" empíricos estudados por

[13] O filósofo de tradição analítica mais sensível para este fenômeno parece-me John Searle. Cf. *A redescoberta da mente*, cap. 6, sobre o "transbordamento" (p. 197-198).

Grice e por outros pragmaticistas devem admitir estruturas originárias de compreensão. A determinação histórica da fala não pode ser entendida apenas como uma colocação de proferimentos em "contextos de uso", porque a historicidade é a referência permanente de toda e qualquer fala, "contextualizada" ou não.

Assim como nem todo não dito é não dito por estar fatualmente omitido, nem tudo o que é historicamente dependente o é em virtude de uma "dependência contextual". Trata-se de duas elucidações muito limitadas, mais adequadas para ampliar os horizontes da analítica dentro de seus próprios limites que propriamente para criar oportunidade de aproximação efetiva entre analíticas e hermenêuticas. Sustento que as componentes estritamente "hermenêuticas", por serem da ordem da temporalidade e do fluir histórico, não sujeitas a regras articuláveis, mas apenas exponíveis num tipo de discurso suscitador de experiências (não num discurso indicativo, mesmo sensível ao "implícito" e ao "contextual"), são, como tais, meta-analíticas e, em particular, *metapragmáticas*.

É interessante observar que John Searle partilha da visão de Gadamer, antes documentada, sobre a falta de uma estrutura (especificamente, de um *point)* das conversações (Cf. J Searle, *in* H. Parret e J. Verschueren, 1992). Marcelo Dascal (em On the pragmatic structure of conversation, no mesmo volume) interpreta essa postura de Searle como a impossibilidade, por parte deste, de captar a estrutura eminentemente *pragmática* da conversação, teimando em considerá-la apenas do ponto de vista semântico da *Speech Acts Theory*. Dascal tenta eliminar, ou pelo menos amenizar, o caráter errático (Gadamer) ou desestruturado (Searle) da conversação mediante enlaces pragmáticos, que forneceriam a sua estrutura interna em termos de princípios pragmáticos, tais como a demanda, o caráter reativo, etc. Acredito que tudo isso seja correto, mas não suficiente. As conversações, além de enlaces pragmáticos, devem conter e/ou pressupor igualmente enlaces histórico-vitais do tipo apontado, e talvez estes não sejam formalizáveis de nenhuma maneira plausível, nem semântica, nem pragmaticamente. Em outro texto (Hermeneutic interpretation and pragmatic interpretation, 1989), Dascal tenta especificamente a aproximação entre hermenêutica e pragmática, e é nesse texto que as diferenças intransponíveis ficam, parece-me, mais bem frisadas. Comentando um texto de Gadamer (Semântica e hermenêutica, original de 1968), e após fazer a tentativa de reconstruir algumas das intuições hermenêuticas mediante recursos pragmáticos como os já comentados (caráter implícito do não dito, dependência do contexto, caráter reativo das emissões em conversações, etc.), Dascal aponta que, a despeito das semelhanças, há ainda significativas diferenças, uma delas sendo o fato de haver na hermenêutica, para cada regra pragmática, alguma adição de tipo "metafisico" (Dascal, 1989, p. 251), da qual a pragmática quereria ficar livre (*idem, ibidem*, p. 254). Em nota, ele esclarece por quê:

> Por bons motivos, sendo que a pragmática é uma derivação da filosofia analítica e do pragmatismo de Peirce, isto é, de tradições que foram totalmente antimetafísicas ou contra formas tradicionais de metafísica. Isto deve ser contrastado com o explícito propósito de Heidegger de *revivificar* a metafísica, embora sobre novas bases (*idem*, *ibidem*, p. 257, nota 15, minha tradução, grifo do autor).

Embora Dascal apresente a desavença em termos de aceitação ou rejeição à metafísica (já tive oportunidade de mostrar que esse traço não é distintivo de abordagens analíticas, no item I.1), eu creio que tal debate nada tenha a ver com isso, mas com questões de outra ordem, expostas nas minhas três teses (ver item I.2). Esses elementos distintivos estão, necessariamente, presentes no texto de Gadamer que Dascal examina. Nele, Gadamer refere-se à "interpelação" e à "evocação" como constituindo "a vida da linguagem", inerentes aos processos de individualização das significações, contra a tendência à convencionalização e à sujeição a regras (Gadamer, 1994, Semántica y hermenêutica, p. 173). Aponta, igualmente, para o sentido como algo constituído pelo não substituível, pelo único e não repetível (p. 174), pela singularidade fluida e pela experiência de "viver na linguagem", sem controle do que nos acontece, num genuíno "esquecimento de si" (p. 175). Acredito que esta última característica seja totalmente decisiva para o confronto: a idéia de uma "linguagem que nos fala", da qual não somos sujeitos, mas objetos, do "deixar-se interpelar" numa atitude ao mesmo tempo ativa e passiva, de significações que somente surgem num abandonar-se poético à "linguagem que nos fala", deve ser algo de totalmente ininteligível mesmo para uma pragmática tolerante, como a desenvolvida por Dascal. Ele mesmo confessa que a sua transcrição pragmática

> (...) tem contribuído para reduzir a aura de mistério que os textos hermenêuticos tinham para mim antes dessa empreitada. Talvez isto tenha acontecido suprimindo, aos olhos de alguns, precisamente aquilo de mais atraente, profundo e realmente importante na hermenêutica. Mas, na medida em que tais outros aspectos da hermenêutica permanecem herméticos para mim (e para muitos outros), eles ficam além do meu (admitidamente limitado) horizonte.

Contudo, essa sensação de mistério, como argüi em I.3, é relativa a uma metodologia de acesso, e aponta apenas – como Dascal coloca bem – para certos limites compreensivos, não para algum tipo de "mal radical semântico". O que fica faltando nas abordagens analíticas da linguagem, mesmo "pragmáticas", é sempre a experiência com a fala, sem a qual os processos de comunicação, as conversações, etc., permanecem fatalmente ancorados no objetivo externo. Na passagem, dentro da filosofia analítica, de teorias referencialistas

clássicas para teorias de usos, intenções e condutas lingüísticas, por mais revolucionária que esta possa parecer – ou efetivamente seja – dentro dos marcos de referência analíticos, permanece-se sempre dentro da concepção objetiva, impessoal e "disponível" de "experiência". A menos que se introduzam interpretações muito ousadas, parece que os usos, as intenções e as *performações* apresentados pelos analíticos "pragmáticos" se referem sempre a uma efetividade empírica, suscetível de ser descrita.

O caráter autenticamente hermenêutico da teoria da conversação de Grice talvez surgiria, *ao contrário*, de aspectos laterais à teoria, que não são acentuados ou são considerados os pontos fracos desta. Mencionarei dois deles: primeiro, o fato de haver sempre muitas implicaturas possíveis, e não uma só, para cada situação. Existem muitas respostas possíveis para uma questão, todas elas coerentes com a observância das máximas de relevância, por exemplo (cf. Taylor, 1998, p. 337). Isso apontaria para um dos temas prediletos das hermenêuticas, qual seja, a multiplicidade de interpretações e de sentidos decorrentes de uma mesma situação: a multiplicidade (talvez impossível de controlar) de implicaturas apontaria para a multiplicidade das interpretações. Em segundo lugar, um aspecto que poderia estar acenando para um caráter compreensivo da conversação, contra os propósitos redutivos da teoria de Grice, é a curiosa natureza "lógico-ética" das condições de uma fala bem-sucedida. Há uma espécie de pressuposição de "boa vontade", na teoria de Grice, num sentido muito semelhante ao pressuposto pelas interpretações hermenêuticas, implícita no "princípio de cooperação", que pressupõe os falantes como bem dispostos a se comunicar, sem pretender enganar-se mutuamente ou furtar-se ao diálogo. (Essas pressuposições são, precisamente, aquilo que será questionado pelas metacríticas da linguagem. Ver capítulo III.) Da mesma maneira, não conjugam Austin e Searle condições éticas e condições lógicas, em suas exposições das assim chamadas "condições de sinceridade"? Esses elementos ético-lógicos não estariam, afinal de contas, muito mais filiados às abordagens hermenêuticas da linguagem do que as teorias analítico-descritivas gostariam de admitir?

I.5. Wittgenstein entre a análise e a hermenêutica

I.5.1. A dissociação entre a interpretação analítica e a interpretação "neopositivista" do Tractatus

Wittgenstein é um filósofo suficientemente rico (ou suficientemente vago e impreciso) a ponto de sobre ele recaírem múltiplas interpretações. Interpretações analíticas, hermenêutico-transcendentais, fenomenológicas e marxiano-dialéticas da filosofia de Wittgenstein serão examinadas em diferentes momentos deste

livro, como recurso expositivo para melhor caracterizar diversos tipos e estilos de filosofias da linguagem do século XX. O assumido pluralismo da presente obra faz que se considerem todas essas interpretações como viáveis, de maneira que nenhuma delas descarte as outras como "falsas", pretendendo ter apresentado "o verdadeiro Wittgenstein". Isso supõe uma concepção do que seja filosofia e uma maneira de produzi-la e desenvolvê-la. Em cada uma das interpretações acentuam-se aspectos diferentes de um mesmo pensamento, como num experimento de *Gestalt*.

É indispensável distinguirmos aqui entre uma interpretação "analítica" da filosofia de Wittgenstein e o que se tem chamado de interpretação "neopositivista" desta, especificamente do *Tractatus*. "Analítico" será aqui entendido em termos da elucidação apresentada em I.1 e em I.3 e estará vinculado a um modo fundamental de entender a atividade filosófica e de ver o mundo e a linguagem. A interpretação "neopositivista" do *Tractatus* é, pelo contrário, algo de muito mais específico e historicamente datado.

Foi lugar-comum da literatura sobre o Círculo de Viena a afirmação da enorme influência que Wittgenstein exerceu em suas atividades de elucidação, por uma interpretação do *Tractatus* como claramente filiado aos objetivos do Círculo, chegando-se a afirmar que: "A filosofia do Círculo, na medida em que segue a teoria que acabo de explicar, não é mais do que uma série de comentários estendendo a obra fundamental de Wittgenstein" (Weinberg J. R., 1959, p. 48, tradução minha).

Na perspectiva neopositivista, interpreta-se o *Tractatus* como um avanço sobre a crítica às estruturas da linguagem comum e como oferecimento de subsídios para a construção de uma linguagem "logicamente perfeita", que melhor se adequaria às exigências da ciência:

> A obra de Wittgenstein pode ser considerada uma tentativa de construir as regras de uma linguagem exata. Trata-se de uma crítica dos *Principia Mathematica* na medida em que ele considera tal obra como a primeira aproximação à linguagem teoricamente perfeita (*idem*, *ibidem*, p. 46-47).

Interpreta-se a teoria da figuração dos fatos em termos empiristas, dentro de um marco de interesses fortemente epistemológicos. As proposições elementares referir-se-iam, nessa interpretação, a fatos atômicos entendidos em termos de relatos de sensações ou de experiências (p. 69). Como parcial conseqüência disso, interpreta-se que o sentido ou sem-sentido das proposições estaria vinculado a alguma versão do "princípio de verificabilidade" (p. 327). O *Tractatus* assumiria, nessa interpretação, uma forte atitude antimetafísica,

em sentido eliminatório, na medida em que a teoria do simbolismo ali desenvolvida possibilitaria uma crítica da tradição filosófica, como se transgredisse sistematicamente as regras de um tal simbolismo, gerando sem-sentidos. Tal crítica atingiria toda a metafísica e toda a teoria de valores:

> [A obra de Wittgenstein] é uma crítica à metafísica enquanto considera a metafísica como um erro surgido da má compreensão da lógica da linguagem (p. 47). As doutrinas metafísicas que postulam a existência de entes não empíricos ficariam automaticamente eliminadas da linguagem significativa (p. 95).

Constitui uma característica da interpretação neopositivista daquela obra considerar que as idéias de Wittgenstein a respeito dos limites estavam carregadas de idiossincrasias pessoais, que não deviam afetar as teses genuinamente teóricas do livro.

> Tanto eu quanto meus amigos do Círculo de Viena devemos muito a Wittgenstein, sobretudo no que se refere à análise da metafísica. Porém, não posso estar de acordo com ele no que diz respito ao ponto que acabo de mencionar [o paradoxo do *Tractatus*, em 6.54] ...não estou de acordo com a sua afirmação segundo a qual todos os seus enunciados são tão carentes de sentido quanto os enunciados metafísicos. Segundo a minha opinião, grande parte de seus enunciados (infelizmente, nem todos) de fato tem sentido, como acontece com todos os enunciados da análise lógica (Rudolf Carnap, *in* Javier Muguerza, 1974, p. 307, minha tradução).

O problema de limites da linguagem poderia perfeitamente ser solucionado mediante recursos técnicos, sem apelo a *misteriosismos*, por meio, por exemplo, da introdução de hierarquias de metalinguagens. Precisamente essa é uma das idéias que Russell exprime claramente em sua introdução ao *Tractatus*:

> (...) que toda linguagem tenha, como diz o Sr. Wittgenstein, uma estrutura sobre a qual, na linguagem, nada possa ser dito, mas que possa haver outra linguagem que trate da estrutura da primeira linguagem e tenha, ela própria, uma nova estrutura, e que possa não haver limite para essa hierarquia de linguagens. (...) As totalidades a respeito das quais o Sr. Wittgenstein sustenta ser impossível falar, não obstante ele pense que existam, são o objeto de seu misticismo. A totalidade resultante de nossa hierarquia não seria meramente inexprimível, mas uma ficção, uma mera delusão, e a suposta esfera do místico estaria abolida (B. Russell, Introdução ao *Tractatus*, p. 127-128).

Tudo anteriormente visto já é muito conhecido. O que aqui realmente me interessa, dentro da reflexão do presente livro, é o seguinte: qual a relação entre a interpretação "neopositivista" e o enquadramento de Wittgenstein dentro do filosofar *analítico*, segundo as hipóteses de I.1 e de I.3? É possível assumir uma postura filosófica neopositivista fora do filosofar analítico? E o contrário, é possível? Tentemos articular as linhas da interpretação neopositivista com a caracterização de "analítico". Se perguntássemos se o *Tractatus* constitui ou não uma abordagem *analítica* de filosofia da linguagem, deveríamos perguntar o seguinte: a) Introduz ou pressupõe Wittgenstein, nas suas análises, alguma noção não empírica de experiência, algum conceito de experiência vivida, em contato com a temporalidade e a cultura? b) Examina ele funções da linguagem não referenciais, vinculadas à suscitação de significações, às funções da linguagem ligadas à ação, à expressão ou à fruição? c) Aceita Wittgenstein nessa obra algum tipo de marco sintético apriori de compreensão, que exija do usuário da linguagem um pertencimento originário a esse marco, na geração do sentido das expressões? A resposta a essas três questões parece ser: não! Muitas vezes tem sido dito que o *Tractatus* é uma obra tão multifacetada e tão prodigiosamente rica, que poderíamos encontrar de tudo nela: uma metafísica, uma teoria lógica, uma teoria da significação, uma teoria da ciência, uma teoria da identidade e das entidades matemáticas, os alicerces lógico-formais de uma teoria do conhecimento e até mesmo uma reflexão mística. Há, entretanto, algo que parece radicalmente excluído do *Tractatus*, e não de maneira acidental, algo que não está nem tematizado nem pressuposto e que deve ser radicalmente expulso das estruturas formuladas na obra: *a temporalidade*. A significação das proposições é gerada exclusivamente pelas suas articulações lógicas, e as funções que interessa estudar são exclusivamente as referenciais, as figurativas de estados de coisas; não há nenhuma indicação de que as significações tenham qualquer tipo de constituição histórica.

Certamente, ao longo do *Tractatus* e até sua parte final, acena-se para aquilo que a proposição somente "mostra" sem poder dizer, mas acerca disso não há (nem pode haver) filosofia da linguagem, apenas o silêncio. E o silêncio do fim do *Tractatus* não parece ser um "silêncio hermenêutico", quer dizer, um silêncio que, em contraponto com o articulável, seja capaz de gerar significações. (A propósito, cf.: "Silenciar em sentido próprio só é possível num discurso autêntico. Para poder silenciar, o existente deve ter algo a dizer, isto é, deve dispor de uma abertura própria e rica de si mesma" (Heidegger, 1986, p. 34).) Trata-se, no *Tractatus*, de um silêncio-limite, puramente privativo, daquilo que pode fatualmente ser dito. Tanto que, uma vez apresentado o silêncio, o *Tractatus* termina, nada há de positivo a ser dito sobre o silêncio, nem participa

ele da geração de significações proposicionais, exaustivamente explicadas pelas articulações lógicas desenvolvidas no livro. Certamente, aquilo que fica fora dos limites da proposição articulada produz o paradoxo do *Tractatus* (o fato de até as proposições do livro serem sem-sentidos), mas este curioso efeito (que deixava Carnap tão perplexo!) não é incorporado reflexivamente dentro da obra, apenas marca os limites do que nela foi elucidado. O "transcendental" apresentado no *Tractatus* é apenas o arcabouço lógico-analítico desenvolvido dentro da teoria das funções de verdade, um "transcendental" que não contém nenhum elemento temporal-histórico. E um transcendental não hermenêutico é plenamente compatível com abordagens analíticas. Se as minhas teses iniciais são corretas, o filosofar analítico deverá excluir qualquer tipo de transcendentalismo que contenha elementos hermenêuticos, mas sempre poderá aceitar um transcendental não hermenêutico, ao estilo de Kant ou Husserl do segundo período (não um transcendental hermenêutico como a *Lebenswelt* do "último Husserl", ou os aprioris de toda compreensão de Apel).[14] A resposta final à nossa indagação consiste, pois, em dizer que o *Tractatus* não apenas se enquadra perfeitamente dentro da concepção de um filosofar analítico, mas constitui um dos exemplares mais puros desse tipo de filosofar.

Como ratificação desse resultado, pode-se constatar como o *Tractatus* assume abertamente uma versão (não das mais fortes) da Tese S. Os "significados", em qualquer sentido abstrato (os *Sinne* fregeanos), são drasticamente eliminados pela teoria da linguagem do *Tractatus* (cf. 4.031, 5.4733, etc.). Apenas são elucidados os significados das proposições figurativas de estados de coisas (as proposições que têm sentido porque são "como flechas", 3.144) e das proposições complexas que podem compor-se mediante a teoria de funções de verdade, que exclui todo tipo de conexão intensional ou significacional (5.541-5.542). (Já disse que discordo de Hacking, quando ele coloca Wittgenstein no período de "apogeu dos significados".) Tudo o que é "obscuro" fica concentrado no místico e no silêncio (aquilo que os "neoposivistas" e Russell queriam eliminar mediante recursos técnicos), mas sobre essa obscuridade não há teoria, apenas o aceno silencioso que convida a falar tão-somente do que pode ser

[14] Na sua interpretação, Margutti considera a teoria lógica do *Tractatus* como uma estrutura transcendental, neste sentido não hermenêutico. Cf.: "...dar a essência do mundo equivale a dar as condições transcendentais de possibilidade dos fatos que constituem o mundo. Em virtude do paralelismo entre a proposição e o fato que ela descreve, essas condições equivalem às condições transcendentais de possibilidade das proposições que constituem a linguagem. (...) a lógica desempenha o papel fundamental de lei transcendentalmente estruturante da realidade: os fatos e as proposições são o que são graças à forma lógica" (*Iniciação ao silêncio*, p. 193).

abrigado pelas estruturas lógicas, deixando o resto para a vida. O "obscuro" fica como se formasse um halo ao redor daquilo que tem sentido dizer.

O *Tractatus* de Wittgenstein é, certamente, uma obra de filosofia analítica da linguagem. Isso prova também que a interpretação neopositivista está correta? Quais as relações entre positivismo e analítica, no que se refere à interpretação do *Tractatus*? Os pontos, antes comentados, que provariam o vínculo neopositivista de Wittgenstein decorrem das três características do filosofar analítico? É em vitude do fato de Wittgenstein excluir os elementos hermenêuticos que ele concebe a filosofia como análise da linguagem, assumindo posturas antimetafísicas e acreditando que os objetos simples são empíricos? É sua postura analítica o que o tornaria um neopositivista? Mas isso parece absurdo! Wittgenstein poderia abandonar as teses que os neopositivistas lhe atribuem sem deixar de praticar um filosofar analítico: ele poderia conceber a filosofia como descrição da linguagem ordinária, sem qualquer intuito de estudá-la mediante recursos lógicos, ou conceber os objetos simples em termos não sensíveis, ou formular um critério de sentido que não fosse uma versão do princípio de verificabilidade, ou, ainda, não pretender eliminar a metafísica ou ter uma concepção sintética da teoria lógica e, ao mesmo tempo, continuar excluindo os elementos hermenêuticos (a noção de experiência vivida, as funções apelativas da linguagem e os aprioris sintéticos). Dentro das teorias que excluem os elementos hermenêuticos (e que, conseqüentemente, são "analíticas" no sentido antes elucidado), podemos ter teorias logicistas ou descritivistas da linguagem comum, teorias fortemente antimetafísicas e outras que não o são, e assim por diante. O mero fato de a filosofia analítica ter hoje saído do referencial teórico do neopositivismo não a aproxima *per se* de filosofias que adotam e desenvolvem elementos hermenêuticos, na medida em que as filosofias analíticas não neopositivistas continuam trabalhando somente com objetos articuláveis mediante metodologias externas. A relação inversa parece mais pacífica: todas as filosofias de orientação neopositivista parecem tender a adotar o referencial analítico de filosofar, embora não sejam descartáveis certas formas de positivismo que adotem teses marxistas ou fenomenológicas[15] (mas, talvez, vinculadas às dimensões mais fortemente analíticas dessas teorias).

Os pontos da interpretação neopositivista podem, pois, ser removidos sem que o *Tractatus* deixe de ser um exemplo paradigmático de filosofar analítico. Isso é importante na medida em que muitos pensam que o filosofar analítico se

[15] Cf: "Se 'positivismo' quer dizer tanto quanto fundamentação, absolutamente isenta de preconceitos, de todas as ciências no 'positivo', no que pode apreender-se originariamente, então somos nós (os fenomenólogos) os autênticos positivistas" (E. Husserl, *Idéias I*, § 20, p. 52, minha tradução). Isso apontaria para a possibilidade de positivismos não analíticos, um positivismo fenomenológico, por exemplo.

tornou hoje mais aberto e tolerante somente porque abandonou os quadros conceituais do neopositivismo, o que parece ser uma maneira apressada de pensar. Na próxima seção, examinarei se, no caso particular de Wittgenstein, a atitude antimetafísica, a desconfiança perante os problemas tradicionais da filosofia, a eliminação da questão do significado e os tratamentos externalistas e objetivistas da significação e da ação humana modificaram-se com a transição do *Tractatus* para as obras do período posterior. Há muitos motivos para pensar que não houve modificações profundas, ou que as modificações, mesmo profundas, aconteceram todas dentro do referencial analítico (como uma grande revolução intraperspectivística, mas não interperspectivística).

I.5.2. Incorporam as obras de Wittgenstein posteriores ao Tractatus *algum elemento hermenêutico?*

A passagem do *Tractatus* para as *Investigações filosóficas* é freqüentemente vista por muitos de maneira esperançosa. No caso particular de Gadamer, a mudança de atitude de Wittgenstein, desde a filosofia da "forma geral da proposição" para os "jogos de linguagem" é recebida como um sinal de reunião de perspectivas filosóficas até então dissociadas e concorrentes e especificamente de filosofias analíticas e hermenêuticas: "Já no prefácio à segunda edição de meu livro [*Verdade e método*] e nas páginas de *Die Phänomenologische Bewegung*, assinalei a convergência de minhas idéias sobre a noção de jogo, elaboradas nos anos 1930, com o Wittgenstein tardio" (H. G. Gadamer, 1994, p. 13, minha tradução). Apesar da conservação de certas características analíticas, Gadamer não hesita em reconhecer no "último Wittgenstein" componentes claramente hermenêuticas, ao criticar os próprios "pressupostos nominalistas que subjaziam ao seu *Tractatus*":

> A idéia de uma normalização lingüística presidida pelo ideal da univocidade foi substituída pela teoria dos jogos de linguagem. (...) Esse labor analítico da filosofia aqui sugerido pode ser qualificado de hermenêutico porque o ponto de partida não é uma estrutura artificial de meios de informação nem uma semiótica geral (...) aqui se descreve a conduta vital e lingüística, que cria suas próprias regras e formas estruturais (p. 366-367).

Na sua visão do "Wittgenstein tardio", Gadamer não vê, pois, dificuldades em conjugar análise com hermenêutica, nem nos possíveis limites da análise, nem no caráter duvidosamente "hermenêutico" da atividade filosófica wittgensteiniana. Esse curioso Wittgenstein "analítico-hermenêutico" faz pensar que a visualização gadameriana é apressadamente generosa (muito mais

que a de Apel ou Rossi-Landi, como veremos). Estão os "jogos de linguagem" apresentados por Wittgenstein afetados pela historicidade?

Claro que a regularidade dos jogos de linguagem, a sua não-arbitrariedade, a existência de uma "gramática de usos", o vínculo entre palavra e coisa e o vínculo recíproco entre "jogos de linguagem", assim como o caráter autonormativo das regras no interior dos mesmos (vínculo que não poderia ser garantido apenas fatual-descritivamente), levam a pensar que Wittgenstein poderia estar sustentando, ao longo das *Investigaciones filosóficas* e em outras obras desse último período – sem nunca explicitá-la –, uma teoria naturalista e vitalista da ação e da linguagem, que poderia conter elementos quase hermenêuticos. O texto wittgensteiniano que mais sugeriria essa direção é, me parece, o *Da certeza*. Já em outros textos, ele situava a linguagem num contexto naturalista e falava da necessidade de considerar os "fatos da vida". Mas é no texto sobre a certeza em que parece ficar claro que as certezas últimas, aquilo que nem precisa ser explicitado, que não é hipotético nem constitui "crenças", conformam uma espécie de fundo (*Hintergrund*) no qual se apóiam as proposições empíricas ordinárias. Nesse *Hintergrund*, dispomos de crenças como a de que tenho duas mãos e dois olhos, que meus olhos são meus, que a casa em que vivo não vai se dissolver no próximo segundo, que a Terra já existia antes de eu nascer (que ela não nasceu junto comigo), que nem você nem eu nunca estivemos na Lua, e assim por diante. Tanto essas coisas estão no *Hintergrund* pressuposto, que sempre resulta estranho explicitá-las: não faz parte da educação de uma criança ensinar-lhe, por exemplo, que ela tem duas mãos. Isso nem mesmo poderia chamar-se, com algum sentido, de "ensinar", mas faz parte de um fundo que todo posterior ensinar deve pressupor:

> Mas eu não tenho a minha imagem do mundo porque tenha me convencido a mim mesmo de ser a correta: tampouco porque eu esteja convencido de sua correção. Pelo contrário, trata-se do pano de fundo (Hintergrund) que me está dado e sobre o qual distingo entre o verdadeiro e o falso (Wittgenstein, 1998, minha tradução, aforismos 94 e 148).*

Esse *Hintergrund* é o limite do que pode ser comprovado ou verificado, a evidência de que não podemos provar ou verificar tudo, de que há certas coisas que sabemos com toda certeza sem prova alguma: "De fato, quando comprovamos alguma coisa, já o fazemos pressupondo algo que não se comprova" (163); "Não tem um limite a comprovação?" (164); "O difícil é perceber a falta de fundamentos de nossa crença" (166). Daí que, para Wittgenstein, nem todas as afirmações sejam do mesmo tipo (167), algumas são simplesmente empíricas,

* Esta obra é citada por aforismos, não por páginas.

no sentido usual, e outras são (usando um termo de Anthony Kenny) "fundamentais", vinculadas ao *Hintergrund*. Essa distinção é, mais uma vez, feita entre lógico e empírico, traçada de maneira diversa que no *Tractatus*. As proposições fundamentais constituem a lógica reguladora do comércio lingüístico entre as pessoas engajadas em jogos de linguagem. Essa regulação não é psicológica, mas lógica (cf. 51, 56, 59, 82, 136, 189, 192, 194, 475). Esse fundo de certezas não constitui um saber teórico, mas um conjunto de práticas, ou seja, não é "...uma espécie de ver da nossa parte; pelo contrário, é a nossa ação (Handeln) a que jaz no fundo do jogo de linguagem" (204). "Se alguém nos perguntasse: 'Mas, é verdade tal coisa?', poderíamos responder-lhe 'Sim'; e se exigisse que lhe déssemos razões, poderíamos dizer-lhe: 'Não posso dar-te razão alguma; porém, se aprendes mais coisas, partilharás de minha opinião" (206, ver também 209-211, 233-235, 248). "No fundamento da crença fundamentada encontra-se a crença sem fundamentos" (253, ver também 262, em que se menciona a "persuasão" como único meio de mudar certas crenças de outras pessoas; e 279, 280, 281: duvidar das coisas do *Hintergrund* não seria "erro", mas loucura). A dúvida decorre da incapacidade de jogar certos jogos, e não da ignorância de um certo saber (283).

O *Hintergrund* é apresentado, no texto de Wittgenstein, como um marco de referência natural, que muda no tempo. Ele é natural mas não estático nem invariável. Os dois tipos de proposições, empíricas e fundamentais (gramaticológicas), não estão estabelecidos de maneira eterna, para sempre, mas mantêm limites fluidos entre eles:

> Poderíamos imaginar que algumas proposições, que têm a forma de proposições empíricas, se solidificam e funcionam como um canal para as proposições empíricas que não estão solidificadas e fluem; e também que essa relação muda com o tempo, de maneira que as proposições que fluem se solidificam e as sólidas se tornam fluidas (96).
>
> Porém, se alguém dissesse: "De maneira que também a lógica é uma ciência empírica", se enganaria, por mais que seja verdade que a mesma proposição pode considerar-se, às vezes, como uma proposição que haverá de ser controlada pela experiência e, outras vezes, como uma regra de controle (98).

Aquilo que se mantém imutável pode tornar a mover-se (144, cf. também 152). O fundamento (infundado) da crença é totalmente natural, e o caráter natural do fundo fica quase brutalmente estabelecido em outras passagens da obra: "(...) gostaria de considerar tal segurança não como algo parecido com a precipitação ou com a superficialidade, mas como uma forma de vida (...)" (358). "Mas isso significa que quero considerá-lo como algo que jaz além do

justificado ou injustificado; como, por assim dizer, algo animal (*also gleichsam als etwas Animalisches*)" (359). "Neste ponto, quero observar o ser humano como um animal: como um ser primitivo ao qual atribuímos instinto, mas não raciocínio. Como um ser em estado primitivo. Não temos que nos envergonhar de uma lógica que é suficiente para o modo primitivo de comunicação. A linguagem não surgiu de um raciocínio" (475).[16]

Bom, agora vejamos: seria o *Hintergrund* wittgensteiniano um elemento "hermenêutico"? Há algumas pistas gadamerianas na direção de uma resposta *afirmativa*: as crenças ligadas ao *Hintergrund* têm uma base vital, "formas de vida" e ações humanas no mundo. Esse aspecto parece, pelo menos superficialmente, "hermenêutico-existencial". Além do mais, as "formas de vida" parecem constituir algo como o último fundo originário de inteligibilidade de ações e pensamentos, os quais seriam posteriores a elas e sem *originariedade*. Não se trata de uma tese filosófica, ou de um fundamento epistêmico, mas de um fundo vital. Na idéia de um engajamento nos jogos de linguagem, encontramos a noção, profundamente hermenêutica, de que quando jogamos, esquecemo-nos de suas regras, pois as temos totalmente internalizadas: "Temos chegado a conhecer a essência do cálculo ao aprender a calcular" (45). "Mas, nesse caso, não é possível descrever como nos convencemos da fiabilidade de um cálculo? Mas é claro que sim! Mas nisso não intervém regra alguma. O mais importante é: a regra não é necessária. Nada nos falta. Calculamos de acordo com uma regra, isso é tudo" (46). Nesse ponto, é bom lembrar Gadamer:

---

[16] A prova de que os limites entre lógico e empírico não são metafisicamente determinados como definitivos está no exemplo da Lua, usado exaustivamente no texto de Wittgenstein. Ele dá o exemplo de não ter estado na Lua como algo pertencente ao *Hintergrund*, à diferença do fato de não ter estado na China. Em 106, um adulto (racional!) tenta convencer uma criança (irracional?) de que não faz nenhum sentido perguntar a alguém se esteve ou não na Lua: "(...) ninguém tem estado na Lua; a Lua está muito, muito longe de nós, e não se pode subir nem voar até ela" (cf. 108-111 e 117). "Uma razão fundamental que permite a Moore supor que nunca esteve na Lua é a de que ninguém esteve nunca na Lua e ninguém poderia chegar a ela; e acreditamos em tal coisa sobre a base do que aprendemos" (171; cf. 238, 286, 332-338). Mas num mundo (como o nosso) onde o homem já esteve na Lua, ou num mundo onde fosse corriqueiro ir à Lua (digamos, num mundo como o que Ray Bradbury descreve nas *Martian Chronicles*), o exemplo de Wittgenstein cairia por terra, pois essa crença deixaria de pertencer ao *Hintergrund* não tematizado que já não faz falta explicitar. Mas, de toda maneira, em 336 Wittgenstein escreveu: "(...) o que as pessoas consideram como racional ou irracional muda. Uma coisa que parece racional a homens de certa época, parece-lhes irracional em outra. E o contrário também". Ele mesmo admite que proposições que estavam no *Hintergrund* podem passar ao plano empírico (e ali correm o risco de ser refutadas, como quase todas as coisas que Wittgenstein diz acerca da Lua).

> Quanto mais vivo é o ato lingüístico, menos consciente é de si mesmo. Assim, o auto-esquecimento da linguagem tem como corolário que seu verdadeiro sentido consiste em algo dito nele, que constitui o mundo comum em que vivemos e ao qual pertence também toda a grande corrente das línguas estrangeiras, mortas ou vivas. O verdadeiro ser da linguagem é aquilo em que, ao ser ouvido, mergulhamos: o dito (H. G. Gadamer, 1994, p. 149-150).[17]

Nas características do filosofar analítico, precisamente na minha terceira tese, indiquei a descrença em apriorismos sintéticos em geral, ou em marcos últimos de compreensão, que não fossem lógico-analíticos ou sistemas categoriais de inspiração aristotélica ou kantiana. O *Hintergrund* pareceria ser algo como um apriorismo sintético, o que indicaria a exclusão de pelo menos esta última obra de Wittgenstein do quadro referencial analítico. Os dados fornecidos pelo *Hintergrund* não são lógico-formais nem categorias (como substância, causalidade ou relação), mas um acervo de trivialidades, próximas, talvez, daquela "abertura ao ser" apresentada por Heidegger como uma aparição plenária que não traz novidades, mas a repetição da mesma coisa (já que toda e qualquer novidade é fornecida sempre pelos entes intramundanos).

Mas os aprioris compreensivos da hermenêutica parecem apriorismos sintéticos de caráter, por assim dizer, "espiritual", enquanto o *Hintergrund* wittgensteiniano constituiria um marco de referência totalmente *naturalizado*. Isso, certamente, afastaria Wittgenstein da hermenêutica gadameriana. Mas o tornaria mais assimilável para o referencial analítico? A distinção entre apriorismos sintéticos "espiritualistas" e naturalistas faz alguma diferença para a caracterização do analítico como apresentada em I.2? A princípio, poder-se-ia pensar que não. O que a análise teria contra apriorismos sintéticos em geral (mesmo naturalizados!) seria seu caráter inverificável, misterioso, fundamentalista, pré-lógico, pré-proposicional e, finalmente, metafísico. Não adiantaria para o wittgensteiniano explicar ao analítico que o *Hintergrund* aponta apenas para um limite natural-vital (não para algum fundamento intelectual de tipo tradicional) e que não há uma tematização dele, como se pode encontrar nos textos hermenêuticos (por exemplo, em Heidegger). Tratar-se-ia de um limite privativo como, no fim de contas, o limite estabelecido pelo *Tractatus*. Mas mesmo sendo esse um ponto em que o wittgensteiniano se afastaria sensivelmente do hermenêutico (o fundo hermenêutico é espiritualista e tematizável, e

[17] "Uma pequena anedota que vivi com a minha filha pequena pode ilustrá-lo: ela queria escrever a palavra Erdbeeren (morangos) e perguntou como se escrevia. Quando lhe responderam, comentou: 'que estranho, agora que a escuto, a palavra não me diz nada. Somente quando a esquecer estarei outra vez nela'. Estar na palavra até perdê-la como objeto é o modo fundamental de todo comportamento lingüístico" (H. G. Gadamer, 1994, p. 194).

não apenas um limite privativo), não seria um ponto que o reaproximaria do analítico, se os critérios do filosofar analítico, como formulados em I.2., fossem seguidos à risca. Fundamentos últimos naturalizados continuam sendo fundamentos últimos.[18] Mesmo que o *Hintergrund* seja variável no tempo (também os hermenêuticos admitem que seus fundos espiritualistas são variáveis e afetados pela historicidade, que não são metafísicos, etc.), continua sendo uma entidade enigmática e inverificável, que deveria poder ser substituída por recursos mais inteligíveis e operativos.

Assim, Wittgenstein ficaria excluído do referencial analítico por transgredir a característica número três da caracterização (Ver I.2, 3ª tese). Como se isso ainda não bastasse, encontramos no livro sobre a certeza (na verdade, também nas *Investigações* e em outros textos do último período) muitas idéias que colocam em grave risco os princípios composicionais e a idéia de elementos últimos de análise, que também constituem, se não características definidoras, pelo menos traços recorrentes do filosofar analítico em sentido restrito. Mas, por outro lado, eu continuo cético (contra o otimismo gadameriano) a respeito da recepção do "Wittgenstein tardio" pelos quadros da hermenêutica. A minha idéia é que, após o *Tractatus*, Wittgenstein continuou a pensar na linguagem articulada, especificamente nas proposições, como lugar privilegiado da produção de significações, embora sejam elas agora diversificadas e articuladas em situações de uso, e não estudadas somente segundo uma forma lógica geral. Não obstante, a idéia de uma "lógica" organizadora continua. Não me parece que deva confundir-se o interesse por uma teoria pública e socializada da linguagem com um interesse pelos vínculos entre linguagem e contexto histórico-cultural, num sentido hermenêutico. O social poderia ainda ser externo, ignorando a historicidade. Afinal de contas, os "jogos de linguagem" continuam sendo fenômenos objetivos, ligados a uma experiência empírica e descritível, e não a uma experiência vivida, com dimensões públicas de práticas humanas, e não com *Erlebnisse*. (É bem conhecido o ataque de Wittgenstein a explicações internalistas, que fazem apelo a estados mentais, ou a experiências privadas.) As "formas de vida" não são assumidas existencialmente, mas na forma de engajamentos pragmáticos perfeitamente externos. A vantagem dos jogos de linguagem sobre as estruturas puramente referenciais da lógica do *Tractatus* seria apenas a de conseguir relacionar a linguagem com o mundo de maneiras mais diversificadas.

O curioso resultado dessa pesquisa seria Wittgenstein transformado numa espécie de *Wandering Jew* da filosofia, demasiado analítico para hermenêuticos, demasiado hermenêutico para analíticos: demasiado analítico para tolerar o

[18] Cf. Avrum Stroll, 1994, cap. 9.

histórico em sentido forte, demasiado hermenêutico para continuar assumindo a lógica do *Tractatus*. O que vou sustentar no fim deste livro, em decorrência de todos os estudos sobre Wittgenstein que serão apresentados, é que um filósofo nunca fica encapsulado em denominações. Nas dificuldades de interpretar aquilo que Wittgenstein fez em termos de estilos de filosofar, fica evidenciada a presença de um pensador, seja ele grande ou pequeno (ver parte IV).

1.5.3. A interpretação hermenêutico-transcendental da filosofia de Wittgenstein: Karl-Otto Apel

"Denomino transcendental todo conhecimento que em geral se ocupa não tanto com objetos, mas com o nosso modo de conhecer objetos, na medida em que este deve ser possível *a priori*" (Kant, 1980, p. 33). É dentro dessa perspectiva aberta por Kant que a filosofia hermenêutico-transcendental do século XX fará a tentativa de introduzir os elementos "hermenêuticos" que faltam, e de maneira essencial (se as minhas teses são corretas), nas analíticas da linguagem. Eles são introduzidos não como elementos pertencentes à descrição analítica dos objetos, *mas como aprioris compreensivos que sempre devem ter sido pressupostos também pelo trabalho analítico.* Na linha da filosofia transcendental, trata-se de provar que, para que a interpretação de sinais e a definição de operações lógico-analíticas sobre objetos funcionem satisfatoriamente, deve ter sido aceito previamente o pertencimento de cada um de nós – como inseridos numa condição e como usuários inevitáveis de linguagens ordinárias – a uma compreensão originária das coisas. Denomina-se "filosofia hermenêutico-transcendental" aquele tipo de filosofia da linguagem que tenta mostrar que os elementos hermenêuticos aparentemente "ausentes" dentro de abordagens puramente analítico-objetivas, na verdade, se encontram desde sempre presentes nos termos de aprioris de toda compreensão (ou de pré-compreensão), sobre os quais é possível proporcionar uma prova "transcendental", e não uma prova demonstrativa direta.

A própria filosofia transcendental clássica, de filiação kantiana, não é de tipo "hermenêutico", desde que nela os aprioris são formulados em termos analítico-objetivos. Não são de tipo compreensivo, por exemplo, os aprioris que Kant apresenta para provar transcendentalmente o caráter puro ou pré-empírico do espaço e do tempo, na estética transcendental. Tampouco as categorias, segundo aparecem na famosa tabela kantiana, são compreensivas, mas categorias de tipo explicativo-objetivo. Isso indica que o encontro entre a tradição

hermenêutica e a tradição transcendental é perfeitamente eventual e histórico e deve ser realizado seguindo uma intenção de articulação conceitual proposi-tada, não havendo nenhuma relação de necessidade entre ambas que as vincule internamente.

Existem na literatura muitas tentativas de colocar o primeiro pensamento de Wittgenstein, tal como exposto no *Tractatus*, dentro do raio de influência da filosofia transcendental de filiação kantiana, contrapondo-a à interpreta-ção "neopositivista" antes apresentada. Os apoios textuais dessa interpretação não são escassos, tanto na hora de Wittgenstein caracterizar a sua concepção da teoria lógica, peça mestra da teoria do simbolismo (a propósito, cf. 2.0121, 2.013, 3.411, 5.4731, 5.552): "A lógica não é uma teoria, mas uma imagem especular do mundo. A lógica é transcendental" (6.13), quanto ao momento de colocar a sua visão dos problemas filosóficos: "Para uma resposta que não se pode formular, tampouco se pode formular a questão. O enigma não existe. Se uma questão se pode em geral levantar, a ela também se pode responder" (6.5).

É bom lembrar aqui um texto clássico de Kant:

> (...) há ciências a cuja natureza é inerente que cada questão que nelas se apresente tem que absolutamente poder ser respondida a partir daquilo que se sabe, porque a resposta tem de surgir das mesmas fontes das quais surge a questão (...) nenhuma questão concernente a um objeto dado à razão pura é insolúvel para a mesma razão humana (...) o mesmo conceito que nos põe em condições de perguntar também tem que tornar-nos capazes de responder a essa questão na medida em que o objeto (...) não é absolutamente encontrado fora do conceito (Kant, 1980, p. 247).

Karl-Otto Apel, em vários de seus artigos, alguns deles incluídos no livro *Transformação da filosofia* (1972-1973), apresenta as linhas mestras de uma interpretação hermenêutico-transcendental da teoria lógica do *Tractatus*. Tomarei aqui como referência dois artigos, Wittgenstein e o problema da com-preensão hermenêutica e A linguagem como tema e meio da reflexão transcen-dental. A situação atual da filosofia da linguagem. De maneira incidental, citarei outros textos incluídos nessa mesma obra.

A pista inicial consiste em assinalar que a pergunta wittgensteiniana pelo "sentido" dos enunciados e o questionamento hermenêutico pelo "sentido" dos texto, parecem colocar uma questão não necessariamente comum, mas, pelo menos, vinculável:

> Os dois termos, "compreender" [Verstehen] e "sentido" [Sinn], por terem importância central tanto para uma tradição quanto para outra, já sugerem a necessidade de que se descubra uma tal relação" (Karl-Otto Apel, *Transformação da filosofia*, 2000, p. 395, com adaptações).

Na primeira parte de seu artigo, Apel apresenta a "transcendentalização" wittgensteiniana da semântica:

> (...) não se trata agora, em primeiro lugar, das condições de possibilidade lógico-psicológicas de representação de objetos ou acontecimentos no tempo e no espaço, mas sim das condições lógico-lingüísticas da representação unívoca de fatos possíveis (*idem*, *ibidem*, p. 400, nota).

Assim, aquilo que Kant conseguia em termos de uma "consciência em geral", Wittgenstein conseguiria em termos de algo como uma "linguagem em geral" (402). Entretanto, já no início de seu texto, Apel tinha colocado a delimitação fundamental dessa particular "transcendentalização", como *mise en langage* do transcendental kantiano:

> Nele, o sentido lingüístico, cuja compreensão constitui o tema do *Tractatus*, não é mais o sentido total de um texto histórico-individual ou a intenção consciente-inconsciente do autor, que – segundo o pressuposto hermenêutico – devem se expressar em cada uma das proposições: com o termo "sentido", o jovem Wittgenstein entende, isso sim, o teor de informação das proposições da linguagem (p. 399).

A ausência do motivo hermenêutico e até sua proibição continuarão sendo assinalados de imediato.

Comentando as afirmações incluídas no aforismo 4.003 do *Tractatus*, sobre o sem-sentido da maior parte das questões filosóficas, Apel (2000) escreve:

> (...) a hermenêutica de Scheleiermacher e de Dilthey teve como ponto de partida a comoção imediata provocada pela expressão de uma intenção viva e individual, que, sob todas as circunstâncias, deve ser desvendada por meio da reconstrução histórica e psicológica do motivo vital que se esconde por trás da linguagem. Wittgenstein declarou essa problemática psicológica do Compreender como filosoficamente não essencial (...) Para ele, o parâmetro do entendimento do sentido não é uma intenção humana (consciente ou inconsciente), mas apenas a forma lógica da linguagem a ser entendida (p. 405).

Wittgenstein pretenderia formular, segundo Apel, um "entendimento do sentido" que não precisasse de elementos hermenêuticos, os quais, certamente,

iriam transgredir o princípio de auto-suficiência do simbolismo, ficando no indizível. Denomino como tal a idéia de Wittgenstein da adequação lógica de um simbolismo mostrar-se nele mesmo, sem necessidade de qualquer recurso externo de explicação. Pelo contrário, qualquer necessidade desse tipo (a necessidade de falar acerca de) mostraria, *ipso facto*, a inadequação do simbolismo (cf. *Tractatus*, 3.326 até 3.334). Para realizar a determinação do sentido, Wittgenstein lança mão apenas do que pode exprimir-se no simbolismo, prescindindo de qualquer outra consideração. Mas isso traz como conseqüência, segundo Apel, a eliminação radical do plano do "querer dizer" intencional, próprio dos assuntos humanos, manifesto e oculto naquilo que efetivamente é dito no simbolismo explícito, e a respeito da qual é indispensável uma atitude de deixar-se interpelar pelo texto, uma atitude de compreensão, expectativa e entrega diante do "motivo vital" que está por trás da forma defeituosa da linguagem na sua literalidade, e que, *per se*, poderia sempre ser condenada como *unsinnig*.

A dimensão do querer dizer, objeto primordial da hermenêutica, é deixada fora dos limites da linguagem, nos termos de uma semântica explícita e literal: certamente, afirmações como

> (...) por que há simplesmente o ente e não antes o Nada? Afirmamos que filosofar é investigar essa questão. Se, inspecionando e refletindo, nos dispusermos em sua direção, renunciaremos em primeiro lugar a instalar-nos em qualquer um dos domínios correntes do ente (Heidegger, 1987, p. 43)

poderão ser visualizadas como expressões absolutamente carentes de sentido se não fizermos nenhum tipo de esforço por compreender o motivo vital ou experiencial do literalmente expresso, bem como o que de experiencial pretende ser sugerido ou "encaminhado" pela expressão explícita. Sem isso, será impossível, segundo Apel (e qualquer filósofo hermenêutico concordaria com isso), compreender o sentido da maior parte dos discursos humanos.

A estrutura lógica que liga linguagem com mundo torna supérfluo – no *Tractatus* – qualquer esforço compreensivo:

> O problema hermenêutico do Compreender parece ter sido levado por ele *ad absurdum*. Pois na linguagem pura do sujeito transcendental postulada por Wittgenstein, em que os estados de coisas constitutivos do mundo podem ser figurados em razão da forma lógica da linguagem, os sujeitos humanos concretos já teriam estabelecido desde sempre um acordo mútuo entre si quanto à estrutura do mundo (p. 411).

A forma lógica da linguagem mantém-se como limite transcendental do mundo, mas no mundo mesmo, ou seja, aquém dos limites, não se precisaria de nenhum tipo de esforço hermenêutico, desde que a forma lógica uniformizasse as subjetividades e tornasse supérfluas as suas particularidades. Os enunciados ganham, por meio dessa forma, uma espécie de hermenêutica impessoal e anônima, ou de compreensão universal monológica, não mediada pela intersubjetividade.

Esse ponto nevrálgico de desacordo entre analíticas e hermenêuticas da linguagem manifesta-se claramente, segundo Apel, no aforismo 5.633, quando Wittgenstein escreve:

> Onde *no* mundo se há de notar um sujeito metafísico? Você diz que tudo se passa aqui como no caso do olho e do campo visual. Mas o olho você realmente não vê. E nada no campo visual permite concluir que é visto a partir de um olho.

Ao que Apel responde:

> Aqui, o filósofo hermeneuticamente orientado sente-se como que estimulado a discordar. Ele tende a replicar: tudo em um texto concreto da história humana do espírito aponta para que ele tenha sido redigido a partir de uma determinada maneira de ver as coisas, a partir de um ponto de vista e por um sujeito histórico concreto (p. 413).

Os elementos semântico-lógicos fornecidos pelo *Tractatus*, de caráter fundamentalmente monológico, não proporcionam nenhuma legitimidade à passagem do campo visual para a perspectiva do olho, passagem que só poderia ser reconstruída pelos elementos históricos que o *Tractatus*, precisamente, exclui por princípio.

No outro texto de Apel, A linguagem como tema e meio da reflexão transcendental, ele acentua a questão da eliminação da auto-reflexão no *Tractatus* (auto-reflexão totalmente fundamental para a hermenêutica) e as conseqüências que isso tem para o tratamento e a possível solução do célebre "paradoxo do *Tractatus*" (6.54). Com efeito, em virtude do princípio implícito de auto-suficiência do simbolismo, o *Tractatus* exclui *ab initio* como erro e sem-sentido qualquer tentativa de auto-referência da linguagem decorrente, em última instância, de sua imperfeição figurativa do mundo. Mas sob esse anátema caem, finalmente, as próprias sentenças do *Tractatus*. Russell, como antes mencionado, tentou dar uma solução técnica a esse problema, permitindo uma hierarquia infinita de metalinguagens, na qual cada linguagem realizaria a sua auto-reflexão numa outra linguagem, de ordem superior.

> Como, porém, a constituição de hierarquias exclui *a priori* a auto-reflexividade, as condições de possibilidade e de validade transcendentais de tal análise objetiva eximem-se, em princípio, de todo enunciado científico-filosófico, como bem notou o jovem Wittgenstein no *Tractatus* (Apel, II, p. 359).

Mas o *Tractatus*, por meio do seu célebre paradoxo, "mostra", apesar dele mesmo, a relevância do problema, além da sua recusa a considerá-lo tematicamente: o próprio sistema sintático-semântico de signos apresentado no *Tractatus* não pode liberar-se da condenação de sem-sentido. Segundo o diagnóstico de Apel, isso seria uma conseqüência do descaso, mostrado pelos analíticos em geral, diante da questão da fundamentação, algo que, certamente, não poderia ser solucionado apenas pelos recursos técnicos como as hierarquias infinitas de metalinguagens. Querendo evitar "a boa auto-reflexão", as afirmações do *Tractatus* acabariam sucumbindo à pior de todas elas: a auto-reflexão paradoxal, a auto-referência viciosa.

A apressada solução do paradoxo, no fim do *Tractatus*, é a inesperada introdução de uma categoria pragmática (a *Erläuterung*) que permite diferenciar sem-sentidos semânticos "elucidativos" de sem-sentidos semânticos "não elucidativos". Cria-se, assim, um espaço em que é possível emitir proferimentos sem-sentido que cumprem uma função elucidativa. A semântica transcendental do *Tractatus* não conseguiu, segundo a interpretação de Apel, dar conta do fenômeno histórico da compreensão: poderão fazê-lo as análises pragmáticas de "jogos de linguagem" desenvolvidas na filosofia tardia? Aqui Apel coloca para si questões semelhantes às examinadas na seção anterior: é a história introduzida na segunda fase do pensamento de Wittgenstein? Mostram as descrições de "jogos de linguagem" uma atitude reflexiva, no sentido da pergunta pelo fundamento? Ou, com palavras do próprio Apel:

> É possível, com auxílio da "teoria" dos jogos de linguagem, formular a problemática tradicional da interpretação de textos e da reconstrução das intenções (conscientes-inconscientes) de seus autores? (Apel, 2000, v. I, p. 430).

Nesse texto (e também em Wittgenstein e Heidegger: a pergunta pelo sentido do ser e a suspeita de carência de sentido dirigida contra toda metafísica, incluído na mesma coletânea), sugere-se uma resposta *negativa* para *todas* essas interrogações e aponta-se, com isso, para uma iluminadora reflexão acerca dos limites e das diferenças entre abordagens analíticas da linguagem e abordagens hermenêuticas. Apel apresenta a diferença dessa nova abordagem e a postura apresentada no *Tractatus* da seguinte maneira:

> (...) agora a função lingüística não é mais regulada pela "lógica transcendental" única da figuração do mundo; ela se decompõe, sim, na pluralidade ilimitada dos "jogos de linguagem" factuais, que são "hábitos" ou partes elementares de "formas de vida" (...) (*idem*, *ibidem*, p. 430).

Aqui: "(...) parece ter sido considerada aquela mediação entre sujeito e objeto, entre filosofia transcendental e empirismo histórico, que a hermenêutica sempre tratou de fomentar" (p. 430). Nesse ponto, Apel acentua a importante distinção entre "descrever" um jogo de linguagem e dele "participar" (ou nele "envolver-se").

Por essa linha de reflexão, Apel tenta sugerir que a "pragmática" wittgensteiniana deve ter – apesar das aparências puramente "descritivistas" e da explícita rejeição de toda empresa teorética – algum elemento transcendental (e também hermenêutico?), um fio condutor que perpasse todas as descrições de "jogos", algo que o próprio Wittgenstein pareceria proibir, na sua insistência em não tentar achar nada de "comum" aos diversos jogos, mas simplesmente descrevê-los por meio de comparações baseadas em "semelhanças de família":

> (...) trata-se da pergunta sobre a estrutura dos jogos de linguagem que se referem a outros jogos de linguagem de maneira descritiva, como o jogo de linguagem lingüístico-crítico, por exemplo, que o próprio Wittgenstein documenta nas *Investigações filosóficas* (p. 434).

Os "jogos de linguagem hermenêuticos" (aqueles vinculados a investigações históricas, valoração das fontes, ensino, interpretações manifestas tanto no âmbito jurídico quanto no artístico, etc.) podem ser diferentes dos jogos de linguagem puramente descritivos:

> De acordo com isso, a função peculiar do jogo de linguagem hermenêutico seria a da mediação entre o entendimento de mundo [*Weltverstandnis*] do ser humano e a respectiva projeção do ser- ai no contínuo do diálogo, ou seja, uma mediação que ocorresse de "forma de vida" a "forma de vida" (...) (p. 436).

Mas essa concepção radicalmente não behaviorista (ou "hermenêutico-transcendental") dos jogos de linguagem mostra que se trata aqui não de uma descrição externa destes, mas de uma espécie de descrição-participação, no sentido do envolvimento num jogo de linguagem e na forma de vida a ele vinculada. Essa "descrição participativa" é suficiente, segundo Apel, para aceitar a idéia de que deve haver, subjacentemente às descrições empíricas de diversos jogos de linguagem, uma espécie de "jogo de linguagem fundamental" (*Ur-Sprachspiel*) que torne possíveis os outros jogos de linguagem, como a sua condição transcendental de possibilidade.

O caráter transcendental da semântica lógica do *Tractatus* era evidente e explícita no próprio texto, enquanto o caráter transcendental da pragmática das *Investigações filosóficas*, embora não evidente, pode ser demonstrado, segundo Apel, pela argumentação anterior. Porém, essa "transcendentalização" não mostra *per se*, como tampouco mostrava no caso do *Tractatus*, a introdução dos motivos hermenêuticos propriamente ditos, ou seja, dos componentes históricos típicos de um "jogo de linguagem hermenêutico". No dizer de Apel:

> (...) o esquema dualista da diferença transcendental entre forma lógica e conteúdo possível do mundo, que domina o *Tractatus*, não é superado no conceito de "jogos de linguagem", mas apenas diferenciado. E é por essa razão que Wittgenstein não é propriamente capaz de compreender com seu modelo de pensamento o que há de verdadeiramente histórico no Compreender, senão apenas fazer uma concessão a isso, a partir desse mesmo modelo (p. 445).

Assim, a "participação" nos jogos de linguagem responde, segundo a obra tardia, a "regras gramaticais", afinal de contas tão substraídas da história efetiva dos homens quanto as sentenças padronizadas do *Tractatus*.

Curiosamente, a atitude "transcendental" está presente no *Tractatus*, no qual o único aspecto que pode ser transcendentalizado é a lógica formal, enquanto tal atitude "transcendental" é duvidosa e difícil de mostrar nas *Investigações*, em que estão presentes os elementos que valeria a pena "transcendentalizar".

Entretanto, apesar de não haver uma mudança radical, em sentido hermenêutico, segundo Apel, desde o transcendentalismo lógico (textualmente apresentado) do *Tractatus* até o (possível) transcendentalismo de jogos de linguagem das *Investigações*, a postura pragmática do "tardio Wittgenstein" oferece, ainda de acordo com Apel, melhores possibilidades que o *Tractatus* para uma abertura à dimensão hermenêutica (p. 391). O caminho seria, precisamente, esse possível conteúdo histórico, o qual – via "jogo hermenêutico", entendido como jogo de linguagem filosófico-transcendental – deveria ser acrescido – via fundamento – aos jogos empiricamente descritíveis.

Neste primeiro capítulo, a hermenêutica foi apresentada de maneira adjetiva, como uma estratégia de contraste para melhor entender a natureza e os limites do filosofar analítico. No capítulo II, pelo contrário, vou apresentar filosofias não-analíticas da linguagem, mais precisamente fenomenologias da linguagem. Mas também vou mostrá-las oscilando entre a análise e a hermenêutica, ou seja, em suas bordas, e de maneira contrapositiva. Novas formas de constituir conceitos serão apresentadas. A abordagem heideggeriana da linguagem será particularmente relevante para meus propósitos, pela confluência de fenomenologia e hermenêutica e pela oposição frontal contra a análise. Por último, a suspeita de um Wittgenstein fenomenólogo servirá para ver, a partir de outra perspectiva, as relações entre fenomenologia e análise.

Capítulo II

Fenomenologias da linguagem

II.1. Fenomenologia e analítica

II.1.1. Husserl: linguagem e intencionalidade. Sentido e referência numa abordagem fenomenológica. A crítica do sem-sentido na fenomenologia

As significações lingüísticas derivam, segundo Husserl, da intencionalidade primitiva da consciência. Não implica isso, entretanto, uma volta à concepção veicular (ver "Introdução"): Husserl admite o caráter *constitucional* da linguagem. Porém, tanto na sua função meramente veicular quanto na sua função constitutiva de conceitos, a linguagem é sempre, para Husserl, uma estrutura secundária. O que ele denomina *expressão* é um componente que acompanha todos os atos (ou vivências) intencionais da consciência, mas a expressão não é, *per se*, lingüística. Estamos numa curiosa filosofia da linguagem sem linguagem, ou melhor, sem a linguagem como estrutura expressiva fundamental.

O conceito de intencionalidade pode ser introduzido de muitas maneiras. Husserl o faz dentro de um programa filosófico *in progress*, a fenomenologia transcendental. Para abrir o caminho da fenomenologia, Husserl opera uma cisão dentro da subjetividade: há esferas puramente psicológicas da subjetividade e outras capazes de gerar objetividade (ou inter-subjetividade). Nem tudo o que se encontra no sujeito é subjetivo, nem tudo o que é objetivo é inteiramente independente do sujeito. Trata-se de uma subjetividade constituinte de objetividade. Porém, essa subjetividade não é dada naturalmente, mas deve ser obtida por meio de um método, o das "reduções", mediante o qual a subjetividade empírica é suspensa, e aberta a esfera da *consciência intencional pura*, verdadeiro objeto de reflexão fenomenológica.

Algumas das dificuldades iniciais da fenomenologia são: a abertura do âmbito fenomenológico de reflexão, a obtenção de seu objeto, a redução do mundo natural e a instauração da esfera da consciência pura. Essa abertura deve dar origem a um novo tipo de filosofia, bem como a um novo tipo de psicologia, uma "psicologia pura". Husserl refere-se muitas vezes à tendência "antinatural" da fenomenologia e às dificuldades inerentes a essa tendência:

> Precisa-se de um método particular de acesso ao campo puramente fenomenológico. Esse *método da redução fenomenológica* é, pois, o método fundamental da psicologia pura (...) A *epojé* universal relativamente ao mundo que chega a ser consciente (sua "colocação entre parênteses") desliga do campo fenomenológico o mundo que para o sujeito em questão pura e simplesmente existe, mas em seu lugar apresenta-se o mundo assim e assim *consciente* (percebido, lembrado, julgado, pensado, valorado, etc.) "*como tal*", o "*mundo entre parênteses*" (...) (Husserl, 1990, p. 63-64).

Uma grande parte da obra de Husserl está perpassada pela idéia do caráter "bilateral" (*doppelseitig*) das estruturas intencionais da consciência e, por conseguinte, pela necessidade de estudá-las, sempre e em todo momento, na tensão entre um pólo de efectualidades (que, em *Idéias I*, Husserl denomina "pólo noemático" da intencionalidade, ou *nóema*) e um pólo de operações ou atos ("pólo noético", ou *nóesis*). O caráter "intencional" da consciência coloca-se nos termos dessa tensão bilateral, no sentido de a consciência ser sempre uma tendência operativo-objetual, uma direção subjetiva-fundadora-de-objetividade. As "intenções" que interessam à fenomenologia husserliana não são, pois, apenas "propósitos" conscientes ou *atencionais*, mas direcionamentos ou "visadas" da consciência na tentativa de captação de objetos. A consciência é inevitavelmente intencional, no sentido de estar já referida a seus objetos de maneira constitutiva, na medida em que a consciência se determina por essa direcionalidade, e os objetos determinam-se pela visada intencional da consciência. E esse é o sentido da bilateralidade. A intencionalidade não é, para Husserl, alguma característica externa que se deveria demonstrar pertencente à consciência, mas uma estrutura originária e totalmente básica do apreender e do estar-no-mundo.

A fenomenologia de Husserl apresenta-se desde o início como intuitivo-descritiva e como apriorística (embora não num sentido kantiano), na medida em que seu objetivo consiste em *descrever* as experiências da consciência "reduzida", transcendental ou pura.

A questão da linguagem deve inserir-se no projeto filosófico da fenomenologia transcendental e descritiva e na teoria geral da intencionalidade bilateral (noético-noemática) da consciência, com a redução da atitude natural

e a obtenção ("artificial") do âmbito da consciência pura. Há uma tensão inicial, muitas vezes apontada, na atitude de Husserl perante a questão da linguagem: por um lado, a linguagem parece constituir tão-somente um determinado âmbito de vivências da consciência intencional ao lado de outras, sem qualquer tipo de privilégio; paralelamente aos nossos pensamentos, volições, esperanças e decepções, estariam também as nossas expressões lingüísticas. Não parece haver na fenomenologia de Husserl, como na filosofia analítica ou mesmo na hermenêutica heideggeriana, qualquer *Via Regia* [ao sentido do ser (Heidegger) ou à resolução de questões filosóficas (Wittgenstein) por meio da linguagem. A geração de expressões lingüísticas seria apenas *uma* das direções intencionais da consciência. Mas, por outro lado, Husserl inicia suas *Investigações lógicas* – a sua primeira reflexão sistemática sobre fenomenologia – com uma primeira investigação (Expressão e significação) inteiramente devotada a questões de linguagem: sentido, referência, significação, análises de tipos de expressões (deíticos), etc. Ainda mais uma investigação dedicada a questões de linguagem, a quarta ("A diferença entre as significações independentes e não independentes e a idéia da gramática pura"), é apresentada, antes da quinta investigação, dedicada especificamente à questão da intencionalidade da consciência e seus desdobramentos categoriais.[1] Como, no caso muito posterior da teoria da intencionalidade de Searle, parece haver uma espécie de "boa circularidade" entre a conveniência didática de utilizar questões de linguagem para introduzir-se nas estruturas gerais da intencionalidade e a idéia de a intencionalidade significativa ser uma estrutura derivada da intencionalidade mais fundamental e originária da consciência.

A linguagem, como qualquer outro fenômeno intencional, pode ser obtida como objeto de reflexão fenomenológica e, portanto, removida de seu ambiente natural. Habitualmente, nos usos corriqueiros da linguagem, o olhar está voltado para a linguagem natural, para seus usos costumeiros, para a função comunicacional vulgar, para os acervos já assinalados de peças lexicais úteis para o nosso andar pelo mundo, assim como para os diversos linguajares mais ou menos técnicos, vinculados a nossos trabalhos e profissões. A linguagem está ali no seu *habitat* natural, totalmente irrefletida. As significações são geradas na prática efetiva da linguagem, mas não sabemos como são geradas.

[1] "Sabe-se que as *Investigações lógicas* não tematizam os conceitos de intencionalidade e de redução. Este último conceito só fará seu aparecimento nas *Preleções da idéia de fenomenologia*, de 1907 (de forma aliás bastante fragmentária) e nas *Idéias*, de 1913. Todavia, não se pode desconhecer que pelo menos um momento do que mais tarde se chamará 'redução' é aí praticamente exercitado: trata-se da própria redução dos atos de consciência psicológica às essências ideais correlativas. (...) Quanto à intencionalidade, é um conceito que nas *Investigações lógicas* escapa à tematização" (Santos, 1973, p. 15).

O *Eidos* linguagem vai dar-se somente para um olhar modificado pelo método das reduções, no qual as expressões lingüísticas ficam referidas às intencionalidades da consciência, às "intenções significativas". As expressões lingüísticas são consideradas pertencentes ao pólo objetivo (ou "noemático") da intencionalidade bilateral da consciência, mas elas não podem possuir significação sem a participação do pólo subjetivo-noético, ou seja, dos atos ou das vivências de uma consciência intencional. Ora, essas expressões utilizam-se de sinais, que são objetos físicos. Para ganhar "significação", é necessário que esses objetos físicos sejam afetados por uma forma da intencionalidade da consciência, uma forma muito peculiar, a "intencionalidade expressiva". Os meros sinais físicos devem transformar-se em *expressões* para ser significativos.

Já é claro em *Idéias I*, sobretudo desde o início do capítulo 3 da seção III, sobre *nóesis* e *nóema*, que a categoria "sentido" (inicialmente identificável com "significado") não aparece como particularmente ligada a estruturas *lingüísticas*, mas à estrutura da "consciência doadora de sentido" (*Idéias I*, § 55). Cf.:

> Toda vivência intencional é, em virtude de seus elementos noéticos, precisamente noética; sua essência consiste em abrigar uma coisa como a que chamamos de "sentido" (*Sinn*) e, eventualmente, um múltiplo sentido, levando a cabo, na base desse dar sentido (*Sinngebungen*) e junto com ele, novas operações que resultam precisamente "significativas" (*sinnvolle*) por esse dar sentido (Husserl, *op. cit.*, § 88, p. 213).

O "sentido", nessa acepção larga, é o que Husserl chama de o "correlato noemático" (*noematische Korrelat*) (p. 214), sendo que existem diversos nóemas, já que cada intencionalidade tem seu nóema e seus correlatos noemáticos (§ 91, em que se mencionam sentidos perceptivos, fantasivos, mnêmicos, etc.). Os *nóemas* lingüísticos, aqueles vinculados a sinais gráficos, marcas, fonemas, peças de linguagem, etc., são um tipo de *noéma*, mas todos eles pertencem ao plano do sentido (ou todos eles "têm um sentido"): "(...) toda vivência intencional tem – é precisamente o que constitui o núcleo da intencionalidade – seu 'objeto intencional', isto é, seu sentido objetivo *(sein gegenständlichen Sinn)*" (*idem*, *ibidem*, § 90, p. 217), seu "ter em mente", seu "mentar" (*meinen*), sua direção significativa, seja ela perceptiva, mnêmica ou lingüística.

Na hora de Husserl referir-se ao *nóema judicativo* é quando se percebe mais claramente a facilidade de escorregar para a concepção habitual de sentido como sendo *per se* lingüístico, ou seja, como coincidindo com aquela estrutura que habitualmente denominamos "juízo" (ou, em termos atuais, "proposição"):

> Não se deve confundir o julgado com aquilo sobre o que se julga (...) O representado (enquanto tal) recebe a forma do sujeito ou do objeto apofântico, etc. Em favor da simplicidade, prescindimos da camada superior da "expressão" verbal. Esses "objetos acerca dos quais", em particular os objetos-sujeito, são os julgados. Tudo o que é retirado deles, o julgado em conjunto, é tomado exatamente assim, com as características que tem no modo de dar-se no qual é "consciente" na vivência, configura o pleno correlato noemático, o "sentido" (...) da vivência do julgar (§ 94, p. 227).

Não é, pois, aquela estrutura sujeito-predicado chamada habitualmente de "juízo" (ou de "proposição") aquilo que doa o sentido, mas a vivência do julgar com o julgado, ou seja, com o intencionado (ou "mentado"), de acordo com uma específica intencionalidade da consciência.

Assim, o "sentido" – contrariamente a certos usos costumeiros – é retirado da esfera restrita da linguagem e colocado no plano do ato intencional: intencionalidade e sentido ficam estreitamente vinculados, ter intencionalidade é dirigir-se a algo por meio de um sentido, ter em mente, "mentar", *meinen*. Pode acontecer, entretanto, que pretendamos *expressar* o sentido com intuitos comunicativos ou com propósitos de conceitualização e universalização. Qualquer ato intencional, qualquer que seja seu particular sentido noemático (perceptivo, mnêmico, etc.), pode submeter-se à expressão, ser expresso, seja pelo uso de fonemas e de sinais ou não:

> Originalmente, esses termos ["significar" (*Bedeuten*) e "significação" (*Bedeutung*)] possuem uma exclusiva relação com a esfera da linguagem, ou do "expressar". Mas é praticamente inevitável (...) ampliar e modificar adequadamente a significação desses termos, com o qual resultam aplicáveis, de certa forma, a toda a esfera noético-noemática, ou seja, a todos os atos, seja que os mesmos estejam ou não entretecidos com atos de expressão (§ 124, p. 296).

Em textos anteriores, Husserl – à diferença de Frege – não tinha feito distinção alguma entre "sentido" (*Sinn*) e "significado" (*Bedeutung*) (cf. *Investigações lógicas* (IL), 1ª Investigação, cap. 1, § 15, em que Husserl se refere ao "costume muito enraizado de usar ambas palavras como sinônimas"). Essa circunstância torna perigosa qualquer tentativa de diferenciar suas significações e (como foi proposto, por exemplo, por Frege (*Über Sinn und Bedeutung*)) de empregar um termo para a significação em nosso sentido e outro para os "objetos expressos"). Mas na hora de introduzir a questão das intenções significativas, Husserl sente-se obrigado a fazer uma distinção (totalmente diferente da fregeana):

> Em favor da distinção, vamos preferir o termo significado (*Bedeutung*) para designar o antigo conceito, especialmente nas expressões complexas significação lógica (*logische Bedeutung*) e significação expressiva (*ausdrückende Bedeutung*). Empregaremos de agora em diante a palavra sentido (*Sinn*) como anteriormente, na sua mais ampla extensão (*Ideas I*, § 124, p. 296).

Sinn está ligado ao ato intencional originário, doador de sentido, ou à menção (*meinen*), enquanto *Bedeutung* vincula-se à expressão, à linguagem, ao lógico, ao conceitual, à universalidade. A *Bedeutung* não possui originariedade, a intencionalidade primordial vem do *Sinn*, mas, por outro lado, a *Bedeutung* possui um privilégio, o de proporcionar expressão a todos os *Sinne* intencionais, vinculando-os à universalidade.

As expressões lingüísticas não são primárias, pois a intencionalidade (o sentido intencional) pode perfeitamente manifestar-se sem elas. A expressão lingüística é, pois, uma opção, pode estar ou não presente, sem que a explicação da intencionalidade (o sentido intencional) expressa seja afetada. Mas, por outro lado, a intencionalidade expressiva constitui um tipo muito peculiar de intencionalidade da consciência, que tem o "privilégio de espelhar" toda outra intencionalidade. A intencionalidade expressiva configura uma espécie de metaintencionalidade fundamental, que afeta a todas as outras intencionalidades:

> Estamos, pois, diante de um peculiar meio intencional, que possui por essência o privilégio de espelhar, por assim dizer, a forma e o conteúdo de qualquer outra intencionalidade, reproduzindo-a com sua própria coloração e imprimindo-lhe sua peculiar forma, a forma do conceitual (p. 297).

Porém, essa expressão, mesmo quando não limitada à expressão lingüística nem ligada a sinais físicos, esgota a sua participação nos processos intencionais nesta sua função "expressiva" como um *possível* acompanhamento de qualquer outra intencionalidade e, como numa função *adjetiva*, sem nenhuma substantividade. A rigor, não existiria uma intencionalidade da consciência cuja substância fosse a expressão: não haveria "intencionalidades expressivas", mas, por assim dizer, *o expressar-se das intencionalidades*. Essa adjetividade é aqui da maior relevância, pois ela proporciona para aquilo que se adjetiva o seu caráter conceitual universal (p. 298).

A expressão não pode criar a doação originária de sentido, que é pré-expressiva e pré-lingüística: do ponto de vista do sentido, a expressão lingüística é mesmo secundária. Porém, dentro de sua secundariedade, ela ostenta um "privilégio": o de poder espelhar ou reproduzir, dentro de certos limites, todo e qualquer tipo de ato intencional. A filosofia husserliana da linguagem deve apre-

sentar-se, pois, como uma província de uma filosofia geral da intencionalidade da consciência, dentro da qual a linguagem encontra sua função e seus limites.

No desenvolvimento da fenomenologia husserliana, os aspectos pré-conceituais, pré-predicativos, pré-lingüísticos, etc. dos atos intencionais vão sendo cada vez mais acentuados. Assim, o máximo que se poderia demonstrar é que, *se* fornecermos uma expressão para os atos intencionais, a linguagem cumprirá ali uma função constitutiva. Só que essa constituição é realizada dentro de uma opção: o amplo campo de trabalho da fenomenologia compõe-se de atos intencionais que não estão vinculados a expressões. O caráter "antecipador" ou "projetivo" do ato intencional, e efetivamente considerado por Husserl como fundamental, não precisa em absoluto de *um signo* para materializar-se. Utilizando um exemplo do próprio Husserl em *Idéias I*, § 126, do carro dos hóspedes "longamente aguardados" entrando, e as pessoas gritando "O carro!, Os hóspedes!", se pode ver que é perfeitamente possível "visar um objeto ausente" mediante uma "visão antecipadora" que nada tem a ver com signos lingüísticos: as atitudes, as ações e as posturas de antecipação, fenomenologicamente descritíveis, cumprem essas funções a contento. Os signos lingüísticos são apenas um meio entre outros, e em si mesmos dispensáveis.

Não obstante essa secundariedade da linguagem, dentro do contexto de uma teoria geral do sentido intencional, Husserl formula uma das primeiras e mais importantes introduções à fenomenologia por meio de um estudo restrito da questão da significação, sobretudo na 1ª das *Investigações lógicas* (de maneira semelhante a como, na obra de Searle, a teoria dos *Speech Acts* foi formulada antes da teoria geral da intencionalidade). Seja qual for a nossa atitude a respeito das explicações que Husserl fornece sobre o sentido, a referência e a intencionalidade na obra mencionada, essa ou qualquer outra teoria da significação (ou da expressão) ficará posteriormente afetada pela tese geral do caráter secundário e improdutivo da linguagem. Nessa exposição das relações sentido/referência, o confronto com Frege é quase inevitável, embora não me proponha a dizer quase nada acerca do tão debatido assunto (tipicamente acadêmico!) da suposta "influência" de Frege sobre Husserl, sobre a qual há copiosa bibliografia.[2]

Numa semântica fenomenológico-transcendental, não poderia haver nenhum compromisso realista forte (como encontramos em Frege), no sentido da aceitação de um objeto de análise que fosse totalmente independente dos atos intencionais da consciência transcendental e da constituição dos objetos nela.

[2] Cf. John J. Drummond, no artigo Frege and Husserl: another look at the issue of influence, no qual o autor utiliza algumas das obras mais importantes (Follesdal, Mohanty, Smith and McIntyre) acerca da questão.

A aceitação de um tal objeto independente significaria, para Husserl, a permanência na atitude natural que a fenomenologia tenta ultrapassar. Há, certamente, os objetos reais (*Gegenstände*), pois o idealismo semântico de Husserl é idealismo transcendental, correlativo a um realismo dos objetos intencionais da consciência. Os objetos estão, certamente, ali, porém seu mero estar-ali pode ser largamente irrelevante para a análise fenomenológico-intencional. Tudo o que podemos pensar, dizer, imaginar ou falar acerca dos objetos estará sempre mediado pela intencionalidade da consciência, pois a sua objetividade lógico-epistêmica é constituída, não dada. Claro que os objetos estão, ontologicamente, "aí", mas esses objetos brutos não fazem parte da estrutura lógica das "intenções significativas". O que interessa à análise fenomenológica não são os objetos-de-referência externos, mas o "objeto intencional", que é o objeto já visado por um sentido (ou conceito, ou conteúdo intencional) e pelo qual fica como perpassado e condicionado em seu direcionamento e suas condições de satisfação: a intenção significativa terá sucesso somente se o objeto for captado segundo o sentido mediante o qual o objeto intencional é visado.

Teríamos, então, três níveis na estrutura da produção de significação: 1) a visada intencional da consciência, ou seja, o ato noético, que seria como o elemento "pragmático" da teoria semântica husserliana, uma espécie de *speaker-meaning*, ou de ato de fala inicial, ao qual fica vinculado todo o processo de significação; 2) o sentido (*Sinn*) ou significado (*Bedeutung*) (ou conceito, *Begriff*) pelo qual um objeto é visado; 3) por último, temos o que Husserl chama de "objeto de preenchimento". Trata-se do objeto que é captado *se* ele o for segundo o ato noético-noemático correspondente, o objeto que satisfaz a qualidade do ato e o sentido mediante o qual o objeto foi visado. O objeto (*Gegenstand*) que é *efetivamente* captado pode ser ou não o "objeto de preenchimento", pois poderia acontecer que, por algum acidente ou inadequação ou ignorância epistêmica ou cinismo ou brincadeira, o objeto efetivamente captado não fosse aquele que satisfaz as duas condições assinaladas pelas dimensões 1 e 2 do processo de significação.[3]

A rigor, Husserl não considera a dimensão 3 como parte do processo de significação *stricto sensu*. Somente as duas primeiras fazem parte deste. Que um ou dois ou muitos ou nenhum objeto preencham a intenção (noético-noemática) significativa é irrelevante para *a significação* das expressões

[3] Em termos das discussões semânticas atuais, esta idéia de Husserl negaria qualquer noção de *um successful referring under false ascription*. Se a atribuição é falsa (ou, melhor, inadequada às intenções significativas), a tentativa de referir-se mediante ela ao objeto não pode ser *successful*, mas falha. A mera indicação não constitui, para Husserl, a referência. Nesse sentido, ele se opõe explicitamente, na 1ª das *Investigações lógicas*, à concepção da referência de Stuart Mill, que tanto influência tem hoje em muitas semânticas referencialistas.

envolvidas, para o fato de elas serem expressões significativas. O único que, do lado dos objetos, faz parte constitutiva e estrutural do processo de significação *stricto sensu* é a *referência intencional*, não a referência real-efetiva, que pode ser adequada ou inadequada. As intenções sem "preenchimento" continuam sendo significativas, intencionais e *referenciais* (no sentido da "referência intencional"). O fato de os objetos reais não fazerem parte das intenções significativas está vinculado à concepção husserliana de consciência: os objetos tampouco *definem* a consciência, esta não é *definida* pelos seus conteúdos, mas pela sua forma intencional, que adquire a cada vez novos conteúdos. De fato, o ato noético não carece de significação pelo fato de ele não se realizar de acordo com o noeticamente intencionado. A consciência não é uma caixa que pudesse ser descrita pelo que contém, já que não são os conteúdos que a definem, mas é a intencionalidade que atribui diversos sentidos para diversos objetos, não essenciais à sua estrutura formal. Os objetos são constituídos em e pela consciência, mas eles não são *seus* conteúdos.

Nesse enquadramento fenomenológico-transcendental, a nítida distinção entre sentido e referência não poderia formular-se nos mesmos termos fregeanos, porque as referências não podem ser captadas sem uma mediação intencional doadora de sentido e, além do mais, porque o próprio "objeto intencional" é constituído pela mediação do sentido intencional (não é, tão-somente, um "modo de apresentação" dispensável, em último caso, mediante recursos lógico-extensionais). A referência é atingida somente pela mediação de um sentido, e nunca de maneira puramente indicativa:

> (...) uma expressão adquire referência objetiva somente porque significa e, portanto, diz-se com razão que a expressão designa (nomeia) o objeto mediante sua significação; e respectivamente que o ato de significar é o modo determinado de visar ao objeto em questão, mas este modo de menção significativa e, portanto, a significação mesma, podem mudar, permanecendo idêntica a direção objetiva (E. Husserl, 1967, 1ª IL, p. 341).

Assim, se capto em 1990 a pessoa chamada James Cameron mediante a intenção significativa "o diretor de *Titanic*", a intenção significativa não foi bem-sucedida, embora tenha sido captado um objeto que, por coincidência, é o mesmo objeto que seria captado se a intenção significativa fosse a adequada.

Uma das motivações que levaram Frege a fazer sua famosa distinção é o fato constatado de haver expressões com "diferentes sentidos e a mesma referência". Mas essas questões sobre a natureza e as relações entre sentido e referência devem ficar radicalmente modificadas na semântica de Husserl, em virtude do fato de o sentido e a referência ficarem agora afetados pela intencionalidade. Os sentidos são constituídos e endereçados por intencionalidades, e

as referências são intencionais, não necessariamente coincidentes com as referências efetivas. (Haverá expressões, até mesmo, que apenas possuem referência intencional.) Husserl também admite, como Frege, que "(...) dois nomes podem significar coisas diferentes e nomear uma mesma coisa (...)" (p. 339), como no caso de "o vencedor de Jena" e "o vencido de Waterloo". Mas também se dá o caso contrário (menos frisado pelas exposições corriqueiras): "Pode também ocorrer, inversamente, que duas expressões tenham a mesma significação, mas diferente referência objetiva"(*ibidem*). Os exemplos habitualmente fornecidos são muito fracos (o exemplo da expressão "cavalo" em "este animal é um cavalo" e "Bucéfalo é um cavalo", por exemplo, em que realmente temos duas expressões diferentes), quando, na verdade, há milhares de exemplos melhores: a expressão "o diretor de *Titanic*" tem a mesma significação (ser uma pessoa que realizou um certo filme com um certo nome) quando se refere a James Cameron e a Jean Negulesco, que são dois diretores de cinema que dirigiram filmes com esse nome (com independência do fato de poder acrescentar-se mais informações para desfazer a ambigüidade). O caso dos dêicticos e das expressões que Husserl chama "vacilantes" na 1ª das *Investigações lógicas* (como "eu") fornece outros exemplos de expressões com a mesma significação e referências diversas. "O admirador de Alfred Hitchcock" e, em geral, as descrições indefinidas (que não cumprem o requisito russelliano de unicidade) fornecem infinitos exemplos de expressões com o mesmo sentido e diferente referência. Segundo habitualmente se diz, na semântica de Frege, esta última não acontece. Cf.:

> (...) termos referenciais com o mesmo sentido devem ter a mesma referência. Ora, o termo "hoje" tem uma determinada referência quando, e somente quando, é usado num determinado contexto. Assim, refere-se a diferentes objetos em diferentes contextos. Se a referência de "hoje" como usada no contexto c difere da referência de "hoje" como usada no contexto c', segue-se que o sentido de "hoje" como usado em c deve diferir do seu sentido como usado em c'(...) Mas na semântica fregeana, não há "caminho de volta" (...) desde a referência para o sentido. Isto é, para qualquer objeto dado há muitos sentidos que determinam aquele objeto como referência (Taylor, *op. cit.*, p. 263-264).

Assim, "o diretor de *Titanic*" deveria ter, segundo Frege, diferente sentido, quando se refere a James Cameron, daquele quando se refere a Jean Negulesco. Mas não há maneira de determinar isso na semântica fregeana, porque, dado um objeto (digamos, James Cameron), não é possível "voltar" por ele exatamente para o sentido "o diretor de *Titanic*" (melhor do que, digamos, para o sentido "o diretor de *Exterminador do futuro*"). Husserl concordaria com Frege em que, se uma "mesma" expressão se refere, numa oportunidade, a um

objeto, e em outras a outro, na expressão deve poder detectar-se alguma diferença de sentido. (No fundo, aqui reside a coincidência parcial entre ambos, no fato de a referência estar sempre mediada por um sentido abstrato.) Mas a grande diferença reside em que, na semântica de Husserl, temos, sim, como "voltar" desde a referência para o sentido: precisamente nós dispomos aqui do fio de Ariadne intencional, que faz que o objeto James Cameron esteja internamente vinculado ao ato noético inicial que visa a referir-se *a esse objeto* (e não, digamos, a Jean Negulesco) e a um ato noemático particular que visa a referir-se a esse objeto *dessa maneira* (digamos, como o diretor de *Titanic*, e não como o diretor de *Exterminador do futuro*). Assim, a partir do objeto, podemos chegar ao sentido correspondente, porque esse sentido está vinculado internamente a uma intencionalidade noético-noemática assinalável. Husserl adota a idéia central de uma determinação *intencional* da referência pelo sentido: intencionamos determinar referências por meio de sentidos. Mas essa intenção poderá falhar ou não. Teremos problemas em preencher a nossa intencionalidade referencial tanto quando a uma única referência correspondam muitos sentidos como quando a um único sentido correspondam muitas referências. Mas não há assimetria entre esses dois casos: em ambos a intenção pode falhar e em ambos pode ter sucesso, se o fio condutor intencional for reencontrado.

Na caminhada das *Investigações lógicas* para as *Idéias I*, sobretudo após a formulação da distinção entre *nóesis* e *nóema* e a descrição de seu comportamento efetivo (em *Idéias I*, seção III, caps. 3 e 4), o idealismo transcendental semântico de Husserl acentua-se e fica cada vez mais problemático afirmar coisas, tais como: duas expressões podem ter "diferentes sentidos e a mesma referência". Na verdade, trata-se agora de duas expressões com diferentes qualidades e sentidos intencionais e, concomitantemente, com dois objetos intencionais (ou referências intencionais) também diferentes. Em particular, Husserl dirá que às mudanças ocorridas no pólo noético da intencionalidade sempre deverão corresponder mudanças no pólo noemático também (*Idéias*, § 92). Qualidade, sentido e referência, devidamente *intencionalizados*, tornam-se agora rigorosamente correlativos: impossível haver expressões com diferentes qualidades e sentidos intencionais e a mesma referência intencional. Assim, o objeto captado pelas expressões "o diretor de *Titanic*" e "o diretor de *Exterminador do futuro*" não deve ser estritamente o mesmo objeto intencional.

A bagagem categorial fornecida pela fenomenologia deve dar subsídios para tratar o "paradoxo de Frege" (K.Taylor, *op. cit.*, p. 1-2) e os outros paradoxos vinculados à identidade dentro da tradição analítica. A expressão: (X) "Orson Welles é idêntico ao diretor de *Cidadão Kane*", se verdadeira, deveria ser trivialmente verdadeira (como (Y) "Orson Welles é idêntico a Orson Welles"), ou falsa (por identificar duas coisas não idênticas). Mas se a referência intencional da expressão "Orson Welles" é a mesma que a referência intencional da

expressão "o diretor de *Cidadão Kane*", então (X) é não-trivialmente verdadeira, e se tal referência intencional não for a mesma (como é a tendência cada vez mais acentuada na obra de Husserl), então (X) é não-trivialmente falsa. Em nenhum caso, (X) seria equivalente a (Y), cuja verdade ou falsidade é, em qualquer caso, trivial. Já a intenção significativa de (X) é profundamente diferente da intenção significativa de (Y), o que as torna incomparáveis, e impossível, ao mesmo tempo, a formulação do "paradoxo de Frege". O paradoxo é criado a partir de uma concepção não intencional (não fenomenológica) de "referência".

Mas categorias fenomenológicas, apesar dessa possível "cooperação" com a análise da linguagem, configuram uma situação de conflito (embora não radical, como no caso das hermenêuticas) com os modos puramente analíticos de filosofar, que se percebe nas discussões em torno das noções de intencionalidade, consciência e correlatas. Nas seções seguintes, examinarei algumas dessas aproximações tensas entre análise e fenomenologia em que o advento de novas categorias sempre carrega o fantasma do reducionismo (ver também o capítulo IV).

Na tradição analítica, a crítica de sem-sentidos foi importante, e ainda hoje, fora dos moldes neopositivistas, continua relevante a tarefa de delimitar usos legítimos e ilegítimos de expressões (tanto na tradição referencialista quanto na tradição wittgensteiniana da análise gramatical de usos). Como funciona isso na fenomenologia? O primeiro ponto a ser observado é que as categorias apresentadas por Husserl parecem extremamente tolerantes: cada expressão está internamente vinculada a uma intencionalidade noético-noemática que não pode faltar, nem mesmo no caso de expressões que seriam consideradas como sem-sentidos ou problemáticas dentro da tradição analítica. A radical dissociação que Husserl opera entre sentido e referência real e a circunstância de que a falta de "preenchimento" de expressões não lhes tira sua significação fazem que expressões como "os filmes filmados por Alfred Hitchcock após 1999", "Bucéfalo" ou "quadrado redondo" sejam admitidas como expressões significativas. Confira:

> Na significação constitui-se a referência ao objeto. Assim, pois, usar com sentido uma expressão é o mesmo que referir-se expressivamente ao objeto (representar o objeto). Não interessa que o objeto exista ou seja fictício ou mesmo impossível (Husserl, 1ª *Investigação lógica*, p. 346).

Husserl critica a concepção que identifica a significação com o objeto real de referência, mencionando Frege numa nota de rodapé. É extremamente importante para Husserl manter essa dissociação. Uma coisa é "sem-sentido", outra diferente é "sem objeto" ("sem preenchimento") (*idem*, *ibidem*, p. 347). As expressões sem objeto não são, por isso, absurdas. Pareceria que somente aberrações sintáticas (como "Verde o casa", p. 346, que Husserl chama de "contra-sentidos") poderiam ser excluídas, pois seu caráter amorfo excluiria

qualquer intencionalidade. Mas mesmo nesses casos poder-se-ia atribuir um sentido intencional, se pensarmos, por exemplo, nos experimentos sintáticos de James Joyce, que parecem ter uma clara intencionalidade no terreno literário, ou nas deformações sintáticas da fala em casos de algumas doenças mentais, que não podem em todos os casos considerar-se sem intencionalidade alguma. A significação está vinculada a um "preenchimento possível" ou "ideal" (p. 349), ou seja, a uma referência intencional, e não a uma referência efetiva (adequada ou não à intenção).

Na 4ª das *Investigações lógicas*, § 12, Husserl explica que, no caso dos "contra-sentidos" (absurdos sintáticos ou morfológicos), a compreensão não pode acontecer, como se a consciência não conseguisse realizar nenhuma síntese em torno de uma expressão como "redondo entretanto"; mas essa síntese compreensiva *acontece* no caso de "quadrado redondo". O máximo que pode acontecer, no caso da primeira expressão, é que provoque associações, algo muito aquém de uma síntese compreensiva. No caso dos "sem-sentidos", pelo contrário, há ainda uma unidade de significação, na qual nós podemos compreender contradições, redundâncias e anomalias:

> Expressões como "ferro de madeira" e "quadrado redondo", ou proposições como "todos os quadrados têm cinco ângulos" são expressões e proposições nem mais nem menos que outras quaisquer. Mas, no segundo caso [os contra-sentidos como "quadrado entretanto"], é a possibilidade mesma da significação unitária a que não tolera que nela coexistam certas significações parciais (p. 128).

Husserl pensa que existem leis ideais gramaticais puras (esse é o tema da 4ª das *Investigações*) que permitem certos tipos de enlaces e impedem outros, e os enlaces apresentados pelos "sem-sentidos" são permitidos pelas leis ideais (cf. também § 14).

A tendência da fenomenologia parece ser, pois, a tolerância semântica, dado que não é facilmente imaginável a que tipo de expressão sintaticamente bem formada (e mesmo as malformadas) poderia faltar uma direção intencional inteligível e suscetível de ser fenomenologicamente descrita. Constitui essa característica uma vantagem do método fenomenológico sobre o analítico ou, pelo contrário, representaria sua maior desqualificação como método crítico de análise da linguagem? Uma crítica dos "sem-sentidos" da filosofia tradicional, tal como assumida por Wittgenstein, por exemplo (tanto no *Tractatus* quanto em sua obra posterior), dificilmente poderia ser assumida por Husserl; nem expressões que transgredissem a forma geral da proposição, ou as regras gramaticais de uso, deixariam, na sua maioria pelo menos, de satisfazer as condições fenomenológicas de possuir uma intencionalidade significativa, com ou sem preenchimento.

II.1.2. Um exemplo de abordagem reducionista: a teoria de Jaakko Hintikka (intencionalidade sem fenomenologia)

Em seu texto *The intentions of intentionality*, Jaakko Hintikka apresenta uma teoria da intencionalidade como intensionalidade, vinculada à semântica de mundos possíveis e às lógicas epistêmicas. Hintikka torna explícito seu propósito de *substituir* a teoria fenomenológica husserliana acerca dessa noção por considerá-la "equivocada". O "erro" estaria em que a teoria de Husserl entende a intencionalidade em termos de "direcionalidade" a objetos, seguindo nisso, como é sabido, a concepção de Brentano: "Os fenômenos intencionais, segundo vemos nas afirmações de F. Brentano, estão caracterizados pela sua direcionalidade a um conteúdo ou um objeto" (Hintikka, 1975, p. 194, minha tradução). Ele afirma que uma tal concepção da intencionalidade e as soluções de problemas filosóficos derivadas dela estão "equivocadas". Na verdade, a concepção "correta" seria exatamente a seguinte:

> ...um conceito é intencional se e somente se envolve a consideração simultânea de vários possíveis estados de coisas ou cursos de eventos (brevemente, se envolve vários "mundos possíveis", para usar um termo metafisicamente sobrecarregado) (*idem*, *ibidem*, p. 195).

É por isso que "(...) a semântica de mundos possíveis é a lógica da intencionalidade (...)" (*idem*).

Esses textos mostram claramente (se alguma coisa foi clara alguma vez) o propósito reducionista da teoria de Hintikka. Segundo ele, quem assumir uma concepção brentaniano-husserliana da intencionalidade (baseada na direcionalidade) está *equivocado*, pois tudo o que há para entender na intencionalidade está dado pela semântica de mundos possíveis. Surpreendentemente, Hintikka afirma também que a sua concepção seria mais fiel aos textos de Husserl que a postura que critica. O Husserl de Hintikka, entretanto, vai ficando cada vez mais e mais difícil de identificar. No momento de estudar a teoria husserliana da percepção, encontramos frases como: "De qualquer forma, segundo o ponto de vista que critico aqui (seja este, em última análise, o ponto de vista de Husserl ou não) (...)". E na página seguinte refere-se à sua reconstrução como "*What I have taken to be Husserl's view*" (p. 201), para finalmente – como é típico nas leituras analíticas de filósofos não-analíticos – queixar-se da "falta de clareza" do texto-fonte: "Husserl é um pensador tão elusivo (...)" (p. 204), "(...) a minha interpretação geral da posição de Husserl, supondo que tenhamos considerado adequadamente suas ambigüidades (...)" (p. 205), etc.

Para poder sustentar que a intencionalidade deve ser entendida dentro do marco conceitual da "semântica de mundos possíveis", Hintikka vincula essa

noção à questão das "atitudes proposicionais" e ao estudo dos contextos epistêmicos, dentro do marco de uma lógica modal em sentido largo. Já em seu livro de 1962 (*Knowledge and belief*), Hintikka tinha rejeitado a interpretação do problema de substituição de idênticos em contextos do tipo "a acredita que...", "a sabe que..." em termos de "opacidade". Hintikka acredita não existir a tal "opacidade", mas apenas uma modificação na estrutura da referencialidade: da referência simples dos contextos não-modais passar-se-ia para uma referencialidade múltipla (ou referencialidade "em mundos possíveis") nos contextos modais, entre eles os epistêmicos.[4]

Por meio dessa idéia inicial, Hintikka pretende aproximar-se da questão husserliana da intencionalidade. Uma referência intencional, dentro do marco conceitual das lógicas epistêmicas, não se caracterizaria, então, por um "dirigir-se a" ou por um "apontar-para", mas por um múltiplo referir-se simultaneamente a vários estados de coisas ou cursos de eventos, em que tal simultaneidade, segundo Hintikka, não pode ser interpretada num sentido temporal, mas num sentido puramente lógico. O "intencionado por" não é alguma coisa para a qual se "aponte", mas sim aquele conhecimento, crença ou conteúdo epistêmico logicamente compatível com aquilo que se sabe, se acredita, etc., com aquilo a que "se intenciona" referir. Essa concepção, de acordo com Hintikka, tem a vantagem de liberar a intencionalidade das sujeições ao mundo atual e ao que possa ser "dado na consciência", ao ficar vinculada a múltiplas possibilidades compatíveis com o que está sendo intencionado. Do ponto de vista técnico, trata-se de definir apropriadas *funções* que sejam capazes de operacionalizar a referencialidade múltipla. Isso deve solucionar, ao mesmo tempo, o problema do *status* dos conceitos: "Os conceitos, como significados, são – de acordo com a semântica de mundos possíveis – funções de mundos possíveis para referências (extensões)" (*idem*, *ibidem*, p. 207).

Hintikka interpreta que a intencionalidade como direcionalidade (Brentano, Husserl) assume um compromisso "actualista", enquanto a semântica de mundos possíveis mostraria sua superioridade ao abrir um plexo de possibilidades controlável por meio de uma função totalmente abstrata. Hintikka sustenta, em etapas avançadas de sua construção, um princípio de "primazia dos mundos possíveis" sobre os indivíduos, no sentido de estes últimos determinarem-se de acordo com os mundos (ou possibilidades, ou estados de coisas, ou cursos de eventos ou situações contrafactuais) pelos quais transitam:

> (...) cada mundo possível se nos apresenta analisado já categorialmente em indivíduos, suas propriedades, suas relações, etc. Entretanto, de acordo com

[4] Cf. item I.3 desta obra (p. 43).

> este ponto de vista, a identidade de tais entidades, especialmente a identidade dos indivíduos de um mundo para um outro, não está fixada por nenhum tipo de princípio lógico absoluto, mas está parcialmente constituída pelas nossas comparações entre os dois diferentes mundos possíveis habitados pelos dois respectivos indivíduos (p. 209).

As ocorrências dos indivíduos em mundos diferentes estão ligadas, segundo Hintikka, pelo que denomina *world-lines*, linhas-mundo, de tal modo que os indivíduos são, de alguma maneira, dinamicamente constituídos pelas suas linhas-mundo. Isso tem curiosas conseqüências. Do ponto de vista do senso comum, os indivíduos, em geral, não podem dividir-se nem fundir-se com outros indivíduos. Entretanto, o mesmo não acontece na perspectiva de Hintikka: "Assumindo a primazia dos mundos possíveis, não há nada que impeça tais divisões e fusões" (p. 210), de acordo com as vicissitudes da "viagem" dos indivíduos através de diferentes possibilidades ou "mundos possíveis".

Hintikka acredita que se pode analisar a noção husserliana de "constituição" mediante a categoria de linhas-mundo. Mas, apesar da modificação do objeto propiciada pela semântica de mundos possíveis (dada a primazia dos mundos possíveis sobre os indivíduos), Hintikka pretende evitar todo vínculo com qualquer forma de "idealismo":

> Falar em "constituição" evoca facilmente associações idealistas. Entretanto, tais associações não teriam aqui nenhum lugar. A semântica de mundos possíveis não lança nenhuma dúvida acerca da realidade do mundo atual e seus habitantes (...) Nesse sentido, a teoria da intencionalidade baseada em mundos possíveis é compatível com uma versão forte do realismo (p. 216).
>
> Da mesma forma que, de acordo com Husserl, nós podemos intencionar um objeto definido somente por meio de um *nóema*, da mesma maneira – do meu ponto de vista – nós somente podemos tomar conhecimento de um objeto definido se formos capazes de reidentificá-lo em vários mundos possíveis (p. 217).

Contra essa tentativa de elucidação redutiva da intencionalidade, podem-se opor algumas questões de princípio e muitas observações específicas. A rigor, as questões de princípio, se bem colocadas, desqualificariam o projeto de Hintikka, não certamente como teoria alternativa da intencionalidade, mas como suposta elucidação exaustiva do pensamento de Husserl e como tentativa de substituí-lo como "equivocado". Isso deveria tornar inútil o exame das questões específicas. Eu vou expor ambas em benefício da argumentação.

Algumas questões de princípio: na sua teoria lógica, desde seu precoce interesse por uma "lógica de conteúdos" até a teoria da constituição genética

das significações, Husserl esteve sempre interessado numa elucidação da natureza e do comportamento de sentidos que: a) não fosse redutível a caracterizações de tipo conjuntístico-extensional; e b) não se efetuassem sem referência a uma atividade operacional "subjetiva" (noética) da consciência. Ambas as coisas estão vinculadas, desde que a observância de "b" seja o que permite que "a" aconteça: os "conjuntos" que poderiam ser aceitos nessa teoria semântica seriam tão-somente aqueles constituíveis por meio dessas operações, seguindo um guia conceitual (precisamente a constituição intensional de conjuntos que Frege criticara na sua famosa resenha da *Filosofia da aritmética* de Husserl). Ora, os "mundos possíveis", como candidatos a elucidar sentidos (Hintikka assim explicitamente os apresenta em *The intentions of intentionality*, p. 207), são conjuntos ou categorias a eles vinculados estreitamente (cf. também Taylor, 1998, p. 203), que representam "referências múltiplas" de certos termos. A pretendida redução hintikkiana da "opacidade" significacional para a referencialidade múltipla é uma clara tentativa de assimilação da teoria da significação à semântica extensional de inspiração tarskiana. (Em seu artigo de 1969, *Semantics for propositional attitudes*, Hintikka tentou explicitamente a eliminação da *theory of meaning* em benefício de uma *theory of reference* ampliada. Ver anteriormente item I.3.) Mas uma tal assimilação deve acabar, *ipso facto*, com a teoria da significação de Husserl, ao reduzir as significações que interessam ao projeto fenomenológico a entidades de tipo extensional ou semi-extensional (como as "intensões") e ao suprimir o vínculo entre as significações e a sua fonte subjetiva constitutiva, destruindo a bilateralidade.

Sem o "guia conceitual" noético, as extensões dos conceitos vão sendo constituídas pelo vaivém empírico dos objetos, que poderá transformar em "necessária", por exemplo, a conexão entre ser vermelho e ser luminoso, ou entre ser escravo e ser negro, se as eventualidades fatuais vierem a conectar regularmente esses predicados (ou outros quaisquer).[5] A omissão, na semântica de mundos possíveis, de qualquer consideração formal sobre a subjetividade constituinte tem como conseqüência imediata a omissão de toda consideração acerca dos aspectos intuitivos e temporais da intencionalidade, fundamentais na perspectiva fenomenológica. Certamente, tem sido uma constante, nos tratamentos e considerações analíticos acerca da intencionalidade husserliana, tentar minimizar esse momento subjetivo, concentrando no *nóema* a totalidade do sentido intencional.

Hintikka concebe essa "referência à consciência" de Husserl como um simples "tomar conhecimento de" ou como um "aperceber-se" ou "ficar ciente",

[5] Cf. Hutcheson Peter, *Transcendental phenomenology and possible worlds semantics*, 1987, p. 238.

sendo a consciência, para Husserl, internamente constitutiva. Precisamente, essa capacidade da semântica de mundos possíveis, e das semânticas extensionais e semi-extensionais em geral, de "referir-se" a objetos não experienciados (e talvez nem mesmo experienciáveis) seria o que nos conduz para a arbitrariedade referencial que o programa husserliano tenta evitar, desde os primeiros escritos sobre lógica no final do século XIX. A fenomenologia não está interessada em explorar apenas possibilidades *lógicas*, mas aquelas possibilidades às quais nos vemos conduzidos por indicações conceituais vinculantes, ligadas a possíveis experiências da consciência. Entendida como mero apontar externo para objetos já constituídos, a direcionalidade da consciência fica transformada numa categoria referencial, muito mais próxima da função que Hintikka tenta definir em sua semântica do que da semântica significacional de Husserl. Hintikka interpreta a intencionalidade husserliana como um "propósito consciente" ou uma "teleologia", ou um "processo atencional". Mas a consciência husserliana pode perfeitamente não "atender", não aperceber-se, não ter um fim e não propor-se àquilo que intenciona. Todas as citações de Hintikka a respeito são tiradas de *Idéias I*, mas não parece que tenha ele aberto uma vez sequer as *Investigações lógicas*, nem muito menos as obras tardias de Husserl. Nem é preciso estudar a fundo a quinta investigação, fonte inevitável de estudo da concepção husserliana da intencionalidade, para deparar com textos como este:

> Freqüentemente falamos da intenção no sentido de considerar especialmente algo, de atender. O objeto intencional, entretanto, nem sempre é considerado, atendido. Há muitas vezes muitos aspectos presentes ao mesmo tempo e entrelaçados, mas a atenção "varia" de um modo preferente sobre algum deles. (...) O termo intenção apresenta a natureza própria dos atos sob a imagem de um apontar-para, e se ajusta muito bem aos múltiplos atos que podem caracterizar-se (...) como um apontar teorético ou prático. Mas esta imagem não se ajusta igualmente bem a todos os atos (...) é mister distinguir um conceito restrito e um outro largo de intenção (...) O equívoco é inofensivo, uma vez conhecido (Husserl, 1967, v. II, p. 182-183).

O tipo de "direcionar-se-para" das vivências ou atos intencionais está determinado pelas características da constituição do objeto que a consciência realiza em cada caso. E o "direcionar-se" no sentido do "atender" é tão-somente um desses tipos, de maneira que não se poderia definir a intencionalidade mediante ele (cf. também *Lógica formal, lógica trascendental* (LFT), §§ 61, 107).

Isso nos põe na trilha de pensar se a própria dicotomia de Hintikka – totalmente fundamental em seu texto – entre intencionalidade como direcionalidade

e intencionalidade como consideração de possibilidades alternativas ("mundos possíveis") não será espúria. Pois a função que Hintikka tenta definir a partir do § 14 de seu texto é, em alguma medida, uma função *direcionante*, no sentido de ela apontar para objetos de referência em diversos mundos. Poder-se-ia dizer que o plano da direcionalidade não é abandonado, mas diversificado, tendo-se em conta agora uma direcionalidade múltipla da consciência intencional. Assim, a teoria de Hintikka não se oporia à de Husserl como uma teoria da não-direcionalidade se opõe a uma teoria da direcionalidade, mas como uma teoria referencialista-realista da direcionalidade se opõe a uma teoria significacional-abstrata da direcionalidade. Precisamente na tentativa hintikkiana de redução da suposta "opacidade" das significações a simples fenômenos de referencialidade múltipla está presente a idéia de que, para referir-se a objetos, ou para "dirigir-se" a eles, não se precisa de uma mediação abstrata, mas simplesmente de uma função capaz de buscar e encontrar os objetos ali onde eles estão, seguindo a intuição de que os objetos não estão "escondidos" por trás de alguma mediação abstrata, mas simplesmente sendo procurados no lugar errado. Por outro lado, o caráter espúrio da dicotomia direcionalidade/possibilidade de alternativas também se manifesta, numa leitura atenta de textos de Husserl como LFT e *Experiencia y juicio* (EJ), quando percebemos a enorme importância que a noção de possibilidade tem dentro da filosofia de Husserl, que, contrariamente ao que pensa Hintikka, não apresenta nada como um "compromisso com o mundo atual" que proíba examinar múltiplas alternativas. O dualismo é espúrio porque *assim como pode-se ver a teoria de Hintikka como uma teoria referencial da direcionalidade, pode-se ver a teoria de Husserl como uma teoria significacional-abstrata da possibilidade (ou dos "mundos possíveis")*. Assim, pois, nem Husserl deixa de lado a idéia da multiplicidade de alternativas, nem Hintikka, a noção de direcionalidade. Os dois consideram ambas. Mas Husserl apresenta uma teoria significacional das alternativas e da direcionalidade, enquanto Hintikka tem uma teoria referencial delas. A dicotomia real está, na verdade, entre significacional e referencial.

Com efeito, a intencionalidade a um objeto, o "estar dirigido a" ele, no sentido constitucional antes mencionado, tem como característica fundamental, nos textos de Husserl, o realizar-se sempre num universo de possíveis, no que Husserl chama um "halo de inatualidades":

> (...) o "estar dirigido a", o "estar voltado para", que distingue a atualidade, não se identifica, como nos exemplos de representações sensíveis, preferidos por serem mais simples, com o atender aos objetos da consciência que o apreendem e destacam. Também de todas essas vivências é patentemente certo que as atuais estão rodeados de um "halo" de inatuais (*von einem*

> *"Hof" von inaktuellen umgeben sind*): a corrente das vivências não pode constar nunca de puras atualidades (Husserl, 1962, p. 81).

É por isso indispensável aplicar à captação intencional dos objetos o método que Husserl denomina as "variações" (*op. cit.*, § 41). A essência intencional de um objeto somente "se dá" fenomenologicamente por meio das variações intencionais pelas quais vamos atualizando-as uma a uma:

> (...) podemos submeter as formas de vivência empírica, e em especial a vivência fundamental da percepção de coisas, a uma consideração eidética, vendo nelas (...) necessidades e possibilidades essenciais, ou perseguindo eideticamente as variantes essencialmente possíveis dos processos motivados da experiência: o resultado é o correlato de nossa experiência fatual chamado "mundo real" como caso especial de uma multiplicidade de mundos possíveis e de não-mundos possíveis (möglicher Welten und Unwelten) (...) (§ 47, p. 109).

Certamente, a lógica modal husserliana seria radicalmente diferente da hintikkiana, na medida em que as "possibilidades" fenomenologicamente relevantes são aquelas descobertas a partir de um exame das variações da essência intencional do objeto numa experiência deste, e não apenas as "possibilidades lógicas": "A possibilidade de ser experimentada não quer dizer nunca uma vazia possibilidade lógica, mas uma possibilidade motivada na ordem da experiência" (*idem*). Trata-se das possibilidades essenciais de um objeto como objeto intencionado pela consciência constituinte, numa experiência possível.

Essas possibilidades

> (...) não são de maneira alguma arbitrárias, mas motivadas, traçadas de antemão em seu tipo essencial. Toda experiência atual aponta, por cima de si mesma, para possíveis experiências, que por sua vez assinalam para outras possíveis e assim *in infinitum* (§ 47, p. 110).

As noções modais, como possibilidade e necessidade, seriam definidas a partir da noção não modal de "essência" como modalidades significacionalmente "motivadas" (cf. também *Idéias I*, § 84, em que se mencionam os "campos potenciais de percepção", e §§ 86,113, entre muitos outros). É claro que a teoria da redução fenomenológica e a crítica de Husserl contra o compromisso da lógica tradicional com o mundo real (que Husserl estenderia também à lógica modal analítica ao estilo de Hintikka) (ver adiante o item II.2.2) assinalam claramente o fato de não poder haver, na fenomenologia husserliana, nenhum compromisso com o real ou com o mundo atual, como Hintikka pretende. A fenomenologia estuda "experiências possíveis" determinadas de maneira essencial, não apenas o puro dado em experiências determinadas. Encontraremos essas idéias ao longo de todas as obras mais importantes de Husserl como nesta passagem:

> (...) a lógica formal tradicional é uma lógica (...) para o mundo real concebido como já existente (...) as ciências *a priori* referem-se (...) ao ser mundano possível. Ou, melhor: estas últimas referem-se às propriedades necessariamente válidas que se mantêm através da livre variação na fantasia do mundo fatual; são necessariamente válidas enquanto são formas essenciais de um mundo em geral, e também, por conseguinte, deste mundo dado (LFT, § 92, p. 234).

No mesmo parágrafo, mais adiante, Husserl fala também da "referência da lógica a um mundo possível *a priori*" (p. 235) e se refere à lógica objetiva assim obtida como uma "lógica formal de um mundo possível" (p. 237).

Apesar de sua tematização dos "mundos possíveis", Hintikka continuaria atrelado – de acordo com Husserl – ao apenas "logicamente possível" no sentido apofântico habitual da teoria lógica "analítica", com o qual não podem obter-se possibilidades "motivadas", mas apenas possibilidades combinatórias que surgem de recursos matemáticos automáticos e externos. Assim, as "semânticas de mundos possíveis" continuariam presas ao mundo real e seriam elas as que pecariam de "atualismo". A propósito, vale conferir a obra *Lógica formal, lógica trascendental* (LFT), §§ 102, 107, em que Husserl fala da "ontologia formal de um mundo possível", e a conclusão, na qual diz:

> (...) essa ontologia mundana expõe o apriori universal de um mundo possível em sentido puro: este mundo possível deve surgir concretamente como *Eidos* do mundo que nos está fatualmente dado, graças ao método da variação eidética, que toma o mundo fatual como exemplo norteador (p. 301).

Confira também, em *Experiencia y juicio*, o § 8, em que se fala da noção "horizôntica" do mundo, o § 9, em que se torna a criticar a lógica tradicional como "lógica do mundo", o § 10, em que se introduz a noção de "mundo da vida" como último mundo de referência dos mundos possíveis, e o § 11:

> A tarefa completa da fenomenologia constitutiva é o esclarecimento de toda a interpenetração das operações da consciência, que conduz à constituição de um mundo possível – de um mundo possível, quer dizer, trata-se da forma essencial do mundo em geral e não de nosso mundo fatual, real (p. 53).[6]

[6] Cf., sobre o mesmo assunto, os §§ 64 e 90, entre outros. Na obra de Husserl, podem também encontrar-se elementos para uma teoria fenomenológica das modalidades, fundamental para o confronto crítico profundo com as pretensões redutivas de lógicas modais intensionais no estilo de Hintikka. Encontraremos em Husserl a idéia da modalidade como "obstrução" (idéia aparentada com a de "opacidade referencial"), o caráter não excepcional da modalização (*Idéias I*, p. 302), as relações entre modalidade e "preenchimento", a possibilidade de ver a negação, a disjunção, etc., como operações modalizadoras e, finalmente, os elementos para uma concepção experiencial da possibilidade e outras noções modais.

Os elementos semi-extensionais utilizados por Hintikka na sua tentativa de elucidação redutiva da intencionalidade, ao mesmo tempo que são criticáveis sob uma perspectiva husserliana, não têm lhe servido muito para enfrentar as críticas advindas do interior de seu próprio paradigma, contra a parafernália dos mundos possíveis e seus compromissos ontológicos "essencialistas". Do ponto de vista de Quine, os mundos possíveis de Hintikka e de outros semânticos dessa linha resultam tão fantasmagóricos e injustificáveis quanto *nóemas* husserlianos. (Lembrar aqui a citação de Quine sobre mundos possíveis anteriormente mencionada em I.3.) Por sua parte, a teoria husserliana seria, dentro da perspectiva crítica quineana, a plena e assumida "perda dos objetos", no sentido da redução que põe entre parênteses o mundo real em benefício da remissão deste a uma consciência constitutiva. (Em *Idéias I*, § 88, p. 214-215, Husserl fala também da imposição de uma "objetividade mencionada enquanto tal, de uma objetividade entre aspas" (*idem*, *ibidem*, § 93). "As aspas são especialmente importantes: exprimem aquela mudança de signo, a radical modificação respectiva do significado das palavras" (§ 89, p. 216).) Entretanto, no idealismo semântico transcendental husserliano, à perda das referências objetuais corresponderá um ganho dos objetos intencionais que interessam à descrição fenomenológica. À opacidade referencial corresponderá algo como uma transparência intencional, uma mediação abstrata que libera os objetos em lugar de "perdê-los". Para poder visualizar os objetos intencionais, é indispensável ter fechado a via normal ("natural", ingênua) de referência a objetos. Mas, certamente, quando a redução suspende o mundo natural, é o mundo o que continua interessando:

> Aqui não cabe formular à percepção (...) nenhuma pergunta do tipo de se lhe corresponde ou não algo "na" realidade. Esta realidade tética não está mais ali para nós como sujeito de um juízo. Entretanto, tudo continua, por assim dizer, igual a antes" (§ 88, p. 215).

A redução libera o próprio objeto, e não alguma réplica dele. Nada, na verdade, é "perdido", no sentido quineano, quando se introduz a mediação intencional abstrata. A mediação intencional, produto da redução, não é um ônus do qual se deveria "descarregar" o objeto para, somente então, poder vê-lo "tal como ele é", mas essa mediação é a condição fenomenológica para poder visualizar o objeto "tal como ele é":

> A coisa, o objeto natural, isso é o que eu percebo, a árvore que aí está, no meu jardim; este e nenhum outro é o objeto real da "intenção" perceptiva. Uma segunda árvore imanente, ou uma "imagem interna" da árvore real que está aí fora diante de mim, isso não se dá de modo algum (§ 90, p. 218).

O projeto redutivo da fenomenologia husserliana proposto por Hintikka pressupõe o aparelho desenvolvido pela lógica formal moderna (conectivos, quantificação, teoria de conjuntos, semânticas formalizadas, etc.), mas é este, precisamente, o aparelho que está sujeito, segundo Husserl, à exigência de fundamentação fenomenológica (como assumido, sobretudo, em LFT). Temos aqui um típico conflito entre filosofias, em que cada uma delas acena para fundamentais imperfeições e insuficiências da outra: a intencionalidade como direcionalidade seria inadequada para captar a natureza da intencionalidade, e a semântica de mundos possíveis não estaria suficientemente fundamentada para elucidar a intencionalidade e as demais noções fenomenológicas (como constituição, etc.). O tratamento formal da contra-factualidade desenvolvido por Hintikka para elucidar a intencionalidade precisa de instrumentos lógicos que devem já pressupor a intencionalidade primordial da consciência. Creio que o impasse é provocado, em parte, pelo fato de a fenomenologia aqui transcendentalizar-se num sentido forte, talvez hermenêutico (no sentido de a "fundamentação fenomenológica" fornecer um último marco de inteligibilidade para as estruturas lógicas), mas também pelo caráter fortemente redutivo do projeto hintikkiano, ou seja, pela força de sua instauração como teoria que deveria *substituir* a fenomenologia da direcionalidade e os "atos da consciência" pela aparelhagem analítica. Esse caráter redutivo obriga a uma réplica igualmente radical (réplica imaginada num experimento de pensamento, mas que seria, presumivelmente, o que Husserl responderia diante de modernos desenvolvimentos da lógica formal), qual seja, a negação do caráter fundamental da lógica. (ver IV. 3)

Excursus 2: Acerca da suposta "superioridade" da análise sobre a fenomenologia

Parece haver muitas confusões sobre a questão do confronto entre fenomenologia e análise, sobretudo quanto à questão de uma suposta "superioridade" desta última sobre a primeira. Já no famoso texto de Tugendhat de 1970 encontra-se a idéia de que seria uma dificuldade da fenomenologia o fato de ela não poder lidar com estruturas que não sejam objetos (tais como "significados"). O leitor deve lembrar como essa questão foi importante no item I.3, na discussão sobre a "obscuridade dos significados" na tradição analítica. Precisamente, a minha hipótese naquele item foi que essa "obscuridade" era um efeito produzido pela metodologia "objetivista" de acesso. Isso aponta para o fato de o objetivismo não ser um problema específico *da fenomenologia*, mas de estruturas *analíticas* de pensamento em geral, aceitas pela fenomenologia husserliana do primeiro período. Os argumentos em favor de uma superação

do objetivismo fornecem, em todo caso, *subsídios para a fenomenologia superar seu próprio momento analítico objetivista*, algo que não parece servir muito para fundamentar uma suposta "superioridade" da análise lingüística sobre a fenomenologia. Essa dificuldade fica acentuada ao adotar-se, às vezes, como referencial de "análise" (no confronto com a fenomenologia) a filosofia do Wittgenstein tardio, cuja própria filiação ao referencial analítico, como foi (e ainda será) visto, é largamente duvidosa. Se o Wittgenstein tardio fornece o modelo último desse tipo de empreendimento, poderá fazê-lo muito mais como autocrítica da analítica objetivista (do *Tractatus*) que como maneira de demonstrar uma suposta "superioridade" da análise sobre a fenomenologia.

Inicialmente, a fenomenologia, ao contrário da hermenêutica, não se opõe radicalmente à análise, nem aparece como incompatível com ela. As três características de um filosofar analítico podem ser assumidas por certos tipos de fenomenologia: o favorecimento (ou, pelo menos, a consideração) de uma experiência objetiva, o interesse pelas funções referenciais da linguagem e a rejeição dos (ou, pelo menos, a cautela perante os) apriorismos compreensivos. A fenomenologia não se caracteriza por incluir os elementos "hermenêuticos" (em sentido largo), apesar de não ser – como veremos – incompatível com eles (como é o caso das analíticas). Por outro lado, parece perfeitamente possível introduzir categorias fenomenológicas, como intencionalidade, fenômeno, sentido, *nóema*, direcionalidade, ato e expressão, numa filosofia analítica, sem que esta deva ultrapassar seus limites, como sugerido nas teses do capítulo I. Nem mesmo as noções de consciência ou de transcendental, mais complicadas, estão *ab initio* excluídas de um filosofar analítico, tal como foi antes caracterizado. Não apenas não há incompatibilidade entre analítica e fenomenologia, mas esta última poderia servir de suporte categorial para as filosofias analíticas resolverem alguns dos seus paradoxos mais recalcitrantes (como foi visto antes, no caso do "paradoxo de Frege"). Mas, vendo a situação historicamente, filósofos de orientação analítica (de Frege a Hintikka e Tugendhat) não apenas têm recusado essa generosa oferta de "complementação fenomenológica" de suas teorias, mas sustentado que a análise da linguagem é "superior" à fenomenologia e que se deveria substituí-la por completo. Dada a postura geral do presente livro, e se uma tal "superioridade" implicasse uma suposta conveniência de *abandonar* a abordagem fenomenológica como se estivesse "ultrapassada" em benefício da análise, é claro que não posso concordar, nem com essa específica tentativa eliminativa de uma filosofia da linguagem, nem com nenhuma outra (ver adiante capítulo IV).

O tratamento fenomenológico de problemas pode repugnar à analítica na sua introdução de categorias que, como "intencionalidade", estabelecem vínculos

fortes com a subjetividade, com o risco de introduzir elementos temporais (de experiência vivida) intratáveis pelos métodos analíticos articulados. Confira:

> (...) a fenomenologia e a filosofia analítica – as duas correntes maiores do século XX – desenvolveram-se numa tal indiferença recíproca, que a simples idéia de um confronto e, *a fortiori*, a busca de eventuais convergências pareceram ser impossíveis. Isso não é surpreendente se lembrarmos que, por uma parte, Merleau-Ponty, falando do Círculo de Viena, declarara que "esse positivismo lógico está nas antípodes do pensamento de Husserl" e que a descrição fenomenológica se opõe à análise no sentido anglo-saxão; enquanto, por outro lado, Quine não hesitara, a propósito da intencionalidade, em declarar que uma ciência da intenção seria vazia (Etienne Feron, 1988, p. 33, minha tradução).

Durante décadas, suspeitou-se que a "intencionalidade" fosse noção mentalista e inescrutável, e, afinal de contas, dispensável em favor de alguma abordagem externalista. Nos quadros da filosofia wittgensteiniana tardia, especialmente, os fenômenos intencionais puderam encontrar um tratamento externalista ("gramatical"), que não precisa da parafernália fenomenológica.

As tentativas de reconstrução analítica da intencionalidade husserliana, como a de Hintikka, visam mostrar a sua insustentabilidade ou a "superioridade" da análise da linguagem sobre a fenomenologia e a dispensabilidade das categorias fenomenológicas fundamentais em benefício de categorias analíticas. Na seção anterior, sugeri que uma possibilidade de réplica, por parte da fenomenologia, para esses ataques analíticos seria a de adotar algum tipo de postura transcendental, que mostrasse como as categorias analíticas utilizadas para desqualificar a fenomenologia precisam pressupor, sempre, os elementos fenomenológicos que elas estão tentando eliminar, se quiserem evitar aporias e paradoxos. Um pensador não-analítico, que tem formulado claramente as aporias da filosofia analítica (em sentido restrito) e proposto uma via transcendental de resolução do problema, é Karl-Otto Apel. Porém, Apel tem sido, ao mesmo tempo, um crítico ferrenho da fenomenologia, especificamente da tese – que ele atribui a Husserl – de um acesso ao mundo por meio de uma "intuição de essências" ou de uma "evidência fenomenológica". Em muitos artigos, ele coloca Husserl como ainda um "filósofo da consciência", tributário de um paradigma "em crise" e como devendo ser "ultrapassado" por uma filosofia lingüisticamente orientada, só que devidamente "pragmatizada".[7] Por conseguinte, se à fenomenologia for permitido transitar em um caminho

[7] Cf. Karl-Otto Apel, Le problème de l'évidence phénomenologique à la lumière d'une sémiotique transcendentale (em Jacques Poulain (Org.), *Critique de la raison phénomenologique*).

transcendental para responder às críticas analíticas, poderá partilhar com Apel o diagnóstico referente às aporias da filosofia analítica, mas terá de modificar a estrutura do transcendental para admitir dentro dele elementos fenomenológicos.

O conteúdo do transcendental apeliano é de natureza "pragmático-hermenêutica" e não fenomenológica. Na sua interpretação da obra do Wittgenstein tardio, como foi visto, os jogos de linguagem descritivos deviam pressupor um tipo de jogo hermenêutico fundamental. Deixando de lado a questão de se Wittgenstein mesmo não foi plenamente consciente disso na sua hipótese do *Hintergrund* (no livro *Da certeza*) e na sua distinção entre diferentes tipos de proposições em jogos (cf. item I.5.2), a via transcendental é particularmente interessante dentro do contexto do presente livro, porque pareceria ser uma maneira (talvez a única) de efetivar uma inter-relação entre elementos analíticos e hermenêuticos. No caso particular de um possível "transcendental fenomenológico", o problema poderia ser menor que no caso de um transcendental hermenêutico, na medida em que as relações entre analítica e fenomenologia não são de exclusão, a menos que o fenomenológico venha a incluir – como parece ser a tendência da obra tardia de Husserl – elementos hermenêuticos. Caberia à fenomenologia mostrar que os instrumentos analíticos pressupõem algum tipo de fundamentação fenomenológica de último nível, de caráter transcendental.

A filosofia hermenêutico-transcendental da linguagem, ao menos como assumida por Apel, partilharia com as filosofias analíticas "de última geração" (oriundas do referencial wittgensteiniano tardio) a convicção básica de uma suposta "superioridade" da linguagem sobre a consciência, que se mostraria, especialmente, na incapacidade desta última para fundar, de uma maneira não "monológica", a intersubjetividade que, pelo contrário, apareceria já como garantida pelas estruturas comunicativas e públicas da linguagem (a partir da celebre "refutação" wittgensteiniana – que parece considerar-se definitiva! – das "linguagens privadas").

Apel atribui a Husserl a sustentação de um tipo de "intuição de essências" imediata, sem a mediação da linguagem. A "intuição de essências" ou as "evidências fenomenológicas", entretanto, estão mediatizadas pelo sentido, ou melhor, pelas operações intencionais doadoras de sentido, de maneira que não se poderia afirmar, em Husserl, um suposto caráter "imediato" das intuições e das evidências fenomenológicas, como se houvesse misteriosos acessos diretos e luminosos aos objetos do mundo. A captação de essências está mediatizada pelo trabalho das operações noético-noemáticas de constituição do sentido das ações, atitudes e expressões. Que a mediação não seja nem possa ser "lingüística" em sentido restrito não provém de uma suposta atitude de indiferença de Husserl a respeito da questão da linguagem (já vimos abundantemente que esse não é o caso), mas apenas da convicção de Husserl (partilhada, hoje em

dia, por Searle, entre outros) de a intencionalidade lingüística não ser primordial, mas derivada. A mediatização dá-se pelo sentido originário da intencionalidade, e o fato de os sentidos apenas eventualmente ganharem expressão lingüística (ou seja, significação) não implica nenhum descaso de Husserl pela linguagem, nem muito menos a sustentação de um suposto acesso intuitivo "imediato" ao mundo. Dessa forma, a visualização apeliana do referencial fenomenológico não corresponde àquilo que ele diagnostica como uma "crise" e uma situação de necessária "superação" por paradigmas lingüístico-analíticos.

A questão fundamental não passa, para Husserl ao menos, pelo suposto dualismo consciência/linguagem, mas pelo caráter "aberto" ou "fechado", "operacional" ou "representacional", que se possa atribuir tanto à linguagem quanto à consciência. A linguagem não é *per se* aberta, nem a consciência *per se* fechada. Pode-se perfeitamente sustentar uma concepção fechada de consciência (como nas teorias psicológicas dos "conteúdos de consciência"), ou uma teoria aberta de consciência, como acontece com a concepção "intencional" husserliana, que não é nunca determinada pelos seus "conteúdos" internos – pelo que "guarda dentro de si" –, mas pelas "visadas" operacionais dirigidas aos objetos. Por outro lado, é perfeitamente possível ter uma concepção fechada de linguagem (tal como no *Tractatus* ou nas teorias do significado oriundas do Positivismo Lógico) ou uma concepção aberta de linguagem (como a assumida nas *Investigações filosóficas* ou na teoria de performativos de Austin). De acordo com uma ou outra concepção que se apresente, a linguagem poderá ter todas as características da mente fechada. Uma concepção bilateral da consciência vale tanto quanto uma concepção bilateral da linguagem, e perdemos as mesmas coisas quando assumimos uma concepção unilateral de qualquer uma delas. No marco de uma concepção aberta da consciência, a intersubjetividade é garantida tanto quanto nas estruturas lingüísticas. De fato, Husserl, mediante a tese da intencionalidade originária da consciência, assinala a impossibilidade de uma "consciência privada", de uma consciência que não seja já "lançada para fora". O próprio argumento de Wittgenstein poderia ser usado, por outro lado, para reforçar a prova husserliana contra a consciência privada. Nesse sentido, a prova de Wittgenstein poderia ser vista também como uma prova do caráter "intencional" da linguagem.

II.1.3. Searle, entre a análise e a fenomenologia

Examinarei a seguir um projeto analítico não redutivo de estudo da intencionalidade, que mostrará como as possíveis incompatibilidades entre análise e fenomenologia não provêm da natureza e dos procedimentos dessas filosofias, mas de peculiaridades de projetos específicos.

A reflexão de Searle sobre a significação vai se desenvolver em relação a uma teoria dos "atos de fala" (*speech acts*) e a um estudo da intencionalidade como característica essencial da mente. Como em Husserl, a intencionalidade da linguagem (e a geração de significações) não é primitiva, dependendo de uma intencionalidade pré-lingüística, posteriormente "transferida" para a linguagem. A intencionalidade é caracterizada por Searle exatamente da maneira que Hintikka considera "equivocada", ou seja, como uma "referência-a-objetos" (ou uma "direcionalidade") (cf. J. Searle, 1995b, cap. I, p. 1-2). Mas, como em Husserl, essa intencionalidade "direcional" não é uma noção "referencialista". Pelo contrário, o intencional está muito mais ligado aos "sentidos" fregeanos que a alguma noção forte de referência:

> Com base em uma interpretação de Frege, minha abordagem geral à Intencionalidade[8] consiste em revisar e estender a concepção fregeana de *Sinn* para a Intencionalidade em geral (...) e a minha abordagem ao problema especial da referência é, em alguns aspectos, fregeana no espírito, embora não, é claro, no detalhe (*idem*, *ibidem*, cap. I, p. 275-276).

Os sentidos estavam caracterizados por Frege como "modos de apresentação" das referências, e Searle entende esse "modo de apresentação" em termos de intencionalidade "direcional".

Searle encontra quatro semelhanças estruturais entre estados intencionais (pré-lingüísticos) e atos de fala: 1) a distinção entre um conteúdo proposicional e uma força ilocucionária (p. 8); 2) a distinção entre diferentes "direções de adequação" (p. 10); 3) a idéia de que, na realização de cada ato ilocucionário com um conteúdo proposicional, se expressa um certo estado Intencional com esse conteúdo proposicional, e esse estado Intencional é a "condição de sinceridade" desse tipo de ato de fala (p. 12); 4) por último, a noção de "condições de satisfação" aplica-se tanto aos atos de fala quanto aos estados Intencionais, nos casos em que haja uma direção de ajuste. Que indica esse paralelismo? De fato, Searle formulou primeiro a teoria dos atos de fala e só posteriormente a teoria da intencionalidade. Apesar dessa prioridade histórica da teoria dos atos de fala no âmbito da formulação, Searle sustenta que a intencionalidade da mente é mais primitiva que a intencionalidade dos atos de fala: "Os atos de fala (...) têm um nível físico de realização, *qua* atos de fala, que não intrinsecamente Intencional" (p. 37). O significado deve vir dos atos de fala de fora, não sendo algo de natureza lingüística:

[8] Searle utiliza as maiúsculas para o termo técnico, deixando em minúsculas a acepção corriqueira de "intenção" como "pretender fazer algo". Ver I, 4.

> (...) o problema do significado pode ser colocado como se segue: de que modo a mente impõe a Intencionalidade a entidades não intrinsecamente Intencionais, entidades como sons e sinais gráficos (...)? (...) enquanto a intencionalidade da crença é intrínseca, a da emissão é derivada (*idem*).

Utilizando a expressão husserliana, poder-se-ia dizer que os sinais materiais são "animados de sentido" pela ação da intencionalidade. Para Searle, na linguagem há uma distinção entre conteúdo Intencional e a sua forma (física) de externalização, distinção que não se dá no nível de crenças e desejos. Por isso "(...) não tem o menor sentido perguntar o que significa uma crença ou um desejo" (p. 38).

Como o significado surge pela intencionalidade, e a intencionalidade é uma característica da mente, só secundariamente ou de forma derivada também da linguagem, "(...) a filosofia da linguagem é um ramo da filosofia da mente" (p. 224). "O problema do significado se resume em elucidar como a mente impõe Intencionalidade a entidades não intrinsecamente Intencionais" (p. 233). A solução de Searle baseia-se numa operação *transferencial*. Tomando como objeto uma situação na qual um homem ergue seu braço para indicar, numa situação militar, que o inimigo recuou, "as condições de satisfação da crença de que o inimigo está recuando são transferidas para a emissão por um ato Intencional" (p. 233). Trata-se de uma transferência de condições de satisfação da crença para a emissão lingüística (p. 234).

A postura de Searle é, assim, anti-referencialista e de forte inspiração fregeana. A sua abordagem é "internalista", no sentido de não transferir a questão dos significados para sucedâneos ou substitutos referenciais (por exemplo, para "intensões" ou "mundos possíveis") ou comportamentais destes. Crenças, desejos e intenções, assim como suas condições de satisfação e de transferencialidade, são os elementos que Searle utiliza para elucidar a noção de "significado". Aqui os "significados" não são elucidados de maneira indireta ou lateral, por meio de ressonâncias referenciais ou esquemas comportamentais: eles acontecem, "em pessoa", por assim dizer, precisamente em termos de crenças, desejos, intenções, condições de satisfação e transferências. Os significados *são*, eles mesmos, modos de comportamento intencional, cujas condições de satisfação foram transferidas de certos estados (intrinsecamente) intencionais para os atos de fala em que os significados ocorrem. Trata-se de um tipo de internalismo semântico. Entretanto, aquilo que Searle denomina "internalismo" no seu livro de 1992 é mais amplo e está estreitamente vinculado à sua filosofia da mente, em particular à sua idéia de os significados estarem "na cabeça":

> Tanto a interpretação fregeana do significado quanto a presente são internalistas no sentido de que é em virtude de um estado mental qualquer na

> cabeça de um falante e de um ouvinte (...) que falante e ouvinte podem entender as referências lingüísticas. No momento em que este trabalho é redigido, as mais representativas teorias da referência e do significado rejeitam a análise fregeana ou internalista (p. 277).

Ele dirige ataques contra diversos "externalistas", como Putnam e Kripke. Segundo esses autores, para uma vasta classe de termos,

> (...) supõe-se haver argumentos decisivos a demonstrar que o conhecimento de seus significados não pode consistir no fato de se estar em algum tipo de estado psicológico, mas deve envolver alguma relação causal mais direta com o mundo (p. 278).

Searle comenta:

> Se essas visões estiverem corretas, a interpretação da Intencionalidade por mim apresentada deve estar equivocada (...) toda a tradição filosófica desde Frege, *tanto a analítica como as correntes fenomenológicas*, está enganada... (p. 278-279, meu sublinhado).

É bastante claro nesse ponto que a introdução de categorias como intencionalidade e correlatas (caras à tradição fenomenológica, aqui explicitamente lembrada) contribui para diminuir a "obscuridade" dos significados, tornando mais plausível a tese, antes sustentada, de que tal obscuridade possa ser, em grande medida, um efeito da metodologia utilizada. Ao mesmo tempo, esse *crossing* de categorias analíticas e fenomenológicas coloca a própria filosofia de Searle num âmbito de pensamento instigador para o estudo das relações entre essas duas tradições filosóficas.

Em II.1.2, apresentei uma clara amostra de análise reducionista, qual seja, a tentativa de Hintikka de reduzir categorias centrais da fenomenologia husserliana aos termos de uma "semântica de mundos possíveis". Trata-se de uma atitude filosófica explicitamente atacada no presente livro, que opta, pelo contrário, por uma perspectiva plural e contrapositiva. Seria a teoria da intencionalidade de Searle uma segunda tentativa reducionista, uma outra amostra de "intencionalidade sem fenomenologia"? Não explicitamente, em todo caso, porque, à diferença de Hintikka, Searle não apresenta sua teoria como uma reconstrução da teoria de Husserl (nem de nenhuma outra teoria), nem como uma tentativa de dizer que tudo o que Husserl diz poderia ser reduzido, sem perda, à teoria da intencionalidade da mente e ao internalismo. Husserl, de fato, não é mencionado, ao que parece, nem uma única vez no livro *Intencionalidade*. Mas, independentemente disso, poder-se-ia dizer que a teoria de Searle é uma

teoria *analítica* da Intencionalidade, sem qualquer elemento fenomenológico? *Em primeiro lugar*, da abordagem analítica, Searle adota um estilo, uma metodologia articulada e argumentativa que o aproximam de Austin e Wittgenstein (e que o afastam, por exemplo, dos estilos expositivos husserlianos). *Em segundo lugar*, existem muitas coincidências entre a concepção searleana da Intencionalidade e a husserliana, como explicitamente expostas por Husserl em suas obras (aparentemente não lidas, e certamente nunca citadas, por Searle). Essas coincidências já foram muitas vezes explicitadas,[9] mas a reconsideração delas trará oportunidade de reflexão quanto às relações entre analítica e fenomenologia, dentro da proposta da presente obra. A questão central é: mostraria o caso Searle ser possível concentrar, a título de complemento (dadas as naturezas a princípio não radicalmente excludentes desses dois modos de pensamento), numa mesma teoria do significado, elementos analíticos e fenomenológicos ou, pelo contrário, provaria que Searle, ao introduzir elementos fenomenológicos, teria se afastado dos marcos de referência analíticos?

Relacionemos algumas das coincidências mais notáveis entre Searle e Husserl, a propósito da caracterização da consciência e da Intencionalidade:

1. A Intencionalidade como uma característica fundamental da consciência

> (...) geralmente, em qualquer estado consciente, o estado é dirigido a uma coisa ou a outra, ainda que a coisa à qual é dirigido não exista, e nesse sentido ele tem intencionalidade. Em um número muito grande de casos, a consciência é verdadeiramente consciência de algo, e o "de" em "consciência de" é o "de" da intencionalidade (Searle, 1997, p. 188).
>
> Entendemos por intencionalidade a peculiaridade das vivências de serem "consciências de algo" (...) uma percepção é percepção de algo, digamos de uma coisa; um julgar é um julgar de uma relação objetiva; uma valoração, de uma relação de valor; um desejar, de um objeto desejado, etc. (Husserl, 1962, § 84, p. 199).

A isso liga-se a concepção, comum a ambos, da intencionalidade como "direcionalidade" a objetos. Confira: "(...) a Intencionalidade é aquela propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual estes são dirigidos para, ou acerca de, objetos e estados de coisas no mundo" (Searle, 1995b, 1). "Levada a cabo uma vivência intencional atualmente, ou seja, no modo do *cógito*, nela 'se dirige' o sujeito para o objeto intencional. Ao *cógito* mesmo é inerente, como imanente a ele, o 'olhar' o objeto (...)" (Husserl, 1962, § 37).

[9] Cf. H. Dreyfus, *Husserl, intentionality and cognitive science*, Introduction.

2. A unidade como uma outra característica fundamental da consciência

> É característico de estados conscientes não patológicos que se apresentem a nós como parte de uma seqüência unificada. (...) tenho minhas experiências de rosa, do sofá e da dor de dente inteiramente como experiências que são parte de um único e mesmo evento consciente (Searle, 1997, p. 87).
>
> Discutiremos a seguir três conceitos de consciência (...) em primeiro lugar, a consciência como a total consistência fenomenológica real do eu empírico, como o entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade de seu curso (...) (Husserl, 1967, § 2, p. 151).

3. A idéia de que nem todos os estados mentais são intencionais

> Em minha explicação, primeiramente, apenas alguns estados mentais, e não todos, têm Intencionalidade. Crenças, temores, esperanças e desejos são Intencionais, mas há formas de nervosismo, de exaltação e de ansiedade não direcionadas que não o são (Searle, 1995b, 2).
>
> É esta (a intencionalidade) uma peculiaridade essencial da esfera das vivências em geral, na medida em que todas as vivências participam de alguma maneira da intencionalidade, embora não possamos dizer no mesmo sentido que toda vivência tenha intencionalidade, como, por exemplo, podemos dizer que toda vivência é temporal (...) (Husserl, 1962, § 84, p. 198).

4. A distinção entre um conteúdo representativo e um modo intencional (a este último, Husserl chama "qualidade")

> A distinção entre o conteúdo proposicional e a força ilocucionária (...) Assim (...) posso ordenar que você saia da sala, prever que você sairá da sala e sugerir que você saia da sala (...) há uma distinção óbvia entre o conteúdo proposicional que você saia da sala e a força ilocucionária com que tal conteúdo é apresentado no ato de fala (...) No contexto da teoria dos atos de fala, costuma-se apresentar essa distinção na fórmula "F(p)", em que 'F' representa a força ilocucionária e 'p' o conteúdo proposicional (Searle, 1995b, p. 8).
>
> Trata-se da distinção entre o caráter geral do ato, que dá a este a marca do meramente representativo ou de judicativo, afetivo, apetitivo, etc., e seu "conteúdo", que o define como representação deste objeto representado, como juízo sobre esta situação julgada, etc. Assim, por exemplo, as duas afirmações *2 x 2 = 4* e *Ibsen é considerado o principal fundador do moderno realismo na arte dramática* são, como afirmações, da mesma espécie; cada uma delas está qualificada como afirmação. Chamamos esse elemento comum de qualidade do juízo. Entretanto, um deles é um juízo sobre esse "conteúdo", o outro um juízo sobre esse outro "conteúdo". Para distinguir de outros esse conceito de conteúdo, falamos da matéria do juízo (Husserl, 1967, § 20, p. 214).

5. A idéia de a linguagem não ser intrinsecamente intencional nem significativa, mas receber essas características de uma intencionalidade pré-lingüística prévia (da mente, para Searle, da consciência, para Husserl)

> ...o problema do significado pode ser colocado como segue: de que modo a mente impõe a Intencionalidade a entidades não intrinsecamente Intencionais, entidades como sons e sinais gráficos (...) (Searle, 1995, p. 37).

> ...na percepção está aí um objeto, com um determinado sentido (...) Este processo não exige em absoluto uma "expressão", nem da expressão no sentido de um fonema, nem de nada como um significar de palavras, esta última coisa que poderia produzir-se aqui independentemente de todo fonema (...) O fonema somente pode chamar-se de expressão porque a significação correspondente expressa; nela reside primitivamente o expressar (Husserl, 1962, § 124, p. 297).

6. A idéia de que os atos intencionais apresentam os objetos sempre sob determinados aspectos ou perspectivas

> Minhas experiências conscientes, ao contrário dos objetos das experiências, são sempre em perspectiva. São sempre a partir de um ponto de vista. Mas os objetos em si não têm ponto de vista. Perspectiva e ponto de vista são mais óbvios para a visão, mas certamente são também características de nossas outras experiências sensoriais (...) Observar o caráter perspectivo da experiência consciente é um bom modo de lembrarmos a nós mesmos que toda intencionalidade é aspectual (Searle, 1997, p. 189).
>
> É inerente à peculiar índole de certas categorias essenciais o fato de as essências correspondentes só poderem dar-se "por um lado", ou por vários lados sucessivamente, mas nunca "por todos os lados" (...) Isso vale para toda essência referente a coisas, e sob todos os pontos de vista das componentes da extensão ou da materialidade; mais ainda, vendo melhor (...), vale para todas as realidades em sentido estrito (...) (Husserl, 1962, § 3, 20).

Num congresso internacional de filosofia da linguagem, realizado em Campinas, um filósofo sul-americano proferiu uma palestra, na presença de Searle, sobre essas e outras notáveis semelhanças entre a fenomenologia e a teoria searleana. Searle apenas disse: "*It doesn't smell like...*" (isso é lembrado por Bento Prado Jr. na sua apresentação a *O mistério da consciência*, de Searle). Talvez esse "cheiro" (continental?) diferente da fenomenologia e da teoria da intencionalidade de Searle se explicite melhor fazendo notar, em primeiro lugar, que já na própria formulação dessas "semelhanças" também as grandes diferenças aparecem inevitavelmente. No que se refere, por exemplo, aos pontos 1 e 3,

enquanto para Searle aquilo que é dito intencional (e aquilo que nem sempre é intencional) são "estados mentais", para Husserl são "vivências" (ou "atos"). Em 2, a unidade da consciência é concebida por Husserl em termos de "consistência fenomenológica do eu", enquanto para Searle trata-se de uma função do cérebro, vinculada ao "problema da junção". No que se refere a 4, o conteúdo e a qualidade intencional não são tão nitidamente distinguíveis para Husserl (5ª das *Investigações lógicas*, § 22) quanto para Searle e, por outro lado, ambas se reúnem, para Husserl, no que ele chama "essência intencional" (6ª das *Investigações lógicas*, § 21), elemento ausente na teoria de Searle. No que se refere ao ponto 5, a transferência da intencionalidade do extralingüístico para o lingüístico é concebida por Searle em termos de mente–cérebro, enquanto, para Husserl, a intencionalidade primitiva não é redutível a nenhuma categoria natural. Talvez essas diferenças possam resumir-se em dois pontos fundamentais, que parecem afastar Searle da fenomenologia husserliana, apesar das coincidências de superfície:

(1) A opção realista (fregeana). Sabe-se que Husserl e Frege se enfrentam no que se refere às suas concepções de sentido e referência, contexto no qual Frege acusa Husserl (na sua famosa resenha, já mencionada) de misturar indevidamente os planos da apresentação com os do que é apresentado. Desde o início, Searle admite ser fundamentalmente fregeano na sua concepção do significado, apenas dando à questão uma abordagem intencionalista.

Searle é mais explícito nesse ponto no primeiro capítulo de *Intencionalidade*:

> (...) se Bill admira o presidente Carter, o objeto Intencional de sua admiração é o presidente Carter, o homem real, e não alguma obscura entidade intermediária entre Bill e o homem. (...) Nesses casos, não há nenhum "objeto Intencional" do estado Intencional e não há nenhum "objeto referido" do enunciado. O fato de nossos enunciados poderem não ser verdadeiros por uma falta de referência não mais nos inclina a supor que deveríamos erigir uma entidade meinongiana à qual tais enunciados se refeririam (p. 23).

Poder-se-ia dizer, igualmente, que a falta de uma referência real não mais nos inclina a supor que deveríamos erigir uma entidade *husserliana* à qual tais enunciados se refeririam, tal como os *nóemas*. Sabe-se de todo o esforço reflexivo que Husserl dedica ao tentar identificar os "objetos intencionais" dos mais variados atos intencionais, até mesmo aqueles que se referem a entes de ficção (como "Cérbero") ou os de contra-sentidos (como "quadrado redondo") (cf., anteriormente, o item II.1.1). O tratamento das expressões vazias põe em evidência algumas das profundas diferenças de concepção sobre referência e objeto na fenomenologia de Husserl e na teoria de Searle. Nesse ponto, Searle

parece decididamente fregeano. Nada parece mais afastado dos propósitos e dos procedimentos de Searle do que qualquer versão do "idealismo transcendental" husserliano. Note-se, nesse ponto, que – confirmando o que foi dito no item I.3 – mesmo aqueles filósofos de tendência analítica, simpáticos a algum tipo de reconstrução da noção de significado (como Searle) ainda são cautelosos a respeito dela e procuram retirá-la de qualquer domínio abstrato e crepuscular: a "obscuridade" não é, pois, totalmente dissipada. Possivelmente, Searle ainda se comprometeria com alguma versão, muito fraca, da Tese S.

(2) A opção naturalista. Sabe-se que Husserl fez sempre o maior esforço para impedir o que ele chama de "a naturalização da consciência" (cf. *Idéias I*, livro I, seção I a, cap. II). "Errôneas interpretações naturalistas".

> A existência de uma natureza não pode condicionar a existência da consciência, visto que se apresenta ela mesma como um correlato desta última; a natureza somente existe enquanto se constitui em ordens reguladas de consciência (*idem*, *ibidem*, § 51, p. 118).
>
> (...) enquanto se alude ao "psíquico" (...) a exemplaridade da concepção fisicalista da natureza e do método científico natural atua ali – desde Hobbes – de um modo compreensível, de tal maneira que é atribuída à alma um tipo de ser análogo por princípio ao da natureza, e à psicologia um progresso teórico a partir da descrição até a última "explicação" teórica, análogo ao da biofísica (...) Essa naturalização do psíquico passa, por meio de John Locke, por toda a época moderna até os nossos dias (Husserl, 1984, p. 69, minha tradução. Ver também parágrafos 68 e 72).

Searle concordaria em preservar a consciência de ser reduzida a categorias puramente objetivas e não intencionais, pois sua convicção é de que parte do mundo consiste em fenômenos subjetivos e intencionais. Porém, esse "mundo" é, para Searle, inteiramente natural, e a consciência está inserida na natureza como qualquer outra função. A biologia deverá explicar tanto os estados intencionais quanto os processos digestivos ou a circulação do sangue. Seu caráter subjetivo e intencional não torna a consciência um fenômeno extranatural, ou "espiritual", irredutível, como ainda parece pensar Husserl.

No estrito terreno de sua teoria da intencionalidade da mente e da linguagem, Searle continua conservando as características marcantes do filosofar analítico, ou seja, a rejeição do hermenêutico, do temporal-histórico, das funções evocativas da linguagem e dos marcos sintéticos de compreensão. Ele não se afasta totalmente desse estilo de pensamento, como foi visto, na questão da "obscuridade dos significados". Assim, a teoria de Searle parece ficar perfeitamente enquadrada no modo analítico de filosofar, no que se refere a sua concepção do intencional, após a inclusão das categorias fenomenológicas.

Sustento, porém, que há um outro ponto, a ser agora analisado, em que o caráter analítico da teoria de Searle parece ficar bem mais comprometido.

Com efeito, segundo Searle, os estados intencionais funcionam dentro de uma rede holística de estados intencionais. Entretanto, se alguém seguir os fios da rede,

> (...) acabará chegando a um alicerce de capacidades mentais que, em si mesmas, não constituem estados Intencionais (representações), mas, não obstante, formam as precondições para o funcionamento dos estados Intencionais. O *background* é pré-intencional (...) Não sei como demonstrar essa hipótese de modo conclusivo (...) (Searle, 1995, p. 198).

A famosa hipótese do *background* poderia ser vista como um curioso elemento não-analítico (ou, pelo menos, dificilmente assimilável pela análise, se entendida no sentido de I.2) dentro de uma teoria analítica da intencionalidade, que faz que tudo o que é intencional se apóie, em última instância, em algo não intencional, mas de cuja existência somente podemos ter uma espécie de prova indireta, quase-transcendental: "Não conheço nenhum argumento demonstrativo que prove a existência do *background*" (*idem*, *ibidem*, p. 200). Porém, haveria provas indiretas (de maneira semelhante àquela da psicanálise ao alegar ter "provas indiretas" do inconsciente; ver, mais adiante, III.3.1), como as proporcionadas, por exemplo, pelo fato de o significado literal dos termos não ser suficiente para determinar as condições de satisfação das expressões em que estes aparecem. Isso mostraria, indiretamente, que precisamos postular a presença de um *background* de pressuposições não intencionais e não representacionais muito básicas, as quais "completam" a informação de que precisamos para determinar aquelas condições de satisfação. O uso de metáforas e as habilidades físicas, que não podem ser totalmente sujeitas a regras objetivas e automáticas, seriam outras provas indiretas.

Em I.5.2, encontramos no *Da certeza* de Wittgenstein uma noção essencialmente semelhante à de Searle, e até com o mesmo nome: *Hintergrund*. Os mesmos argumentos utilizados naquele momento podem valer aqui, na hora de avaliar-se a aproximação de Searle ao referencial hermenêutico por meio da noção de *background*. Também o *background* é natural, tem limites fluidos e funciona dentro de uma teoria objetiva dos atos intencionais. Não obstante, a terceira característica do filosofar analítico parece transgredida: o *background*, como o *Hintergrund* wittgensteiniano, parece um tipo de apriorismo sintético (mesmo naturalizado) não suscetível de prova e parece funcionar como um apriori compreensivo. Mas Searle mostra-se particularmente empenhado em não permitir que sua hipótese do *background* remova a sua teoria para fora do

contexto analítico. Ele não quer ser conduzido, por exemplo, para nenhuma filosofia "transcendental". Nesse sentido, ele avança sua tese do caráter *mental* do *background*.

> O *background* (...) não é um conjunto de coisas nem um conjunto de relações misteriosas entre nós e as coisas, mas simplesmente um conjunto de habilidades, suposições e pressuposições pré-intencionais, posturas, práticas e hábitos. Tudo isso, até onde se sabe, é realizado nos cérebros e corpos humanos. Não há absolutamente nada de "transcendental" ou "metafísico" acerca do *background*, no sentido em que estou empregando o termo (p. 214).

Certamente, o *background* não tem nada de "misterioso", assim como, na teoria de Searle, os "significados" perdem também uma boa parte de seu habitual "mistério" em contextos analíticos. Entretanto, é difícil não entender o *background*, pelo menos, como uma estrutura transcendental não-analítica, ou seja, como um tipo de apriorismo sintético que forneceria um marco de inteligibilidade para todo o âmbito do intencional e do representativo. Em todo caso, as "provas" oferecidas por Searle (significado literal, metáfora, habilidades físicas) parecem tipicamente provas transcendentais. No capítulo I, sugeri que uma das características do filosofar analítico consistiria na rejeição de "apriorismos sintéticos" (não puramente lógico-formais, como no caso do transcendental do *Tractatus*). Sugeri também que os limites do filosofar analítico, que se debruça sobre tudo o que é articulável, seriam os próprios limites do manual de instruções. Na sua prova pelas habilidades físicas, Searle aponta para esses mesmos limites na captação do *background*. O que ele não percebe é que, com tudo isso, está já nas bordas do filosofar analítico. O que aqui estaria sendo introduzido não seria apenas transcendental ou fenomenológico, mas também "hermenêutico" (no sentido largo), no sentido de um apriori de compreensão experiencial não objetivamente articulável. (De fato, muitos filósofos analíticos consideraram a hipótese do *background* de Searle como "obscura" e injustificável.)[10]

Na sua hipótese do *background* pré-intencional e pré-representacional, Searle aproxima-se bastante de uma noção do Husserl tardio: a *Lebenswelt*, noção tipicamente "hermenêutica" em sentido largo.

> (...) um esclarecimento explícito da validez objetiva e de todo empenho da ciência requer que interroguemos regressivamente o mundo pré-dado. O mesmo está previamente dado a nós como pessoas no horizonte de nossa co-humanidade, quer dizer, em toda conexão com os outros, como "o" mundo, o mundo comum a todos (...) este mundo é assim o solo constante de validez,

[10] Cf. H. Dreyfus, Introduction, *op. cit.*, p. 21 e s.

> uma fonte sempre pronta de auto-compreensibilidade, da qual fazemos um uso automático, tanto como homens práticos quanto como cientistas (Husserl, 1984, p. 125-126).
>
> (...) nunca se coloca a questão da maneira em que o mundo da vida opera constantemente como fundo e de que modo suas multiformes validades pré-lógicas fundamentam as verdades lógicas, as teóricas (*idem, ibidem*, p. 128).

Searle tem dito que o realismo do mundo não é uma teoria vinculada com representações intencionais, mas uma certeza pré-intencional do *background*:

> Fica parecendo que eu nunca poderia mostrar ou demonstrar a existência de um mundo real independente de minhas representações do mesmo. Mas é claro que eu nunca poderia mostrar ou demonstrar isso, uma vez que qualquer mostra ou demonstração pressupõe o *background*, e este é a corporificação de meu compromisso com a realidade (Searle, 1995, p. 220-221).

Agora, veja Husserl:

> (...) o mundo da vida, para nós que nele vivemos na vigília, existe desde sempre, há sempre aí e de antemão, é o "solo" para toda práxis, seja teórica ou extrateórica. (...) Viver significa constantemente viver-na-certeza-do-mundo (Husserl, 1984, p. 37, p. 146).

Tem sido dito que este constitui o aspecto "heideggeriano" da teoria de Searle. O próprio Searle assim o admite *en passant*, sempre pouco disposto a comparações e confrontos:

> É possível argumentar (...) que aquilo que estivemos chamando *background* é na verdade um fator social (...) ou que é fundamentalmente biológico, ou mesmo que consiste de objetos reais, tais como cadeiras e mesas, martelos e pregos – "a totalidade referencial do equipamento à mão", *em uma veia heideggeriana*. Quero afirmar que há pelo menos um elemento de verdade em todas essas concepções, mas que isso não nos desvia do sentido crucial de que o *background* consiste de fenômenos mentais (Searle, 1995b, p. 213, minha ênfase).

Algumas das características do *background* são acentuadamente heideggerianas. Por exemplo, a idéia de Searle de que a melhor maneira de estudarmos o *background* é "em casos de pane", ou seja, quando não funciona a contento, "(...) casos em que os estados Intencionais não conseguem alcançar suas condições de satisfação por causa de alguma falha no conjunto de condições pré-intencionais de *background* referentes à Intencionalidade" (*idem, ibidem*, p. 215).

Encontramos uma idéia semelhante em *Ser e tempo* a respeito das coordenadas da existência:

> O mundo ele mesmo não é um ente intramundano (...) À cotidianidade do ser-no-mundo são inerentes modos de cuidar-se de que permitem o encontro com os entes de que se cuida, de tal maneira que apareça a "mundanidade" do intramundano. No cuidar-se de, os entes que estão mais imediatamente à mão podem dar-se como algo que não se acha em condições de cumprir seu emprego específico. A ferramenta se apresenta danificada, o material inadequado (Heidegger, 1986, § 16, p. 86, minha tradução).

Esse tipo de fenômeno produz experiências que Heidegger denomina "surpresa", "impertinência"; "insistência"; trata-se de experiências que levam do intramundano para o mundano: "Na surpresa, na impertinência e na insistência, o manual perde, de certo modo, a sua manualidade (...) Numa perturbação da "referência" no não-empregável-para (...) torna-se expressa a referência" (*idem, ibidem*, p. 88). Esse trânsito do intramundano para o mundano apresenta semelhanças com o trânsito desde a *network* de estados intencionais para o *background* pré-intencional.

Por outro lado, quando em *A redescoberta da mente*, Searle apresenta as características fundamentais da consciência, algumas delas são de tom heideggeriano: o "transbordamento" (também presente na idéia do *dépassement* de Merleau-Ponty – ver mais adiante o item II.3.1) consistente, em que "estados conscientes em geral referem-se a algo mais que seu conteúdo imediato" (p. 197). Essa idéia do "transbordamento" não se refere a algo tão sóbrio quanto, por exemplo, a idéia de Grice (ou do próprio Searle na sua teoria dos atos de fala) de que, às vezes, não expressamos tudo o que desejamos nas nossas emissões lingüísticas (porque dizemos, por exemplo: "Ontem fui ao cinema; anteontem, não", em lugar de dizer: "Ontem fui ao cinema; anteontem não fui ao cinema"). O exemplo de "transbordamento" dado por Searle é, pelo contrário, extremamente "existencial":

> Sally olha para Sam e repentinamente tem uma idéia num lampejo: "É isso mesmo!". Caso solicitada a relatar o pensamento, podia começar assim: "Bem, subitamente compreendi que nos últimos dezoito meses estive perdendo meu tempo num relacionamento com alguém que é totalmente inadequado para mim, que, quaisquer que fossem seus outros méritos, minha relação com Sam era baseada numa premissa falsa de minha parte. Repentinamente, ocorreu-me que não poderia nunca ter um relacionamento duradouro com o chefe de um bando de motoqueiros como os Hell's Angels, porque...". E por aí afora (*idem, ibidem*).

Em muitas passagens, Heidegger salienta que os conteúdos estipulados pelo *Dasein* são sempre transbordantes e nunca conseguem ser confinados num lugar preciso e permanente. (Lembre-se, por exemplo, das análises da espacialidade (*idem, ibidem*, § 23) e da temporalidade (§ 81) do *Dasein*, como dimensões da existência não redutíveis aos espaços e tempos objetivos e manipuláveis e, enfim, à mesma concepção do *Dasein* como não sujeito a categorias.) Também é heideggeriana a característica da consciência, destacada por Searle, de nós estarmos sempre num certo ânimo ou humor quando experimentamos nossos estados conscientes.

> Por si mesmo, um estado de espírito nunca constitui todo o conteúdo de um estado consciente. Antes, o humor fornece a tonalidade ou cor que caracteriza o conjunto de um estado consciente ou uma seqüência de estados conscientes (Searle, 1997, p. 201).

Confronte com:

> Aquilo que indicamos ontologicamente com o termo "encontrar-se" é onticamente o mais conhecido e cotidiano, a saber, o humor, o estado de ânimo. Antes de qualquer psicologia dos ânimos, ainda bastante primitiva, trata-se de ver este fenômeno como um existencial fundamental e delimitar sua estrutura (Heidegger, 1986, § 29).

Ora, poder-se-ia reproduzir aqui a situação anterior, quando do confronto com Husserl, de que todas essas fossem apenas semelhanças externas, minimizadas pelo fato mais fundamental de, por exemplo, Searle ter uma concepção mental e naturalista do *background*, à diferença das bases fenomenológico-existenciais de Heidegger sobre as condições da ação humana. A diferença de "cheiro" seria aqui notória. Mas não parece ser tão simples nesse caso, graças ao caráter explicitamente não intencional, não representacional, "indireto", não sujeito a provas demonstrativas, etc., do *background*. Que o *background* seja mental ou que ele seja "existencial", todas essas características continuam sendo pouco assimiláveis para o referencial analítico. De toda maneira, tampouco pareceria correto afirmar que a mera introdução desse elemento retiraria drasticamente Searle da tradição austiniana de análise da linguagem natural, colocando-o na senda de Gadamer e Heidegger. Pareceria mais plausível pensar que filosofias analíticas podem formular dentro delas mesmas seus próprios limites de pensamento (como acontece claramente no caso de Wittgenstein, já no *Tractatus*, mas sobretudo em obras tardias como *Da certeza*).

A fenomenologia de Husserl tem oscilado entre a análise e a hermenêutica (em seus sentidos largos), desde a formulação "analítica" nas *Investigaciones*

lógicas até a sua progressiva "hermeneutização" no último período (*Crisis de las ciencias europeas*, *Experiencia y juicio*), embora, lendo com atenção a *Husserliana*, possam detectar-se, antecipadamente, os elementos que serão desenvolvidos mais tarde. Desde a teoria da intencionalidade e do noema até a filosofia da *Lebenswelt*, Husserl redimensiona a fenomenologia entre esses dois grandes referenciais, e a sua inicial obra lógico-matemática vai incorporando cada vez mais elementos "genéticos" e temporal-históricos. As análises articuladas vão cedendo mais e mais terreno para um estudo da temporalidade imanente da consciência e da desconstrução dos objetos no fluxo consciencial. Filósofos como Merleau-Ponty e Heidegger irão desenvolver fenomenologias da linguagem nessa vertente "hermenêutica" da fenomenologia. A elas estão dedicadas as seções seguintes.

II.2. Fenomenologia e hermenêutica

II.2.1. A idéia da Lebenswelt *no Husserl tardio e a fenomenologia da linguagem de Maurice Merleau-Ponty*

A caminhada husserliana de uma fenomenologia estática para uma fenomenologia *genética* assinala seu crescente afastamento das estruturas analíticas de pensamento. A fenomenologia estática lida com objetos estáveis, reais ou ideais, e "(...) procede noética e noematicamente a investigar os complexos de experiências imanentes em que tais espécies de objetos atingem teleologicamente o dado" (Bernet, Kern, Marbach, 1993, p. 196). Na fenomenologia genética, não se trata apenas de colocar os objetos numa temporalidade formal, mas de apreender sua geração efetiva na história do eu, mediante suas habilidades e operações (*idem*, *ibidem*, p. 199):

> Enquanto a fenomenologia estática ilumina sistemas constitutivos já desenvolvidos e "acabados", por meio da descrição de sucessões de experiências intencionais reguladas por leis eidéticas, a fenomenologia genética indaga a própria origem de tais sistemas. (...) Trata-se de algo que vem a ser (p. 201).

O interesse agora está voltado para os processos de constituição enquanto vividos num fluxo consciencial e enquanto constitutivos de objetos que "vêm a ser", que devem ser captados na sua geração, no seu nascer e perecer, objetos que perdem o caráter estável que tinham na abordagem sincrônica da fenomenologia estática, objetos finitos, constituídos, processuais, mortais. Este é precisamente o elemento "hermenêutico" (em sentido largo) utilizado para

caracterizar (por exclusão radical) o filosofar analítico nos itens I.1/I.3, o qual se poderia reformular agora da seguinte maneira: o filosofar analítico é visceralmente estático, mesmo quando trata do tempo ou da finitude. Seus objetos de estudo são furtados da temporalidade viva e, por conseguinte, da mortalidade. Nada num texto analítico permite deduzir que se trata de texto feito por um ser finito e mortal. A mortalidade pode estar nele tematizada (como nos mencionados textos de Thomas Nagel, por exemplo), mas não faz parte do tecido da reflexão. (Compare um texto de Nagel com um de Heidegger sobre a morte.) Costumo expressar isso jocosamente dizendo que o filósofo analítico filosofa até, num certo dia, morrer, mas em nenhum momento a morte fez parte de seu filosofar.

A obra de Husserl evolui desde as idéias em torno das "significações ideais" e da "gramática pura", nas *Investigações lógicas*, até a problemática da constituição pré-predicativa das estruturas lógico-lingüísticas a partir do "mundo da vida" (*Lebesnwelt*) nas últimas obras. No livro *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia transcendental*, Husserl apresenta essa noção como aquele mundo pré-dado, imediatamente intuitivo, comum a todos e pleno de certeza, um mundo sem idealidades, de puras efectualidades sobre as quais se apóiam as idealizações científicas do mundo objetivo. A partir de Galileu,

> (...) o mundo das idealidades, matematicamente subtraído, substitui o único mundo real, o mundo efetivamente dado por meio da percepção, o mundo em todo tempo experimentado e experimentável: o nosso mundo da vida cotidiana (*unsere alltägliche Lebenswelt*) (Husserl, 1984, p. 54).

Em alguns textos, Husserl admite que a *Lebenswelt* é algo com o qual contamos, sobre o que nos apoiamos automaticamente (*op. cit.*, § 33), constituindo um fundo de certezas que não mais questionamos (*op. cit.*, § 37). Mas a natureza da *Lebenswelt* não é, fundamentalmente, "pré" ou não intencional, o que se deixa ver no fato de para Husserl ser perfeitamente possível tematizá-la por uma mudança de atitude e constituir, a partir daí, uma ciência da *Lebeswelt* (*op. cit.*, §§ 34, 36, 38, 39), que teria, sem dúvida, características peculiares. A natureza fluida dos limites entre o pré-intencional e o intencional, entre o mundo da vida não tematizado e o mundo objetivo tematizado, é muito mais frisada por Husserl do que por Wittgenstein e Searle em seus textos sobre *Hintergrund* e *background*. Husserl receia criar um fundo permanente e inalterável para o exercício da intencionalidade. A *Lebenswelt* permanece mais próxima de um "horizonte" (*op. cit.*, §§ 38, 72) do que de um *Hintergrund*.

No que se refere especificamente à linguagem, na *Lebenswelt* são processados os mais básicos mecanismos de sentido, até o ponto de Husserl, na sua crítica ao positivismo da ciência moderna, acusá-lo de um "esvaziamento

de sentido", ou seja, da perda de contato com os sentidos originários da *Lebenswelt* por meio da ação dos mecanismos idealizantes das ciências na sua constituição galileana (*op. cit.*, p. 49, 51 e 54). Mais do que a postulação de um fundo pré-intencional, Husserl enriquece e complica sua anterior teoria da intencionalidade. Já em obras anteriores (especialmente em *Idéias I*), as formas de intencionalidade da consciência apareciam como a fonte primordial de constituição de sentido. A *Lebenswelt* constituiria algo como a mais básica referência dessa constituição, anterior às construções lingüísticas e às estruturas da lógica formal. Mesmo sem constituir um fundo totalmente pré-intencional, considero a *Lebenswelt* como um poderoso elemento hermenêutico (em sentido largo), que acentua o mergulho dos sentidos lingüísticos em práticas e atitudes inarticuláveis, vinculadas com um viver imediato e atemático, embora, a princípio, tematizável. As longas exposições de Husserl não conseguem senão aludir à *Lebenswelt* de maneira vaga e indeterminada, nenhuma caracterização precisa sendo obtida ao longo das sucessivas seções da *Crisis*, como se nenhum tratamento analítico de tal noção fosse sequer possível.

A respeito da *Lebenswelt*, M. Merleau-Ponty escreveu:

> Se o sujeito filosófico fosse uma consciência constituinte transparente, perante a qual o mundo e a linguagem fossem inteiramente explícitos como suas significações e seus objetos (...) a exploração sistemática do *Lebenswelt* não seria necessária (Merleau-Ponty, 1991, p. 99).

No início desse texto, o autor expõe a evolução da obra de Husserl, no que se refere à questão da linguagem, nos seguintes termos:

> Na 4ª das *Logische Untersuchungen*, Husserl propõe a idéia de uma eidética da linguagem e de uma gramática universal, que fixariam as formas de significação indispensáveis a qualquer linguagem, se ela for realmente linguagem, e permitiriam pensar com toda clareza as línguas empíricas como realizações "embaralhadas" da linguagem essencial (*idem*, *ibidem*, p. 89)
>
> Em contrapartida, em textos mais recentes, a linguagem aparece como uma maneira original de visar certos objetos como o corpo do pensamento (...) (*idem*, *ibidem*, p. 90).

No primeiro contato com os textos de Maurice Merleau-Ponty, algo nos surpreende de imediato: o estilo literário da exposição, o fato de os textos serem peças literárias cheias de brilho, sugestões e metáforas, algo que nunca encontraremos em Husserl, nem mesmo no último período: a historicidade do que está tentando ser pensado não acrescenta nenhuma "musicalidade" a seu estilo, que continua seco e objetivo. Isso não é apenas um aspecto "estilístico" na filosofia de Merleau-Ponty, mas aponta para uma concepção do que seja o

filosofar, o aproximar-se aos objetos mediante a linguagem, e também para uma concepção de linguagem e de sua relação com a filosofia. Tudo acontece como se Merleau-Ponty se recusasse a refletir "desde fora" e quisesse, já no exercício de sua escrita, ficar de imediato envolvido no assunto, promovendo o envolvimento do leitor, sem o distanciamento típico das exposições filosóficas. A sua percepção básica e norteadora é a temporalidade do pensamento e do discurso, bem como a necessidade de assumi-la sem mediações nem programas:

> Hoje, como outrora, a filosofia começa pelo: que é pensar? e inicialmente absorve-se nisso. Aqui não há instrumentos nem órgãos. É um puro: parece-me que...(...) Mesmo a ação de pensar é colhida no ímpeto do ser. Não posso pensar identicamente na mesma coisa por mais de um instante (p. 13).
>
> Se penso, não é porque salto para fora do tempo num mundo inteligível (...) é porque a flecha do tempo arrasta tudo consigo (...) Estou instalado sobre uma pirâmide de tempo que fui eu (p. 14).

A linguagem, com a sua estrutura aparentemente compacta, tentaria romper com essa temporalidade na qual estamos já situados. Os tratamentos objetivistas da linguagem, que a estudam em sistemas de enunciados, perdem sua textura essencialmente temporal:

> Quebramos a linguagem quando a transformamos num meio ou num código para o pensamento, e nos privamos de compreender a que profundidade as palavras chegam em nós (...) a própria idéia de um enunciado completo é inconsistente (...) (p. 17).

Essa noção objetivista da linguagem é o que levou Husserl e muitos outros a considerá-la uma estrutura secundária, derivada, não constitutiva. Trata-se de recuperar, pela reflexão, o sentido originário da linguagem, que não reside no seu puro sistema de estruturas gramaticais e enunciativas.

Esse encaminhamento tem um efeito quase imediato na maneira de ver a linguagem: a sua essencial não disponibilidade, o seu constante fugir, o fato de não sermos senhores da linguagem, de ela sempre dizer mais do que quereríamos dizer, até mesmo coisas diferentes, a fuga da linguagem de toda e qualquer intencionalidade consciente:

> Falando aos outros (ou a mim mesmo), não falo de meus pensamentos, falo-os, e falo o que está entre eles, meus pensamentos ocultos, meus subpensamentos (...) Escutemos Marivaux: "(...) São coisas que se encontram ditas antes que sonhemos dizê-las". Ditas por quem? Ditas a quem? Não por um espírito a um espírito, mas por um ser que tem corpo e linguagem a um ser que tem corpo e linguagem (...) (p. 19).

Da linguagem não há nem pode haver controle ou, como se diz, "domínio", mas o fato de ela estabelecer-se entre dois seres viventes corporais faz que a significação e a comunicação aconteçam. O outro é como um constante prevenir contra a objetivação da linguagem, porque, objetivada, ela obstruiria de imediato a temporalidade e a abertura da intersubjetividade. Contra a idéia corriqueira de que códigos comuns, clareza definicional dos termos e regras objetivas fixas e recorrentes devem facilitar o acontecer da significação, Merleau-Ponty considera esses elementos como seus obstaculizadores. Os limites da análise da linguagem, no sentido mais largo, estariam não na incapacidade de formular essas categorias objetificantes, mas precisamente em conseguir formulá-las, com o qual o histórico da linguagem perde-se:

> É justamente esse malogro da análise, quando ela quer restringir tudo a um único plano, que desvela o verdadeiro meio da história. (...) Estamos no campo da história como no campo da linguagem e do ser (p. 20).

O elemento hermenêutico parece aqui exacerbado, se comparado com os textos do Husserl tardio. A temporalidade incaptável da linguagem parece desafiar qualquer determinação estável, e o estilo expositivo acompanha de perto essa impossibilidade, transformando-a numa literatura quebrada e sem rumos fixos. Nessa concepção, a linguagem significa lateral e indiretamente, como nas frestas e entrelinhas do que é dito: "O que aprendemos de Saussure foi que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio de sentido entre si mesmo e os outros" (Merleau-Ponty, 1991, p. 39). Ainda: "(...) se é a relação lateral do signo com o signo que torna ambos significantes, o sentido só aparece na interseção e como que no intervalo das palavras" (p. 42). A originariedade da linguagem, aquela incaptável para as categorias husserlianas de *Idéias I*, reside no movimento da fala, e é somente nela que os paradoxos e desvios encontram sua solução. Nenhum artifício nem regimentação poderia produzir automaticamente a significação. Merleau-Ponty refere-se a uma auto-referencialidade da linguagem, que produz uma espécie de opacidade sistemática:

> (...) há uma opacidade da linguagem: ela não cessa em parte alguma para dar lugar ao sentido puro, nunca é limitada senão pela própria linguagem, e o sentido só aparece nela engastado nas palavras (p. 43).

A linguagem é concebida como que ultrapassando sempre os sinais sensíveis, como se a significação os precisasse apenas como um sutil ponto de referência para uma atividade significante que não se fixa em nenhum lugar. Essa remoção da significação para fora de seus sistemas de signos impossibilita

qualquer estudo analítico-objetivo dela mesma, e é isso explicitamente o que Merleau-Ponty pretende:

> Ora, se eliminarmos da mente a idéia de um texto original de que a nossa linguagem seria a tradução ou a versão cifrada, veremos que a idéia de uma expressão completa é destituída de sentido, que toda linguagem é indireta ou alusiva, é, se preferir, silêncio (p. 44).

Sendo a linguagem fundamentalmente indireta, a sua função referencial, tão acentuada na tradição analítica, apareceria como uma função derivada: "A linguagem é por si oblíqua e autônoma e, se lhe acontece significar diretamente um pensamento ou uma coisa, trata-se apenas de um poder secundário, derivado da sua vida interior" (p. 45).[11]

É no seu texto "Sobre a fenomenologia da linguagem" que Merleau-Ponty conseguiu formular as principais teses sobre a estrutura temporal da significação. Após referir-se, como foi visto, às duas faces de Husserl na questão da linguagem, ele se pergunta se podem estas duas perspectivas ("a linguagem como objeto de pensamento e a linguagem como sendo minha") serem colocadas de maneira contraposta e excludente: "Então a experiência da palavra nada teria para nos ensinar sobre o ser da linguagem, não teria alcance ontológico" (p. 91). A fala seria como que uma simples *mise en scène* de uma linguagem já totalmente dada em termos objetivos como sistema de língua:

> É isso que é impossível. Assim que distinguimos, ao lado da ciência objetiva da linguagem, uma fenomenologia da palavra, pomos em andamento uma dialética pela qual as duas disciplinas entram em comunicação. Em primeiro lugar, o ponto de vista "subjetivo" envolve o ponto de vista "objetivo"; a sincronia envolve a diacronia. (*idem*, p. 91)

Mas o movimento inverso também se dá: "Num outro aspecto, a diacronia envolve a sincronia" (p. 92). Uma fenomenologia da linguagem deverá conter, pois, esse elemento "dialético" que seja capaz de levar do sistema para a fala e vice-versa, em um movimento sempre estruturado e estruturante: "(...) temos de encontrar um sentido no devir da linguagem, concebê-la como um equilíbrio em movimento" (p. 92). Os sistemas lingüísticos não conterão nunca, pois, "formas de significação claramente articuladas", mas "um conjunto de gestos lingüísticos convergentes, definidos mais por um valor de emprego do que por

[11] Essa concepção sistematicamente "refractária" da linguagem também se encontra em obras do jovem Nietzsche, como *Verdade e mentira em sentido extramoral*. Segundo Nietzsche, a linguagem é sempre alusiva, indireta, metafórica e oblíqua, jamais reprodutora de uma realidade garantida.

uma significação" (p. 93). A isso denomina ele o "valor expressivo" das estruturas lingüísticas.

O que significa esse "valor expressivo"? Sabemos que um tal "valor" não se comporta, por exemplo, como um "valor de verdade" (como na lógica proposicional moderna) nem como nenhum tipo de valor "funcional", já que ele desobedece sistematicamente aos princípios de composicionalidade de Frege e, por conseguinte, foge da possibilidade de ser tratado mediante uma lógica baseada em tais princípios:

> Retornando à língua falada ou viva, descobrimos que seu valor expressivo não é a soma dos valores expressivos que pertenceriam independentemente a cada elemento da "cadeia verbal" (...) cada um deles significa apenas a sua diferença com relação aos outros (...) (p. 93).

No dizer de Saussure, "não há, na língua, senão diferenças de significação" (p. 94). Em segundo lugar, e como conseqüência do anterior, o "valor expressivo" faz que sistematicamente se produza um *dépassement* significacional a respeito das estruturas:

> Se finalmente ela (a língua) quer dizer e diz algo, não é porque cada signo veicule uma significação que lhe pertenceria, é porque fazem todos juntos alusão a uma significação sempre protelada quando os consideramos um a um, e na direção da qual os ultrapasso sem que eles nunca a contenham (p. 94).

Uma terceira característica do "valor expressivo" é a sua imprevisibilidade, mesmo para quem utiliza as estruturas lingüísticas:

> Há uma significação "linguageira" da linguagem que realiza a mediação entre a minha intenção ainda muda e as palavras, de tal modo que minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento (p. 94).

Esse caráter não representacional da significação é vinculado por M.-Ponty ao que ele denomina "intencionalidade corporal", no sentido das significações serem veiculadas muito mais por meio de um "posicionamento" – e de um "estilo" – do que por uma explícita "capacidade representacional". Não-composicionalidade, ultrapassagem sistemática das significações, imprevisibilidade, caráter não representacional e intencionalidade corporal são características dos "valores expressivos" da linguagem, dentro de uma fenomenologia que tenta fazer jus à dialética entre o sistema e a fala.

No resto dessa primeira parte de seu artigo, M.-Ponty tenta desenvolver alguns dos aspectos dessa "fenomenologia da linguagem" (p. 95). Encontra-

mos aqui uma dialética dito/não dito, tema privilegiado pelas hermenêuticas da linguagem, agora vinculado às "intenções significativas" típicas da fenomenologia: "(...) há sempre algum subentendido na expressão" (p. 96). Mas em seguida M.-Ponty sugere abandonarmos tal noção de "subentendido", porque ela sugere uma língua que nos conduziria diretamente para a significação:

> Não digamos, pois, que toda expressão é imperfeita porque subentende, digamos que toda expressão é perfeita na medida em que é compreendida sem equívoco, e admitamos como fato fundamental da expressão uma superação do significante pelo significado que é tornada possível pela virtude própria do significante (p. 96).

Longe de constituírem um "defeito" de linguagem, a ultrapassagem e o subentendido são, dentro dessa concepção da linguagem, aquilo que permite a liberação de significações.

M.-Ponty coloca o acento nas funções "suscitativas" ou "encaminhantes" da linguagem, mais do que nas funções estritamente referenciais, dentro do marco de uma cultura partilhada. Trata-se de viabilizar a intenção significativa "(...) que suscite no ouvinte o pressentimento de uma significação diferente e nova, e, inversamente realize naquele que fala ou escreve a fixação da significação inédita nas significações já disponíveis" (*idem*, p. 96). "Saber uma idéia" não é ter uma "representação" dela, mas ter adquirido um certo "estilo de pensamento", saber "movimentar-se" nela, ter adquirido "o poder de organizar em torno dela discursos que fazem sentido coerente" (p. 97). Pode-se visualizar essa fenomenologia da linguagem como uma poderosa desobjetivação da fenomenologia husserliana, culminando, de certa forma, no processo iniciado pelo próprio Husserl no sentido da remoção dos "parênteses" redutivos e a conseqüente retransformação da "consciência pura" em consciência historicamente situada. A antiga atitude "redutiva" mantinha a corporalidade na condição de "objeto" entre objetos, e a intersubjetividade num plano de simples apercepções mútuas. Uma fenomenologia da palavra viva supõe uma consciência temporal, uma corporalidade como constituinte de significatividade e uma intersubjetividade como "outridade" co-constituinte:

> A posição de outro como um outro eu mesmo não é realmente possível se for a consciência que deve efetuá-la: ter consciência é constituir, logo não posso ter consciência do outro, já que isso seria constituí-lo como constituinte... (p. 100).

A essa ordem não objetual de compreensão, Merleau-Ponty denomina "espontaneidade ensinante", "eu posso" e, seguindo Husserl, "transgressão intencional" (p. 100).

Poder-se-ia falar legitimamente, no caso de M.-Ponty, da incorporação, na fenomenologia da linguagem, de elementos "hermenêuticos" no sentido largo apresentado no capítulo I, mostrando-se a plausibilidade de uma "hermeneutização" da fenomenologia. Essa incorporação de elementos hermenêuticos deverá dizer algo sobre a natureza do filosofar fenomenológico acerca da linguagem, em contraste com um filosofar analítico, e voltar a colocar a questão das relações entre pragmática e hermenêutica. A partir da leitura dos textos de Merleau-Ponty, a apresentação de filósofos como Searle ou Wittgenstein tentando incorporar elementos "hermenêuticos" nas suas filosofias da linguagem parece muito mais implausível: ao contato de um verdadeiro filósofo da temporalidade discursiva, toda a taxonomia searleana e sua explicação do significado parecem inegavelmente analíticas. Searle apenas *descreve* a estrutura lógica de todo tipo de ato de fala, inclusive os expressivos. Merleau-Ponty cria condições para que o ouvinte (ou leitor) produza e viva essas expressões, fornecendo as condições vitais de sua compreensão histórico-temporal. Daí a enorme importância da literatura na filosofia de Merleau-Ponty (e na fenomenologia francesa em geral), por ser a linguagem literária a que chega mais perto do aproveitamento pleno das possibilidades da palavra na sua exploração do mundo:

> O que para Valéry constitui a essência da linguagem poética (...) é que ela não se apaga diante do que nos comunica (...) é que aqui a idéia é produzida pelas palavras, não em razão das significações lexicais que lhes são atribuídas na linguagem comum, mas em razão de relações de sentido mais carnais, por causa dos halos de significação que elas devem à sua história e ao seu uso, por causa da vida que levam em nós e que levamos nelas, e que culmina de tempos em tempos nesses acasos repletos de sentido que são os grandes livros (Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 265).

A idéia de um habitar a linguagem, a quase identidade entre linguagem e ser e o poder "des-ocultador" da poesia são alguns dos temas que Merleau-Ponty deve a Heidegger. Não por acaso o autor de *Ser e tempo* é mencionado no final do texto sobre fenomenologia da linguagem, como que fornecendo as melhores palavras para o resumo da idéia central desenvolvida:

> (...) é no próprio exercício da palavra que aprendo a compreender. Não há finalidade senão no sentido em que Heidegger a definia quando dizia, aproximadamente, que ela é o tremor de uma unidade exposta à contingência e que se recria infatigavelmente (p. 104).

Então, vejamos.

II.2.2. Heidegger e a questão da linguagem: de Ser e tempo *às* Unterwegs zur Sprache. *A articulação poética de conceitos*

I

Heidegger não concordaria com a denominação "filosofia da linguagem" para aquilo que ele tentou pensar a respeito da fala e da palavra. A questão da linguagem, porém, está presente ao longo de toda a sua obra: "(...) a meditação acerca da fala e do ser determina desde o começo meu caminho de pensamento (...)" (Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, tradução espanhola: *De camino al habla*, 1987, p. 86, minha tradução). Mas essa "questão da linguagem" coloca-se e desenvolve-se, no pensamento de Heidegger, precisamente num sentido crítico radical em relação ao tratamento "objetivista" e "disposicional" da linguagem, ou seja, contra aquele tratamento que considera a linguagem como sistema, instrumento ou conjunto objetivo de práticas. A filosofia analítica da linguagem representaria apenas uma dessas tradições "objetificantes-disposicionalistas", mas não certamente a única: parte da própria filosofia "hermenêutica" – tanto no sentido amplo quanto no restrito – também pode ser visualizada, a partir do ponto de vista radical de Heidegger, como atrelada à metodologia "objetivo-disposicional".

Na filosofia desenvolvida em *Ser e tempo*, Heidegger apresenta o homem como existência (*Dasein*). Mas esse termo é usado por Heidegger de maneira técnica, de tal modo que se aplica tão-somente ao homem: coisas e animais não "existem" no sentido do *Dasein*. "Existência" entende-se aqui como *ec-sistere*, como o "estar-aí" jogado no mundo, entendendo "mundo", correlativamente, como o âmbito de movimentos do *Dasein*, não como um contexto espacial assinalável. Heidegger denomina também o *Dasein* de *In-der-Welt-sein*, ser-no-mundo. Aquele ser que *ec-siste* não possui um ser já feito, mas é caracterizado pelo contínuo projeto que ele faz de si, pela interação com seu próprio constituir-se. Esse particular modo de ser que é a *ec-sistência* coloca o homem – segundo Heidegger – em sintonia com (ou "em abertura a") um tipo de verdade (a "verdade do ser") não disponível para seres não existentes.

Na primeira seção da primeira parte (a única que foi elaborada) de *Ser e tempo*, Heidegger apresenta uma demorada análise do *Dasein*. O interesse heideggeriano não será, certamente, "antropológico", nem consistirá em tentar atingir uma nova "noção de homem". Poder-se-ia dizer que seu interesse final é "ontológico" se não fosse pelo fato de o termo "ontologia" estar ligado à concepção de "ser" que Heidegger tenta superar, a partir de sua análise crítica da história da filosofia ocidental, que ele interpreta como "metafísica". A "ontologia", em sentido usual, é apenas uma interpretação possível do ser. O ser que Heidegger tenta pensar é aquele ser *ec-sistencialmente* referido ao *Dasein*, ao "ser-no-mundo".

A tese fundamental é que o *Dasein* apresenta, na sua estrutura existencial ou "mundana", uma referência ao ser, não uma referência meramente *cognitiva*, que pudesse ser obtida por considerações epistemológicas, mas uma referência *existencial* ou de "habitação" no ser, de viver nele e não apenas de um "tomar conhecimento" ou "estar ciente". Essa "habitância" ou "moradia" do *Dasein* no ser, essa ligação fundamental do ser-no-mundo com o ser, é vista por Heidegger, já em *Ser e tempo*, mas especialmente na obra posterior, *como linguagem* e mais especificamente *como fala*, como acontecer histórico da fala e do falar. Daí que ser, ser-no-mundo (*Dasein*) e fala, desde o começo se correspondam.

Perpassa toda a análise existencial de *Ser e tempo* esse contraste entre uma consideração epistemológico-objetiva do mundo em sentido *puramente* espacial – ligada à interpretação do ser e do homem como mera "presença" – e a consideração "existencial", no sentido da referência ao *Dasein*. Aquilo que a filosofia e a ciência têm regularmente feito foi colocar o mundo "ao alcance da mão", da manipulação, do manuseio, sob a forma de um objeto do qual se possa sempre "dispor". No universo da manipulação "disponibilizante", nascem os "úteis" ou "utensílios", objetos definidos pragmaticamente, em estrita referência à sua manipulabilidade, como unidades de manuseio. Mas Heidegger observa que na sua mesma manipulabilidade, os úteis apontam desde sempre para uma dimensão que não é puramente manipulativa:

> (...) o assinalar do sinal, o martelar do martelo, não são peculiaridades dos entes. (...) Aquilo "à mão" possui no máximo condições de apropriado ou inapropriado, e as suas "propriedades" estão ainda como enterradas, por assim dizer, em tais condições... (Heidegger, 1986, § 18, p. 98, minha tradução).[12]
>
> Mas a totalidade da conformidade recua ultimamente a um "para quê" "no qual" já não se "guarda conformidade" alguma, ou que já não é um ente sob a forma de um ser "à mão dentro de um mundo", mas um ente cujo ser é determinado como "ser no mundo" ou à constituição mesma de cujo ser é inerente a mundanidade (*idem*, *ibidem*, p. 98).

Heidegger descobre, assim, uma "conformidade" no nível do mundo que deve sempre ser pressuposta para que existam, em geral, "guardar conformidades" intramundanas, no sentido do útil e do utensílio. O "conformar-se" mundano é um "deixar-ser".

[12] Utilizo aqui, como referência, a versão espanhola de José Gaos e o original alemão, porque tenho demasiadas discordâncias com a tradução portuguesa. Não quero dizer que seja uma tradução errada, mas apenas não é a que eu mesmo faria. Certamente, eu deveria substituir cada vez o termo "presença" por Ser-aí, Estar-aí, ou *Dasein*, já que utilizo "presença" dentro de expressões literais de Heidegger como "ontologia da presença", para caracterizar uma estrutura que Heidegger tenta superar. Há várias outras expressões ("disposição", "clamor") que obrigariam a modificar bastante o texto português, acrescentar notas explicativas, e assim por diante.

Esse elemento é apresentado como sendo de natureza "compreensiva" ("hermenêutica"), mas não no sentido restrito da tradição hermenêutica, tampouco no nosso sentido largo, mas como um *compreender originário* (*ou um pré-compreender*) que faz parte do ser-no-mundo do *Dasein* como "abertura originária". Esse elemento "compreensivo" não é meramente "hermenêutico", senão – como ficará claro a seguir – pré-hermenêutico, fundamento da interpretação hermenêutica do mundo e de todo compreender intra-mundano. O compreender originário funda uma "familiaridade com o mundo" que "não requer por necessidade 'ver através' teoreticamente das relações que constituem o mundo como mundo" (p. 101).

Esse compreender originário leva-nos para o que aqui interessa, a questão da significação:

> O "compreender" (...) mantém as relações indicadas num prévio "estado de aberto". No familiar "manter-se nelas", mantém este "prévio" como aquilo no qual se movimenta seu referir-se. O compreender mesmo deixa-se referir em e por estas relações. O caráter de relação destas relações do referir o consideramos como um "signi-ficar" (*als be-deuten*) (...) Estas relações estão entrelaçadas entre si como uma totalidade original, são o que são enquanto são este signi-ficar em que o *Dasein* se põe a compreender previamente a si mesmo seu "ser no mundo". O todo de relações deste significar, o denominamos a "significatividade" (*die Bedeutsamkeit*) (p. 102).

Heidegger determina assim um âmbito originário, apriorístico, *de significatividade* em termos de "existir", de "ser-no-mundo", e não em termos puramente objetivos, e determina-o como o pressuposto inevitável e insuperável de todo e qualquer objetivar. Ao conceber o próprio *Dasein* como compreensão originária, Heidegger realiza uma radicalização da hermenêutica (cf. *Ser e tempo*, § 7).

A respeito dessa "significatividade" originária existencial, as "significações" lingüísticas habitualmente estudadas pelas analíticas (semânticas ou pragmáticas), pelas hermenêuticas e pelas lingüísticas empíricas são necessariamente *derivadas*.

> (...) a mesma significatividade (...) abriga já em si a condição ontológica da possibilidade de que o *Dasein* que compreende possa, como *Dasein* que interpreta, abrir aquilo que denomina "significações", que por sua vez fundam o possível ser da palavra e da linguagem (p. 102).

Esse plexo de referências, que, como significatividade, constitui a mundanidade do mundo, pode, segundo Heidegger, "formalizar-se" apenas com grave perda do essencial: "Estas 'relações' e 'relatos' (...) se recusam, pelo seu conteú-

do fenomênico, a qualquer funcionalização matemática (...)" (p. 103). Tudo isso aponta para o fato de a visão heideggeriana de linguagem não voltar-se para a "linguagem" ligada a tais "significações" derivadas, mas a uma estrutura vinculada àquele compreender originário.

Nos parágrafos 31 e 34 de *Ser e tempo*, Heidegger desenvolve mais demoradamente o "compreender" como estrutura originária do *Dasein*, fundadora tanto das análises da linguagem quanto das interpretações hermenêuticas. Quando o mundo é interpretado, ele já deve ter sido anteriormente compreendido, ou seja, "aberto", "liberado", "expedido", "doado", "desimpedido", "entregue", "fornecido". A "liberdade" de que se fala em *Ser e tempo*, em relação à abertura originária do compreender, não é a liberdade entendida moralmente, mas a "liberação" no sentido da *delivery*, *délivrance*, *Befreien* (mais do que no sentido da *freedom*, *liberté* ou *Freiheit*, apesar de ser esta última a palavra que Heidegger mais utiliza em seus textos). Em português, deve entender-se "liberdade" com o sentido que se utiliza quando se fala, por exemplo, de algo ficar "liberado", "entregue", "expedido", "pronto para", ou como quando se fala de uma pessoa "des-impedida" (que não é o mesmo que uma pessoa "livre"), ou como quando se fala de um caminho "expedito" (e, nesse sentido, "livre"), ou seja, um caminho transitável, viável. O mundo interpretado (e analisado, axiomatizado, etc.) já foi, assim, previamente "ex-pedido", "liberado", "des-impedido", na própria estrutura originária do "compreender".

Como se vincula esse "compreender prévio" com a questão da *linguagem*? Já nesse mesmo parágrafo, Heidegger introduz a questão do "sentido" e da "proposição":

> Visto que o compreender e a interpretação constituem a estrutura existencial do ser do *Dasein*, deve conceber-se o sentido como o arcabouço existencial-formal do "estado de aberto" inerente ao compreender. O sentido é um existencial do *Dasein* (...) somente o *Dasein* pode, por conseguinte, ter sentido ou carecer de sentido (*Nur Dasein kann daher sinnvoll oder sinnlos sein*) (p. 170).

Esse "sentido" ligado ao compreender deve ser, pois, prévio ao "sentido" de "proposições" ou "enunciados", no sentido habitual da "filosofia (analítica) da linguagem" e da lingüística:

> A articulação do compreendido no aproximar-se interpretativamente dos entes, seguindo o fio condutor do "algo como algo" (*Etwas als etwas*), é anterior a qualquer proposição temática acerca dos mesmos (p. 167-168).

O caráter derivado ou secundário da "linguagem", no seu sentido ôntico (proposicional) habitual, é o tema específico do parágrafo 33:

> Enquanto a proposição (o "juízo") funda-se no compreender e representa uma forma derivada de levar a cabo a interpretação, também ela "tem" um sentido (§ 33, p. 172).
>
> O formular uma proposição não é uma operação que flutue no vácuo nem pode abrir por si primariamente entes, senão que tem sempre já por base o "ser no mundo" (p. 175).

As estruturas lingüísticas não são, pois, de natureza compreensiva, no sentido da abertura originária, mas elas devem já pressupor a abertura do compreender.

Se a linguagem é, para Heidegger, originária e fundante, deve tratar-se, mais uma vez, de uma estrutura que não consista em "proposições" ou "enunciados", que não seja meramente um "meio de comunicação", mas algum tipo de estrutura constituinte. O compreender e o sentido devem ser, pois, preproposicionais, pré-predicativos, pré-enunciativos. O enunciar numa proposição, inclusive, afasta do compreender ativo e interativo do originariamente "doado" ou "ex-pedido". Heidegger apresenta o exemplo do martelo, do qual se tem uma compreensão operacional que se perde quando se enuncia uma proposição articulada a respeito dele (p. 176).

Eu disse no início que Heidegger não aceitaria enquadrar suas reflexões como sendo "filosofia da linguagem". Agora, certamente, estamos em melhores condições para entender por quê. Neste livro eu faço a tentativa (e convido o leitor a fazê-la comigo) de considerar como "filosofia da linguagem" a totalidade da reflexão filosófica sobre a linguagem, e não apenas a reflexão analítica, que monopolizou o termo ao longo do século XX. Mas nem mesmo Heidegger, com sua incrível independência de pensamento, consegue liberar-se da tirania do termo e acaba admitindo que nem suas críticas contra a semântica da proposição (em *Ser e tempo*), nem a sua hermenêutica radical da fala (em obras posteriores) são "filosofia da linguagem". Entretanto, pode-se perfeitamente (à revelia do próprio Heidegger) entender as afirmações antes mencionadas em termos de filosofia da linguagem. Com seu aceno para estruturas preproposicionais, Heidegger tenta formular, em seu estilo particular, o que se poderia chamar uma *semântica veritativa dos termos*. Os termos são estruturas preproposicionais, os tijolos com os quais as proposições são montadas. De acordo com as intuições de Heidegger, os objetos do mundo devem aparecer no nível dos termos, antes que se possa fazer afirmações proposicionais sobre eles. O dizer algo a respeito de algo (a predicação) é, portanto, uma operação secundária, não primitiva, no sentido de já pressupor os objetos dados que serão submetidos à predicação. Devemos já ter tido experiências com os objetos que aparecerão depois em proposições e afirmações predicativas, sem as quais

estas não seriam inteligíveis. Há, pois, um momento de "doação originária" dos objetos – no nível dos termos – antes de qualquer submissão à bipolaridade (à estrutura sim/não) da proposição. Heidegger critica o fato de a tradição objetivista ter colocado a questão da verdade apenas no âmbito da proposição, da predicação, do dizer algo (correto ou incorreto) sobre algo, e tenta abrir a possibilidade de *uma noção de verdade no próprio nível dos termos*. Essa "verdade dos termos" (analiticamente inassimilável?) tem a ver com o "des-encobrimento" dos objetos de predicação. A verdade teria primordialmente a ver com a doação, com a abertura aos objetos, com o afirmar no sentido da existência, do dar-se, do ser-o-caso, do aparecer, e não com o afirmar predicativo. Essa verdade também admitiria uma bipolaridade, pois os objetos podem dar-se ou não dar-se, aparecer ou não aparecer, mas essa bipolaridade não é a mesma da predicação. Trata-se de uma verdade da captação dos objetos, não de sua submissão à lógica das afirmações predicativas: antes de poder atribuir predicados, eu devo já ter tido acesso àquilo submissível à predicação. As experiências preproposicionais não são experiências místicas misteriosas, mas apenas a captação dos objetos que devemos pressupor em toda e qualquer predicação.

Com sua semântica veritativa dos termos (incluindo nela uma concepção do referir ao mundo e da verdade), Heidegger afasta-se da tradição fregeana, que colocou todo o acento semântico na proposição como unidade mínima de análise nos estudos lógicos, e no sentido de os termos obterem sua significação apenas no contexto proposicional, e não isoladamente. Esse ponto de partida fregeano tem completa vigência nas semânticas analíticas das condições de verdade inspiradas nos trabalhos de Tarski. Todas essas construções lógicas, segundo Heidegger, são corretas, mas não são primitivas. Apesar de inserir-se dentro da tradição fregeana, o *Tractatus* de Wittgenstein apresenta uma situação muito semelhante à colocada por Heidegger. Lembre-se que nessa obra os "objetos" constituem a substância do mundo (*Tractatus*, aforismos 2.021, 2.0211, 2.023, 2.0231) e estão representados, dentro da proposição, por nomes. Nenhuma afirmação predicativa pode ser feita sobre eles, mas apenas nomeá-los (3.144, 3.202, 3.203, 3.22, 3.221). Os objetos são, pois, indizíveis, não submissíveis às estruturas proposicionais. Os objetos já devem estar aí para que a estrutura proposicional possa ser montada. Mais ainda: Wittgenstein sustenta que é a "forma dos objetos" que determina o seu posterior aparecimento em contextos proposicionais (aforismos 2.0122, 2.0123, 2.01231, 2.0124, 2.014, 2.0141). Os termos adquirem sua significação em contextos proposicionais, mas as proposições possíveis estão internamente prefiguradas na forma dos objetos, no nível dos termos (dos nomes). Assim, mesmo que o significado dos objetos seja dado pela proposição, a captação dos objetos é pré-proposicional (é do âmbito

do nomear, não do asserir).[13] (Encontraremos uma teoria dos nomes e a nomeação na hermenêutica da fala de Heidegger – ver mais adiante.) Num dos aforismos citados também encontramos uma das formulações wittgensteinianas da diferença ontológica: "Uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não o *que* ela é" (aforismo 3.221. A ênfase é de Wittgenstein). O que os objetos *são* não pode ser captado por uma proposição, que apenas capta predicações sobre os objetos. A inefabilidade dos objetos no *Tractatus* pode ser aproximada ao aceno mudo e perplexo perante a epifania das coisas nas obras de Heidegger: em ambos os casos, de diferentes perspectivas, ambos os filósofos determinaram os mesmos limites para a proposição: Heidegger, por assim dizer, do lado de fora; Wittgenstein, pelo de dentro.

A linguagem surge da fala, como, em geral, as estruturas objetivas surgem – segundo Heidegger – do agir originário do *Dasein*: "A fala é linguagem existencial, porque o ente cujo 'estado de aberto' se articula em significações tem a forma de ser do 'ser no mundo' (...) e 'referido ao mundo'" (p. 180). A essa fala originária pertencem formas da fala como o "ouvir" e o "silenciar" constitutivos do falar, na estrita medida em que somente quem fala pode "pôr-se na escuta" e pode "calar". Sobre este último fenômeno, Heidegger escreve:

> Quem nunca diz nada, tampouco pode calar num momento dado. Somente no genuíno falar é possível um verdadeiro calar. Para poder calar o *Dasein* precisa ter algo a dizer, isto é, dispor de um verdadeiro e rico "estado de aberto" de si mesmo. Então torna evidente o silenciamento e derruba a tagarelice (p. 184).

O proposital laconismo do *Tractatus*, com seu silêncio privativo final, foge de qualquer "prolixidade verbal". O *Dasein* Wittgenstein, sem dúvida, dispunha de um rico "estado de aberto" que lhe habilitava ao silêncio hermenêutico, a um silêncio pleno de significação, mas preferiu não desenvolver essa via. A abundância verbal fica do lado de Heidegger, quem se conteve menos diante do indizível: "Posso muito bem imaginar o que Heidegger quer dizer com ser e angústia. O homem tem a tendência a correr contra as barreiras da linguagem" (Wittgenstein, citado por F. Waismann, 1973, p. 61).

II

Em *Sobre o humanismo*, Heidegger explica que o motivo pelo qual a obra *Ser e tempo* não pôde ser completada foi de insuficiência de linguagem, a impossibilidade de exprimir o que se pretendia mediante as categorias metafísicas tradicionais:

[13] Cf. J. Hintikka e M. Hintikka, *Uma investigação sobre Wittgenstein*, caps. 2 e 3.

> A tarefa de se repetir e acompanhar de modo satisfatório esse outro modo de pensar, que abandona a subjetividade, foi, na verdade, dificultada pelo fato de se haver retido, na publicação de *Ser e tempo*, a terceira seção da primeira parte, intitulada "Tempo e ser" (...) Aqui tudo se inverte. Essa seção foi retida, porque o pensar não chegou a exprimir de modo suficiente essa inversão e com a ajuda da linguagem da metafísica não conseguiu executá-la (Heidegger, 1967, p. 47).

A fala originária não conseguiu ser exposta em *Ser e tempo*, obra que ainda permanece ligada, na sua forma de tratado, à tradição criticada. Mas, a partir dos seus escritos posteriores, Heidegger vai aos poucos deixando a própria linguagem da exposição ser invadida pela fala, no sentido de que ele pretende agora abrir essa dimensão no próprio exercício da escritura. Isso é o que apresenta, sem dúvida, as principais dificuldades de leitura desses textos. Segundo Vattimo, o pensamento heideggeriano, depois da *Introdução à metafísica*,

> (...) se expressa habitualmente na forma de ensaio, forma que não é casual, mas que revela o caráter constitutivamente "tentativo" desse pensamento que, querendo superar a metafísica, não pode aceitar a terminologia, a gramática, a sintaxe, a própria lógica da metafísica (Vattimo, 1989, p. 101).

Assim, termos como "idéia", "conceito", "noção", etc. são substituídos por outros mais literários, como "abrir", "expor", "manifestar", etc., e termos tradicionais – como "pensar" (*Denken*) – têm seu sentido modificado de maneira fundamental.

Aquilo diante do qual a linguagem de *Ser e tempo* se deteve e ficou como que paralisada seria, segundo Vattimo, pura e simplesmente, "o problema da temporalidade do ser" (p. 110); o problema que apresentam as categorias lógico-metafísicas tradicionais para pensarem fora do círculo da "presença" e da "disposição". Um passo fundamental para afastar-se dessa tendência passa por uma modificação fundamental da linguagem expositiva mesma: o ser não pode mais ser referido como ente presente, mas suscitado ou evocado em seu acontecer, aquém de categorias conceituais ligadas à metafísica da presença. A concepção de "linguagem" de que se precisa para se caminhar em direção a esse afastamento das categorias tradicionais de captação do mundo teria de preencher algumas condições do seguinte tipo: deveria tratar-se de uma linguagem da qual não fôssemos totalmente sujeitos, mas que nos permitisse "ficar na escuta", sermos objeto de seu apelo, e que permitisse "deixar-ser", no sentido do abrir possibilidades, deixar espaço para o evento acontecer, sem que a limitemos de antemão com categorias objetificantes. Deve ser uma linguagem que se vincule com a promoção de uma experiência com a linguagem, que permita que o mundo se manifeste, nessa experiência, de uma maneira não presencial.

Heidegger não encontra essa linguagem na prática do cientista nem na do filósofo tradicional. Nas obras científicas e filosóficas, a linguagem submete-se rigorosamente aos critérios da presença e da disponibilidade pela metafísica do conceito e da tecnologia moderna. Existe algum âmbito no qual a linguagem funcione "eventualisticamente"? Heidegger acredita que esse âmbito seja *a arte*, entendida como poesia em sentido amplo, como âmbito do criar, do instaurar, do instituir, do inovar, do radical apresentar o novo. Na poesia, aconteceria a temporalidade do ser que não consegue ser captada pelas categorias tradicionais, nem mesmo por *Ser e tempo*, por causa dos compromissos expositivos que esta obra ainda mantém com aquelas categorias. Os textos reunidos em *Unterwegs zur Sprache* são representativos de todos esses temas da evolução do pensamento heideggeriano: a transformação da própria linguagem expositiva, a experiência com a fala e a ligação entre fala e poesia.

Já no início do texto *A essência da fala*, incluído nessa obra, Heidegger declara que as conferências que seguem

> (...) querem levar-nos diante da possibilidade de fazermos uma experiência com a fala. Fazer uma experiência com algo – seja uma coisa, um ser humano, um deus – significa que algo nos acontece, nos atinge; se apossa de nós, nos derruba e nos transforma. (...) fazer significa aqui: sofrer, padecer, tomar aquilo que nos atinge receptivamente, aceitar, na medida em que nos submetemos a isso (...).
>
> Nós, que falamos a fala, poderemos assim ser transformados por tais experiências (...) (Heidegger, 1987, p. 143, minha tradução).

Este ponto de partida (no sentido do caminhar ou do "encaminhar-se") é algo fundamental: o texto de Heidegger não será *indicativo* de um objeto já feito, mas consistirá em pistas sobre como viver uma experiência com a fala, experiência que não está "narrada" no texto, mas suscitada por ele. O texto tentará colocar o leitor numa espécie de âmbito ou "ambiente" que dê oportunidade a essa experiência. Essa observação "metodológica" é fundamental para entender *de que maneira está sendo utilizada a linguagem* na própria escritura desses textos heideggerianos. Neles, não é nada de referencial o que interessa, mas aquilo que pode ser "oportunizado" pelo exercício da leitura, a experiência que possa advir por meio dela, e não tão-somente o conteúdo indicado pelos termos que ocorrem no discurso. Heidegger observa que essa experiência assim promovida pode ser algo de radicalmente "novo", de maneira que o leitor deverá adotar uma atitude que permita ao novo acontecer, em lugar de, já de início, tentar situar o que vai ser lido dentro de alguma coisa já sabida: "Seria (...) proveitoso se desistíssemos do hábito de ouvir sempre tão-somente aquilo que já entendemos" (p. 144). Heidegger observa que as chamadas

"ciências da linguagem" – incluída aí a "filosofia da linguagem" em sentido analítico – não são caminhos transitáveis nessa direção de inauguração do âmbito de uma experiência com a fala; ao contrário, as técnicas por elas desenvolvidas fecham esta possibilidade quanto mais aperfeiçoada for a sua eficiência técnica, baseada num "pôr a linguagem à disposição" sem deixar-se interpelar por ela, sem deixá-la falar.

Nessa abertura a uma experiência com a fala, não se trata propriamente de "falar sobre a fala", porque a fala é aquilo que sistematicamente se furta a que "se fale a respeito dela", por ser aquilo que sistematicamente falta na fala, e que, ao mesmo tempo, "faz falta" (p. 145. Cf. também p. 166).

Assim, aquilo que seria uma dificuldade a partir do ponto de vista objetivo-analítico, constitui precisamente uma vantagem do ponto de vista "ultra-hermenêutico" assumido por Heidegger: a própria recusa da fala a constituir-se em "assunto" de fala é precisamente aquilo que nos põe "a caminho para a fala": tratar-se-ia de uma recusa essencial que define a estrutura da fala como fala. A fala é aquilo que sistematicamente não pode ser objeto, não pode "virar assunto", não pode ser ali colocada para se falar "acerca de" (p. 145).

No balbuciar, no vacilar, no duvidar, no "não estar seguro", no "não achar a expressão adequada", "entramos" na essência da fala.

Pensemos, por exemplo, na experiência de falar uma língua estrangeira e no que acontece quando se fala "perfeitamente e sem erros", quando se fala alemão "como um alemão", e no que acontece, pelo contrário, quando se fala imperfeitamente, quando, pelo balbuciar de quem "não domina uma língua", se mostra uma dimensão vital que fica oculta na língua perfeitamente "dominada". Precisamente, quem "fala mal", aquele a quem "faltam as palavras" coloca-se – contra a sua vontade, talvez – na dimensão de "ser levado pela fala", em lugar de tentar levá-la para onde gostaria. Pensando nessa experiência de maneira fundamental, Heidegger indica que, a rigor, nunca se fala "perfeitamente" nem mesmo a própria língua e que, nessa imperfeição, manifesta-se a própria essência da fala, na recusa da fala a virar objeto, a se tornar plenamente "disponível". O "não dominar corretamente uma língua" pode conduzir, assim, a esta experiência fundamental de "desajuste", que conduz diretamente à essência da fala.

Essa essência da fala que, no discurso temático comum, é apenas liberada por meio dos "desajustes", do "mal funcionamento" ou do "faltar as palavras", na fala poética acontece – segundo Heidegger – no próprio tecido da linguagem, na própria instauração do poema. No resto do texto, Heidegger analisa um poema tardio de Stefan George, "A palavra", de 1919, para tentar mostrar o acontecer da fala no poema. Certamente, o interesse de Heidegger pelo poema, e pela poesia em geral, não é um interesse "estético", e a sua análise não é uma "análise literária". O poema interessa a Heidegger no caminho do

"des-ocultamento" da fala como a própria essência da linguagem e do *Dasein*: "A maneira como conversaremos brevemente com o poema ao longo das três conferências não tem pretensão de ser científica" (p. 145). Heidegger detém-se especialmente na última frase do poema: *Kein ding sei wo das wort gebricht*, "Nenhuma coisa seja onde falta [falha, quebra-se, hesita, *gebrechen*] a palavra", porque lhe parece que com ela o poema "diz alguma coisa acerca da relação entre a palavra e a coisa" (p. 146).

Heidegger coloca aqui uma pergunta usual na "filosofia da linguagem", estando ciente do tipo de resposta que essa pergunta receberia dentro da mesma filosofia: "Que significa 'nomear'?". *Podemos responder*: "Nomear é atribuir um nome a algo" (*idem*, *ibidem*). Mas, em seguida, duvida ele de se é adequado "entender 'nome' como uma mera designação" (p. 147), como um signo que se refere a alguma coisa:

> Talvez o nome e a palavra que nomeia sejam aqui entendidos no sentido que conhecemos pelos termos "em nome do Rei", ou "em nome de Deus". Gottfried Benn começa um de seus poemas deste modo: "Em nome daquele que prodiga as horas". "Em nome de" quer aqui dizer: sob a ordem, conforme o mandato. As expressões "nome" e "palavra" no poema de George estão pensadas de modo diferente e mais profundo que meros signos (*idem*, *ibidem*).

"Nome" não se entende aqui como um "referente", já que esta seria precisamente a maneira objetual-disposicional de entendimento do nome. "Nome" entende-se como "ser nomeado para", no sentido de "investido para falar em nome de", como numa "representação" ou uma "delegação", na qual o *Dasein* se transforma em mensageiro, em emissário (Hermes). Nomear as coisas é, pois, como um "falar em nome de", "em representação das coisas", e não apenas "a elas referir-se", no sentido do meramente indicá-las. Certamente, em razão da pré-compreensão vinculada à fala, os nomes-signos, no sentido referencial usual, só poderiam implementar-se precisamente porque as coisas a que esses nomes pretendem referir-se já foram *nomeadas* em sentido originário, na medida em que já se fala em nome das coisas às quais os nomes-signos pretendem "referir-se", por meio das técnicas lógicas conhecidas.

Mas esse "nomear originário", essa "representação" da coisa, não em sentido descritivo, mas no sentido da "habilitação", do "estar investido para", tem um poder instaurador ou "batismal", não convencional, no sentido de que, no poema, a coisa mesma é instaurada pela palavra, e "não há coisa onde falta a palavra":

> Somente quando se encontrou a palavra para a coisa, é a coisa uma coisa. Somente desse modo ela é (...). Somente a palavra outorga o ser à coisa.

> Entretanto, como pode uma simples palavra conseguir isso – levar alguma coisa para o ser? (*idem, ibidem*).

Essa instauração da coisa por meio da palavra parece algo bem mais radical que o *doing things with words* de Austin, ou os *declaratives* de Searle, muito mais que os meros "performativos". Não se trata apenas de fazer que algo (o batizado de um barco, o casamento de pessoas) seja o caso pelo proferimento de algumas palavras empíricas em circunstâncias institucionalmente determinadas, mas do poder instaurador da palavra dentro do acontecer da fala, como uma ação ontologicamente vinculada e não apenas como um certo tipo de *speech act*. Haveria, segundo Heidegger, um vínculo interno entre palavra e coisa, na medida em que a palavra fosse entendida como experiência inaugural da fala e não apenas como recurso que ativa algum dispositivo técnico "eficaz".

Precisamente, a conexão entre palavra e coisa é conseguida aqui porque a fala não é mais entendida como estrutura (lógica ou institucional), mas como uma experiência à qual cada um de nós está submetido, uma experiência que acontece no *Dasein* que somos. Somente numa experiência pode ser feita aquela conexão interna originária, experiência histórico-eventual não redutível a experiências no sentido descritivo-empírico. O "nomear" originário está ligado ao convocar a coisa, no sentido de com ela ter uma experiência junto com a fala (e não meramente "por meio" dela). A palavra que consegue convocar-nos para um âmbito em que acontece uma experiência, consegue o vínculo que nenhuma técnica externa poderia obter por meio de procedimentos ou metodologias. O que o poema transmite nesse encaminhamento não é, precisamente, apenas o que ele *diz*, mas o que ele *promove* em termos de uma experiência com a fala (p. 150). Assim, não devemos considerar a expressão *Kein ding sei wo das wort gebricht* como se fosse uma "sentença declarativa" verdadeira ou falsa, uma estrutura referencial. O *sei* mostra claramente um mandato, uma invocação, um apelo para que algo aconteça, mas a sua função suscitativa retira-o igualmente da dimensão de um mero "diretivo".

As lições reunidas sob o título *Was Heisst Denken* (*Que significa pensar?*) (1951-1952) são particularmente apropriadas para o entendimento dessa concepção do nome e do nomear. A palavra *heissen* possui vários significados, um deles utilizado no título da obra ("significar", "querer dizer", "referir-se a"), mas também traduzível por "chamar" alguém por tal ou qual nome, dar significado às coisas nomeando-as. Assim, a mesma palavra quer dizer "significar", "referir-se a" ("designar") e "nomear". Nessa obra, Heidegger explica mais vagarosamente a sua concepção do nomear originário como apresentação das coisas e se opõe frontalmente à concepção-etiqueta dos nomes:

> Ao denominar uma coisa lhe proporcionamos um nome. Mas, o que há para dizer sobre esse proporcionar? Por acaso, temos dependurado o nome na coisa? (...) Apresentando o assunto dessa maneira, fazemos do nome também um objeto. Apresentamos a relação entre o nome e a coisa como uma coordenação de dois objetos. (...) Somente permanece questionável se mediante essa coordenação de coisa e nome corretamente apresentada poderemos atender alguma vez ao que constitui o peculiar do nome (Heidegger, 1958, p. 116-117).

O nomear originário não é um etiquetar ou rotular convencional e externo, mas uma maneira de convocar o objeto, de convidá-lo a comparecer:

> Denominar algo – isto é, chamá-lo por seu nome. Mais primordialmente, denominar é: chamar para estar dentro de uma palavra. O que é chamado acha-se então sob o chamado da palavra. O chamado aparece como algo presente e como tal foi amparado, encomendado, denominado na palavra que o chama. (...) Ele foi denominado, agora possui um nome (...) Todo nomear e chamar-se é o "significar" (*heissen*) comum e corrente entre nós somente porque o mesmo denominar, por sua essência, reside no "significar" propriamente dito, no significar-que-venha, no chamar, num encomendar (*idem*, *ibidem*, p. 117).

Esse nomear não está vinculado especificamente a objetos particulares, mas a todo tipo de objeto e situação:

> Significamos a um hóspede que nos é bem-vindo. Isto não quer dizer que lhe damos o nome de "Bem-vindo", mas que lhe significamos intencionalmente que venha e que leve a cabo seu advento na qualidade de quem chega com a nossa confiança (*idem*, *ibidem*, p. 120).

O nomear é também convocativo, "chamar-se" (ter um nome) é responder a um chamado. Mas quem nomeia deve falar em representação da coisa, "em nome dela". Dessa maneira, a relação entre o nomeado e o nome abandona o plano da mera convenção.

É extremamente interessante notar que, enquanto na tradição analítica um dos grandes problemas da semântica dos nomes é o caso dos nomes sem referência (ou nomes vazios), o problema na semântica heideggeriana dos nomes é precisamente o contrário, o problema dos "inominados", das coisas que não têm nomes, das experiências que ainda não foram nomeadas. À problemática dos nomes vazios (ou seja, dos nomes sem objetos), Heidegger opõe a questão – para ele, muito mais grave – das coisas inominadas, dos objetos sem nome. Por exemplo, em seus textos sobre *Gelassenheit* – precisamente uma experiência sem nome – Heidegger faz dialogar três pessoas (um investigador (I), um professor (P) e um erudito (E)) da seguinte maneira:

I. Em que medida (...) é sequer a *Gelassenheit* isso com o que eu tentei comprometer-me?

E. Com esta pergunta nos põe o senhor em apuros.

(...)

P. Na medida em que aquilo que, em cada caso, nomeamos com uma palavra, nunca apresenta a palavra conveniente a título de nome seu, como se fosse um simples rótulo.

I. Aquilo que nomeamos é, melhor, sem nome (*namenlos*); também o é, pois, isso que denominamos *Gelassenheit*. Por onde devemos nos guiar para apreciar se é adequado o nome, e até que ponto o é?

E. Não será que toda denominação daquilo carente de nome é arbitrária?

P. Mas é que já está aceito que existe em geral o carente de nome? Existem muitas coisas indizíveis (*unsagbar*), mas tão-somente porque não nos ocorrem seus nomes.

E. Em virtude de qual denominação?

P. Talvez esses nomes não procedam de uma denominação (*Benennung*). Devem-se a um nomear (*Nennung*) no qual advêm, ao mesmo tempo, o nomeável, o nome e o nomeado (*in der sich zumal dar Nennbare, der Name und das Gennante ereignen*).

I. Isso que o senhor disse por último sobre o nomear me resulta obscuro.

E. Pressumivelmente esteja relacionado à essência da palavra (Heidegger, 1977, p. 53-54).[14]

Precisamente porque o nomear foi removido do plano puramente convencional, em que se atribuem etiquetas e marcas, e o nomear passa agora a depender de uma "habilitação", de uma representação legitimada, de um convocar os objetos certos num comparecer responsável, a maior parte das coisas – sobretudo as nossas experiências mais profundas – permanece *inominada* nesse sentido primitivo, e o nomear transforma-se numa atividade cheia de riscos e incertezas. Na semântica convencional dos nomes, sobram nomes, não há coisas suficientes para eles. Na semântica ultra-hermenêutica de Heidegger, pelo contrário, sobram objetos (experiências), não há nomes suficientes para eles. Na primeira, a linguagem excede o mundo, há uma cautela ontológica, metodologias ockamianas para não descobrir no mundo todas as entidades com as quais pareceria comprometer-nos a nossa linguagem. Na segunda, o mundo excede a linguagem, trata-se de mostrar à linguagem que há mais coisas no mundo que aquelas que ela nos permitiria pensar que há. Curiosamente, de ambas se desprende uma crítica aos nomes comuns da linguagem ordinária: muitas das expressões que são usadas como nomes não são autênticos nomes (Russell), e possivelmente não existam na linguagem ordinária nomes autênti-

[14] Cf. também de Heidegger, *Sobre o humanismo*, 1967, p. 34.

cos, nomes logicamente próprios. Heidegger concordaria em que a maioria, ou todas, das expressões que são habitualmente usadas como nomes não são autênticos nomes, não por não preencherem requisitos lógicos, mas por não constituírem uma adequada habilitação convocatória do objeto. Para a analítica, sobram nomes, para Heidegger sobram objetos, mas, para ambos, os nomes comuns são inapropriados.

II.2.3. É possível uma leitura analítica de Heidegger? Críticas necessariamente externas contra o "ultra-originário"

É possível assimilar a reflexão heideggeriana da linguagem sob um referencial analítico, ou são as afirmações de Heidegger sobre ser e linguagem analiticamente inconstituíveis?

A princípio, a empreitada apresenta-se impossível: o filosofar analítico aparece atrelado ao "disposicional-objetificante" criticado por Heidegger, como o típico refletir sobre o mundo que perde a dimensão da experiência com a fala, que Heidegger pretende promover. Mas aquilo que Heidegger faz com a linguagem, dentro do escopo dessa experiência, poderia ser analiticamente visualizado, por exemplo, como o exercício de uma específica função da linguagem, que haveria de se acrescentar às outras – alargando as taxonomias habituais –, segundo a qual a linguagem deixa de funcionar referencialmente, ou diretivamente, ou compromissivamente, ou mesmo expressiva ou "performativamente", para transitar em uma outra (pouco explorada) função. Ou, numa direção menos radical, poder-se-ia entender a experiência heideggeriana com a linguagem como uma combinação muito complexa daquelas funções usuais ou de algumas delas. Na idéia de Searle (o mais "heideggeriano" dos filósofos analíticos?) de um "ato de fala indireto", poderíamos obter esse subsídio para entrar no registro lingüístico a que Heidegger pretende conduzir-nos. Cf.:

> Uma classe importante de casos é aquela em que o falante emite uma sentença, quer significar o que diz, mas também quer significar algo mais. Por exemplo, um falante pode emitir a sentença "Quero que você o faça" como uma maneira de pedir ao ouvinte que faça algo. A emissão tem o significado incidental de um enunciado, mas tem o significado primário de um pedido, um pedido feito por meio da feitura de um enunciado (J. Searle, 1995a, p. 47-48).

No discurso heideggeriano encontram-se presentes atos de fala enunciativos, mas também diretivos e "performativos" (lembrar os comentários sobre o *sei* do poema de Stefan George). Porém, há um aspecto que parece não contemplado pela análise de Searle: a intenção de *suscitar* uma experiência no ouvin-

te, de fazê-lo viver alguma coisa, de obrigá-lo a instaurar uma experiência e envolver-se nela. Isso parece ir além de um mero "diretivo": não se trata de mandar alguém fazer alguma ação empírico-objetiva externa (como levar uma mensagem ou comprar uma coisa), mas de "instá-lo" a ter uma experiência, e uma experiência da qual faça parte a emissão lingüística que está sendo feita (nesse caso, o texto heideggeriano, ou o poema de George). Tampouco pretende ser apenas um ato de fala "expressivo", uma expressão de sentimentos e atitudes, porque essa experiência a ser promovida está, para Heidegger, no registro da verdade e do acesso ao mundo. Também não se trataria de um "declarativo", porque mesmo que a expressão (por exemplo, o poema) tente instaurar, com a sua emissão, alguma coisa, aquilo a ser instaurado não é plenamente objetivo (como nos casos de declarativos institucionais, como em casamentos ou batizados de barcos), mas uma experiência vivida. Isso indicaria que a taxonomia de Searle deveria alargar-se e admitir *atos de fala suscitativos* (*ou apelativos*), já que os cinco tipos de atos de fala por ele analisados apenas lidam com estruturas objetivas ou situações institucionais externas. Das taxonomias analíticas, parece sempre ficar de fora esse aspecto experiencial. Contudo, quer a função da linguagem que Heidegger está tentando mostrar caiba dentro das taxonomias habituais, quer não, algo do misteriosismo do texto heideggeriano poderia atenuar-se se compreendermos que se trata, simplesmente, do exercício de uma função da linguagem da qual não podemos exigir que responda às estruturas habituais do discurso filosófico (em particular, não se pode exigir dos textos de Heidegger que "digam algo" no sentido referencial ou enunciativo habitual, ou que mandem fazer algo no sentido diretivo habitual, porque é isso, precisamente, o que ele está tentando evitar).[15]

Deve-se notar que um esforço no sentido do alargamento da taxonomia habitual de atos de fala não transita pela via reducionista de Hintikka ou de Tugendhat. Trata-se de alargar os recursos analíticos para que uma certa visão não-analítica sobre a linguagem possa ser assimilada – tal como ela pretende instaurar-se – para o referencial analítico. (Uma estratégia semelhante será apresentada em III.1 em relação à noção freudiana de "inconsciente".) O filósofo analítico não é obrigado a ter sentimentos existenciais (como a angústia) para entender o que Heidegger quer dizer. Faz-se o esforço de colocar o discurso heideggeriano dentro de algo compreensível para analíticos: uma função da linguagem, ou um tipo de ato de fala cuja estrutura lógica se possa descrever. Mas o filósofo ultra-hermenêutico heideggeriano não é obrigado a entrar dentro das taxonomias existentes, sacrificando o que pretende dizer. A tentativa consiste em ver a outra posição com as próprias categorias de

[15] Cf. meu texto "Acerca da expressão *Das Nichts nichtet*. Uma leitura analítica".

entendimento, procurando não deformar ou eliminar as intuições e as atitudes básicas daquela (ver mais adiante, o item IV.2).

Outra maneira de tentar entender o discurso heideggeriano sob uma perspectiva assimilável para analíticos é apresentada por Daniel Dahlstrom em seu artigo *Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications*. Ao utilizar os conceitos como "indicadores formais", seria evitada a objetificação criticada por Heidegger. A noção de um "indicador formal" assim como a noção de uma "função suscitativa da linguagem" são analiticamente compreensíveis e podem ser utilizadas em lugar de "existência", "ser-para-a-fala", "linguagem que nos fala", "pertencimento", "região", "angústia", e outras expressões mais inquietantes para a sobriedade analítica. O analítico pode, assim, aceitar uma possibilidade de captar o mundo não objetualmente, mas na estrita medida em que essa captação aconteça não por meio de "estados de ânimo" ou *pathés* especialmente luminosos, mas pelo simples exercício de certas funções da linguagem pouco exploradas (pelo menos dentro de contextos analíticos), ou mediante uma certa maneira, talvez inusual, de utilizar conceitos. O analítico nada saberia acerca de supostas "atitudes fundamentais" ou "originárias" vinculadas ao fato de o falante ser um *Dasein*, um "ser-no-mundo" caracterizado por uma "abertura ao ser", e assim por diante. Apenas poderia interessar-se pelo fato, concreto e analisável, de o falante estar utilizando-se de uma função da linguagem diferente da referencial e da "performativa', na medida em que tal função pudesse ser documentada em análises concretas, como as apresentadas por Heidegger em *Ser e tempo* e obras posteriores.

Nesse sentido, Dahlstrom escreve:

> (...) Heidegger especificamente esboça um método "formalmente indicativo", quer dizer, um método filosófico que opera "indicando ou assinalando formalmente" certos fenômenos (D. Dahlstrom, p. 776, minha tradução).

O autor diz que Heidegger apresenta pela primeira vez o que ele entende por uma "indicação formal" (*formal Anzeige*) no inverno de 1921-1922 (p. 780).

> Aquilo que é indicado dessa maneira não é dado "de nenhuma maneira completa e efetiva", mas apenas "em princípio". Um conceito filosófico é, de acordo com isso, "vazio" num certo sentido e, por isso mesmo, "formal" – "formal" porque aponta na direção de alguma coisa que deve ser realizada (*performed*) ou pela qual se deve passar, ou que deve ser preenchida ou aperfeiçoada pelo filósofo, uma direção que surge do próprio "objeto" ou "tema" filosófico. Assim, *Sein und Zeit* não é uma descrição de algum fato (*Sachverhalt*), mas apenas uma indicação de uma maneira de aproximar-se ao que significa "ser" (p. 782).

Essa "formalidade" da indicação não é a mesma formalidade da lógica formal, da qual se pode legitimamente duvidar:

> (...) os conceitos que ele (Heidegger) emprega não são nem "formalmente lógicos" nem "formalmente temáticos", mas "formalmente indicadores". A lógica formal não é em absoluto formal, na sua visão, já que a mesma surge de uma região de objetos que tem sido já determinada, e de uma correspondente maneira de compreensão "colocar de maneira a ficar ordenado" (p. 784).

A "indicação formal" afastaria a linguagem das funções objetificantes que Heidegger pretende evitar, dentro de sua crítica à linguagem lógico-metafísica tradicional (p. 790). Parece característico do pensamento heideggeriano aquilo que se poderia denominar "radicalização do hermenêutico-transcendental", no sentido da tentativa de atingir-se um âmbito de pensamento ultra-originário, anterior ao predicativo, anterior ao enunciativo, anterior a qualquer tipo de análise objetiva e, inclusive, anterior a todo e qualquer "compreender" no sentido hermenêutico ordinário. Assim, a rigor, Heidegger parece pretender que seu pensamento se situe num âmbito prévio a qualquer filosofar analítico, fenomenológico, hermenêutico ou mesmo transcendental!

Essa pretensão de situar-se "aquém" inclusive do transcendental poderia surpreender, desde que o pré-compreender originário, como exposto no § 34 de *Ser e tempo*, parece plausivelmente interpretável nos termos de uma estrutura ultra-transcendental prévia a tudo, até mesmo prévia ao transcendental em sentido kantiano ou husserliano. Essa inusitada e desmesurada pretensão de "aquendidade" traz como conseqüência a dificuldade, pelo menos sob uma perspectiva analítica, de assumir a postura demandada por Heidegger e, por outro lado, a impossibilidade fatual de contradizê-la ou pô-la em questão de qualquer maneira imaginável, pois sempre poderá ser dito que não se conseguiu atingir ainda a postura suficientemente "originária". Qualquer problematização endereçada por meio de categorias tradicionais (sujeito/objeto, pensamento, sensibilidade, noção, lógica, gramática, âmbito, causa, fundamento, ser) poderá ser desativada sustentando-se que tais categorias estão afetadas ainda pelo "esquecimento do ser na história destinal da metafísico-lógica ocidental". A única saída parece permanecer do lado de fora dessa filosofia "ultra-originária", numa recusa global da totalidade do projeto. Certamente, essa parece uma típica atitude crítica de caráter "externo", mas, precisamente, o tremendo gênio especulativo de Heidegger, ou a sua tremenda desonestidade (e quem poderia assegurar que se trata de duas coisas diferentes?), parece consistir no fato de seus textos obrigarem o adversário a uma "crítica" inevitavelmente externa.

Poder-se-ia manter uma atitude positiva perante o hermenêutico-transcendental (no sentido, por exemplo, de Apel), sem assumir a sua extrema radicalização

heideggeriana. Os "aprioris compreensivos" seriam simplesmente aquilo que o analítico e o hermeneuta deveriam aceitar como "seres-no-mundo", referidos a uma abertura prévia a toda análise e a toda compreensão. Mas isso não obriga a abrir mão *da totalidade* das categorias tradicionais e *da totalidade* da linguagem (mesmo que tal coisa fosse sequer imaginável!), em benefício de formas alternativas (por exemplo, poéticas) de exposição. É possível mostrar que o próprio Heidegger não poderia, ele mesmo, abrir mão *totalmente* dessas categorias, e que, apesar de tudo, ele deve pressupor algumas na sua própria exposição. Assim, a atitude hermenêutico-transcendental "moderada" poderia apresentar contraprovas e problematizações contra o ultra-hermenêutico-transcendental heideggeriano, no sentido do "arcaico" heideggeriano dever ainda pressupor alguma coisa daquilo que pretende desativar.

Entretanto, não mantenho perante Heidegger uma atitude analítica de oposição a um pretenso "irracionalismo obscuro", como, por exemplo – entre milhares – o filósofo espanhol Emilio Lledó. Cf.:

> A terminologia heideggeriana fala, como o mesmo autor já disse, num outro sentido, "exclusiva e solitariamente consigo mesma" e, sendo assim, nos projeta para um mundo místico, intuitivo, em que a linguagem perde seu sentido "lógico" para ganhar seu particular sentido "terminológico". (...) A terminologia heideggeriana não cumpre, pois, com uma missão fundamental de toda terminologia, pois não delimita, mas obscurece os conceitos. Mas, o que significa esse obscurecimento? Não outra coisa senão que a palavra começa a mover-se no impreciso e, por conseguinte, a diluir-se numa espécie de irracionalismo (E. Lledó, p. 147-148, minha tradução).

Não partilho tal ceticismo, nem me serve de nada o conceito de "irracionalismo". A obscuridade da terminologia pode estar profundamente motivada. Meu problema é interno e refere-se apenas às dificuldades hermenêutico-transcendentais de uma radicalização do próprio hermenêutico-transcendental, no sentido heideggeriano. Seu ultra-originário não me parece viciado por ser "obscuro" ou, muito menos, "irracional", mas por ser sobriamente incorreto, ilusório ou irrealizável. Na seqüência de seu texto, Lledó não poupa elogios, em contraste, para Wittgenstein, mas nesse ponto poderiam dirigir-se críticas muito parecidas contra ambos, Heidegger e Wittgenstein: em primeiro lugar, por certo prazer hermético e "silenciosista" comum a ambos, no sentido de eles abrirem um âmbito de significações além de todo limite, que só pode ser assistido misticamente numa espécie de escuta perplexa, ou abordada numa descrição inacabável. Em segundo lugar, pela recusa à teoria, comum às segundas fases tanto de Heidegger quanto de Wittgenstein, ou seja, pela convicção de que nenhuma teoria seja capaz de captar a significação, entendida quer como aquela gerada pelos infinitos e irredutíveis jogos de linguagem, quer

como aquela ligada com a abertura ao ser. Num e noutro casos, parece vã essa tentativa extrema de desvincular-se radicalmente do mundo, das suas teorias e dos seus sofrimentos filosóficos, como se o fato de manter-se num plano de total assepsia teórica pudesse liberar das frustrações e das decepções do confronto e da refutação.[16]

II.3. Wittgenstein fenomenólogo?

Existem interpretações ditas "fenomenológicas" do pensamento de Wittgenstein – ou, pelo menos, de algum de seus momentos –, mas a noção de "fenomenologia" que é empregada para possibilitar essas interpretações tem sentidos que não coincidem com a fenomenologia de Husserl. Não há nada de errado nisso: assim como há um sentido lato de "hermenêutico" e de "transcendental", assim também se pode aceitar e utilizar um sentido lato de "fenomenologia". Eu mesmo utilizei (em I.2) um sentido largo de "hermenêutico" para caracterizar o filosofar analítico. Nenhum dos sentidos latos dos diversos estilos filosóficos coincide com as respectivas tradições das quais surgem seus sentidos mais restritos. Também podemos ter, como foi visto, uma interpretação fenomenológica do pensamento de Searle, mas nesse caso vimos as notáveis aproximações entre Searle e Husserl. Da mesma forma, no caso da minha noção lata de "hermenêutico", vimos que toda a tradição hermenêutica é englobada nela, que apenas se alarga para abranger outras

[16] Alguém que falou muito contundentemente contra o ultra-originário heideggeriano foi um filósofo profundamente desvinculado da tradição analítica, até mesmo definido em forte contraste com ela: "Creio que justamente na situação alemã este conceito de fundamento, solo ou origem desempenha um papel especialmente funesto e que verdadeiramente uma grande culpa disso corresponde ao pensamento de Heidegger. Nesse pensamento, a idéia do primeiro possui um sentido ontológico excelsamente sublime, o do ser, que está além da separação entre o conceito, por uma parte, e o ente singular, pela outra, e que se expressa para conseguir a concreção que lhe corresponde como algo mais além de tal cisão, quase sempre em locuções tais como solo, origem, fundamento" (T. Adorno, *Terminologia filosófica*, 1983, vol. 1, p. 115, minha tradução). Cf. também: "Existe algo assim como uma superstição exclusivamente própria do nosso tempo, segundo a qual o primeiro pensamento deve ser o mais verdadeiro" (*idem*, *ibidem*, p. 127). Por outro lado: "Nesse nivel não se pode discutir, Heidegger pensa em termos polêmicos, mas não dialogantes, pensa de modo evocador, sem argumentar de verdade, enuncia, não executa operações mentais" (K. Jaspers, *Notas sobre Heidegger*, p. 41, minha tradução). "O atrativo da formulação enigmática, da 'obscura profundidade' " (p. 59). "A 'genialidade' de Heidegger, o lingüisticamente fascinante, 'originário' , incipiente. *A arrogância da ruptura total*" (p. 62, meu sublinhado). "(...) era essa seriedade da origem, sempre atraiçoada ou conjecturada de novo, uma organização do querer voltar, da nostalgia, do romantismo, mas com esse tom lamentoso: houve uma vez, eu fui uma vez (...) Até que ponto esta filosofia é uma promessa constante sem jamais ser cumprida" (p. 100).

produções filosóficas. No caso de Wittgenstein, pelo contrário – e apesar das argüições de alguns dos intérpretes de Wittgenstein como "fenomenólogo" –, o seu suposto período "fenomenológico" apenas tem algo a ver com o que Husserl pensou a respeito. Tampouco isso seja, *per se*, problemático, o risco é sempre o fantasma do reducionismo eliminativo, ou seja, a tentação de pensar (inclusive pelo grande predomínio atual, na nossa sociedade intelectual, de Wittgenstein sobre Husserl e da análise sobre a fenomenologia) que essa "fenomenologia" wittgensteiniana concentraria "o melhor de Husserl", exposto com maior "clareza e rigor", fazendo que todo o resto pensado por Husserl não tenha relevância.

Uma interpretação "fenomenológica" de Wittgenstein é apresentada pelo casal Jaakko e Merrill Hintikka (no livro *Investigating Wittgenstein* (1986), *Uma investigação sobre Wittgenstein*, (1994), IW, de agora em diante). Muitos autores já apontaram para elementos "fenomenológicos" (em sentido ainda a ser esclarecido) no assim chamado "período intermediário" da obra de Wittgenstein, mas os Hintikkas (HH, de agora em diante) encontram esses elementos já presentes no *Tractatus*, especificamente nos seus famosos "objetos". A natureza "fenomenológica" dos objetos do *Tractatus* não está dada pela circunstância de eles serem objetos de percepção sensível (o primeiro e mais superficial apoio para interpretações "fenomenológicas" de Wittgenstein poderia parecer o interesse constante que este demonstrou, ao longo de sua obra, pela reflexão sobre dados dos sentidos, tais como luminosidades, dimensões, sons e, especialmente, *cores*). A natureza "fenomenológica" dos objetos do *Tractatus* consiste, segundo HH, no fato de eles serem "objetos de conhecimento imediato", ou, seguindo uma terminologia russelliana, *objects of acquaintance* ("objetos de familiaridade"). Após comentarem a omissão de Wittgenstein em manifestar-se clara e explicitamente sobre a natureza dos "objetos", eles se referem àquela primeira aproximação superficial à questão:

> (...) há claros indícios de que, para Wittgenstein, os objetos do *Tractatus* incluem os fenomenológicos (objetos da experiência imediata). Por exemplo, várias vezes, nos *Notebooks 1914-1916*, ele se refere a pontos ou manchas no espaço visual, que são, paradigmaticamente, entidades fenomenológicas, como exemplos de objetos simples (IW, p. 74).

Mas, logo a seguir, eles tentam ir além desse primeiro passo, perguntando-se "(...) o que são, realmente, os objetos do *Tractatus*?" (p. 81). HH opinam que a resposta se encontra na obra de Bertrand Russell:

> Os dados sensíveis com os quais Russell constrói o mundo exterior revela uma espantosa ambivalência semelhante entre o fenomênico e o objetivo. Por um lado, eles são os dados fornecidos pelos sentidos (...) Por outro, eles são

> os objetos de percepção, parte dos conteúdos, e não um aspecto do ato de perceber. Por conseguinte, eles revelam a mesma ambivalência que os objetos de Wittgenstein (IW, p. 81-82).

Aqui parece entender-se "fenomenológico" como "aquilo dado numa experiência", e particularmente de maneira "imediata". Tanto Russell quanto Wittgenstein estariam interessados, conforme essa interpretação, precisamente na captação imediata dos objetos a partir dos quais deveriam ser construídas as estruturas mais complexas (p. 91).

Segundo HH, a identificação que o *Tractatus* apresenta entre mundo e vida (de 5.621 até 5.63) confirma a tese, transmitida por Wittgenstein a Desmond Lee, de que "o mundo em que vivemos é o mundo dos dados sensíveis (...)" (p. 92). Isso leva os HH a declarar que "a linguagem original (analisada logicamente) postulada nessa obra (o *Tractatus*) foi fenomenológica, tendo como seus objetos os dados imediatos" (p. 94). O aspecto "fenomenológico" da concepção wittgensteiniana dos objetos simples consistiria, segundo eles, nessa exigência de que tais objetos devam ser "dados" na experiência, e não postulados *a priori* pela lógica (p. 109). Mas a natureza metafísica desses objetos (se eles são, por exemplo, entidades mentais ou fenomenalísticas) pode ser deixada de lado: "Os objetos fenomenológicos não precisam necessariamente ser fenomênicos" (p. 110).

Com essa interpretação dos "objetos" do *Tractatus*, HH fornecem uma solução para o famoso "problema da incompatibilidade das cores", já presente no *Tractatus* e tematizado por Wittgenstein no artigo "Some remarks on logical form" e em outros escritos posteriores. Na verdade, eles formulam o problema da incompatibilidade das cores pela apresentação de um problema para a sua interpretação "fenomenológica":

> (...) "vermelho" e "verde" não podem referir-se a objetos simples, pois nesse caso as duas proposições elementares "isto é vermelho" e "isto é verde" não seriam independentes, uma vez que são mutuamente exclusivas. Esse fato estaria em contradição com o que diz Wittgenstein tão claramente em 2.062 (...) Por conseguinte, afirma-se, predicados fenomenológicos como "vermelho" e "verde" não podem representar os objetos do *Tractatus* (IW, p. 160).

A solução de HH consistirá em negar que, em que pesem as aparências, as expressões de atribuição de cor ("Esta mancha é vermelha", etc.) sejam da forma sujeito–predicado (p. 167). O conceito geral de cor deve representar-se, segundo HH, não por predicados de cor, mas por uma função que traduza pontos num espaço cromático. (p.168). A solução passa pela questão de qual tipo de notação é considerada correta para os conceitos de cor. Esses são

considerados "objetos" simples, representáveis como pontos num espaço, aos quais correspondem nomes, e é dessa forma (e não da forma predicativa usual) que a incompatibilidade consegue ser representada, ainda dentro da lógica do *Tractatus*. Mas, para isso, sustentam HH, é preciso aceitar a interpretação "fenomenológica" dos objetos.

HH interpretam, entretanto, que a "fenomenologia" constituiu apenas um momento no percurso wittgensteiniano, tendo sido abandonada pela filosofia da maturidade em benefício da análise conceptual realizada por meio do estudo de jogos de linguagem e de uma linguagem "fisicalista", mas não mais "fenomenológica" (p. 187-188). HH juntam muitos textos desse período em que Wittgenstein, com efeito, declara isso explicitamente; por exemplo, em *Philosophical remarks*: "Eu não viso agora a uma linguagem fenomenológica, ou 'linguagem primordial', como costumava chamá-la. Eu não a julgo mais necessária" (p. 188). HH vão interpretar que a tese é mais forte: na verdade, aquela linguagem fenomenológica não é apenas não necessária, mas impossível (p. 189). Pareceria, segundo essa interpretação, que Wittgenstein, interessado na descrição dos fenômenos da linguagem, acreditou, durante um curto período, na possibilidade de uma "linguagem fenomenológica primária", mas que, aos poucos, não acreditou mais que tal linguagem primária fosse sequer possível, embora seu interesse pela descrição *de fenômenos* não mudasse. Apenas acredita que tal descrição deva ser "gramatical", ou, como HH dizem, "fisicalista": uma espécie de descrição não fenomenológica de fenômenos. Não são os fenômenos que são negados, mas a fenomenologia. Mencionando o *Big typescript*, HH escrevem: "(...) ele não está mais comprometido com uma 'construção de uma linguagem fenomenológica', muito embora os mesmos problemas fenomenológicos anteriores ainda o preocupem" (p. 193). Daí se compreende a famosa afirmação das *Observações sobre as cores* I, § 53, III, § 248): "Não há fenomenologia, mas há problemas fenomenológicos".

> Sua tese poderia ser traduzida como a gramática (*i.e.*, a semântica) substitui a fenomenologia; em outras palavras, a nova filosofia de Wittgenstein substitui a antiga, salvo pelo fato de que até mesmo nesta última evidentemente considerava a vivência imediata a única fonte da compreensão "gramatical" (p. 193-194).

HH relatam a passagem de Wittgenstein desde a adoção de uma linguagem fenomenológica para a "fisicalista" (p. 195-196), para uma análise de usos de conceitos na linguagem ordinária, inclusive de conceitos sobre sensações e experiências sensíveis:

> (...) a compreensão das relações "gramaticais" (lógica e semântica) pode, segundo ele, esclarecer a lógica e a semântica das nossas maneiras de falar de questões fenomenológicas. É nesse sentido que a fenomenologia realmente resulta numa "gramática" para Wittgenstein (p. 196).

Vale conferir também o capítulo 10, p. 313 e ss., em que os autores explicam a superação da "fenomenologia" no contexto do problema da vivência privada: "(...) é a primazia dos jogos de linguagem que nos arranca do reino fenomenológico privado para o público (...).

Tudo isso está muito bem! Se Wittgenstein quis chamar essas suas idéias de "fenomenologia", nada o impede. Outra coisa é o fato de HH tentarem explicitamente, em alguns momentos de seu livro, uma aproximação entre Wittgenstein e Husserl pela questão da "fenomenologia" – aí as coisas parecem complicar-se. Por exemplo, no momento em que eles defendem o caráter semântico e não metafísico de sua interpretação (tentando mostrar que a "fenomenologia" de Wittgenstein não tinha por que ser, necessariamente, "fenomenista"), eles dizem:

> Historicamente, a fenomenologia de Husserl era, na verdade, diametralmente oposta ao fenomenalismo de Mach. Husserl desejava chegar *zu Sachen selbst*, às coisas mesmas. Não obstante o preconceito popular, há um sentido no qual ele não "colocava entre parênteses" todos os objetos comuns, também; apenas os que não são dados em nossa experiência imediata (p. 110).

Mas o momento em que eles tentam, de maneira mais desenvolvida, essa aproximação acontece no capítulo 6, parágrafo 7, "Wittgenstein e a fenomenologia". Ali, HH afirmam:

> As concepções de Wittgenstein acabam por se revelar bastante próximas às dos fenomenólogos. Sua idéia básica é exatamente a mesma da doutrina de Wittgenstein há pouco mencionada, viz, a de que podemos revelar a estrutura conceptual do mundo atentando para a nossa vivência imediata. Por conseguinte, caso se considere absurda a tese de Wittgenstein, então igualmente o deve ser todo o projeto husserliano (p. 201).

Nessas bases, os autores não hesitam em afirmar a semelhança entre a idéia husserliana de fenomenologia e aquilo que Wittgenstein chama de "lógica" no *Tractatus*. Dado o interesse de Wittgenstein sobre a questão das cores, eles afirmam que muitas das questões analisadas por ele (especialmente a questão da incompatibilidade de cor) poderiam ser consideradas, com toda naturalidade, como "uma parte da fenomenologia da cor" (p. 202).

As minhas idéias sobre uma suposta "fenomenologia" de Wittgenstein e sua relação com Husserl podem resumir-se nos dois seguintes pontos:

a) Há uma única mudança fundamental de atitude filosófica, do *Tractatus* para as obras posteriores, que pode enunciar-se assim: abandono da teoria única da linguagem (teoria da linguagem-mundo), em benefício da análise conceptual-gramatical diversificada, que não pode constituir teoria e não pode determinar univocamente o que seja o mundo. Esta é a mudança fundamental. Não vejo como a questão "fenomenológica" seja algo que tenha durado mais de dois ou três dias na mente de Wittgenstein, nem algo que constitua por si mesmo uma "fase" (mas já se sabe que os devotos wittgensteinianos são capazes de descobrir novas "fases" do pensamento de seu ídolo em ainda muito menos tempo).

b) A suposta "fenomenologia" wittgensteiniana não tem quase nada a ver com o projeto fenomenológico husserliano.

Vou desenvolver essas duas questões.

a) O primeiro problema que fez Wittgenstein pensar que algo estava errado (ou melhor, que algo era muito *limitado*) na sintaxe lógica apresentada no *Tractatus* foi o da incompatibilidade de cores. Dessas dúvidas surge o famoso artigo "Some remarks on logical form". Apesar de tratar sobre cores, que são sensações perceptivas, esse problema não tem nada de especialmente "fenomenológico", mas trata-se de um problema eminentemente *lógico* ou *conceptual*: como funcionam os termos de cores na linguagem (e, especificamente, como podem entrar em relações de compatibilidade e incompatibilidade lógicas). Friedrich Waismann documentou claramente essa dificuldade wittgensteiniana. Após colocar alguns exemplos com cores, ele diz:

> Tudo isto eu não sabia quando compus meu trabalho; por essa época, eu pensava que toda inferência reduzia-se a um tipo de tautologia. Nesse tempo, eu não tinha captado ainda que a inferência podia também ter a forma: um homem tem dois metros de altura; logo, não pode ter três metros de altura (F. Waismann, 1973, p. 58, minha tradução).
>
> Eu tinha estabelecido regras para o uso sintático das constantes lógicas; por exemplo, "p.q". Mas não tinha pensado que essas regras tinham a ver, de um modo ou de outro, com a estrutura interna das proposições (*idem*, *ibidem*, p. 66).

Durante algum tempo, Wittgenstein pensara na possibilidade de alargar a lógica do *Tractatus* para abrigar esses novos tipos de inferências (e o mencio-

nado artigo documenta uma dessas tentativas, que inclui o uso de quadrículas, números e pontos em espaços lógicos, tentando superar o plano da pura tautologicidade). Quando Wittgenstein, nesse período, fala em "fenômenos", refere-se simplesmente, de maneira informal, à imensa variedade de casos de usos da linguagem, que, aos poucos, começa a aparecer-lhe como irredutível a qualquer tentativa de teoria única (seja a do *Tractatus* ou outra qualquer). Há como uma tentativa (fugaz) de ainda "embutir" a riqueza dos fenômenos nos objetos do *Tractatus* e na lógica vero-funcional, mas ele começa a perceber que os fenômenos acabarão explodindo essas formas simbólicas por dentro, levando-o a abandonar totalmente o projeto do *Tractatus*. Mas esses pensamentos sobre "fenômenos" não se encontram, em absoluto, no *Tractatus*. HH reconhecem isso explicitamente:

> Contudo, resta ainda um problema terminológico – o de que Wittgenstein não fala em lugar algum no *Tractatus* ou no *Notebooks 1914-1916* de um "sistema primário" ("como eu costumava chamá-lo") ou de uma "primeira linguagem" em conexão com sua linguagem básica fenomenológica (IW, p. 192).

Creio não se tratar de um "problema terminológico": a tal "fenomenologia" simplesmente não se encontra no *Tractatus*, mas apenas em conversas informais posteriores e em textos do período intermediário.

No *Tractatus* encontramos apenas uma simbólica lógica limitada (pelo problema das cores, das alturas, etc.), que não dá conta da riqueza e da variedade dos "fenômenos". Isso é algo muito mais sóbrio e prudente do que supor que há no *Tractatus* uma "linguagem fenomenológica", algo que parece mais o resultado de uma projeção – nas asserções informais e conjecturais de Wittgenstein nesse período ("linguagem primária", "linguagem secundária", expressões efetivamente usadas por Wittgenstein) – de uma terminologia técnica que ele abominava. A famosa "fase fenomenológica" reduz-se ao seguinte: o *Tractatus* não consegue dar conta da variedade e da riqueza dos fenômenos da linguagem. Nenhum sistema único (o *Tractatus* ou outro) consegue, pois o único que temos é linguagem corrente, fenômenos de linguagem. O *Tractatus* tentou, erradamente, dar conta dos fenômenos mediante uma simbólica limitada. Nada disso é suficiente para postular, no *Tractatus*, uma "linguagem fenomenológica":

> Antes, eu acreditava que existia a linguagem corrente, na qual ordinariamente nos entendemos, e depois uma linguagem primária que expressava o que realmente sabemos, por conseguinte, os fenômenos (*idem*, *ibidem*, 41).

A "linguagem primária" é a estrutura lógica-mundo do *Tractatus*, sua teoria do simbolismo (que nada tem de "fenomenológica"), que pretendeu (em vão)

expressar os fenômenos. Segundo o *Tractatus*, haveria um "primeiro sistema" (a simbólica de objetos e funções de verdade) e depois um segundo, a linguagem ordinária. Agora, Wittgenstein aceita somente a segunda. Não é nenhuma suposta "fase fenomenológica" o que é superado, mas simplesmente a simbólica (perfeitamente não fenomenológica) do *Tractatus*, com sua pretensão (falha) de captação dos fenômenos (múltiplos e variados) mediante uma teoria única. Ele concede que, para certos fins, a lógica formal do *Tractatus* continua útil (*idem*, *ibidem*, 41), mas

> (...) enquanto se passa a considerar os verdadeiros fatos atômicos, vê-se que esse simbolismo está em grande desvantagem diante da linguagem real (...) Aparentemente posso dizer: "a cadeira é marrom" e "a superfície da cadeira é marrom", mas se substituo "marrom" por "duro", somente poderei expressar a primeira proposição, mas não a segunda. Isso nos mostra que também a palavra "marrom" teve dois significados diferentes (42).

É isso o que a lógica do *Tractatus* não consegue captar. Poder-se-ia perfeitamente chamar ao segundo período da filosofia de Wittgenstein (que culmina nas *Investigações filosóficas*) de "fenomenologia lingüística", se com isso se quisesse aludir às análises gramaticais. Mas esta é, simplesmente, a filosofia das *Investigações filosóficas* (anunciada por obras do período intermediário), e não a do *Tractatus*.

Resumindo, eu vejo assim (sem inflação de "fases") o percurso wittgensteiniano: 1) a teoria única linguagem-mundo do *Tractatus*, como teoria lógica (sem nada de "fenomenológica"); 2) o problema das cores (alturas, etc.) como problematização da lógica única do *Tractatus*; 3) a fugaz tentativa de embutir as novas estruturas lógicas (cores, etc.) na lógica única do *Tractatus*; 4) o abandono do projeto do *Tractatus*, em benefício de uma fenomenologia de usos, que Wittgenstein chama de estudo gramatical. Nessa reconstrução do itinerário wittgensteiniano não há lugar para nenhuma suposta "fase fenomenológica". A transição da teoria linguagem-mundo do *Tractatus* para a fenomenologia gramatical é direta, apenas impressões, dúvidas e fala informal separam uma de outra.[17]

b) Agora, vamos a Husserl. Na verdade, se eu tivesse sustentado que não há "fenomenologia" wittgensteiniana em absoluto, então este segundo tópico perderia sua razão de ser, porque, nesse caso, qual seria a "fenomenologia" que iríamos comparar com a fenomenologia de Husserl? Mas eu concedi que *há*

[17] É dessa maneira sóbria e direta que Ray Monk apresenta a transição. Cf. R. Monk, *op. cit*, cap. 12, p. 260 em diante.

uma fenomenologia wittgensteiniana, só que não essa crepuscular, construída e inflacionada "face fenomenológica" do período intermediário (que já estaria prefigurada no *Tractatus*), mas a *fenomenologia gramatical* que constitui o segundo período da sua filosofia e cujo exemplo maior são as *Investigações filosóficas*, uma obra de pura fenomenologia de usos da linguagem (já plenamente anunciada nos *Livros azul e castanho*). Dessa maneira, tratar-se-ia de ver aqui os pontos de contato entre essa "fenomenologia gramatical" e Husserl. Mas não vou me ocupar com isso em absoluto! O que farei será suspender meus resultados do tópico anterior, aceitar metodicamente que existe a tal "face fenomenológica", exatamente nos termos colocados por HH, e examinar as suas alegações de que esse período pode ser considerado "fenomenológico", num sentido semelhante à fenomenologia de Husserl.

Wittgenstein não sabia muito de nenhuma filosofia que não fosse a sua própria, e tampouco devia saber muito sobre Husserl e a fenomenologia transcendental. Em parte, foi Moritz Schlick, nos encontros que Waismann registrou, que colocara para Wittgenstein as questões husserlianas. Dessa maneira, as relações Wittgenstein/Husserl são coisa de interpretação acadêmica, nada que tenha a ver com o impulso e os rumos das idéias de Wittgenstein. Quando Wittgenstein colocara, naquelas conversas, a questão das cores e as alturas, as novas inferências que permitem passar de "x é vermelho" para "x não é verde", etc., Waismann relata o seguinte: "Schlick: O senhor diz que as cores constituem um sistema. Indica com isso algo de lógico ou de empírico?" (*idem*, *ibidem*, 59). Wittgenstein defende tratar-se de sintaxe, de uma questão lógica. Mas Schlick as vê como afirmações fenomenológicas e pergunta: Que se pode responder a um filósofo que diz que as afirmações da fenomenologia são juízos sintéticos *a priori*?

Wittgenstein responde que o fato de um ponto não poder ter ao mesmo tempo duas cores diferentes acena para um conceito gramatical (lógico) de "poder", e não coisal (61). Não se trata, pois, de afirmações sintéticas. Mas tampouco são *a priori* (no sentido da lógica do *Tractatus*). São, por assim dizer, analíticas *a posteriori*. Elas não podem ser negadas sem contradição, como poderiam sê-lo se fossem sintéticas. Não há, de toda forma, para Wittgenstein, o "sintético *a priori*" de Husserl, ou, diante da evidência das afirmações gramaticais, Husserl ver-se-ia obrigado a inventar novas terminologias e distinções. "É fácil inventar palavras, mas com elas não se pode pensar nada" (*idem*). Este parece um ponto fundamental: a fenomenologia husserliana é transcendental, representa um tipo de apriorismo forte que Wittgenstein jamais aceitaria. Admitindo que estamos diante de duas "fenomenologias", uma delas seria sintética *a priori*, transcendental, e a outra seria analítica *a posteriori*, ou gramatical. Husserl diria que as compatibilidades e as incompatibilidades de

cor respondem às esferas ideais de significação, que serão vinculadas a atos intencionais da consciência: isso as torna aprioris, e mais nada. Nenhum tipo de empreendimento "gramatical" (ao estilo de Wittgenstein) poderia torná-las estruturas com algum tipo de necessidade. Os estudos gramaticais wittgensteinianos estariam afundados, para Husserl, na simples "atitude natural".

O segundo ponto fundamental, ligado ao primeiro, é a questão do "imediatamente dado". O termo "fenomenológico", na interpretação de HH, não parece significar muito mais que o caráter básico dos objetos, "dados de maneira imediata" segundo a idéia russelliana da *acquaintance*, algo que parece muito menos técnico e elaborado que a noção como entendida na fenomenologia husserliana (se lembrarmos, por exemplo, os sucessivos verbetes da *Enciclopédia Britânica* nos quais Husserl tentara esforçadamente (com a ajuda de Heidegger) caracterizar essa difícil noção). Em vários lugares de sua copiosa obra, Husserl já advertira que os termos que ele utiliza devem ser empregados exatamente como definidos dentro da fenomenologia. Falando especificamente em redução, ele escreve:

> Por isso, falaremos preferentemente de reduções fenomenológicas (...) ou, do ponto de vista epistemológico, também de reduções transcendentais. Ora, devem entender-se esses termos, e todos os nossos termos, exclusivamente no sentido que lhes dará a *nossa* exposição, e não em algum outro sentido sugerido pela história ou pelos hábitos terminológicos do leitor (Husserl, 1962, § 34, p. 77).

Especificamente, a noção de "dado imediato" dentro da fenomenologia de Husserl é muito mais paradoxal e matizada do que HH parecem supor. É verdade que Husserl admite, ao referir-se à experiência, que "damos preferência, naturalmente, à experiência mais imediata, a qual nos descobre em cada caso o nosso próprio psiquismo" (Husserl, 1990, p. 60). Mas isso é apenas o ponto de partida reflexivo para poder obter, por meio do método das reduções, os verdadeiros "dados" que interessam à descrição fenomenológica. Esses dados são "imediatos" num sentido paradoxal, por serem imanentes à consciência e acessíveis à reflexão, mas não são, certamente, os "dados imediatos" da atitude natural que a fenomenologia tenta esforçadamente superar (ver anteriormente II.1.1).

Os "fenômenos" husserlianos são, na verdade, objetos altamente artificiais e mediados, produto de uma radical "mudança de atitude" a respeito da atitude natural, corriqueira nas ciências e em toda a tradição filosófica, dentro da qual Husserl situaria Wittgenstein como pensador ainda "naturalista". Os termos "descrição" e "descrição fenomenológica" estão demasiado transitados e vulgarizados, e seus usuários constantemente confundem os dois sentidos que

Husserl tentara sempre manter diferenciados, as descrições naturalistas e as descrições autenticamente fenomenológicas, que estão mediadas pela redução e pela constituição:

> (...) a fenomenologia da percepção de corpos não é um registro das percepções que ocorrem fatualmente ou das que se podem esperar, mas a exibição do sistema invariante de estruturas sem o qual seriam impensáveis a percepção de um corpo e uma multiplicidade sinteticamente concordante de percepções como percepções de um e do mesmo corpo (Husserl, 1990, p. 66, minha tradução).

A fenomenologia de Husserl não pode sequer ser formulada sem as noções de redução, *epojé* e constituição, no interior de uma concepção transcendental dos fenômenos: nesse quadro conceitual totalmente diverso do husserliano deve ficar problematizada a própria noção de "dado imediato". As concepções husserliana e wittgensteiniana de "objeto", decorrentes desses quadros conceituais, devem ser inconciliáveis.

Ignoro de onde HH tiraram seu entendimento da "posta entre parênteses" husserliana, que nos textos de Husserl aparece como algo muitíssimo mais radical que aquillo que eles apresentam: especialmente, é falso que os "objetos dados na experiência imediata" sejam poupados pela redução fenomenológica (IW, p. 110, já citado antes). Husserl sempre apresentou a fenomenologia precisamente como uma atitude "antinatural", ou seja, contrária a qualquer captação "imediata" de objetos num sentido filiado à atitude natural, sem cuja superação não poderia existir "fenomenologia". Quando, em *Idéias I*, Husserl descreve a "tese da atitude natural", ele utiliza a palavra "imediato" numerosas vezes, como uma das características mais típicas daquilo de que se trata, precisamente, de superar:

> Tenho consciência de um mundo estendido sem fim no espaço e que vem e veio a ser sem fim no tempo. Tenho consciência dele, quer dizer, primeiramente: o encontro diante de mim imediata e intuitivamente, o experimento (§ 27, p. 64).

Ora, "...em lugar de permanecer nesta atitude, vamos mudá-la radicalmente" (§ 31, p. 69). Já vimos o sentido dessa "conversão", consistente na remissão dos objetos a uma consciência intencional pura. O que pode confundir (não apenas aos Hintikka!) é que Husserl insiste constantemente em que a redução "não suprime nem elimina" o mundo natural nem os objetos sensíveis: "O mundo natural segue então aí na frente; depois, o mesmo que antes, sigo na atitude natural, sem que o prejudiquem as minhas novas atitudes" (§ 28, p. 67).

> A tese (da atitude natural) segue existindo, como o colocado entre parênteses continua existindo dentro dos parênteses, como o desconexo continua

> existindo fora da conexão. Podemos dizer também: a tese é uma vivência, mas não fazemos dela "nenhum uso" (§ 31, p. 71).

Mas uma coisa é afirmar que a redução poupa (ou seja, não reduz) os objetos sensíveis imediatos, outra muito diferente é dizer que a redução, após ter reduzido os objetos sensíveis imediatos e os remetido à consciência intencional, os conserva como "reduzidos".

Essas diferenças básicas devem prejudicar muitos dos comentários que HH tecem acerca do "imediatamente dado" e da construção lógica do mundo:

> Podemos igualmente ver agora que a idéia de Wittgenstein é tão profundamente "fenomenológica" que necessitamos da experiência em lógica, embora não experiência (no sentido comum) de como são os objetos, mas no sentido da experiência de quais objetos existem (comprova-o a famosa proposição 5.552 do *Tractatus*) (p. 202).

Mas a existência dos objetos é precisamente o que é suspenso pela redução fenomenológica. Comentando a redução, Husserl escreve:

> Se assim o faço (...) nem por isso nego "este mundo" (...) nem duvido de sua existência (...) mas pratico a *epojé* "fenomenológica" que me fecha totalmente todo juízo sobre existências no espaço e no tempo (§ 32, p. 73).

Sem a teoria das reduções, a intencionalidade da consciência e a remissão das estruturas objetivas – incluídas as lingüísticas – à estrutura intencional da consciência, não pode haver nenhuma aproximação profunda entre o suposto "período fenomenológico" de Wittgenstein e a fenomenologia de Husserl.

A "aproximação" entre ambos os filósofos está, mais uma vez, apenas oportunizada pela atitude reducionista eliminativa, que mostraria a abordagem "gramatical" wittgensteiniana, em última instância, como "superior" à fenomenológica em sentido husserliano. Nesse sentido, HH falam do "aperfeiçoamento a que Wittgenstein procedeu das teses husserlianas" (!?):

> Wittgenstein, no entanto, é mais claro que os fenomenólogos quanto àquilo que na lógica realmente permite que nos elevemos da nossa experiência imediata. (...) o aperfeiçoamento a que Wittgenstein procedeu das teses husserlianas assemelha-se à substituição sugerida por Jaakko Hintikka da concepção de Husserl de "intencionalidade como integridade" por uma concepção mais profunda de intencionalidade como um ideal intrinsecamente modal ("intencionalidade como intensionalidade"), *i.e.*, que envolva sempre uma série de possibilidades alternativas (IW, p. 204).

Certamente, a "aproximação" será totalmente bem-sucedida quando o projeto husserliano for totalmente assimilado ao wittgensteiniano! (ver parte IV). Curiosamente, no texto antes analisado (II.1.2), Hintikka tentou mostrar Husserl como localizável dentro da perspectiva analítica (no sentido de a intencionalidade ser integralmente redutível à semântica de mundos possíveis) e agora ele (com ajuda da esposa, dessa vez) tenta mostrar Wittgenstein como localizável dentro da perspectiva fenomenológica (no sentido de os objetos de descrição fenomenológica serem integralmente redutíveis aos *objects of acquaintance* de Russell). Mas é sempre Husserl quem sai perdendo, pois a sua fenomenologia fica reduzida, em ambos os casos, aos recursos analíticos: a tal "aproximação" é sempre feita nos termos impostos pela analítica.

Por esses motivos, prefiro manter-me cético a respeito desse suposto Wittgenstein "fenomenólogo". Em todo caso, esse elemento "fenomenológico" preserva o estilo analítico de filosofar de Wittgenstein, e a ele resulta finalmente submetido, de acordo com a interpretação usual, segundo a qual a "fenomenologia" teria sido apenas um momento no percurso filosófico wittgensteiniano. Não pensar por isso que, em algum momento de sua trajetória, Wittgenstein tenha sido um filósofo idealista-transcendental ou antinaturalista. Neste último sentido, certamente, Wittgenstein *jamais* foi um fenomenólogo.

Capítulo III

Metacríticas da linguagem: crítica de ideologias e psicanálise

III.1. Noção geral de "metacrítica". A impossibilidade de uma captação analítica ou hermenêutica das distorções básicas

Nas duas primeiras partes deste livro, a hermenêutica (em sentido lato) foi utilizada para caracterizar os limites do filosofar analítico. A fenomenologia foi como um corte transversal nessa relação impossível entre analítica e hermenêutica. Chegou a hora de visualizar os limites do hermenêutico. O metacrítico é uma dimensão reflexiva sobre a linguagem que ultrapassa o ponto de vista hermenêutico numa de suas características mais particulares, a vocação da hermenêutica pela compreensão, na tentativa de reconstrução de um sentido acreditado como existente, e como genuinamente "a interpretar e compreender". Em seu desenvolvimento tanto na crítica de ideologias (Marx) quanto na psicanálise (Freud), a metacrítica é a conjugação de uma intenção compreensiva (este seria seu "momento hermenêutico") e de uma disposição de desmontagem e desmascaramento que, nessa medida, constitui uma espécie de disposição a não compreender. Esse momento não hermenêutico é o que caracterizaria, a meu ver, uma filosofia metacrítica da linguagem. A metacrítica tem igualmente um momento analítico (tanto Marx quanto Freud levam adiante certos tipos de análise), mas seu momento não hermenêutico é também não analítico, na medida em que a desmontagem do discurso e o desmascaramento do falante poderiam exigir que a análise deixe de desenvolver-se, como habitualmente o faz, como uma vocação de puro esclarecimento objetivo de expressões. Os limites metacríticos da hermenêutica são, pois, também limites metacríticos da análise. Nesta terceira parte, porém, serão mais acentuados os primeiros, para mostrar que a introdução do histórico e do temporal ainda não é suficiente para entender o pleno funcionamento da linguagem.

Se fosse considerada uma forma de compreensão hermenêutica, a metacrítica constituiria um tipo de compreensão que não se instaura no mesmo nível que o compreendido. Dentro da hermenêutica, existem múltiplos motivos para desenvolver uma filosofia multinivelada. Mas uma análise ou compreensão é metacrítica na estrita medida em que uma tal mudança de nível venha motivada por uma suspeita fundamental, não apenas sobre o possível "sem-sentido" (analítico) ou "mal-entendido" (hermenêutico) do que está sendo analisado ou compreendido, mas a respeito de seu possível indicar uma anomalia ou transgressão que se situa fora do efetivamente dito na fala. A transgressão não estaria inserida nem na forma sintática do que é enunciado nem no conteúdo semântico literal e manifesto do que é dito, nem mesmo no ato de fala pragmático que está sendo executado, mas inscrito sob a forma de uma ocultação ou deformação sugerida pela enunciação, nos três níveis semióticos. Aquilo que é analisado ou compreendido não é, pois, criticado por "carecer de sentido" (numa acepção lógico-analítica), nem por ser "incompreensível" (num sentido hermenêutico). A fala poderia sofrer de uma aberração compatível com sua plena correção analítica (mesmo "pragmática") e com sua plena pertinência hermenêutica.

Tanto analíticas quanto hermenêuticas da linguagem têm-se ocupado de distorções manifestas da significação. Entretanto, teorias analíticas e hermenêuticas não possuem aparelhagem suficientemente apropriada para lidar com distorções de significação que apresentem as seguintes características:

a) distorções que se tornaram sistemáticas, que não se apresentam apenas em lugares privilegiados (por exemplo, na "metafísica", ou nas "sentenças valorativas", ou em textos antigos de difícil acesso, etc.), mas na totalidade do discurso. Isso é o que pretendo transmitir com o uso do termo "básico" aplicado a tais distorções;
b) distorções das quais os próprios usuários da linguagem nem sempre são plenamente conscientes, ou seja, enganos que não têm sujeito e em que os próprios proferidores são enganados, inverdades que o outro nos conta (ou que cada um conta a si mesmo) sem literalmente mentir;
c) distorções sistematicamente acompanhadas de uma ressonância primordial da experiência humana finita no mundo: o sofrimento, a indisposição, o mal-estar, a dor. As distorções não são apenas deformações (nem sempre explícitas) da cadeia lingüística, mas também distorções do próprio falante, no sentido de um abalo na capacidade de expressar, vinculada com um distúrbio no registro prazer/dor. (Essa característica das distorções coloca-as no plano das antes chamadas funções usufruitivas, ou "padecentes", da linguagem) (ver introdução).

As analíticas da linguagem não dispõem de instrumentos críticos suficientes para lidar com esse tipo de distorção, não apenas por lhes faltar os elementos histórico-vitais de análise de discursos (isso marcaria apenas a sua insuficiência hermenêutica), mas também por lhes faltar os elementos de referência à quebra da cadeia lingüística, na medida em que esta poderia não apresentar nenhum defeito analiticamente detectável. Como máximo, poderão as analíticas lidar com *systematically misleading expressions*, no que se refere a detectar usos viciados da linguagem em situações plenamente conscientes e articuladas, que possam ser colocadas à disposição pela análise de sentenças. Esse tipo de análise poderá ser considerado, sem dúvida, como necessário para uma metacrítica que pretenda lidar com distorções básicas de significação (por exemplo, proporcionando um modelo racional "normal" de comunicação não distorcida, que possa sempre pressupor-se como situação ideal-normativa). Mas essas análises não serão suficientes para lidar com elas, sobretudo levando-se em conta as suas características *b* e *c* antes apontadas.

Menos evidente parece a básica insuficiência das hermenêuticas para lidar com esse tipo de distorção. Mas as distorções básicas, inconscientes e "padecentes" mostram que "compreender", no sentido de "interpretar a significação de signos", não será suficiente, embora possa ser – como no caso da análise – necessário para o desvendar das significações envolvidas na distorção. Dadas as características *a* e *b* das distorções de significação, não será suficiente considerar a fala das pessoas envolvidas apenas como signos com uma "significação" a ser "interpretada", de acordo com certos critérios "compreensivos". Será necessário também entender que as palavras deixaram de funcionar de maneira normal e plena como signos, sugerindo-se que se passe a considerá-las sintomas de uma significação ausente, sinais de algum fato metadiscursivo, de algo que não está presente na fala, mas ao qual a mesma remete de maneira reiterada e insistente. A atenção deixa de deter-se no conteúdo significativo ou "compreensivo" dos signos para passar a cuidar da forma e da situação de enunciação dos mesmos, da maneira como estão sendo veiculados, das suas direções e encaminhamentos, daquilo ausente para o qual, paradoxalmente, apontam. A pergunta deixa de ser: "O que é que esses signos significam?" para transformar-se em: "De que coisas esses signos são sintomas?" Esta última não é estritamente uma pergunta "hermenêutica" no sentido habitual, nem mesmo "hermenêutica" em sentido lato. (Uma "hermenêutica do sintoma", e não apenas do signo, seria aquilo que Habermas denomina "metahermenêutica", ou "hermenêutica profunda". Ver *Excursus 3*, adiante.) É uma das teses do presente livro que a crítica de ideologias formulada dentro da tradição marxista e a psicanálise apresentada por Freud não podem caber nos padrões hermenêuticos, nem mesmo no sentido lato apresentado nas partes

anteriores, não no sentido de rejeitarem o hermenêutico, mas no sentido de irem além, de serem inevitavelmente "meta-hermenêuticas".

A característica *c* também expressa de maneira dramática a insuficiência das hermenêuticas para lidar com esses tipos de perturbação expressiva. As pessoas sofrem a distorção lingüística, não são apenas "informadas" sobre ela por meio de signos, "para seu conhecimento". Uma mera "interpretação hermenêutica de signos" não diminuirá, *per se*, o sofrimento e o mal-estar das pessoas envolvidas na fala sistematicamente distorcida, desde que a linguagem deixou de estar nelas "à disposição" – como nas analíticas – nem sequer "exponível" – como nas hermenêuticas –, mas fundamentalmente "in-disponível", ou "in-disposta", não apenas no sentido de uma não manipulabilidade dos signos, mas também no sentido de algo que "in-dispõe", que causa mal-estar, que faz sofrer. Terapias wittgensteinianas, conversações gadamerianas ou implicaturas griceanas não serão suficientes: será preciso interpretar os signos como sinais do que não está presente e é sistematicamente escamoteado, provocando dor, para chegar ao núcleo da in-disposição dos signos. Precisamos de categorias capazes de captar signos gerados sob o domínio da fuga, do escamoteio, da resistência, da ocultação, signos gerados, por assim dizer, nas piores condições possíveis. Essas serão, precisamente, as categorias metacríticas.

Suponhamos, para melhor destacar o objeto de estudo metacrítico, a seguinte situação lingüística fictícia. Há duas pessoas, A e B, e A emite a seguinte cadeia de palavras:

> Os problemas de superpopulação serão extremamente graves ao longo do século XXI, e mesmo mudando a política de exploração de recursos naturais, haverá problemas de alimentação muito dramáticos (neste ponto A menciona dados científicos, obtidos a partir de publicações internacionais gabaritadas, que apóiam suas afirmações). Sendo eticamente correto procurar o bem da maioria, e não apenas a satisfação de interesses particulares, e sendo racional pensar que os dados fornecidos pela ciência são um referencial fiável para nortear a vida humana no planeta (ao fornecer à ciência um modelo claro e frutífero de racionalidade), os governos deveriam organizar um severo controle da vida humana, no sentido de encurtar a vida dos mais velhos e improdutivos (doentes mentais, aleijados, doentes físicos terminais). Pode-se calcular que, se tal medida for tomada agora, em aproximadamente 50 anos os problemas de superpopulação serão amenizados, e o resto da humanidade – a maioria – poderá viver feliz e criativamente.

Diante desta fala, B sente a impressão de que algo nela "carece de sentido" ou é "absurdo", e gostaria de poder criticá-lo. Um dos sinais desse absurdo consiste numa sensação de mal-estar ou "desconforto" perante o que A está expressando. B poderá captar aqui não apenas o seu próprio desconforto, mas

o desconforto do próprio A ao sustentar suas teses, sob a forma de uma fingida firmeza, ou de uma racionalidade demasiado convicta. Mas se B lança mão apenas de recursos puramente analíticos de crítica, comprovará que as sentenças de A possuem pleno sentido, estão sintaticamente bem formadas, carregam um conteúdo racional-científico comprovável, afiguram fatos e surgem de uma cadeia lógica de raciocínios bem encaminhados. Se lhe fosse acrescentada uma dimensão "pragmática" de análise – como a proposta por Austin – poder-se-ia ver a fala de A como semi-institucionalizada dentro de uma comunidade que vê a ciência positivamente, que lida com fatos (aspecto "constativo") e que, ao mesmo tempo, tenta dar oportunidade a certas ações transformadoras do mundo (aspecto "performativo"). Por outro lado, nada do exposto nas conclusões de A deixa de ser autorizado pelo dito nas suas premissas, evitando-se assim qualquer "malogro" baseado na incongruência. Se colocada no contexto das *Investigações filosóficas*, tal fala poderia ser analisada por Wittgenstein como um certo "jogo de linguagem" em que as palavras, longe de sair "de férias", são estritamente referidas a situações e ações humanas de uma maneira pública e inteligível, à diferença, por exemplo, de afirmações metafísicas. De maneira que B esgota seus recursos estritamente analíticos – tanto semânticos quanto "pragmáticos" – sem conseguir criticar o proferimento de A do ponto de vista da sua possível "carência de sentido".

B convoca então as suas habilidades "hermenêuticas" para tentar compreender aquilo que lhe parece soar como não significativo no discurso de A. Pretende, então, testar esse discurso com base em seu apoio na cultura e nas instituições histórico-tradicionais que fornecem – segundo Gadamer, por exemplo – o marco de inteligibilidade de todas as falas, "na linguagem à qual desde sempre pertencemos" (Heidegger). Mas, nesse nível, B não pode senão aceitar que entende perfeitamente o que A afirmou acerca do futuro da humanidade, não apenas com base no significado analítico das sentenças, mas também com base na inserção comum de A e de B numa tradição científico-racional que, em muitas outras situações, aceitou raciocinar e agir da maneira mostrada por A na sua fala (por exemplo, aceitando entrar em guerras – em que muitas pessoas morrem – para salvaguardar a vida da maioria da humanidade, ou controlar a natalidade por meios racionais para evitar problemas de superpopulação). Os recursos "hermenêuticos" não fornecem a B elementos expressivos para criticar essas tradições (e esse é o cerne das críticas de Habermas contra Gadamer), mas apenas para entender como as nossas ações estão ligadas a elas, nem conseguem criticar essa "linguagem que somos", mas apenas constatar que somos "falados por ela" desde sempre. Os princípios hermenêuticos de tolerância tenderão a utilizar sempre as pontes compreensivas que tornem inteligível aquilo que à primeira vista parece absurdo, e será isso que A poderá sempre alegar, diante das colocações puramente "hermenêuticas" de B. A fala

de A não poderia, pois, ser considerada um "mal-entendido", no sentido de uma errônea interpretação de textos. Será sempre possível compreendê-la na sua significação, tanto explícita quanto cultural-tradicional.

Poder-se-ia apresentar, neste ponto, uma primeira hipótese de trabalho sobre o tipo de sem-sentido ou de absurdo contido na proposta de A: o pretendido sem-sentido estaria vinculado a uma questão de caráter normativo básico, vinculado a proibições e a censuras que os seres humanos projetam e remanejam nas suas inter-relações com os outros, e pelas quais vão se constituindo seus mecanismos de auto- e hetero-identificação, assim como a sua inserção na sociedade. As metacríticas estão interessadas num tipo de análise que seja também crítico-normativo, dado o fato de que, às vezes, o sem-sentido de um proferimento está ligado à transgressão de normas (não totalmente institucionalizadas, nem apoiadas em convenções explícitas), a certas projeções ideais mediadas pela imaginação normativa das pessoas. (Não se trata, pois, de nenhum referencial de "Bem absoluto".) As metacríticas estão interessadas em mecanismos de não entendimento analítico-hermenêutico (ou seja, em contraposição às hermenêuticas, estão como que engajadas em uma autêntica vontade de não-entender), de recusa a qualquer negociação com a transgressão normativa, aquela que estaria provocando a distorção da cadeia lingüística, embora tal transgressão não seja captável em nenhuma das dimensões da semiótica (nem mesmo na dimensão "pragmática"). (Nesse sentido, do ponto de vista metacrítico, as hermenêuticas "entendem demasiado", são hipercompreensivas).

O diagnóstico metacrítico apoiar-se-ia, à luz dessa hipótese inicial sobre as distorções básicas não analítico-hermenêuticas, sempre na idéia de uma transgressão básica desse elemento normativo-ideal-projetado (ou a crença, mais ou menos consciente, de que houve uma transgressão) de algo que deforma as estruturas do discurso, embora não nos níveis sintático-semântico-pragmáticos como habitualmente entendidos. Paradoxalmente, o discurso transforma-se numa ocultação sistemática daquela transgressão normativa básica, em lugar de cumprir a função comunicativa que se esperaria dele, e é precisamente por isso que a sua anomalia só poderia ser desmascarada por meio de uma filosofia da linguagem que inclua na sua aparelhagem crítica a captação desse "motivo normativo" transgredido, ou seja, o instrumento metacrítico que está faltando nas outras filosofias da linguagem. O caráter imaginário dessa normatividade e de suas possíveis transgressões poderá ser mais ou menos acentuado, mais ou menos apoiado na sociedade real dos homens, ou mais ou menos projetado nela, e poderá mudar historicamente, tanto os próprios imaginários social-normativos quanto o peso com o que é sentida a sua transgressão. Para poder formular o sem-sentido da fala de A, seu interlocutor B é obrigado a considerar os signos proferidos por A – "significativos" do ponto de vista analítico-

hermenêutico – como sintomas de uma significação possivelmente distorcida no nível normativo, no sentido de um discurso que, ao mesmo tempo, manifesta e oculta.

Já Austin e Grice, entre outros, estabeleceram ligações entre a ética e a filosofia da linguagem (por exemplo, no caso de Austin e Searle, na análise da estrutura dos atos de fala (por exemplo, promessas) e suas *sincerity conditions*, e, no caso de Grice, no próprio caráter dos princípios "cooperativos", que pressupõem que as pessoas "contribuem" para a não-ruptura da comunicação). Até que ponto a "sinceridade" e a "cooperação" são propriamente condições puramente lógicas, respectivamente, dos atos da fala e da conversação? A intervenção desses elementos "normativos" nas teorias pragmáticas é sempre isenta de qualquer suspeita metacrítica. Grice, por exemplo, pressupõe que os princípios "cooperativos" estejam sendo regularmente respeitados, enquanto o núcleo da atitude metacrítica consiste precisamente em pensar que nem sempre é a cooperação aquilo que norteia a geração da cadeia lingüística, mas talvez o contrário.

Essa linha de argumento coloca Marx e Freud dentro da história da filosofia da linguagem, no sentido do presente livro. Enquanto preocupada pela articulação do sentido e do sem-sentido, a filosofia da linguagem deverá tomar conhecimento da existência de emissões lingüísticas cujo sem-sentido não é captável ou formulável sintático-semântico-pragmaticamente nem hermeneuticamente.

A metodologia de acesso às significações de sintomas parece adotar a forma de um processo necessariamente interativo, fugindo de uma atitude apenas "analítico-cognitiva" ou "interpretativa". As duas principais metacríticas desenvolvidas entre os séculos XIX e XX, por obra de Marx e Freud, apresentam-se fundamentalmente como teorias interativas, a primeira delas mediante a crítica de ideologias e a noção de "práxis", a segunda, por meio da análise do inconsciente e de noções tipicamente "interativas", como a de "transferência". Na tradição marxista, a atitude puramente cognitivo-interpretativa deixa lugar a uma atitude "práxica", caracterizada por um remanejamento das relações tradicionais entre ação e teoria. Na tradição freudiana, aquela atitude muda em benefício de uma atitude "transferencial", que tenta não recair nas situações "comunicacionais" e "compreensivas" habituais. Em ambos os casos, trata-se de tentativas de interação com a fala distorcida, não apenas de uma tentativa de "entender" ou "interpretar" ou "analisar" objetivamente aquilo que é dito no nível dos signos. "Discurso ideológico" (na tradição marxista) e "fala perturbada" (na tradição freudiana) são dois tipos de "distorções" no sentido de (a)-(c), com as quais lidam, respectivamente, as metacríticas marxista e freudiana. Ideologias e perturbações são distorções sistemáticas, que fogem ao controle consciente dos indivíduos e que provocam sofrimento, conflito e mal-estar. Elas não podem ser tratadas apenas no seu conteúdo sígnico explícito e manifesto,

mas como sintomas de perturbações fundamentais não somente presentes na linguagem, mas como perturbações da própria linguagem, como instrumento de comunicação público e racional. De toda forma, não se postulam aqui, nem isso pareceria adequado para o estudo das filosofias marxiana e freudiana da linguagem, referenciais absolutos de "desvio" ou de "distorção", nem parâmetros perfeitamente claros de "normalidade" ou "normatividade". As patologias individuais e sociais não possuem referenciais absolutos nem permanentes, mas elas estão sempre perpassadas pela história e pela sociedade. Isso deverá constituir um elemento complicador para análises metacríticas, assim como o fato de os próprios envolvidos nem sempre (na verdade, quase nunca) se reconhecerem a si mesmos como participantes de um discurso "distorcido".

Excursus 3: Acerca da metacrítica de Habermas contra a hermenêutica de Gadamer

Nesse sentido da ultrapassagem da hermenêutica pela metacrítica, Jürgen Habermas, numa série de artigos, dirigiu críticas contra a hermenêutica de Gadamer que ilustram e esclarecem a relação entre a atitude hermenêutica e a metacrítica (que ele vincula à psicanálise e à dialética).

No seu texto "Sobre *Verdade e método* de Gadamer", de 1967, Habermas salienta o papel da reflexão como motivo externo e respeito crítico da tradição herdada, de tanta importância para a visão hermenêutica de Gadamer:

> O direito da reflexão exige a auto-restrição do ponto de partida hermenêutico. Aquele direito requer um sistema de referência que ultrapasse o contexto de tradição enquanto tal: só então a tradição pode ser também criticada (J. Habermas, 1987, p. 18-19).

A desmedida confiança que Habermas vê na hermenêutica gadameriana, no poder e na autoridade da tradição oculta a idéia de esta poder vir carregada de violência, assimetria e autoritarismo. É mister contar com elementos que permitam contestar as tradições herdadas e a própria linguagem "que já somos":

> (...) esta metainstituição da linguagem como tradição é evidentemente, por sua vez, dependente de processos sociais, que não ficam assimilados por contextos normativos. Linguagem também é *medium* de dominação e de poder social. Ela serve à legitimação de relações de violência organizada. Na medida em que as legitimações não manifestam a relação de violência, cuja institucionalização possibilitam (...) a linguagem também é ideológica (...) (p. 21).

Em outro texto, de 1970, Habermas apresenta a idéia de uma comunicação distorcida ou intersubjetivamente rompida, em explícita relação com a psicanálise e com a crítica de ideologias:

> Ambas têm a ver com objetivações em linguagem corrente nas quais o sujeito que produz estas manifestações vitais não reconhece suas próprias intenções. Essas manifestações se deixam conceber como partes de uma comunicação sistematicamente distorcida. Elas só podem ser compreendidas na medida em que são descobertas as condições gerais da patologia da comunicação em linguagem corrente. Uma teoria da comunicação em linguagem corrente precisa, com isso, abrir primeiro o acesso ao contexto de sentido abalado patologicamente. Se a pretensão de expor uma tal teoria fosse justa, seria possível uma compreensão explicativa, que ultrapassaria os limites da compreensão hermenêutica do sentido" (J. Habermas, *op. cit.*, p. 39).

E ele prossegue:

> Perturbações lingüísticas claramente patológicas, como por exemplo as que ocorrem com psicóticos, podem ser negligenciadas pela hermenêutica, sem ser ferida a autocompreensão desta (p. 41).

Na parte mais substantiva de seu texto, Habermas aponta para algumas características típicas do discurso basicamente distorcido, seguindo de perto o pensamento de Freud: desvio da aplicação de regras de seu sistema de uso público, desproporção das respostas relativamente às expectativas socialmente constituídas, rigidez, inflexibilidade, tendência à repetição, incongruência (p. 42-43). Um conflito insuportável gera um mecanismo de fuga que despoja o discurso de alguns de seus elementos, ficando o mesmo como cindido e esburacado:

> A lacuna surgida no campo semântico vem a ser preenchida pelo sintoma, na medida em que no lugar do conteúdo separado entra um símbolo insuspeito. Este símbolo, aliás, se salienta como um sintoma, porque adquiriu uma significação de linguagem privada e não pode mais ser empregado de acordo com as regras da linguagem pública (*idem*, *ibidem*, p. 45).

A maneira de lidar com sintomas, ou seja, com o específico tipo de sinal vinculado a distorções básicas, não é a interpretação hermenêutica usual, mas, em todo caso, uma "hermenêutica profunda" (metacrítica) (p. 47 e 54, etc.) que seja capaz de entrar no conflito por meio de uma reapresentação deste em situação transferencial, já que os signos a ser entendidos estão gerados no registro da repressão e na fuga, desvinculados de suas referências e sentidos

costumeiros. Trata-se não de uma compreensão linear, mas da reprodução de uma cena doadora de sentido (p. 44-45. Ver mais adiante III.3.1).

Sobretudo no segundo dos textos mencionados, Habermas retoma uma questão que interessa a Gadamer de maneira primordial e que está ainda vinculada à pretensão de universalidade da hermenêutica. Em ambos os textos, Habermas sugere que sistemas lingüísticos da ciência poderiam dispensar a hermenêutica (*idem*, *ibidem*, p. 23, 36-37), o que contestaria a suposta universalidade desta. Por outro lado, o modelo freudiano de análise apontaria para um segundo desafio à suposta universalidade da hermenêutica. Os argumentos de Habermas parecem-me plenamente convincentes. Mas nas suas respostas polêmicas a Habermas, Gadamer tem salientado que a hermenêutica poderia sempre perguntar pela legitimidade das categorias da psicanálise para julgar "distorções", "desvios", "normalidade" e "transparência" de uma maneira que não suponha algum referencial metafísico ou mitológico. Gadamer contesta, especificamente, a passagem da teoria da neurose para suas derivações antropológicas e sociais (H.-G. Gadamer, 1994, p. 256):

> No caso da psicanálise, o sofrimento e o desejo de cura do paciente fornecem uma base sólida para a ação terapêutica do médico, que utiliza sua autoridade e leva sem imposição a esclarecer as motivações reprimidas. A base é aqui a livre subordinação de um ao outro. Na vida social, pelo contrário, a resistência ao adversário é um pressuposto comum a todos (*idem*, *ibidem*, p. 259).

O que Gadamer está aqui salientando é, nem mais nem menos, a não-universalidade da psicanálise (e da crítica de ideologias, como talvez da metacrítica em geral). No presente livro, não tenho dificuldade nenhuma em ver cada filosofia da linguagem como a universalidade negada das outras. O que é recusado na polêmica Habermas/Gadamer não é nem a hermenêutica nem a metacrítica, mas a pretensão à universalidade de qualquer uma delas (ver parte IV).

III.2. Marx, linguagem e *Ideologiekritik*

III.2.1.Alienação e discurso ideológico

Uma das patologias lingüísticas ou distorções básicas de interesse metacrítico é o "discurso ideológico", vinculado ao fenômeno, individual ou social, da "alienação" ou "estranhamento". A filosofia da linguagem, no meu entender, interessa-se pela questão das ideologias na estrita medida em que estas operam

uma perturbação na fala, criando uma via significante paralela. A filosofia da linguagem interessa-se pela teoria marxiana como metateoria crítico-analítica deste particular tipo de anomalia discursiva chamada ideologia. A teoria marxiana das ideologias e da alienação coexiste ao lado de outras concepções desses mesmos fenômenos. Deve ser dito que a metateoria de Marx caracteriza-se por proporcionar para ambos os conceitos – alienação e ideologia – um sentido claramente negativo e crítico.

"Alienação" significa, primariamente, "perda de alguma coisa própria", de algo que "nos pertence" e da sua colocação num âmbito "alheio", *alienum*. Vê-se, de início, que a teoria das alienações deveria vir acompanhada de uma teoria da identidade, no sentido de não ser possível definir a alienação como "perda do que nos pertence", sem antes formular uma teoria da pertença, ou seja, daquilo que "somos" (na suposição de "sermos" alguma coisa) ou do que presumivelmente nos constitui como seres humanos. Mas o que seria aquilo que nos constitui? Existe algo como "natureza humana"? De que podemos nos considerar realmente donos? Qual é o nosso "patrimônio", nossa propriedade inalienável,que, retirada, "deixamos de ser nós mesmos", para nos transformarmos em "outra coisa"?

A teoria mais antiga da pertença identificante é a que afirma o *Logos*, a razão-linguagem, como aquilo que fundamentalmente nos pertence. O *Logos* é igualmente aquilo ao qual "pertencemos" – sem que nos tenha sido "dado" ou "presenteado" ou "outorgado" por privilégios ou dádivas, aquilo que somos como humanos e em virtude de sermos humanos, sem nenhum tipo de distanciamento legitimante ou de especial qualificação. A capacidade de raciocinar, de argumentar, de expressar e de nos expressarmos, de falar, de usar de múltiplas maneiras a razão e a linguagem, pode servir, seguindo essa tradição, para caracterizar a nossa identidade ou a nossa "propriedade" como homens. Mas essa propriedade não é algo dado, os homens devem poder ter possibilidade de autodeterminação, de poder fazer a si próprios no sentido da realização de sua razão-linguagem, e não meramente o conhecimento ou a garantia abstrata dessa propriedade. Assim, a autodeterminação, a capacidade de autoproduzir-se, de fazer a si mesmo, de realizar-se nas suas potencialidades físicas e intelectuais, a autonomia, a capacidade de autolegislar-se e de adquirir a maioridade por meio de decisões livres, e a capacidade de fazer isso mediante o trabalho criativo, a transformação da realidade pelas criações nas quais nos projetamos e nos reconhecemos "a nós mesmos", tudo isso constitui o que se pode chamar a identidade primordial do ser humano e é, como tal, "inalienável". Marx pode ser inserido nessa maneira de ver o ser humano como um produto da ação autonomizante, ou da razão-ação, de uma racionalidade perpassada pelo se fazer ser.

Se a alienação se define como "a perda fundamental do que nos pertence", daquilo que constitui a nossa identidade, ela poderá ser entendida, em termos clássicos, como alienação lingüístico-racional por meio de uma obstaculização da autodeterminação: a razão e a linguagem são colocadas, por algum motivo, num meio "alheio", no qual se deixa de ter a capacidade de servir-se delas para as pessoas se constituírem humanas. Ao se produzir um tal estado de "alienação" – no qual se deixa, literalmente, de ser "si mesmo" –, produz-se *eo ipso* aquela "transgressão normativa" mencionada em III.1, no sentido de a realização da razão ser entendida como uma espécie de norma fundamental vinculada à própria humanidade do homem, cuja transgressão exige algum tipo de ocultação discursiva, ocultação que, paradoxalmente, aponta para o ocultado. Visto o ser humano como fundamentalmente o ser que se faz a si mesmo (como ser racional-lingüístico), que não está dado nem completo nem plenamente constituído, cujo ser consiste em fazer que o próprio ser venha a ser pela produção de si, a "alienação" deveria entender-se como a colocação, por motivos diversos, desse autofazer-se num meio estranho e irreconhecível.

Certamente, existem "alienações" parciais, habitualmente consideradas indispensáveis à vida humana, individual e social (inclusive, certamente, por Marx, mas também por outros pensadores políticos anteriores a ele, como Rousseau e Hobbes), no sentido da cessão, por parte dos homens – enquanto cidadãos – de algo que lhes pertence (até mesmo de maneira essencial, como a liberdade) em troca de um benefício maior, ou do benefício da sociedade como um todo (por exemplo, a segurança). A "servidão voluntária" em benefício de um homem (monarca) ou de um corpo político foi considerada por muitos teóricos como uma alienação necessária para nosso pertencimento a uma organização social, em que é possível nos desenvolver como homens. Existem, pois, "alienações" internas ao patrimônio humano e à auto-realização. "Transformar-se numa outra coisa" faz parte, segundo Hegel, do próprio processo de autoconhecimento, de desgarrar-se, de "perder-se para se ganhar", ou seja, possui um sentido positivo – diferente, portanto, do sentido marxiano.

O "conteúdo" do motivo normativo é, certamente, diferente na tradição marxiana e em outras tradições metacríticas, como a nietzschiana e a freudiana. Do ponto de vista dos conteúdos, a alienação poderia ser considerada uma noção largamente relativa, dependendo daquilo que em cada caso se considere como caracterizando a identidade e a propriedade do ser humano como tal. Para Feuerbach, existe alguma coisa que a religião aliena, enquanto para Kierkegaard existe alguma coisa que o afastamento da religião aliena. A religião pertence à nossa propriedade para Kierkegaard, mas pertence à alienação de nossa propriedade, para Feuerbach. Porém, a idéia da alienação é aproximadamente a mesma em todos os casos (um estranhamento do que é próprio, uma "des-apropriação"), porém os conteúdos da alienação podem ser diversos.

A alienação não é um fenômeno *per se* lingüístico (apesar de admitir interpretações lingüísticas. Ver mais adiante, III.2.3). A ideologia, pelo contrário, apresenta, já nos textos clássicos de Marx e Engels, uma dimensão lingüística que parece fundamental. Isso não significa, certamente, que a crítica e a dissolução das ideologias devam ser, para Marx, uma tarefa puramente lingüística. A alienação é um fenômeno real, e os discursos ideológicos são reflexo dela, de maneira que somente uma transformação real da sociedade (e não apenas alguma "terapia lingüística") poderá atingir as ideologias e desativá-las. No livro *A ideologia alemã*, encontramos uma teoria da constituição social da linguagem e da consciência e uma rica amostra de análise crítica da linguagem e "des-encobrimento" de falácias lógicas (no ataque contra os filósofos hegelianos), assim como uma visão desmitificadora e desconstrutiva da atividade filosófica, que lembra, em muitos pontos, as empreitadas analíticas de Carnap e Wittgenstein.[1] Marx e Engels apresentam ali o fenômeno da "alienação" como o predomínio dos pensamentos sobre os objetos e ações reais dos homens e como a crença da primazia da consciência sobre estes:

> Até o presente, os homens sempre fizeram falsas representações sobre si mesmos, sobre o que são ou deveriam ser... Os produtos de sua cabeça acabaram por se impor à sua própria cabeça. Eles, os criadores, renderam-se às suas próprias criações (K. Marx, F. Engels, 1985, p. 17).

Assim, os produtos da consciência tornam-se autônomos, sendo especialmente a religião e a filosofia especulativa (particularmente, o idealismo hegeliano) os paradigmas dessa inversão ideologizante. Contra essa tendência, os autores descrevem assim a sua própria atitude:

> (...) não se trata de consciência "pura". Desde o início pesa sobre "o espírito" a maldição de estar "contaminado" pela matéria, que se apresenta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e, portanto, existe também para mim mesmo; e a linguagem nasce, como a consciência, da carência, da necessidade

[1] Cf.: "Na *Ideologia alemã* podem-se ler páginas incrivelmente atuais sobre as maneiras como uma questão lingüística toma o lugar de uma questão real, sobre técnicas lingüísticas mistificatórias utilizadas pelos ideólogos burgueses e, finalmente, sobre o modo de combater essas mistificações. Que essas análises tenham sido até agora descuidadas pelos filósofos da linguagem e pelos estudiosos de comunicação social é um fato surpreendente ou profundamente significativo" (F. Rossi-Landi, Capital e propriedade privada na linguagem, em *A linguagem como trabalho e como mercado*, p. 222).

> de intercâmbio com outros homens (...) A consciência, portanto, é desde o início um produto social, e continuará sendo enquanto existirem homens (*idem*, *ibidem*, p. 31).

Já se aponta aqui para o fato de a consciência e a linguagem serem apresentadas sob a aparência de uma falsa autonomia, e a linguagem de maneira ainda mais acobertada e sorrateira, desde que ela se manifesta materialmente, com uma "objetividade" que parece impor-se:

> Totalmente ao contrário do que ocorre na filosofia alemã, que desce do céu à terra, aqui se ascende da terra ao céu. Ou, em outras palavras: não se parte daquilo que os homens dizem, imaginam ou representam, e tampouco dos homens pensados, imaginados e representados para, a partir daí, chegar aos homens em carne e osso; parte-se dos homens realmente ativos e, a partir de seu processo de vida real, expõe-se também o desenvolvimento dos reflexos ideológicos e dos ecos desse processo de vida (p. 37).
>
> Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência (*idem*, *ibidem*).

Aqui está claramente exposto o caráter metacrítico da teoria de ideologias marxiana, vinculado, sobretudo, à característica (b) das distorções sistemáticas, ou seja, ao caráter inconsciente das mesmas, que leva a metacrítica a não tomar como referência fiável aquilo que os homens dizem e representam a respeito de si mesmos, porque esse conteúdo sígnico estaria já perpassado pelas produções ideológicas tornadas autônomas.

Ao longo das análises oferecidas no livro de Marx e Engels, será posto de manifesto o caráter constituído da suposta "objetividade" da linguagem. Na linguagem assenta-se o próprio processo de alienação e estranhamento. A crítica marxiana contra o idealismo filosófico (paradigmaticamente representado pela filosofia de Hegel) encaminha-se por meio de reflexões sobre a estrutura da proposição articulada, especificamente contra a estrutura da proposição hegeliana e contra seu "misticismo lógico" (*sic*), que coloca abstrações no lugar do sujeito, deslocando o verdadeiro objeto de consideração para um lugar secundário (predicativo). As proposições hegelianas representam a inversão das relações sociais reais, por meio de uma falsificação semântica. Falando de Bruno Bauer, Marx e Engels comentam:

> A expressão abstrata e transfigurada em que se converte, para Hegel, invertendo-a, uma colisão real, é considerada por esta cabeça "crítica" como se fosse a colisão real. Aceita a contradição especulativa e afirma uma parte dela diante da outra. A frase filosófica em que se expressa o problema real é, para ele, o problema real mesmo (p. 99).

A análise marxiana da linguagem denuncia a reificação das significações sociais no discurso teórico idealista, "toda a mitologia dos conceitos substantivos e independentes (...)" (p. 111. Cf. também p. 167-168). Criticando Stirner, eles dizem:

> (...) ele acredita realmente no império dos pensamentos abstratos da ideologia no mundo atual: acredita que, em sua luta contra os "predicados", contra os conceitos, não ataca já uma ilusão, mas as potências reais que dominam o mundo (p. 274).

A crítica contra Hegel e os hegelianos é, em grande medida, encaminhada por meio de uma análise da linguagem. Para desmontar o "misticismo" hegeliano, Marx e Engels chegam a dividir a página em duas colunas, para melhor analisar as "particularidades estilísticas" do discurso idealista (§ 269), e a crítica decorre por uma rigorosa análise da estrutura das frases.

A intenção desmascaradora e "des-feitiçante", a cautela analítica diante das armadilhas do discurso, o permanente cuidado diante das diferenças entre as estruturas superficiais e as profundas da linguagem, a crítica ferrenha contra a superstição e a hipóstase, o substancialismo e a confusão de funções da linguagem são uma constante em toda a obra de Marx. Em *A ideologia alemã*, ele denuncia, junto com Engels, uma série de recursos e mecanismos falaciosos, vinculados à linguagem, utilizados pelos filósofos hegelianos: a aposição (p. 317), a sinonímia (p. 266-267 e p. 318), o recurso ao "episódio" (p. 321), o recurso aos exemplos (p. 328), as distinções ultra-sutis (p. 315 e ss.), a distração em questões menores (*questiunculis*, p. 316), a falsa unidade do nome (p. 330, p. 535 e ss.), a ambigüidade de sentidos (p. 345) e a pseudo-argumentação por meio de falsas identificações (p. 322 e ss.). Apenas como amostras dessa análise da linguagem, vejamos algumas observações sobre, sucessivamente, aposição, sinonímia e mistificação do nome:

> Para converter uma representação em outra ou demonstrar a identidade de duas coisas completamente díspares, recorre-se a alguns elos intermediários que, apoiando-se no sentido, na etimologia e na simples consonância das palavras, sirvam para estabelecer uma aparente coordenação entre ambas as representações (p. 317).
>
> Basta que duas palavras guardem alguma relação etimológica ou tenham parecida consonância para que se convertam em solidárias ou responsáveis uma pela outra, e se uma palavra contém diferentes significados, ela é interpretada, segundo convenha, bem num deles, bem no outro (...) (p. 318).

No que se refere à questão do nome, a mesma surge no contexto da crítica contra as dificuldades dos filósofos de passar do plano da linguagem para o

mundo real (p. 534). Isso os levaria a procurar na linguagem um recurso expressivo que se referisse fortemente ao real,

> (...) uma "palavra" que possua, como tal, a força milagrosa de transportá-lo do reino da linguagem e do pensamento para a vida real (p. 535).

Mas "(...) a linguagem converte-se, naturalmente, em palavrório quando se substantiviza" (*idem*, *ibidem*). Stirner, em particular, critica aquele tipo de especulação que procurava

> "um predicado de alcance tão geral que o abarcasse tudo", e, por contraste, ele (...) se põe a indagar o nome filosófico, abstrato, o "nome" colocado por cima de todos os nomes, o nome dos nomes, o nome como categoria, que, por exemplo, distinga Sancho de Bruno e ambos de Feuerbach, com tanta nitidez e precisão quanto seus próprios nomes (...) (p. 536),

numa suprema tentativa de atingir o que ele chama de "sagrado", que permanece inexprimível e inominado. Mas

> (...) todo o problema de passar do pensamento para a realidade e, portanto, da linguagem para a vida somente existe na ilusão filosófica, quer dizer, somente tem razão de ser para a consciência filosófica (...). Sua carência filosófica de pensamentos era já por si mesma o fim da filosofia, como sua linguagem inefável era o fim de toda linguagem (p. 538).

Todo o encanto da reflexão sobre o "inominado" e o "indizível", sobre os limites da capacidade expressiva da linguagem, apenas mostram o esgotamento de uma certa maneira de pensar, profundamente deturpadora do real. Em nenhum momento, Marx e Engels colocam a culpa nas estruturas da linguagem ou nas suas supostas "limitações expressivas".

Apesar de suas deficiências, apesar de ela estar literalmente carcomida pela alienação, a atividade racional-lingüística não se detém, ela continua, apesar de tudo, pensando e gerando discursos. A situação de alienação não suspende o discurso, mas modifica-o, altera-o, introduz-lhe anomalias e perturbações. É fundamental ao fenômeno da ideologia o fato de o discurso humano não parar durante a situação de alienação, de continuar gerando expressões dentro da alienação. Por conseguinte, algum tipo de discurso racional deverá, de fato, ser desenvolvido nela. Mas, precisamente, esse discurso, pelo fato de gerar-se dentro de uma quebra normativa (a alienação do inalienável, algo que não poderia, portanto, ter nenhuma justificativa se autênticas idéias fossem empregadas), terá apenas uma externa aparência de racionalidade e lingüisticidade, por meio de rodeios e complicações expressivas, ocultando em

lugar de exprimir, atenuando a transgressão em lugar de mostrá-la em toda a sua magnitude. As mesmas estruturas lingüísticas do discurso estarão marcadas pela transgressão que as torna veiculadoras de "ideologias" e não de autênticas idéias, ou de "fraseologias" (na expressão literal de Marx e Engels) em lugar de autênticas frases.

A palavra "ideologia" pode ser entendida, nesse contexto, como a paródia de uma idéia, como uma "estrutura ideóide", com aparência de uma idéia sem realmente sê-lo, com a mímica do funcionamento de uma idéia, mas perpassada por uma disfunção que o próprio discurso, longe de manifestar, deve esforçar-se por ocultar, deformar, adiar, disfarçar. As "ideologias" são aquilo em que as idéias se transformam sob o influxo da alienação, da quebra normativa – ou também: o específico tipo de formação lingüística que é constituído dentro da situação de alienação. Segundo Marx, ela não responde a exigências racionais e lógicas, nem aos constrangimentos objetivos dos fatos (embora esses padrões lógicos possam ser aparentemente observados dentro do discurso ideológico). A ideologia é algo mais que um discurso "falso" ou que "não concorda com os fatos". Um discurso não se torna ideológico por causa desses defeitos lógicos, perfeitamente detectáveis mediante categorias analíticas, mas por anomalias ligadas à quebra normativa. O discurso alienado deixa de veicular idéias para passar a veicular reflexos de idéias, pseudo-idéias, que visam a acobertar a transgressão, a situação de alienação e a violência pela qual a mesma, inevitavelmente, teve de ser instaurada. Mas, como componente fundamental das ideologias, o discurso em que elas aparecem poderá possuir a aparência do discurso racional, aparentemente preocupado com a verdade e a argumentação, como também com o bem e com a justiça. As ideologias manifestam seu compromisso lógico-ético com o mundo, ao mesmo tempo em que o transgridem sistematicamente na sua própria enunciação. O ideológico é carregado nas expressões já no próprio ato da enunciação, e é esse ato que deverá ser indagado e pesquisado, a fim de descobrir-se a natureza ideológica do que está sendo avançado, mais do que a análise dos conteúdos efetivos das sentenças.

Esse exercício da razão-linguagem autoconstituinte dentro da alienação visa, fundamentalmente, à ocultação dessa situação, ou seja, à transgressão da exigência normativa, acerca da qual se guarda uma espécie de "má consciência" (ou de "falsa consciência") fundamental. O discurso tornar-se-á complicado, cheio de rodeios, demasiadamente detalhado e prolixo, digressivo, retórico, emocional, pseudodidático, só para não ter de ir "direto ao ponto". O "ponto" será apenas uma espécie de referência aleatória, que servirá mais para regular o calculado afastamento da mesma que para oportunizar uma busca e um encontro de seu conteúdo de verdade. O caráter "ideológico" do discurso será uma conseqüência direta de o mesmo ter sido gerado dentro da perda da identidade e da propriedade, e da impossível necessidade de justificá-la. O discurso

"ideológico" é basicamente justificatório, mas justificatório do injustificável, daquilo que nenhum discurso claro e explícito poderia sustentar fundadamente. Aquela perda básica e definitória é drasticamente "injustificável" – por tratar-se da perda da identidade do homem como homem – de maneira que todo o discurso gerado a partir desse objetivo espúrio só poderá ser "sistematicamente distorcido", no sentido de (a)-(c).

"Falsa consciência" e "má consciência" são expressões que fazem alusão ao tipo de saber que pessoas ou grupos podem ter a respeito da transgressão normativa, no sentido da perda do patrimônio inalienável do homem. A primeira daquelas expressões ("falsa consciência") é uma formulação "lógica" desse saber, a segunda ("má consciência"), uma formulação "ética". Na verdade, nenhuma das duas reflete corretamente o fenômeno, na medida em que nem sempre esse saber está efetivamente presente na consciência: grande parte dos membros de uma sociedade pode estar falando o discurso ideológico alienado sem aperceber-se de sua real natureza (inclusive, seus próprios artífices podem estar nessa situação). Isso parece destoante com o que entendemos habitualmente por uma exigência "lógica" ou "ética", que demandaria a plena consciência do que se está fazendo. A alienação nem sempre é um fenômeno consciente, maldoso e proposital, que justificaria em todos os casos se falar de uma "falsidade" ou de uma "maldade". O fenômeno é mais complexo que isso, e mais objetivo também, no sentido de ultrapassar as previsões e as intenções de pessoas e de grupos. Por isso, é bom entender que as ideologias são "falsas" ou "más" no sentido da quebra normativa do sentido: trata-se de "falhas", e não estritamente de "falsidades lógicas" ou de "faltas morais", embora vinculadas a ambas.

No discurso de A, no exemplo da seção anterior, as "idéias" ali apresentadas falham em preencher um requisito das idéias autênticas: a referência desimpedida a objetos que podem ser constatados e publicamente expostos. No discurso ideológico, há uma aparente referência a objetos, embora possa preencher – e não só aparentemente – os requisitos puramente lógicos da referencialidade. Isso serve para melhor analisar a afirmação de Marx de que o discurso ideológico é "falso" e para compreender em que sentido e em que nível o é. *O que é dito num discurso ideológico pode ser logicamente correto e fatualmente verdadeiro*. A "falsidade" da ideologia deve ser detectada num outro nível, o que torna complicada a teoria marxiana da verdade. "Falso", na expressão "falsa consciência", deve ser entendido num sentido mais amplo que o habitual, em que apenas se aplicaria no âmbito das sentenças declarativas (ordens, promessas, etc., não podem ser ditas verdadeiras ou falsas). "Falso" aplica-se, em Marx, a todo tipo de expressão, inclusive a expressões valorativas. A própria distinção entre enunciados de fato e enunciados de valor deverá ser criticada do ponto de vista da práxis, categoria central da teoria marxiana (ver

mais adiante). A vida de uma sociedade ou de um indivíduo pode estar baseada, por exemplo, em "falsos valores". "Falso" significa "deformado", "desvirtuado", "desqualificado", "inautêntico". "Falso" pode ser tanto uma representação infiel de uma realidade quanto uma motivação ocultadora que não admite ser legitimada.

A "falha" da ideologia permite, certamente, uma "falsa representação" do mundo quanto uma motivação espúria. Por exemplo, as ideologias da modéstia, do ascetismo e da renúncia permitem justificar a miséria do trabalhador. Há, evidentemente, bons argumentos objetivos em favor daquelas virtudes. Mas isso proporciona a seguinte representação do mundo: "Os trabalhadores entendem esses argumentos e aceitam seus baixos salários como uma boa oportunidade para praticar aquelas belas virtudes, de tal maneira que seus empregadores estão, na verdade, fazendo algo importante para sua formação moral, afastando-os do materialismo, etc." Nessa representação do mundo não aparecem as necessidades materiais do trabalhador, a importância da satisfação destas para a boa realização de qualquer sistema moral, a assimetria na tomada de decisões entre empregador e empregado, etc. Tudo isso é ocultado no próprio discurso em que, aparentemente, "fala-se sobre o assunto". Assim, pode-se falar de uma representação incompleta e deformada do mundo por parte dessa fala. Mas à "falsidade" da representação nem sempre corresponde uma falsidade fatual (o discurso ideológico poderia estar composto de enunciados comprovadamente verdadeiros) nem uma "falsa consciência" moral daqueles que a sustentam ou veiculam (ele pode compor-se de máximas de elevado valor moral). A falsa representação está objetivamente presente na "falha" ideológica do discurso, mesmo sem erro epistêmico ou "má consciência" da parte de seus sustentadores. Embora as ideologias mantenham sólidos vínculos com a verdade e com a moral, não devem ser visualizadas, em si mesmas, apenas como distorções lógicas ou morais.

Aquilo que é ocultado no discurso ideológico é sempre, segundo Marx, uma estrutura de poder e de dominação. As relações de poder, ao exercer-se na direção da transgressão normativa e em sua necessidade de justificação, geram o discurso ideológico. Mas os mesmos conteúdos que podem constituir genuinamente um conjunto consistente e racional de idéias podem ser ideologicamente expostos: o "patriotismo" na relação soldado/oficial, a "honestidade" na relação pobre/rico, o "respeito" e o "esforço" na relação operário/patrão, o "saber" na relação professor/aluno, etc. Tomando este último exemplo, o enunciado, dito pelo professor de filosofia a seu aluno: "Hoje em dia é indispensável especializar-se em alguma área da filosofia e ler os autores em suas línguas originais. Tudo isso pode levar uma década de preparo, ou mais. Mas não é possível escrever nada de valor antes de acabada essa formação básica", pode ter um valor de verdade e uma justificativa racional, histórica e ética, na medida

em que aquilo que o professor expressa pode ser considerado como um bom conselho, algo que, se o aluno atender, poderá melhorar seu processo formativo e dar-lhe uma base sólida, que lhe evitará dificuldades profissionais mais adiante. Porém, esse mesmo conteúdo pode ser considerado ideológico se a tentativa do professor foi a de paralisar qualquer iniciativa imediata do estudante, por mais criativo e inteligente que ele for, dando-lhe tarefas que levará muito tempo para concluir, tempo durante o qual a capacidade de contestação crítica do estudante estará como adormecida, sob a justificativa de "não estar ainda preparado". A autoridade do professor será fortalecida pela ideologia desse "saber" que "é muito difícil e demorado de adquirir" e que seria temerário pretender possuir rapidamente e pulando etapas. Uma série de verdades objetivas ou plenamente justificadas pode compor, não obstante, o próprio mecanismo ideológico da dominação. Aqui se vê claramente que a natureza ideológica do discurso não é graficamente assinalada, nem se diferencia, nem mesmo em seu proferimento, da frase normal com conteúdo objetivo e valor de verdade. O mesmo acontece com os casos do patriotismo, da honestidade e de outros valores morais e políticos, públicos e privados.[2]

Marx apresentou uma noção claramente negativa de "ideologia", vinculando-a ao fenômeno da alienação, também numa acepção negativa. Mas outras noções mais atenuadas de "ideologia" foram freqüentemente apresentadas, segundo as quais toda e qualquer situação social estaria alicerçada em ideologias, entendidas como a base de idéias norteadoras de um certo planejamento da vida social. Cf.:

> Qualquer discurso é necessariamente mais ou menos ideológico. Isso significa que ele desenvolve de modo mais ou menos explícito alguma espécie de projeto social ou que remete a ele e pode, em última instância, ser a ele reconduzido (F. Rossi-Landi, 1985, p. 144).[3]

---

[2] Nesse sentido, os enunciados sobre a escravidão, na Grécia e em outros povos antigos, não tinham caráter "ideológico", na medida em que, no conflito amo/escravo, a dominação não tinha que ser ocultada e justificada num discurso pseudo-racional, mas simplesmente exercida dentro das estruturas vigentes. Ela podia ser abertamente exposta por meio de autênticas *idéias*, e não em ideologias (em estruturas "ideóides"). Isso parece indicar – numa linha freudiana – que os avanços da cultura fazem avançar também as pressões ideológicas, quando a violência e a dominação se tornam mais sorrateiras (e mais cínicas). No caso da metateoria de Nietzsche, na idéia nietzschiana da transvaloração, os discursos ideológicos devem cessar e falar-se então a própria língua da vontade de poder, sem disfarces nem falsas justificativas.

[3] Cf.: "A prática política posterior à Segunda Guerra Mundial fez valer, para ideologia, uma acepção mais ingênua: a de um códice de preceitos sistematizados a partir de um complexo teórico mais elaborado. (...) Nossa experiência recente faz-nos abandonar o laivo pejorativo inicial que Marx quis emprestar a qualquer acepção de ideologia, como uma fraude continuada do dominador para engambelar os dominados" (Estevão de Rezende Martins, A ideologia morreu, viva a ideologia!, p. 153).

Atendendo às ligações entre ideologia e alienação, significa isso que toda e qualquer situação social é alienada? Em certo sentido, o autor assim o reconhece em seguida: "Qualquer discurso é situacional, isto é, pertence a uma situação histórico-social determinada. Qualquer situação está embebida de falsa consciência" (*idem*, *ibidem*). A desalienação, pensada ao menos como utopia, refere-se não a uma situação de total ausência de ideologias (algo que pode, em todo caso, ser mantido como um ideal), mas a uma situação em que "ideologias conservadoras" são substituídas por "ideologias emancipatórias". Estas últimas estariam caracterizadas, em primeiro lugar, pela plena e assumida consciência de serem também discursos ideológicos: "Não é, portanto, a si mesmo, enquanto discurso, que ele propõe modificar, mas sim à inteira realidade que faz com que todos os discursos sejam ideológicos" (*idem*, *ibidem*, p. 156). "Trata-se de uma ideologia inovadora em lugar de conservadora" (p. 158).

Seja como for, as estratégias de desalienação do discurso não poderiam ser apenas estratégias analíticas de captação e resolução de sem-sentidos, ou estratégias hermenêuticas de elucidação de mal-entendidos da compreensão. Entretanto, por tudo o que foi visto, a metacrítica marxiana pareceria conter, de modo geral, mais elementos analíticos do que hermenêuticos. É verdade que Marx salienta a importância fundamental do histórico e das transições de umas formas sociais a outras, e que se trata de uma historicidade vivida pelos indivíduos que devem ser desalienados. Mas na teoria marxiana o papel das análises socioeconômicas e históricas, com seu cunho científico-objetivo, e o das críticas analíticas da linguagem parecem ser mais fundamentais. A metacrítica marxiana parece ser muito mais meta-hermenêutica do que metanalítica: uma compreensão das estruturas de dominação está fora de cogitação. A transformação do mundo deve suceder à sua mera compreensão e interpretação, mas – como ocorre na psicanálise – o momento analítico parece fundamental e inevitável. Para superar as estruturas alienantes não é preciso compreendê-las hermeneuticamente (pelo contrário, é preciso não compreendê-las), mas é inevitável analisá-las, entender objetivamente seu funcionamento.

A transformação do mundo e a superação da alienação devem acontecer por meio de uma ação prática que consuma o teoricamente pensado. Isso está contido no conceito que muitos consideram central na teoria marxiana: práxis. Esse conceito é constituído visando a desmontar a corriqueira tendência dos filósofos a resolver a alienação e as contradições reais apenas por meio de recursos teóricos e lingüísticos. Precisamente, um dos discursos ideológicos que mais interessaram a Marx, e sobre o qual com mais afinco ele se debruçou, foi o chamado "discurso teórico" vinculado ao exercício da filosofia. O procedimento "des-ideologizante", na filosofia marxiana da linguagem, está estreitamente vinculado à própria crítica e à superação da filosofia como discurso

teórico, assim como à transformação do tipo de organização social que a torna possível. O "discurso teórico" apresenta-se como aparentemente "compacto", objetivo e desvinculável da "prática", ou das suas possíveis "aplicações". Ele mesmo é possível, segundo o diagnóstico de Marx, somente pela ação da alienação e do estranhamento, por uma abstração ilegítima permitida apenas por um determinado tipo e grau de desenvolvimento das forças produtivas e da alienação do trabalho, dentro de um tipo muito particular de sociedade. Numa sociedade desalienada, o discurso "puramente teórico" (a pura "contemplação de idéias") seria impossível, não poderia nem mesmo ser constituído, já que as ações, as falas e as construções culturais dos homens são, ao mesmo tempo, teóricas e práticas. A desalienação da sociedade e da linguagem pela práxis deveria eliminar automaticamente os discursos ideológicos. A filosofia não tem lugar ("deve perfeitamente desaparecer", na expressão de Wittgenstein) dentro de uma sociedade desalienada. Filosofamos apenas porque nossas linguagens estão enfeitiçadas e as nossas sociedades, alienadas.

O conceito de práxis inclui dentro de si os elementos teórico e prático. O ponto de vista da "práxis", como atividade desalienante, critica a pseudo-independência de realidades apresentadas por meio de discursos que, supostamente, são "puramente teóricos". O mundo, as estruturas sociais vigentes, a cultura, etc., são já (mesmo não conscientemente) produtos *práxicos*, frutos da ação humana e inseparáveis de sua específica apresentação teórica. As categorias teóricas vão sendo constituídas na ação, não a preexistem. Por conseguinte, qualquer tentativa de transformação da sociedade deverá contar com esse caráter *práxico* do que está aí vigorando e existindo. A práxis como categoria teórico-prática vê o mundo como *praxicamente* constituído e como *praxicamente* modificável: em nenhum momento de sua análise supõe Marx alguma realidade que possa ser integralmente exposta num discurso "puramente teórico", ou numa análise puramente lingüística. A "teoria pura" é uma forma conspícua de alienação, e o discurso teórico (e filosófico), sua manifestação lingüística mais típica. A religião e a filosofia (discursos "ideístas", no sentido da sistemática inversão da realidade, que apresentam a matéria como se fosse irreal e falsa e o espírito como "a verdadeira realidade") fazem parte fundamental desse tipo de discurso deformador. As alienações religiosas são apenas reflexos de alienações "profanas", de caráter sociopolítico-econômico. Por isso mesmo, a última desalienação do homem e da sociedade não poderá ser realizada apenas no âmbito das alienações sagradas e espirituais, mas no das alienações básicas, das quais as outras são reflexos e justificativas secundárias. A teoria social de Marx e a sua teoria da linguagem são construções *práxicas*, e não apenas teorias contemplativas, ou meras "análises da realidade", ao lado de outras.

A desmontagem da linguagem ideológica é parte de um programa de transformação social. A filosofia marxiana da linguagem insere-se, pois, em um projeto maior. Essa tarefa deverá ser levada a termo por uma metodologia *práxica*, transformadora, e não meramente expositiva. A filosofia cumpre um importante papel nessa atividade transformadora. Sua tarefa é o desmascaramento e a transformação das próprias condições da fala distorcida. Mas após ter conseguido o "des-enfeitiçamento", a filosofia como existiu até agora deverá desaparecer, não por decreto, mas porque terá, simplesmente, perdido sua razão de ser. A sociedade desalienada deve expulsar, de maneira natural, a filosofia, incluída, é claro, a filosofia da linguagem.

III.2.2. Um olhar analítico sobre algumas falácias em torno da "crise do marxismo" e o "fim das ideologias"

Pode parecer estranho falar da crise do marxismo num livro de filosofia da linguagem (mesmo num sentido lato!), mas isso se explica no momento em que hoje se poderia suspeitar que as noções de "alienação", "ideologia" e, por conseguinte, "crítica de ideologias" seriam instrumentos obsoletos, a partir da atual "crise do marxismo". Numa sociedade em que não se cumpriu grande parte dos prognósticos de Marx sobre a evolução das formas sociais em direção à libertação dos oprimidos, tampouco encontraríamos já os fenômenos descritos por ele como fenômenos de "alienação" nem, conseqüentemente, "discursos ideológicos". Os instrumentos crítico-analíticos desenvolvidos por Marx teriam, assim, perdido sua validade (se alguma vez a tiveram) diante da reorganização das sociedades em torno de uma nova ordem mundial, o surgimento de novos grupos sociais que não possuem a estrutura das "classes" estudadas por Marx, a nova situação do proletariado europeu, e a (não suspeitada) "flexibilidade" do capitalismo, alvo favorito das críticas marxianas. Numa filosofia da linguagem na qual a consideração de estruturas lingüísticas está intimamente vinculada ao estudo da organização social, linguagem, crítica de ideologias e análise da sociedade andam junto e, por conseguinte, deverão "cair" junto. Não haveria lugar para nenhuma "filosofia da linguagem" de cunho marxiano que pudesse ser seriamente sustentada.

É hoje impossível negar que uma grande parte das teses positivas de Marx foi refutada, ou, pelo menos, fortemente problematizada, ou, em todo caso, que essas teses não têm hoje o sentido que alguma vez tiveram. Isso pode ser dito de, por exemplo, a teoria da mais-valia, a teoria da luta de classes, a teoria da classe historicamente destinada a realizar a revolução social, a própria teoria da revolução necessária, com seus passos fixos e deterministas, a idéia da total eliminação do Estado e a monocausalidade econômica (ou seja, a idéia do fator

econômico como o fundamento último das ações humanas).[4] Mas quero dizer que toda essa questão em torno da "crise do marxismo" me parece estar cheia de falácias e que, para descobri-las, não precisamos lançar mão de nenhum recurso "dialético", ou de categorias estritamente marxianas, mas de simples recursos analíticos. E a primeira falácia que se apresenta consiste, a meu ver, no falso *sequitur* segundo o qual de todas essas críticas aos prognósticos e análises de Marx seguir-se-ia logicamente a desativação das ferramentas metacríticas por ele desenvolvidas, ou seja, a teoria da alienação e a crítica das ideologias. Sustento que, como filósofos (em particular, como filósofos da linguagem), podemos conservar essa herança metacrítica para a análise da sociedade e da linguagem tal como elas se apresentam hoje, na "nova ordem mundial", sem que por isso devamos exumar aquelas teses positivas. De toda a maneira, o que de Marx interessa à filosofia da linguagem, tal como assumida neste livro, é precisamente essa poderosa capacidade de crítica discursiva.

Creio que essa primeira falácia – eu a denominaria a falácia inaugural – já foi devidamente detectada e denunciada (por Elster e muitos outros), ou seja, a falta de conexão lógica entre a teoria positiva e a dimensão metacrítica da teoria de Marx e, portanto, a possibilidade (a não-contradição) de criticar a primeira preservando a segunda. Mas há outras falácias muito freqüentes e com mais pormenores. Eu vou mencionar três: 1) a falácia dos "direitos humanos"; 2) a falácia das "falhas técnicas"; e 3) a falácia da "crescente pauperização". Nos três casos, vou utilizar recursos analíticos, oriundos da tradição pragmática (aproximadamente wittgensteiniana), extremamente simples e pouco sofisticados, para desmontar essas falácias, e não recursos da teoria marxiana (isso é importante na hora de enfrentar críticas como as de Popper, a respeito da indefinida capacidade que certas teorias, tais como o marxismo e a psicanálise, teriam de se autodefender aplicando exclusivamente suas próprias categorias). Na década de 1970, por outro lado, teve início o que se costuma chamar de "marxismo analítico", corrente que se propõe submeter as teses marxianas a uma análise rigorosa.[5] Da mesma maneira que a análise pode provar que certas teses marxianas não se sustentam, também pode provar que muitas das críticas que se lhe dirigem são falaciosas.

1) *A falácia dos "direitos humanos".* Afirma-se que um dos erros de Marx teria consistido na sua rejeição *en block* dos chamados "direitos humanos", por considerá-los limitados e direcionados. Cf.:

[4] Cf. Jon Elster, *Una introducción a Karl Marx*, cap. 10.

[5] Cf. Erik Olin Wright, Andrew Levine, Sober Elliott, *Reconstruindo o marxismo*, cap. 1: Marxismo: crise ou renovação?, especialmente a nota 2, em que se relacionam trabalhos representativos do "marxismo analítico".

> Ao confundir os "direitos humanos", como proclamados durante a Revolução Francesa, com "direitos burgueses", Marx passou a desprezar uma das grandes conquistas da humanidade, da qual ele, enquanto refugiado na Inglaterra, se beneficiou boa parte de sua vida. É difícil compreender as razões pelas quais Marx se sentiu compelido a debochar desses "direitos" e a ver neles uma mera superestrutura repressiva, oriunda do modo de produção capitalista (Barbara Freitag, 1993, p. 35).

Deixando de lado a falácia *ad hominem* lateralmente contida nessa crítica (o fato de Marx ter-se beneficiado ou não do que ele critica é perfeitamente irrelevante para o julgamento do valor desses direitos. Oskar Schindler beneficiou-se da economia nazista, e isso não configura argumento algum em favor ou contra esta), Wittgenstein desenvolveu, após sua conversão filosófica pós-*Tractatus*, a idéia dos termos da linguagem ganharem as suas referências apenas dentro de jogos de linguagem e suas formas de vida vinculadas, e não de maneira absoluta. Os termos inserem-se nas estruturas dos jogos, e os participantes engajam-se não com os termos, mas com sua localização e seu uso dentro de jogos. Pode-se entender perfeitamente que aquilo que Marx estava criticando era o uso (a dimensão "pragmática") do conceito de "direitos humanos", dentro da situação social que ele estava analisando, um uso que ele chamaria de "ideológico". Marx nada poderia ter contra medidas que permitissem as pessoas transitarem livremente ou expressarem abertamente suas opiniões (como é que alguém pode pensar que Marx debocharia disso?), mas do uso (ideológico) do conceito e do termo "direitos humanos" para fins de perpetuação da alienação. A metacrítica marxiana não comete a ingenuidade semântica de pensar que o puro conteúdo informativo dos termos (a suposta definição de dicionário do item "direito humano") seria suficiente para legislar sobre seus múltiplos usos. Em termos wittgensteinianos, o que Marx criticara foram os usos (ideológicos) desse conceito, seguindo o princípio formal metacrítico de que qualquer conteúdo semântico (seja ele ligado com escravidão ou com liberdade, com autoritarismo ou democracia) pode ser usado, em contextos de jogos diferentes, com finalidades contrárias ao literalmente transmitido pelo seu conteúdo semântico. Tem razão Marx, por conseguinte, em manter uma vigilância crítico-lingüística nesse sentido, em lugar de proclamar os "direitos humanos", de maneira abstrata e substancialista (e é o substancialismo o alvo fundamental de crítica das *Investigações filosóficas*), como "uma das grandes conquistas da humanidade".

2) *A falácia das "falhas técnicas"*. Em segundo lugar, em muitas críticas feitas contra as análises econômicas de Marx, comete-se uma clara falácia de irrelevância, ao distrair a atenção do leitor da questão central para ques-

tões puramente "técnicas". Como se sabe, Marx denunciou a compra, unilateralmente estabelecida, da força de trabalho do operário pelo detentor das forças de produção. Cf.:

> A novidade introduzida por Marx consistiu em redefinir a fonte da riqueza. Não seria essa fonte o trabalho humano, e sim a força de trabalho vendida e comprada no mercado de trabalho. Essa troca confrontava no mercado os detentores dos instrumentos de trabalho e do capital (daí capitalistas) com os detentores da força de trabalho (os operários, desprovidos de outros meios, vendedores de sua única "mercadoria", a força de trabalho) (*idem*, *ibidem*, p. 38).

Esse é o ponto fundamental, ou seja, o tema da exploração, com todos seus desdobramentos econômico-ético-políticos. Mas, em muitos textos críticos, essa questão é abordada por meio de uma crítica técnica da teoria marxiana do lucro e da mais-valia, peça sem dúvida fundamental para tentar explicar com detalhe a exploração do operário pelo capitalista.

> Essa teoria do valor, mais especificamente da mais-valia, tem como pressuposto a redução da força de trabalho qualitativa em quantitativa. (...) De acordo com seus críticos, Marx ignora as diferenças qualitativas entre os trabalhadores, sua formação e grau de profissionalização. Marx também ignora os diferentes níveis de modernização da indústria em diferentes lugares do mundo. A condição preestabelecida ("mantendo constantes todos os demais fatores" e aceitando a média aritmética como fator, isto é, "o tempo médio socialmente necessário") seria a condição *sine qua non* para sustentar a teoria do valor de Marx. Acontece que, de fato, essas condições jamais se estabeleceram empiricamente dentro dos parâmetros exigidos por Marx (Pareto, 1923, p. 351 ss.) (Freitag, *op. cit.*, p. 38-39).

Mas aqui tudo é conduzido como se a "teoria do valor" fosse a única evidência da existência do despojo dos trabalhadores pelos detentores das forças de produção. Não se afirma que a teoria do valor seja a única maneira de explicar tecnicamente a exploração, apenas foi postulada como uma dessas maneiras, e falhou, não se sustentou tecnicamente. Nada impede que uma outra explicação técnica para o fenômeno possa ser procurada, e nada disso conduz racionalmente a duvidar da questão central de Marx, que continua sendo a exploração. Que existem desigualdades sociais, injustiças gigantescas e exploração de uns homens por outros ainda na "nova ordem mundial" são fatos que têm suficiente evidência empírica e apoio teórico para continuar sendo discutidos e analisados, mesmo após a indiscutível refutação da "teoria do valor". (Na filosofia de Wittgenstein, acontece algo semelhante: muitos consideram o projeto técnico do *Tractatus* como fra-

cassado, mas não a sua questão central, qual seja, a tentativa de Wittgenstein de entender a linguagem como sujeita a regras, mesmo que tais regras não sejam as da lógica formal. Seria, pois, falacioso declarar algo como: "Sabe-se que a lógica vero-funcional e o atomismo lógico do *Tractatus* falharam, o que prova que a linguagem, contrariamente ao que Wittgenstein pensara, não pode ser sujeita a regras".) Perder de vista o ponto fundamental em benefício de questões técnicas é uma falácia bem conhecida na literatura analítica.

3) *A falácia da "crescente pauperização"*. Por último, afirma-se que a tese marxiana da "crescente pauperização" do trabalhador teria sido "refutada" pelos fatos históricos posteriores a Marx. Cf.:

> Ao defender a tese da concentração de riqueza, por um lado, e da pauperização gradativa, do outro, Marx subestimou a capacidade de aprendizado e a flexibilidade do modo de produção capitalista. Longe de levar a concentração às últimas conseqüências, permitindo a pauperização geral da classe operária, o capitalismo soube redistribuir a riqueza, criando novas classes sociais e múltiplas frações de classe no interior de cada classe, que se beneficiaram das riquezas produzidas. (...) Certo é que na Europa a teoria da pauperização gradativa do proletariado tornou-se hoje insustentável (Freitag, p. 39).
>
> Com o crescimento do Partido Social-Democrata, as conquistas operárias no interior do Estado de Direito (legislação social, seguro-desemprego, de saúde, de aposentadoria, o sufrágio universal, a educação e saúde pública generalizada para a classe operária) haviam alterado as bases materiais da sociedade burguesa que se mostrava receptiva a reformas, abrindo espaços para as conquistas operárias (*idem*, *ibidem*, p. 45).

Wittgenstein desenvolveu nas *Investigações filosóficas* uma crítica acirrada contra o que poderíamos chamar o "monoatomismo" da linguagem (do tipo desenvolvido no *Tractatus*), ou seja, a idéia de que as estruturas têm uma maneira única de decomposição. Num momento de seu texto, ele se refere ao funcionamento de termos como "simples" e "composto":

> "Mas quais são as partes constituintes simples de que se compõe a realidade? – Quais são as partes constituintes simples de uma poltrona? – As peças de madeira com as quais é montada? Ou as moléculas, ou o átomo? (...) A multicoloração é uma espécie da complexidade; uma outra é, por exemplo, a de um contorno quebrado composto de partes retilíneas (...) Se digo a alguém, sem qualquer elucidação: "O que vejo diante de mim é composto", então esse alguém perguntar-me-á com razão: "Que quer você dizer com 'composto'? Isso pode significar todas as coisas possíveis!" (...) A palavra "composto" (e portanto a palavra "simples") é usada por nós de inúmeras maneiras diferentes e de diferentes modos aparentados uns com os outros (IF, p. 47 e ss.).

As observações de Wittgenstein acerca dos termos "simples/composto" podem aplicar-se a termos do tipo "rico/pobre", tal como aparecem na teoria marxiana da "crescente pauperização do proletariado". Esses termos não significam nada no sentido absoluto e descontextualizado utilizado na crítica explicada por Freitag.

De fato, na medida em que Marx definiu a "pauperização" em relação com a alienação, e não em termos absolutos, ou seja, em relação aos jogos de linguagem nos quais operários e capitalistas se envolvem e nos quais se expressa a exploração, o trabalhador poderia continuar sendo "pobre" dentro do estado de bem-estar, até mesmo em sociedades superavançadas nas quais ele pudesse comprar casas e carros, abrir cadernetas de poupança, viajar e usufruir de vantajosos planos de saúde. Devem ser considerados o contexto dentro do qual ele agora "possui" todas essas coisas e os vínculos sempre relativos ao contexto sócio-histórico respectivo, entre aquilo que o trabalhador possui e o que a sociedade produz sob as novas condições, assim como as relações entre grupos humanos (não falemos já em "classes"), especificamente entre o grupo ao qual o trabalhador assim "favorecido" pertence e outros grupos sociais. Como Wittgenstein apontaria, a palavra "pobre" não possui uma referência absoluta, mas adquire seu sentido em referência a específicos jogos de linguagem, nos quais adquire dinamicamente a sua referência ao mundo. A superação da pobreza à qual Marx se referia não necessariamente diminui por meio da ampliação dos benefícios aos trabalhadores dentro da sociedade alienada. Um escravo bem pago continua sendo escravo, e, por conseguinte, alienado e pobre, no sentido marxiano. "Pobre/rico" está, na análise de Marx, desvinculado da questão de aquisição de bens *per se*, que seria o significado usual dessas palavras. "X possui muitos bens e X é pobre" não é uma sentença autocontraditória. A questão fundamental não reside naquilo que se possui, mas nas condições sociais nas quais se possui alguma coisa e em qual a origem socioeconômica das posses, ou até que ponto as pessoas possuem realmente aquilo que é inalienável, e até que ponto tais posses poderiam ser apenas subprodutos, mais abastados do que em outras épocas, de um trabalho que continua alienado. O "melhoramento" das sociedades teria muito mais a ver com negociações vantajosas para as partes, respeitando os respectivos egoísmos de interesses, que com uma autêntica desalienação da sociedade como pensada por Marx.

Certamente, já Marx era plenamente consciente dessa falácia quando escrevia, nos *Manuscritos*:

> A mais baixa e a única necessária tabela de salários é aquela que provê a subsistência do trabalhador durante o trabalho e a um suplemento adequado para criar a família a fim de que a raça dos trabalhadores não se extinga.

> Segundo Smith, o salário normal é o mais baixo que for compatível com a simples *humanité*, isto é, com uma existência bestial (p. 102).

Essa afirmação não é absoluta, mas relativa num sentido wittgensteiniano: o trabalhador obrigado a viver "com o menor salário possível para a sua subsistência" pode ser, com o correr dos tempos, um trabalhador "muito bem pago" em termos absolutos e, não obstante isso, continuar recebendo "o mínimo para a sua subsistência", já que historicamente as condições de "subsistência mínima" vão mudando. Numa sociedade superdesenvolvida, em que o trabalhador precise, para ser mais bem explorado, deslocar-se rapidamente para seu local de trabalho em lugar de passar longos minutos esperando ônibus, o trabalhador deverá ter um carro, um bom carro, mesmo um carro veloz, e um salário que lhe permita mantê-lo em boas condições. Não obstante, o trabalhador não se "despauperizou" no sentido relativo de Marx (e de Wittgenstein), mas ele continua alienado, vivendo com "o mínimo" (relativo à sociedade que o aliena), apenas reproduzindo o processo produtivo que ele próprio leva adiante com a sua alienação. "Despauperizar-se", para Marx, não consiste na capacidade bruta e absoluta de conseguir adquirir mais bens, mas em poder adquirir os bens que verdadeiramente se pretende adquirir, dentro de um processo autônomo de escolha. Nesse sentido, a "despauperização" desalienada poderia coincidir, inclusive, com a aquisição de menos bens. Se essa linha de argumentação for correta, a teoria de Marx da crescente pauperização do trabalhador não foi refutada.

O que disso interessa para uma filosofia da linguagem é que, na medida em que a alienação continua, também os discursos humanos continuam ideologicamente deformados. Os discursos sobre "direitos humanos" e "o fim da crescente pauperização" e mesmo o discurso sobre o "fim das ideologias" podem – como já foi apontado por muitos – ser discursos ideológicos. Não parece prudente nem justificado abandonar o instrumento metacrítico da "crítica de ideologias" contra os enfeitiçamentos da linguagem pela alienação, e ficar assim "desarmados" diante das suas deformações mais profundas.[6]

[6] Jon Elster, um representante do "marxismo analítico" também pensa que a teoria da alienação é um dos elementos vivos do pensamento de Marx (cf. Jon Elster, *Una introducción a Karl Marx*, cap. 10, p. 202). No que se refere à teoria da ideologia (que ele trata de maneira mais desvinculada da alienação do que foi aqui apresentado), Elster acha que a mesma está prejudicada, mas que vale a pena esforçar-se para reformulá-la: "O primeiro passo para remediar a situação deve ser pôr em prática o rico arsenal da psicologia cognitiva e sua evidência acumulada sobre os processos motivacionais e cognitivos que deturpam a formação de crenças e a formação de preferências (...) A tarefa imediata é conseguir o reconhecimento do fato de que a teoria da ideologia deve ter microfundamentos se quiser superar seu estado atual, que é parcialmente anedótico, parcialmente funcionalista, parcialmente conspirativo e parcialmente mágico" (*idem*, p. 207, minha tradução).

III.2.3.Rossi-Landi e a interpretação marxiana da filosofia da linguagem de Wittgenstein

Numa série de artigos coletados em seu livro *A linguagem como trabalho e como mercado* (1968), Ferruccio Rossi-Landi tenta desenvolver a idéia de uma alienação lingüística – a rigor, como foi visto, já contida nos próprios escritos de Marx e Engels. Ela poderia ser considerada como uma alienação ao lado de outras (a alienação religiosa, etc.), mas, num outro sentido, poder-se-ia considerar a alienação lingüística – se entendida como alienação da razão-linguagem – como a alienação por excelência, como aquela que, de alguma maneira, acontece em todas as alienações. A idéia inicial é: "As palavras, enquanto unidades da língua, são produtos do trabalho lingüístico (...)" (F. Rossi-Landi, *op. cit.*, p. 63). Ou seja, as mensagens não existem em estado natural, mas são produto de um trabalho auto-realizador e de pretensão universal (*idem*, p. 66). A natureza inevitavelmente social da linguagem é frisada ("(...) na *Deutsche Ideologie*, a idéia de uma língua particular é denunciada como contraditória (...)" p. 70-71), embora existam constantes contribuições individuais, no âmbito que Rossi-Landi chama de "falar comum", entendido como "(...) o conjunto de técnicas sociais às quais o indivíduo não pode deixar de recorrer, se quiser falar e comunicar, e sobre as quais se apóiam todos os desenvolvimentos lingüísticos especializados" (p. 72). É nesse meio social que os indivíduos tentam satisfazer suas necessidades de comunicação e expressão.

A linguagem é comparada com o dinheiro, pela sua universalidade e capacidade de estabelecer valores de troca entre os objetos dentro de uma espécie de "mercado lingüístico":

> Uma comunidade lingüística apresenta-se como uma espécie de imenso mercado no qual palavras, expressões e mensagens circulam como mercadorias. Podemos perguntar-nos quais são as regularidades que regem a circulação das palavras, expressões e mensagens, começando pelos valores segundo os quais elas são consumidas e trocadas (p. 85).

Dentro do mercado lingüístico, a linguagem adquire, além de seu valor de uso, um valor de troca:

> O fato de poder assumir um valor diferente daquele que lhe compete pela sua capacidade de satisfazer necessidades, isto é, diferente de seu valor de uso ou utilidade, é característico de todos os produtos do trabalho humano. Trata-se do valor costumeiramente dito de troca (p. 85).

Nesse sentido, o uso da linguagem é complementado pelo seu valor de troca: o significado de uma palavra é agora seu uso e seu valor de troca na

linguagem (p. 86). "A noção de uso lingüístico passa assim a ser incluída na de trabalho lingüístico (...)" (p. 87). As necessidades primárias do ser humano, vinculadas ao uso, são mediadas pelas regularidades sociais em que acontece, de fato, o "comércio lingüístico" entre os homens:

> Seja no mundo das mercadorias, seja no mundo das palavras, são essas regularidades, e não as regras operacionais para a satisfação de necessidades, que regem a troca e a circulação e que determinam o valor de troca dos objetos produzidos (p. 89-90).
>
> (...) o "valor" de uma palavra pode ser entendido como sua posição dentro da língua, assim como o "valor" de uma mercadoria é sua posição dentro do mercado (...) (p. 94).

O problema consiste em que essa inevitável socialização das funções da linguagem sofre o efeito dos mecanismos de alienação, com a conseqüente geração de discursos ideológicos de cobertura. Como todas as outras esferas do trabalho humano, o "trabalho lingüístico" está também perpassado pelas estruturas de dominação, afetado por interesses parciais não universalizáveis, que contrastam com a vocação universal da comunicação e da expressão por meio da linguagem. A alienação lingüística procede de acordo com os mecanismos da alienação do trabalho: as falas produzidas pelos sujeitos humanos nas comunidades tornam-se objetos estranhos e hostis para seus próprios produtores, e eles mesmos se tornam dependentes de falas e expressões que fogem magicamente de seu controle. Por meio dos recursos de comunicação de massas, como a propaganda, os discursos persuasivos e a pregação moral (que aconselha valores como o ascetismo, a poupança, a sobriedade, o esforço pessoal, a concorrência e o "pensamento positivo", e desanimam o derrotismo, a falta de segurança em si mesmo, a falta de competitividade, etc.), a linguagem vai sendo deformada na sua própria instauração, as próprias expressões "retiradas de circulação" e substituídas por outras que não mostram claramente seu caráter público, mas apenas uma autolegitimação dirigida pelos interesses produtivos de uma determinada organização da vida social. A linguagem fica, assim, reduzida apenas às suas capacidades "comunicativas" mínimas, tolhendo radicalmente a criatividade, definidora do ser lingüístico do homem: as falas tornam-se minimalistas, econômicas e precisas, e qualquer criatividade surpreende e subverte.

Na alienação, a linguagem é drasticamente empobrecida e funcionalizada no nível infra-estrutural, mas, paradoxalmente, enriquecida de maneira exuberante no nível das justificativas supraestruturais: a linguagem criativa, agora alienada, oscila entre a extrema funcionalização da linguagem-objeto e a extrema

sublimação ideológica das metalinguagens. A instauração *ad hoc* de microlinguagens totalmente direcionadas constitui-se num processo alienador fundamental; elas dividem os homens segundo consigam ou não dominar um certo jargão: aqueles que "falam mal" poderão ser considerados "improdutivos" e ser, em conseqüência, marginalizados: "Se não aprender a falar ou se falar uma língua de desvios pessoais, ele, com efeito, não será entendido, nem conseguirá se fazer entender. Trata-se da morte lingüística ou da morte comunicativa, tão grave quanto a morte por fome (...)" (*idem*, p. 104). O que os homens querem realmente falar não é o discurso que eles escutam como saindo de suas (próprias?) bocas. As distinções e os antagonismos entre grupos sociais transparecem na hegemonia de certos jargões, nas exclusões decorrentes da "falta de domínio" de certos usos da linguagem e no fenômeno das "gírias" regionais, que chegam a criar, nas classes menos favorecidas, uma autêntica linguagem paralela, com seu léxico e sua gramática próprios. O "uso normal da linguagem" é estabelecido segundo a perspectiva dos grupos de poder. Esse "uso normal da linguagem" (vinculado à própria noção de "trabalho lingüístico") é largamente inconsciente, notado apenas em suas eventuais falhas e disfunções:

> Uma palavra que não funciona comunicativamente da forma que gostaríamos, por exemplo (como se costuma dizer), que "não dá a idéia", leva-nos a pensar no trabalho lingüístico específico da produção em que ela serve de instrumento ou naquele da produção de que ela provém (78).

Mas o "mau uso" da linguagem é perfeitamente interno à alienação, ou seja, ao mau uso institucionalizado, à distorção básica sobre a qual se alicerçam as relações sociais alienadas. Pelo contrário, os defeitos de funcionamento da linguagem em seus "usos normais", podem servir de aceno para a descoberta do trabalho sorrateiro da alienação e da ideologia. Rossi-Landi menciona que já na filosofia pré-marxiana muito foi dito sobre os "defeitos da linguagem", por exemplo na crítica da pseudociência e da metafísica dentro da tradição analítica (p. 102). Ele afirma que não se trata apenas de denunciar desvios, mas também de diagnosticar os motivos dos mesmos.

Num outro artigo do mesmo livro, Rossi-Landi refere-se a três "filões de pesquisa" pelos quais podem ser estudadas as doenças e as disfunções da linguagem que conduzem à questão da alienação: a investigação de Lukács sobre reificação, a psicanálise de Freud e... a filosofia analítica (em que se inserem Moore, Wittgenstein e Ryle, entre outros), e em que

> (...) está presente uma forte carga de desmistificação lingüística (...) É preciso trazer à luz esse potencial de desmistificação: então nós descobriremos que

> ele se encaixa perfeitamente, e que, melhor, adquire força e significado, no âmbito de uma crítica geral das ideologias (Capital e propriedade privada na linguagem, *op. cit.*, p. 224).

De maneira mais específica, Rossi-Landi visualiza a filosofia do chamado "último Wittgenstein" como fornecendo elementos para focalizar criticamente, por meio da sua metodologia "terapêutica", a questão da alienação (nos termos colocados por Marx). Wittgenstein concebe desde cedo, nas *Investigações filosóficas*, os problemas filosóficos em termos de trabalho lingüístico:

> Os problemas filosóficos são profundos e importantes, tanto quanto a linguagem (§ 111); é por isso que eles se formam "quando a linguagem entra em férias", quando ela "caminha no vazio" em lugar de "trabalhar" (§ 38, 132) (Para um uso marxiano de Wittgenstein, *op. cit.*, p. 28.)

Rossi-Landi vê um paralelo entre a recusa wittgensteiniana e a marxiana da filosofia metafísica, idealista e especulativa, que produz, dentro do processo de produção lingüístico, um discurso pseudo-independente. Segundo Wittgenstein – na reconstrução de Rossi-Landi –, a falha fundamental dos discursos metafísicos seria a sua desvinculação dos contextos vitais, nos quais a linguagem adquire sua significação pública, criando falas crípticas que se subtraem ao controle da comunidade, ou, como diria Marx, cortando seus vínculos com a vida real, material, dos seres humanos.

Seguindo as argüições wittgensteinianas nas *Investigações filosóficas*, as expressões lingüísticas funcionam num âmbito essencialmente público: assim como não pode haver linguagens privadas, também não pode haver mercados privados:

> As mercadorias "não vão ao mercado por conta própria", da mesma forma que não vão as palavras. Mercadorias e palavras têm em comum o fato de que os valores lhes são conferidos pelos homens enquanto associados: uma língua privada, como um mercado privado, são uma contradição em termos (45).

A linguagem está viva e é significativa dentro da "fala comum", no patrimônio lingüístico do qual ninguém pode ser proprietário particular. É esse "patrimônio lingüístico" aquilo "in-alienável", nos termos da normativa marxiana aqui reconstruída. As falas metafísicas são falas ociosas, no sentido de subtraídas ao trabalho real e efetivo da linguagem, apenas manejamentos possíveis das puras estruturas da língua, num livre jogo das mesmas, no qual as palavras são despojadas da significação que elas têm quando trabalham, ou seja, quando exercem atividades reais no mundo. As falsas moedas metafísicas seriam um

lugar privilegiado para captar a alienação lingüística, em termos de distorção básica da linguagem.

Algumas das "superstições" da linguagem denunciadas por Wittgenstein nas *Investigações filosóficas* surgiriam da tentação filosófica de colocar questões fora de qualquer contexto, num sentido absoluto, como, por exemplo: "qual é o modo correto de funcionamento de um nome?" ou "quais são as partes simples da realidade?", ou "qual é a forma lógica da proposição?", e a tentação de fornecer para essas questões respostas absolutas (ver, como exemplo, os aforismos 38, 41, 47: "A resposta correta à questão filosófica: 'É composta a imagem visual desta árvore, e quais são os seus componentes?', é: 'Depende do que você entende por 'composta' (E isto não é, naturalmente, uma resposta, mas uma recusa da questão)". Também a irresistível tendência dos filósofos à generalidade gera perplexidades, assim como "superstições" mais específicas, como, por exemplo, o que se poderia chamar "mistificação dos nomes", a idéia de os nomes se referirem a alguma coisa absolutamente simples e indestrutível e, por conseguinte, indizível (ver 58-59), ou à idéia da lógica como devendo descobrir a "essência do mundo" (89 e 97). A filosofia é concebida como tendo a tarefa de desmontar essas superstições, por meio da análise gramatical de usos de expressões, detectando sua significação como gerada em diversos e inúmeros jogos de linguagem. Esse método não é empírico, mas lógico, num sentido alargado e enriquecido (109).

> Uma das principais fontes de nossa falta de compreensão é que não dominamos com uma clara visão o uso de nossas palavras – falta à nossa gramática uma disposição clara. Uma exposição de conjunto transmite a compreensão, que consiste exatamente em "ver conexões" (122).
>
> Não existe um método em filosofia: o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias (133).

Mas até que ponto é Wittgenstein capaz de fornecer as ferramentas genuinamente metacríticas necessárias para lidar com a alienação lingüística, entendida de maneira marxiana? Rossi-Landi comenta:

> Dentro da perspectiva já consagrada pelas palavras "uso marxista de instrumentos neocapitalistas", convém então tentar uma abordagem diferente de Wittgenstein: reconhecer abertamente tanto suas idéias básicas como seus limites (...) (p. 42).

Para descobrir o sem-sentido vinculado à alienação, não seria suficiente praticar uma análise do tipo apresentado nas IF, mas seria necessária uma terapia metacrítica que questionasse a própria instauração desse tipo de discurso.

Segundo Rossi-Landi, Wittgenstein forneceria alguns elementos para essa metacrítica, mas sem realizá-la plenamente. São três as limitações fundamentais que ele detecta no instrumental wittgensteiniano:

1) Wittgenstein ignora a constituição lingüístico-social dos falantes e continua tratando a linguagem apenas como objeto

> Wittgenstein possui o "público" sem possuir o "social" (...) A posição de Wittgenstein corresponde àquela de quem, estudando a mercadoria, se limitasse a descrever vários tipos de trocas...Wittgenstein os toma [aos participantes dos "jogos de linguagem"] como indivíduos já formados e estuda o que acontece quando elas se põem a falar entre si (...) A idéia, em suma, que nunca parece ter surgido para Wittgenstein, pelo menos não como fundamental, é a de que os indivíduos se formaram socialmente como indivíduos justamente porque, entre outras coisas, se puseram a falar entre si (*idem, ibidem*, p. 57-58).

2) Os "jogos", os usos da linguagem, são apenas descritos na sua função, mas não são explicados como produtos de um trabalho:

> A noção de uso lingüístico diz respeito a algo já produzido, portanto já existente (...) Porém, como se produziu, originariamente, aquela palavra? Não responder a esta pergunta equivale a não se perguntar como tenha sido, por exemplo, produzida a faca; e assimilar o significado de uma palavra ao seu uso assemelha-se a explicar o uso da faca (isto é, o seu significado) sem se preocupar não apenas com os cuteleiros (...) mas também com o processo social real que levou o homem do estraçalhar para o cortar. Com uma outra fórmula, diria, em suma, que falta a Wittgenstein a noção de valor-trabalho (...) Os instrumentos de que nos servimos para comunicar, ele os considera portanto como nos sendo dados, e portanto como "naturais", uma espécie de riqueza da qual dispomos livremente (p. 57-58).

Há uma total inconsciência do caráter de conquista da linguagem como patrimônio, que se obtém numa luta contra a alienação lingüística, e não como uma dádiva natural e garantida.

3) Por último, não há em Wittgenstein, segundo Rossi-Landi, um diagnóstico sobre o porquê se produzem as anomalias e os enfeitiçamentos da linguagem, as "câimbras" e "doenças", mas apenas se constata sua existência. Dito de outra maneira, as distorções são vistas no nível do signo, não no nível do sintoma, de tal forma que ele pode fornecer apenas uma descrição, mas nunca um diagnóstico:

> (...) ele nunca se pergunta o porquê de a linguagem entrar em férias e caminhar no vazio, nem qual é a origem histórico-social das câimbras e das perplexidades (...) ignora totalmente a doutrina geral da alienação. Falta-lhe uma teoria da sociedade e da história sobre a qual fundamentar suas pesquisas (p. 59).

Acredito que essas críticas contra a aparelhagem wittgensteiniana – que aceito totalmente – se mantenham ainda dentro do âmbito da crítica "hermenêutica" da análise, mais que no estritamente metacrítico: segundo elas, faltariam a Wittgenstein os elementos histórico-sociais para captar gerações temporais de estruturas lingüísticas e, por conseguinte, os vínculos internos entre resultados estruturais e processos históricos. Isso tende a concordar com a minha caracterização do filosofar analítico como desprovido de elementos hermenêuticos. Mas existem críticas mais agudas, vindas estritamente da perspectiva metacrítica (e, por conseguinte, meta-hermenêuticas), apenas sugeridas por Rossi-Landi, sobretudo no seu ponto (3). De início, ele foi demasiadamente generoso ao atribuir a Wittgenstein qualquer tipo de interesse pelos fenômenos lingüísticos que pudessem ligar-se com a alienação. Cf.:

> A contribuição mais importante de Wittgenstein permanece sendo (...) a crítica da alienação lingüística em geral e, em particular, da alienação lingüístico-filosófica (Para um uso marxiano de Wittgenstein, *op. cit.*, p. 61).
>
> (...) o objeto de que realmente se ocuparam aqueles filósofos [entre eles, Wittgenstein] na parte mais válida de suas pesquisas é a linguagem alienada, a alienação lingüística (Capital e propriedade privada na linguagem, *op. cit.*, p. 224).

Mas isso é ininteligível, desde que falta totalmente a Wittgenstein qualquer noção de "alienação", marxiana ou não. A alienação, como foi visto, é um tipo muito particular de distorção, caracterizada pelas notas (a)-(c) de III.1, enquanto Wittgenstein estuda apenas os mal-entendidos, os equívocos e as superstições antes apontados, ligados com usos da linguagem que não sofrem nenhum abalo básico e sistemático. Em muitos jogos de linguagem estudados por Wittgenstein encontramos, por exemplo, operários (ver 2, 8, 11, 15, 20, 21). Nesses jogos, os participantes desenvolvem certas atividades, utilizam determinadas palavras, apresentam certas intenções e sustentam algumas expectativas, mas em nenhum momento há nenhuma suspeita de que o uso normal da linguagem, ao qual os trabalhadores estão tentando submeter-se, possa ser o produto de uma assimetria profunda das relações entre eles e seus empregadores. Fala-se muito em circunstâncias de uso, mas a grande circunstância em que todos esses jogos estão inseridos é totalmente ignorada. Pelo contrário, o uso correto da linguagem, a não-produção de disfunções, o retirar a linguagem

cotidiana (a linguagem do povo) de qualquer tentação metafísica deverão contribuir para o bom funcionamento do trabalho tal como estabelecido, aumentando o ritmo e a qualidade da produção. Depois de tudo, na sua concepção do que seja filosofia (e filosofia da linguagem), Wittgenstein coloca claramente: "A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo.(...) Ela deixa tudo como é" (IF, 124). Parece comovente o convite wittgensteiniano ao trabalho, como se se tratasse de um protesto contra a imobilidade das classes ociosas: as significações surgem somente no trabalho, não nas férias. Mas, na verdade, o trabalho ao qual a linguagem é aqui convidada é o trabalho alienado, incluído o trabalho lingüístico alienado exposto por Rossi-Landi, seguindo as pegadas de Marx e Engels. As palavras que foram reconduzidas "desde seus empregos metafísicos para seus empregos cotidianos" são geradas dentro de um mecanismo de produção lingüística para cuja crítica Wittgenstein não possui uma única arma, nem mesmo a mínima consciência de que deveria possuí-la. Por outro lado, as "doenças" da linguagem, no sentido de Wittgenstein, são perfeitamente conscientes, estão claramente delimitadas – ou são claramente delimitáveis – como surgindo de usos específicos anômalos e enganadores, e não há nenhuma conexão entre esses fenômenos e o padecimento (trata-se de doenças que não doem, que apenas colocam "problemas teóricos"). Por conseguinte, aquilo que Wittgenstein estuda não são, estritamente, fenômenos de "alienação" em seu sentido mais forte, entendidos como anomalias profundas e não detectáveis, inclusive por meios hermenêuticos.

Parece, afinal de contas, que colocar Marx em contato com Wittgenstein dá por resultado um injustificado abuso da filosofia de Wittgenstein e, especialmente, um sensível enfraquecimento do aparelho metacrítico formulado por Marx, se lido apenas em termos wittgensteinianos.

III.3. Freud, desprazer, defesa e linguagem

III.3.1. É a noção de "inconsciente" analiticamente incompreensível? À procura de uma noção minimal

Sabe-se que a filosofia analítica, em seu sentido restrito, tem mantido uma atitude de ceticismo, quando não de sobeja repulsa, diante da psicanálise em geral, e especificamente diante da noção de "inconsciente", pelo menos na sua pretensão de apresentar-se como noção científica. A noção de "inconsciente" seria "contraditória" na estrita medida em que pretendesse ter alguma

positividade, pois não parece compreensível aceitar a existência de processos ou intenções "inconscientes" dos quais é possível falar e cuja estrutura é possível descrever, como Freud e os psicanalistas o fazem. Como máximo, "inconsciente" poderia ser entendido como categoria negativa ou privativa, assinalando para os limites de processos psíquicos conscientes, como fenômenos não plenamente focalizados pela luz da consciência. Mas na medida em que – como Freud o pretendia – os fenômenos "inconscientes" passam a constituir uma "cena" independente da consciência, e mesmo alternativa a ela, cena que responderia a "uma outra lógica", com suas próprias leis, etc., a noção perfila-se, para leituras analíticas, como contraditória, reificante e mitológica.

A leitura analítica não é, nisso, especialmente original, e o próprio Freud, que nunca se defrontou explicitamente com a filosofia analítica (apesar de ser contemporâneo de Russell e Moore), tomou claro conhecimento dos problemas acerca da noção de "inconsciente" e das críticas mais costumeiras contra a mesma ("Nosso inconsciente não é o mesmo que o inconsciente dos filósofos e, além do mais, a maioria dos filósofos não quer saber nada do 'psíquico inconsciente' " (S. Freud, Sobre psicoterapia (1904), em *Obras*, v. I, p. 1.012, minha tradução). Por ser o presente um livro sobre filosofias da linguagem, e pelo fato de a linguagem ter sido, como veremos, fundamental em toda a obra de Freud, não quero que dúvidas analíticas sobre a legitimidade da noção de "inconsciente" e correlatas venham a debilitar ou mesmo impossibilitar uma análise da linguagem psicanaliticamente orientada, que eu considero uma contribuição importante para a filosofia da linguagem.

Desde o início, considero procedente colocar em questão a legitimidade e o alcance das noções oriundas da psicanálise, e essa foi, por vezes, a própria atitude de Freud:

> Ao anunciar uma série de conferências com o título de *Lições introdutórias à psicanálise*, não abriguei nem por um instante o propósito de apresentar-lhes uma exposição *ad usum delphini*, isto é, uma exposição de conjunto que disfarçasse as dificuldades, preenchesse as lacunas existentes e estendesse um véu sobre as dúvidas (...) Nada disso; precisamente por serem novatos nestas matérias, quis apresentar-lhes a nossa ciência tal e qual ela é, com suas desigualdades e asperezas, suas aspirações e suas dúvidas (VI Conferência introdutória, em Conferências introdutórias à psicanálise (1915), *op. cit.*, v. II, p. 2.181).

Quero dizer, *ab initio*, para evitar discussões inúteis, que considero aqui a psicanálise de Freud (a única à qual me vou referir) como uma teoria filosófica e especificamente como uma filosofia da linguagem, vinculada a uma filosofia do homem (ou uma antropologia filosófica). Estarei preocupado com a

determinação do caráter "científico" da psicanálise somente em função de idéias e preocupações de outros autores, não das minhas próprias. Por razões que serão vistas aos poucos, não estou interessado em defender a psicanálise (nem especificamente a psicanálise da linguagem) visando a demonstrar seu caráter científico, por mais que esta tenha sido inclusive a pretensão de Freud. Apenas farei notar que muitas poucas coisas no mundo são ciência, que a imensa maioria das nossas construções intelectuais não é científica, de maneira que resulta desproporcionado e irracional insistir tanto na falta de cientificidade da psicanálise em particular.[7]

Nessa trilha, procuro apresentar uma noção de "inconsciente" que denomino *minimal* (e que, segundo sustento, está apoiada nos próprios textos de Freud), noção que deverá cumprir, pelo menos, as duas seguintes condições:

1) Conservar a idéia de uma positividade do "inconsciente", ou seja, a idéia de que não se trata de uma noção puramente privativa ou exclusiva.
2) Conseguir formular uma noção de "inconsciente" que obedeça aos padrões de clareza do modo analítico de filosofar, mas sem que essa categoria seja reduzida às categorias analíticas (ou seja, a noção de "inconsciente" será submetida a uma análise elucidatória, não a uma análise redutiva num sentido eliminativo).

As duas condições são propositalmente desafiadoras, desde que foi precisamente o ponto (1) aquele que maiores dúvidas despertou nas leituras analíticas de Freud. A condição (2), por outro lado, não visa a diminuir em nada o potencial metacrítico da psicanálise, mas apenas desativar as críticas analíticas mais correntes e rotineiras, mantendo aquele potencial. Quero mostrar não que a psicanálise poderia reduzir-se a categorias da filosofia analítica, mas, pelo contrário, que mesmo a filosofia analítica poderia aceitar sem problemas a metacrítica psicanalítica. A concepção minimal de "inconsciente" aponta para uma outra maneira de traçar os limites da filosofia analítica, diferentemente da maneira hermenêutica vista na Parte I, precisamente o limite metacrítico (que já foi apontado no caso da metacrítica marxiana). Pretende-se que a filosofia analítica reconheça que a sua crítica do sem-sentido, como desenvolvida na tradição analítica de Frege a Wittgenstein, poderia não detectar sem-sentidos ali onde acontece uma grave quebra discursiva. Trata-se de tornar inteligível e aceitável para analíticos a quebra discursiva, como concebida e descrita por Freud, e mostrar sua relevância para a filosofia da linguagem. Para tanto, a

[7] Um *locus* clássico dessa crítica foi realizado por K. Popper, no capítulo Ciência: conjecturas e refutações, no livro *Conjecturas e refutações*.

psicanálise deverá também fazer, de sua parte, o esforço de uma exposição analiticamente plausível, e será esse procedimento que constituirá o caráter minimal da noção (na medida em que será uma noção de "inconsciente" submetida à navalha de Occam). Por outro lado, se a vocação da filosofia analítica foi sempre a clareza e a articulação (a exclusão do desarticulado), ela deve poder ser também capaz de expressar seus próprios limites metacríticos de uma forma clara.

Se Freud não queria que a sua noção fosse interpretada apenas privativamente, então a escolha do termo "in-consciente" (*Unbewusstsein*) foi infeliz. Ele transmite, precisamente, a idéia de tratar-se apenas de fenômenos que não são conscientes. Uma primeira elucidação dessa noção é feita em termos de latência: uma representação sai da consciência e emerge novamente nela mais tarde:

> Para explicar esse fato, vemo-nos obrigados a supor que também durante o intervalo achava-se tal representação presente em nosso espírito, embora permanecesse latente na consciência (Freud, Algumas observações sobre o conceito de inconsciente na psicanálise (1912), *op. cit.*, v. II, p. 1.697).

Freud refere-se à objeção "filosófica" típica como aquela que negaria precisamente essa permanência inverificável, preferindo estabelecer uma identidade entre o psíquico e o consciente. Essa "presença não percebida" de representações não parece ser muito apropriada para formular o caráter dinâmico e ativo do inconsciente e para enfrentar bem-sucedidamente as objeções dos filósofos. Freud é plenamente consciente disso e tenta ir de uma caracterização "puramente descritiva" para uma "concepção dinâmica" (*idem*, *ibidem*, p. 1.698-1.699), quando essas representações latentes se tornam "eficazes", ou seja, fazem alguma coisa, em lugar de simplesmente "estar aí". Uma concepção minimalista de inconsciente deveria acentuar esse aspecto dinâmico, ignorando todos os aspectos de "latência" que não manifestassem algum tipo de eficácia, que não realizassem algum tipo de ação detectável. Cf.: "O latente, o apenas transitoriamente inconsciente, denomina-se, em conseqüência, 'pré-consciente' e sistematicamente aproxima-se do consciente" (Freud, Observações sobre o inconsciente (1922), *op. cit.*, v. III, p. 2.660). O termo "inconsciente" não é o mais apropriado, já que acentua a latência e não a eficácia ou a dinamicidade. "Pré-consciente" deve satisfazer mais aos filósofos, uma vez que sugere uma tendência dinâmica para o consciente. Se os limites entre "inconsciente" e "pré-consciente" não são concebidos de maneira rígida (como Freud tende às vezes a fazer, ao considerá-los como "sistemas" (primeira "tópica")), se ambos constituem algo assim como um *continuum*, o termo "inconsciente" poderá perder algo de sua temida inescrutabilidade em meios analíticos (já foi dito muitas vezes que o "inconsciente dos filósofos" é, em grande medida, o "pré-consciente").

Por outro lado, o acento posto na eficácia dinâmica deveria levar para uma concepção acentuadamente adjetiva de inconsciente, fugindo de formulações substantivas: não visando a criar algo como uma "segunda consciência", mas a tese de que a consciência – a mesma de sempre – pode carregar representações que, num determinado momento (não em todo momento, pois nesse caso elas seriam inescrutáveis), não são conscientizadas de maneira direta, mas exercem algum tipo de ação que leva a saber que estão ali (o que Freud chamara de "provas indiretas", p. 1.698). Contra a hipótese de uma "segunda consciência", Freud afirma: "Se para os filósofos resulta difícil acreditar na existência de um pensamento inconsciente, mais inaceitável deverá parecer-lhes a existência de uma consciência inconsciente" (p. 1.699). A concepção adjetiva de inconsciente está claramente expressa no texto de 1915, O inconsciente[8] (que iria fazer parte da planejada *Metapsicologia*): "(...) não admitir já em nós a existência de uma segunda consciência, mas a de atos psíquicos carentes de consciência" (p. 2.064). Freud está, pois, perfeitamente ciente dos riscos de contraditoriedade da sua noção basilar:

> Na sua maioria, os filósofos somente qualificam de psíquico ao que é fenômeno da consciência (...) Naturalmente, o filósofo afirmará que um ente psíquico inconsciente é um desatino, uma *contradictio in adjecto*, e não advertirá que com semelhante juízo não faz senão repetir sua própria – e talvez demasiado estreita – definição do psíquico (Freud, As resistências contra a psicanálise (1924), *op. cit.*, v. III, p. 2.803).

A "contradição" seria, assim, construída pela própria perspectiva da crítica.

Freud mesmo fornece, entretanto, os elementos para formular uma versão minimal de inconsciente, por meio da visão dinâmica. A dinamicidade das representações inconscientes manifesta-se exemplarmente na criação de sintomas (II, p. 1.698; ver, mais adiante, III.3.2) e na resistência que as pessoas costumam apresentar contra a tendência das representações inconscientes de entrar na consciência:

> (...) experimentamos a clara sensação de uma defesa que deve ser vencida, e quando nos propomos tal coisa com um paciente, advertimos sinais inequívocos daquilo que denominamos resistência. Averiguamos assim que a idéia inconsciente é excluída da consciência por forças vivas que se opõem a sua recepção, não opondo, pelo contrário, obstáculo nenhum às idéias pré-conscientes (*idem, ibidem*, v. II, p. 1.700).

[8] Em português, pela ausência do neutro, a expressão fica inevitavelmente substantivada: "O inconsciente" fica no mesmo nível que, por exemplo, "O poder judicial". Em espanhol, língua que tem o neutro, a expressão é "Lo inconsciente", que significa: "aquilo que é (feito) inconsciente", aquilo "inconscientizado".

Esse é um de tantos textos em que Freud parece fazer uma distinção bem nítida entre "inconsciente" e "pré-consciente", em lugar da diferença ser apresentada apenas como funcional (como é a tendência da versão minimal): pareceria que as "idéias inconscientes" formam um conjunto bem diferenciado do das "idéias pré-conscientes". Mas podemos entender que certas idéias são expulsas com maior ou menor intensidade da consciência sem ter de supor uma distinção "sistêmica" entre os "lugares" em que elas se encontram num certo processo (especialmente repressivo, como veremos). Às vezes sentimos certa palavra como estando "na ponta da língua", enquanto outras vezes estamos certos de não poder nos lembrar, mas nem por isso colocaremos as primeiras num "sistema pré-consciente" e as últimas num "sistema inconsciente". A diferença parece puramente funcional, ou seja, de localização num certo processo. Freud foi ciente da fluidez dos limites entre as três instâncias de sua primeira "tópica". Num texto tardio, ele escreve:

> (...) atribuímos três qualidades aos processos psíquicos: estes podem ser conscientes, pré-conscientes e inconscientes. A divisão entre as três classes de conteúdos que recebem essas qualidades não é absoluta nem permanente. Como vimos, o pré-consciente torna-se consciente sem a nossa intervenção, e o inconsciente pode tornar-se consciente mediante os nossos esforços, que freqüentemente nos permitem advertir a oposição de fortes resistências (*idem*, Compêndio de psicanálise (1938), v. III, p. 3.388-3.389).

E ainda:

> Acreditamos reconhecer que a energia nervosa ou psíquica existe em duas formas: uma livremente móbil e a outra mais ligada (...) nos atemos à noção de que também a diferença entre o estado inconsciente e o pré-consciente radica em semelhantes condições dinâmicas, noção que nos permite compreender que um possa transformar-se no outro, seja espontaneamente, seja mediante a nossa intervenção (p. 3.391).

Temos aqui uma espécie de âmbito ou registro energético, em que as idéias são como carregadas com diferentes intensidades.

A versão minimal de inconsciente que eu quero aqui apresentar insiste não na "latência" das representações inconscientes, mas precisamente nesse fator dinâmico ou energético, na sua manifestação na resistência, ou seja, na natureza originalmente *opositiva* das relações entre consciente e inconsciente. Parece preferível acentuar a idéia opositiva de "inconsciente" como uma espécie de força que se opõe à direção consciente do psiquismo, e não como algo inertemente excluído do consciente, como um excluído dinâmico que sistematicamente pugna por voltar, e nessa pugna opõe-se ao consciente. A existência do inconsciente é

da ordem da contraposição, isto, é, ele não pode existir de outra maneira senão no conflito entre a força de algo que pugna por manifestar-se no consciente e uma força contrária que insiste em impedir-lhe tal manifestação. Já em 1895, Freud escrevia:[9]

> Dessa maneira, concretizei as minhas descobertas na teoria de que mediante o meu labor psicológico eu tinha de vencer uma força psíquica no paciente, oposta ao percatar-se consciente (lembrança) das representações patogênicas (...) Assim, pois, uma força psíquica – a repulsão do eu – excluiu primitivamente da associação a representação patogênica e se opôs a seu retorno à memória (*op. cit.*, v. I, p. 146).

Nesse sentido, o "inconsciente" em sua versão minimal é concebido como um "contraconsciente". A palavra "contra" conserva todo o matiz negativo (ou seja, a exclusão), mas no sentido de uma negatividade ativa, e não passiva ou inerte, tal como habitualmente transmitido pelo uso privativo de "in". "Opositivo" não é o mesmo que simplesmente "privativo": quando A é simplesmente não-B, privamos A de B; quando, pelo contrário, colocamos A e B em oposição, conservamos ambos. A denominação "contraconsciente" transmite a idéia de uma instância, ao mesmo tempo, negativa e ativa. Essa concepção contrapositiva do inconsciente, plenamente documentada nos textos de Freud, é a parte que mais poderá satisfazer o psicanalista, porque conserva a positividade do "inconsciente". Mas ela também tenderá a satisfazer o analítico, uma vez que essa noção operará como uma noção minimalizada, "des-substantivada" e adjetiva.[10]

Na concepção minimal, fazem parte do inconsciente (entendido como "contraconsciente") somente aqueles conteúdos que se opõem à consciência pelo efeito de sua exclusão ou negação pela força das diversas operações de defesa do psiquismo. Deve-se acrescentar que essa negação é realizada seguindo um princípio geral do psiquismo, que Freud denominara freqüentemente "princípio de prazer", mas que, na versão minimalista, seria melhor denominar princípio de evitação de desprazer. Essas operações defensivas são bastante variadas ao longo da obra de Freud: repressão, projeção, negação, denegação, recusa, sublimação, etc., surgindo nos contextos mais diversos. A mais importante de todas, a mais presente e a que, em vários lugares de sua obra, Freud

[9] Cf. também um caso de cura hipnótica (1892), v. I, p. 24-25; A interpretação dos sonhos, v. I, p. 690; A repressão, v. II, p. 2.054: "Haveremos, pois, de supor que o reprimido exerce uma pressão continuada em direção ao consciente, sendo portanto necessária, para que o equilíbrio se conserve, uma constante pressão contrária" (O inconsciente, v. II, p. 2.069).

[10] Cf. "A tese principal de uma distinção entre sistemas, e fundamentalmente da separação entre Inconsciente e Pré-consciente-Consciente, não pode ser separada da concepção dinâmica, igualmente essencial à psicanálise, segundo a qual os sistemas se acham em conflito entre si (...)" (J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Vocabulário da psicanálise*, verbete "Tópica, tópico", p. 660).

adota como modelo da operação de defesa é a repressão.[11] Ele fez isso por motivos vinculados à prática analítica. Mas, de um ponto de vista filosófico, parece plausível tomar a negação em seu sentido mais genérico, como a operação paradigmática de defesa, mesmo porque o termo original para "repressão" (*Verdrängung*) partilha um mesmo prefixo (*Ver*) com outros termos que Freud utiliza para referir-se a diversos tipos de negação que operam defensivamente: *Verneinung, Verleugnung, Verwerfung*. O prefixo *Ver* indica um "ir adiante", um "exceder-se". Nesse sentido, poderíamos dizer que fazem parte do inconsciente (como contraconsciente) aqueles conteúdos que se opõem à consciência por terem sido negados de alguma maneira, seja por repressão, seja por denegação, por projeção, e assim por diante, e na medida em que seu ser-negado esteja vinculado à evitação de desprazer. Esse falar de um princípio de "evitação de desprazer", em lugar de referir-se abertamente (como Freud faz) a um "princípio do prazer", responde à estratégia minimalista. A corrente contraconsciente cria-se muito mais como fuga que como produto de algo positivo ("fuga" está vinculado à noção de "defesa": a nossa vida é escassamente ofensiva. Estamos o tempo todo nos defendendo). O prazer positivo seria apenas um resíduo (às vezes inesperado!) da operação de evitação de desprazer, da dimensão que poderíamos chamar "anestésica" do princípio de prazer. O inconsciente (na versão minimal ou contraconsciente) não surge basicamente do bem-estar, mas do sofrimento (e isso é importante para enfrentar críticas contra a psicanálise, como as de Wittgenstein. Ver, mais adiante, III.3.3). O núcleo da operação defensiva é a negação (no sentido mais genérico) do desprazeroso (no sentido mais formal): a negação pode operar de várias maneiras diferentes (pode eliminar, conservar, retirar, adiar, substituir, pôr de lado, disfarçar, amenizar, reduzir, ocultar, etc.), e as coisas mais variadas podem ser negadas. Freud pensou que o negado (reprimido, etc.) era prioritariamente da ordem do sexual, e várias vezes se refere ao que podemos chamar as grandes "figuras do desprazer", mas, na versão minimal, nem a operação de negar nem aquilo que é negado por ela estão determinados de maneira unívoca. Nega-se o penoso: como é negado e o que seja o penoso são questões abertas.

Pelo exposto, poder-se-ia pensar que a noção minimal de inconsciente está marcada pela chamada "primeira tópica", mas isso não é correto. O "inconsciente" que interessa à noção minimal é aquele que perpassa a totalidade da obra de Freud, não apenas o "inconsciente" que aparece na tríade "inconsciente/consciente/pré-consciente". A concepção minimal vincula o inconsciente

[11] Sigo aqui a estratégia terminológica de Renato Mezan, traduzindo *Verdrängung* por "repressão", e não, como é usual, por "recalque" (cf. R. Mezan, *Freud: a trama dos conceitos*, Introdução, p. XVII). A *Unterdrückung* (às vezes traduzida por "repressão") seria, no contexto da atual discussão, uma outra forma de mecanismo defensivo do qual não se tratará aqui.

ao movimento contrapositivo (conflitivo) entre algum conteúdo penoso e algum mecanismo de negação, ou seja, em termos muito abstratos ou formais, como corresponde a uma abordagem filosófica. A concepção de inconsciente como fortemente ligada à repressão ("primeira tópica") e a concepção mais adjetiva de "inconsciente", afetando tanto o ego quanto o id ("segunda tópica"), são questões importantes para a psicanálise, mas, do ponto de vista filosófico, não tocam na questão conceitual: o inconsciente é um conflito entre uma negação e um conteúdo penoso, e isso está presente em ambas as "tópicas". Na própria expressão da passagem de uma "tópica" para a outra é impossível evitar o uso de uma noção de "inconsciente" que paira por cima de ambas. Cf.:

> Sabe-se que a partir de 1920 a teoria freudiana do aparelho psíquico é profundamente remodelada e introduzem-se novas distinções tópicas que já não coincidem com as do *inconsciente*, pré-consciente e consciente. Com efeito, se é verdade que reencontramos na instância do Id as principais características do sistema Ics, também às outras instâncias – ego e superego – são reconhecidas uma origem e uma parte *inconscientes* (...) (Laplanche/Pontalis, verbete "Inconsciente", 1983, p. 309, os grifos são meus).

"Inconsciente" significa coisas diferentes nas duas ocorrências sublinhadas, e a noção que mais interessa à filosofia é a segunda. A primeira interessa como formulação particular da segunda. Cf. também:

> O motivo principal classicamente invocado para explicar esta mudança [de "tópicas"] é a tomada em consideração cada vez mais intensa das defesas *inconscientes*, o que não permite fazer coincidir os pólos do conflito defensivo com os sistemas precedentemente definidos: o recalcado com o *Inconsciente* e o ego com o sistema Pré-consciente-Consciente (verbete "Tópica, tópico", *op. cit.*, p. 660, os grifos são meus).

A mudança consiste em que o conflito inconsciente (no sentido filosoficamente interessante) está agora presente em âmbitos além do "inconsciente" tal como aparece na tríade da "primeira tópica". Mas a idéia do conflito inconsciente está, obviamente, presente em ambas as "tópicas", agora distribuído e explicado de maneira diferente. Certamente, essas diferenças importam à filosofia, mas como desdobramentos, explicitações e aprofundamentos de uma mesma noção formal: o conflito entre a negação e o penoso.[12]

[12] Num texto tardio, Freud tentou articular as duas "tópicas", mostrando que, na verdade, ele nunca abandonou totalmente a primeira, mas tentou enriquecê-la articulando-a com outros elementos. Ele não as vê como contraditórias, nem mesmo como contrárias, uma vez que a primeira aborda o inconsciente em termos de qualidade, enquanto a segunda acentua mais o fator estritamente tópico. Cf. *Compêndio de psicanálise*, v. III, p. 3.388 e ss.

Na versão minimal, "inconsciente" e "negado" podem ser considerados sinônimos. Como desses negados é ao "reprimido" que Freud dedicou mais atenção, é importante entender qual é o específico funcionamento da operação chamada "repressão". Às vezes, a "repressão" é considerada, na obra de Freud, como a operação inaugural do inconsciente, sendo identificada com a própria noção de defesa:

> Por minha parte (...) concebia inclusive a mesma dissociação psíquica como o resultado de um processo de repulsa, ao qual dei naquele tempo o nome de "defesa", e mais tarde, o de "repressão"[13] (Freud, *op. cit.*, v. II, p. 1.897).

Também:

> A teoria da repressão, pedra angular do edifício da psicanálise, não é senão a expressão teórica de uma experiência semelhante sempre que se empreende a análise de um neurótico sem o auxílio da hipnose. Percebe-se então, sem exceção alguma, uma resistência que se opõe ao labor analítico (...) (*idem*, *ibidem*, p. 1.900).

A repressão parece fornecer o mais claro modelo da negação defensiva: "(...) nosso conceito de inconsciente tem como ponto de partida a teoria da repressão. O reprimido é para nós o protótipo do inconsciente" (*idem*, *ibidem*, v. III, p. 2.702). Mas em 1915, no texto O inconsciente, Freud avisava:

> Tudo o que é reprimido tem de permanecer inconsciente; mas queremos deixar assentado desde o início que ele não constitui por si só todo o conteúdo do inconsciente. O inconsciente tem um alcance mais largo; o reprimido é, portanto, uma parte do inconsciente (*idem*, *ibidem*, p. 2.061).

Em 1922, Freud advertia que também no eu, que não é reprimido mas repressor, existe uma dimensão inconsciente, e, por conseguinte, "resulta impossível identificar o reprimido com o inconsciente" (Observações sobre o inconsciente, III, p. 2.660. Cf. também, na mesma obra, O "eu" e o "Id", v. III, p. 2.704). Por outro lado, a repressão sempre fica para Freud como inserida num conjunto mais amplo de negações defensivas:

> Estas experiências são razão mais do que suficiente para acolher novamente o nosso antigo conceito de defesa, que pode abranger todos esses processos tendentes a um mesmo fim – a proteção do eu contra as exigências das pulsões – e subordinar a ele a repressão como caso especial (Inibição, sintoma e angústia (1925), v. III, p. 2.878),

[13] Cf. também Estudos sobre a histeria (1895), *Psicoterapia da histeria*, v. I, p. 146.

chegando a sugerir que cada doença nervosa possa estar vinculada a um tipo particular de defesa.

O que é "reprimir"? Trata-se de uma operação de negação ocultante, mas diferente, por exemplo, da ocultação "ideológica", oriunda da tradição marxista. A ocultação ideológica não é de natureza "repressiva" (nesse sentido, se o repressivo fosse idêntico ao inconsciente (como contraconsciente), os conteúdos ideologizados pelo efeito da alienação, no sentido marxiano, não pertenceriam ao inconsciente; ver III.2.1). Na introdução a esta parte III, afirmei que aquilo ocultado nos discursos distorcidos em geral, que interessam à metacrítica da linguagem, é uma espécie de "quebra normativa" mais ou menos fantasiada. No caso de Marx, essa quebra estava ligada à alienação do trabalho e à dominação, bem como a uma forma bem definida de sociedade humana e pelo fato de haver-se despojado aos homens de sua propriedade em termos da razão-linguagem autoformativa e pela necessidade de ocultar esse fato por meio de ideologias justificatórias. Na psicanálise freudiana, aquilo que é ocultado não é primariamente da ordem do poder ou da dominação, mas, como foi visto, da ordem do prazer/desprazer. (As questões vinculadas ao poder, à destruição, ao domínio, etc. estão também presentes na obra de Freud, mas não são, ao que me parece, as questões primárias, como o são para as metacríticas de Marx e Nietzsche). O termo *Verdrängung* significa "empurrar para um lado", "manter a distância", "desalojar", "proibir a entrada" ("deixar de fora") e também "deslocar". É absolutamente essencial ao particular mecanismo da repressão (como forma de negação distinguível de outras) que o "reprimido" não fique nunca eliminado, mas apenas "posto de lado", de maneira tal que possa retornar (como a água que varremos de um lugar, mas fica por ali e ameaça de novo escoar e molhar nossos sapatos). Nesse sentido, o tipo de defesa que a repressão fornece é extremamente frágil e instável, o que exige um esforço permanente de manutenção da operação.

Como a repressão nega? Na época dos escritos "metapsicológicos", ele exprime esse mecanismo utilizando-se do jargão das "pulsões" (*Triebe*).[14] Concebe o psiquismo humano como sujeito ao ataque dessas forças, entendidas como processos dinâmicos consistentes em certos *quanta* de energia que exercem uma pressão muito forte sobre o organismo, tendendo para um alvo não perfeitamente determinado. O objeto da pulsão é altamente indefinido, à diferença do instinto, que está dirigido a objetos precisos (por exemplo, a fome

[14] Cf. R. Mezan, *op. cit.*, p. 153, p. 155. Segundo esse autor, Freud "(...) modificou sua concepção original do conflito defensivo, que de um combate entre sistemas psíquicos – inconsciente de um lado, pré-consciente e consciente do outro – passou a ser encarado como uma oposição dinâmica entre pulsões" (*idem*, p. 159).

para os alimentos, a sede para a água, etc.). O típico da pulsão não é, pois, seu objeto, mas a pressão quase insuportável que pode exercer sobre o organismo, e a sua demanda por uma satisfação em forma de descarga. Trata-se, segundo Freud, de "um conceito-limite entre o psiquismo e o somático".

O que é que a repressão nega? São as "pulsões" o objeto da repressão, aquilo que é ocultado mediante o mecanismo repressivo? A resposta é redondamente negativa: as pulsões são, literalmente, irreprimíveis. Para serem afetadas pelo mecanismo repressivo, as pulsões precisam fazer-se "representar" psiquicamente (como numa "delegação"), por meio daquilo que Freud chama de "representantes pulsionais" (*Triebrepräsentant*). As pulsões são representadas por idéias ou por *quanta* de afeto. São particularmente os representantes ideativos os afetáveis pela repressão, visando à diminuição de desprazer: é somente assim que a insuportável pressão exercida pelas pulsões pode ser enfrentada pelo psiquismo:

> (...) a repressão exige um esforço continuado, cuja interrupção a levaria ao fracasso, tornando preciso um novo ato repressivo. Teremos, pois, de supor que o reprimido exerce uma pressão continuada na direção do consciente, sendo, portanto, necessária, para que o equilíbrio se conserve, uma constante pressão contrária (Freud, 1996, v. II, p. 2.056).

Uma primeira caracterização da negação repressiva é, pois, que ela seria uma espécie de força contrária a uma pulsão criadora de sensações penosas, que se exerce contrapositivamente e de maneira continuada. Uma segunda característica é um tanto paradoxal: consiste no que se pode ver como um sistemático fracasso da repressão, no sentido da sua impossibilidade de negar eliminativamente:

> (...) a repressão cria regularmente uma formação substitutiva (...) Sabemos que a repressão deixa sintomas atrás de si (...) não é a repressão mesma que cria formações substitutivas e sintomas. Estes últimos deveriam sua origem, como signos de um retorno do reprimido, a processos totalmente diferentes (*idem, ibidem*, p. 2.058).

A resposta genérica à questão "o que é que a repressão nega?" é: algo penoso. Em textos iniciais, antes inclusive da formulação clara da noção de "repressão", Freud expõe muitas figuras do desprazer ao referir-se às "representações patogênicas esquecidas e rejeitadas da consciência". Cf.:

> Todas elas eram de natureza penosa, muito apropriadas para despertar afetos desprazerosos tais como a vergonha, o remorso, a dor psíquica ou o senti-

> mento da própria indignidade, representações que todos preferimos evitar e esquecer o mais possível antes. Disso nascia como que espontaneamente o pensamento da defesa (*idem*, *ibidem*, v. I, p. 146).

Mais tarde, Freud tende a apontar para o sexual como o lugar privilegiado do penoso:

> Em todos os casos por mim analisados, era a vida sexual a que tinha proporcionado um afeto penoso da mesma qualidade exatamente que o vinculado com a representação obsessiva. Teoricamente, não é impossível que esse afeto possa nascer alguma vez de outros setores, mas a nossa experiência clínica não nos apresentou até hoje nenhum caso desse gênero. Por outro lado, é compreensível que a vida sexual seja aquela que mais oportunidades ofereça para a emergência de representações intoleráveis (*idem*, *ibidem*, v. I, p. 172).

Freud refere-se, em outros momentos de sua obra, a "cenas sexuais infantis" tornadas intoleráveis, como objeto privilegiado do processo repressivo (cf. A etiologia da histeria (1896), v. I, p. 310), embora ele conceda que outros fatores (no caso das neurastenias) podem, além do sexual, ser levados em consideração (cf. A sexualidade na etiologia das neuroses, v. I, p. 321). Mezan justifica assim esse privilegiado lugar do sexual no penoso:

> (...) o afeto sexual é mais intenso do que os outros porque é concomitante às decisivas modificações biológicas que ocorrem na puberdade, e a idéia sexual é objeto de uma defesa mais violenta precisamente porque a intensidade do investimento neurônico que a acompanha é superior à dos investimentos com que o ego lida normalmente (R. Mezan, *op.cit.*, p. 41).

Mas, por outro lado, o penoso parece admitir muitas "figuras" diferentes, mesmo que todas elas possam estar vinculadas ao sexual:

> (...) o sentido dos atos sintomáticos não se esgota na esfera sexual; impulsos das mais variadas naturezas podem ser percebidos sob o disfarce destes gestos: hostilidade, ciúme, inveja, vergonha e outros (*idem*, p. 109).

As figuras do penoso vão desde o tolo, o banal, o chato, o cansativo, o desvantajoso, o desregrado e o inconsistente, até o vergonhoso, o sujo, o nu, o imoral, o pecaminoso, o culposo, o indecente, o infantil, o animal (o infra-humano), o velho e o morto. (Essas figuras aparecem bastante claramente, por exemplo, no estudo freudiano dos atos falhos, em que aquilo que é escamoteado adota todas essas variadas figuras.)

Para meus propósitos de filosofia da linguagem, o que interessa aqui não é a questão de se a pulsão é ou não sempre sexual, ou se há uma diversidade de "pulsões", mas a questão dos "representantes pulsionais", particularmente os representantes ideativos. Aquele representante que é objeto privilegiado do processo repressivo é o representante ideativo (pensamentos, imagens, lembranças), já que um afeto (os chamados "representantes afetivos") não pode, *stricto sensu*, ser reprimido (um "afeto inconsciente" parece um contra-senso). Os afetos carregam uma certa representação ideativa e são deslocáveis de uma para outra representação, mas eles não podem ser suprimidos nem ocultados, apenas colocados em lugares mais favoráveis para a economia do psiquismo. O penoso é desvinculado da representação que o traz claramente à tona e é vinculado à outra representação mais suportável. Esse mecanismo funciona a contento nos sonhos: usando um exemplo de Freud, um casamento penoso é transformado, num sonho, numa viagem de trem penosa, mas o afeto original permanece, sendo "deslocado" para novos representantes: melhor perder o trem do que o amor da pessoa amada. Mas a persistência do afeto cumpre uma função no fracasso da ocultação repressiva, porque é o afeto que pode assinalar, na desproporção entre sua intensidade e a banalidade da representação associada, para uma anomalia perceptível, funcionando o sonho não mais como signo, e sim como sintoma do reprimido. Os representantes ideativos, na estrita medida em que são "reprimidos", fazem parte do inconsciente (contraconsciente) e, portanto, interessam à noção minimal.

O penoso pode ser entendido com relação à noção de "obstáculo" ao livre exercício do princípio de prazer (ou, na versão minimalista, de evitação de desprazer). Segundo Freud, as pulsões nunca podem descarregar-se totalmente, em razão da existência de "obstáculos" para sua livre descarga. Em certos momentos de sua obra, Freud denomina "realidade" aquele obstáculo à livre descarga das pulsões (cf. Os dois princípios do funcionamento mental (1910-1911)). Mas é melhor conservar as aspas em relação a esse termo vago, porque a "realidade" que o princípio do prazer, sobretudo em seu exercício "anestésico", deve enfrentar não é real em todos os sentidos ordinários e filosóficos desse termo. A "realidade" pode ser o que, genericamente falando, chamamos de "mundo exterior", mas também pode incluir figuras perpassadas pela fantasia, que se transformam em "evitandas" e sujeitas ao processo repressivo, ou seja, aquelas figuras do penoso antes mencionadas. A "realidade" não é, pois, a realidade dos filósofos (por exemplo, o "mundo externo" de Descartes ou de Moore), nem sequer um princípio totalmente independente do "princípio do prazer", mas estritamente complementar ao mesmo. Não se trata de uma referência totalmente objetiva, mas de uma estrutura perpassada pela fantasia e pela construção normativa.

A "realidade" é apenas a referência desprazerosa que contribui para desencadear o processo repressivo, aquilo que ameaça a livre descarga da pulsão, que promete dor, vergonha e nudez, e que portanto deve ser respeitado e negociado para evitar a "quebra normativa". Essa concepção de "realidade" resolve o paradoxo freudiano ao conservar a natureza conflitante do psiquismo humano (em que o conflito aponta para a existência de um dualismo) e a natureza monista da explicação final (o princípio do prazer). O conflito é do prazer com ele mesmo, um conflito entre diferentes desdobramentos do prazer/desprazer. A "realidade" é estritamente correlativa ao prazer/desprazer, como uma parte de seu mecanismo de exercício efetivo. Ela nem seria levada em conta se a descarga da pulsão pudesse ser feita de maneira direta e *aproblemática*. A "realidade" é apenas o obstáculo que deve ser reconhecido para que o prazer possa reencontrar o caminho. Se os organismos não levarem a "realidade" em conta, insistindo em descarregar cega e irrestritamente as pulsões, eles poderão encontrar dor ou, mesmo, destruição. Os organismos estão, assim, literalmente acuados, como entre dois fogos: a busca do prazer é necessária para fugir da destruição, mas a busca ilimitada do prazer poderá reconduzir a ela. Tanto a "realidade" quanto o prazer matam, se não se encontram as doses certas. O psiquismo não encontra seu equilíbrio senão na oscilação.[15]

Vou resumir minha noção minimal de inconsciente e tentar dizer por que a mesma não me parece apresentar, inicialmente, nenhuma dificuldade para uma filosofia analítica da linguagem. (Essa questão deve ser retomada na próxima seção, já no estrito campo da filosofia da linguagem, na qual deverá mostrar-se a plausibilidade analítica da noção de "quebra discursiva" na psicanálise.) Na versão minimal, o inconsciente é concebido nas seguintes linhas: a) "inconsciente" funciona como adjetivo, ou seja, como a qualidade de certos conteúdos psíquicos, e não como uma instância substantiva ("o inconsciente") ou como um "sistema". O inconsciente é adjetivo, ou, talvez, "participial" ("o reprimido", "o distorcido", "o deformado" e, em geral, "o inconscientizado", o "tornado-inconsciente"). É possível substituir todas as ocorrências do termo substantivo ("o inconsciente") por ocorrências do termo adjetivo ("conteúdos inconscientizados, ou reprimidos"). Na visão minimalista, nunca dizemos, por exemplo, que certos conteúdos são "mantidos no inconsciente", ou "levados para o inconsciente", e sim que eles são "inconscientizados" (tornados inconscientes), ou seja, negados (reprimidos, etc.); b) esses conteúdos são adjetivamente "inconscientes" não apenas por estarem retirados da consciên-

[15] A minha versão "anestésica" do princípio do prazer, vinculada à noção minimalista de inconsciente, compreende: a) obtenção de prazer positivo; b) prazer adiado (ou seja, ações tendentes a adiar um prazer como meio de proteção ou obtenção de um prazer maior ou melhor);

cia (como num estado passivo de "latência"), mas por exercerem dinamicamente algum tipo de ação sobre a esfera consciente (por exemplo, anomalias nas ações ou quebras na linguagem). (Essa influência não deve entender-se em termos estritamente causais, num sentido científico; ver *Excursus 4*, adiante.); c) como decorrência do ponto anterior, a noção minimal não aceita conteúdos "inconscientes" que não tenham nenhuma manifestação consciente. Aceita que há um *continuum* de conteúdos mais ou menos próximos da consciência, mas não sabemos absolutamente nada daqueles que estão tão remotamente afastados a ponto de não terem nenhuma influência nas ações ou no discurso, embora possamos conjecturá-los (se existem conteúdos muito próximos da consciência, por que não haveria de existir outros indefinidamente remotos?); d) na noção minimal de "inconsciente", não há, pois, nítida separação entre inconsciente e pré-consciente, mas apenas uma diferença funcional e de localização dentro de um processo negativo (por exemplo, repressivo). Tudo o que é inconsciente no sentido minimalista tende mais ou menos intensamente ao consciente e está mais ou menos afastado dele; e) o inconsciente é essencialmente contrapositivo ou conflitivo, ele consiste de estados psíquicos que se opõem a outras forças, que tendem a negá-los de diversas formas. Não há um "lugar" do inconsciente que não consista na pugna entre algum conteúdo tentando ter acesso ao consciente e a sua rejeição por alguma forma de negação; f) o "princípio do prazer" fica também minimalizado na sua versão "anestésica", como princípio de evitação de desprazer. Os conteúdos adjetivamente inconscientes são constituídos por alguma forma de negação fugindo do desprazer. Os conteúdos inconscientes são, simplesmente, desprazer negado, nada de positivo.

Excursus 4: A psicanálise não é ciência. A ética kantiana tampouco

Ernest Gellner é um autor que parece, ao mesmo tempo, aceitar uma grande parte (ou a totalidade) das idéias de Freud sobre o ser humano e os fenômenos inconscientes, negando que elas possam configurar um corpo científico de

c) desprazer tolerável diminuído ou evitado; d) desprazer controlado pela sua repetição ou encenação; e) morte, quando a mesma evita desprazer intolerável. Nessa concepção, não pode, evidentemente, haver um "além do princípio do prazer". Uma coisa é que o princípio do prazer fracasse quase sistematicamente (passando de uma dessas formas a outras), outra diferente é que ele deixe de vigorar como princípio geral do psiquismo. Eu creio que ele certamente vigora (em alguma dessas formas mencionadas), mas creio também que ele fracassa quase sistematicamente. Mas não posso desenvolver isso aqui.

verdades e metodologias. Na verdade, ele atribui essas idéias a Nietzsche e as denomina de "mínimo nietzschiano" (ou MN): instintividade, situacionalidade, a realidade constituída pelo Outro, trauma e *Gestalt*, encobrimento, infância, surrealismo, astúcia, fraude, patologia: "Faz parte da nossa argumentação que o MN foi tomado de Nietzsche por Freud" (E. Gellner, *O movimento psicanalítico*, p. 29). Essa suspeita pode apenas documentar-se em alusões superficiais de Freud a Nietzsche, tais como as que encontramos em A interpretação dos sonhos, cap. VII (v. I, p. 679), a respeito de uma idéia de Nietzsche sobre o recuo, no sonho, a uma etapa primitiva da humanidade, ou a mais conhecida do início de O ego e o Id, no momento de cunhar o termo "Id" e referindo-se a Groddeck, que: "(...)segue o exemplo de Nietzsche quem usa freqüentemente esse termo como expressão do que há no nosso ser de mais impessoal" (v. III, p. 2.707). Mas a carência de um conhecimento profundo da obra de Nietzsche por parte de Freud é constatável. Após relatar o momento em que O. Rank lhe mostrara as semelhanças entre Schopenhauer e as teses da psicanálise, Freud comenta:

> Posteriormente tenho me privado de propósito do alto prazer de ler Nietzsche para evitar qualquer idéia preconcebida na elaboração das impressões psicanalíticas. Isso me obriga a estar disposto – e o estou com prazer – a renunciar a qualquer prioridade naqueles freqüentes casos nos quais um trabalhoso labor psicanalítico não pode fazer senão confirmar a visão intuitiva do filósofo (Freud, *op. cit.*, v. II, p. 1.900).

Assim, aquele "mínimo nietzschiano", caso exista, foi descoberto independentemente por Freud e, sobretudo, inserido num contexto original de investigação minuciosa, além de lampejos intuitivos.[16]

Ao se perguntar por que Freud "conquistou o mundo" com essas idéias, e Nietzsche não, Gellner alude ao aspecto "salvador" ou de promessa de cura da psicanálise, que é precisamente o aspecto que eu deixei de lado, por não considerá-lo filosoficamente relevante. De fato, dentro da sua recusa da psicanálise como ciência, acredito que Gellner aceite plenamente a noção minimal de inconsciente aqui apresentada. O minimalismo é aceito por Gellner no momento de ele declarar, decepcionado, que a noção de inconsciente, contrariamente ao que se pensa, não tem nada de audaciosa, mas é parasitária da noção

[16] Por outro lado, as diferenças entre Nietzsche e Freud em praticamente todas as temáticas comuns abordadas são gritantes para quem estuda estes autores com profundidade, sem deixar-se levar pelas "semelhanças" externas. Cf. Paul-Laurent Assoun, *Freud y Nietzsche*.

de consciente (num momento Gellner declara agudamente que "a consciência é, de uma certa maneira, muito mais misteriosa do que o Inconsciente", (1988)), constituindo uma espécie de *Doppelgänger* que funciona em tudo igual à consciência, só que inconscientemente. Nesse sentido (decepcionantemente minimal!), Gellner declara:

> Não cabe nenhuma dúvida séria a respeito da "existência de um Inconsciente", em algum sentido, provavelmente em numerosos sentidos. Pelo contrário, é por demais óbvia a existência, não de uma, mas de inúmeras espécies de "Inconsciente" (...) (p. 92).

Ele menciona as seguintes: a infra-estrutura fisiológica e neurológica, o nosso equipamento conceptual básico, operações mentais não articuláveis em todos os sistemas conceptuais (com seus correspondentes bloqueios, por exemplo, de certos conceitos morais) e conteúdos não incluídos em todas as pessoas, mas apenas naquelas cuja economia psíquica o permita (p. 92-94):

> Em suma, o conteúdo desse Inconsciente parece ser constituído de elementos que, como tais, poderiam ser perfeitamente acessíveis à consciência, a não ser pelo fato de que, em algum outro sentido, eles não podem ser, eles estão barrados. Essa caracterização aparentemente contraditória é, no entanto, perfeitamente coerente. A interdição é individual, mesmo se encorajada por proibições morais coletivas. (...) Existam ou não idéias privadas, o banimento de idéias, para Freud, só pode ser privado. Ainda que, como ensinou um outro guru vienense, não existam significados privados, pode haver, ao que parece, repressões privadas (p. 94).

Esses conteúdos dinamicamente postos "fora de jogo" configuram uma espécie de réplica do plano consciente:

> Um domínio estranho, com leis estranhas, mas seus habitantes são profundamente familiares (...) trajando toda sorte de fantasias, habitual e compulsivamente dados a toda espécie de travestismo e inversão de papéis, desobedecendo a todas as regras habituais de espaço e de seqüência temporal, de adição e de subtração, sinais de mais e menos, proporção e perspectiva, e a todas as demais espécies de regularidade – mas (...) assemelhando-se estreitamente aos seus conhecidos vizinhos do bom e velho mundo consciente (...)" (*idem, ibidem*).

Até aqui, Gellner apresentou as seguintes afirmações: 1) os processos e os estados inconscientes existem, na medida em que se trata de elementos dinamicamente retirados da consciência por mecanismos vinculados a certos

quadros culturais, morais e individuais, mas que poderiam vir à consciência; 2) esses processos e estados funcionam de maneira idêntica aos processos e estados conscientes, e sua única diferença não é estrutural, mas apenas de situação: estão retirados da consciência em lugar de serem focados por ela. No resto, tudo igual; 3) todas essas observações são corretas, ou muito difíceis de rejeitar, mas não configuram nenhum conhecimento científico genuíno. Isso é claramente expresso, no mesmo tom decepcionado, quando Gellner se refere a outro aspecto da psicanálise:

> O segundo pressuposto que impregna o modelo é, em si mesmo, inteiramente plausível. É que o elemento "hidráulico", a idéia de que a força impulsora subjacente na agitação da nossa mente está relacionada com poderosas forças instintivas, com uma base fisiológica profunda, e ligada às necessidades biológicas de sobrevivência e procriação. Não há necessidade de duvidar desse pressuposto: sua plausibilidade é irresistível. Do que se poderá duvidar, entretanto, é se o modelo esquematicamente construído de eclusas, canais, represas e rodas hidráulicas, o qual traduz essas forças em direções concretas e específicas de conduta e sentimento, possui alguma seriedade científica, contrariamente a ser mera metáfora. É impreciso, oblíquo, meramente verbal e só explica qualquer conduta em retrospecto (p. 97).

O único errado nesse apanhado é, afinal de contas, a decepção. Gellner, nesse sentido, deixou-se levar pela propaganda. Na verdade, o inconsciente não tem nada de extraordinário, mas é precisamente isso que ele descreve, se aceitarmos a visão minimal apresentada em III.3.1: conteúdos dinamicamente deixados de lado pela consciência, mas que podem voltar a ser conscientes em qualquer momento, e reprodução, em outra cena (o que Gellner chama *Doppelgänger*), dos mesmos processos e estados da consciência (isso vai ao encontro da minha idéia de o inconsciente não constituir "uma outra linguagem", mas a ruptura com a linguagem usual). Cf.:

> (...) está fora de dúvida que [os estados latentes da vida anímica] apresentam amplo contato com os processos anímicos conscientes. Certa elaboração permite inclusive transformá-los em tais processos ou substituí-los por eles e podem ser descritos por meio de todas as categorias que aplicamos aos atos psíquicos conscientes, tais como idéias, tendências, decisões, etc. De muitos desses estados latentes estamos obrigados a dizer que somente a ausência da consciência os distingue dos conscientes" (O inconsciente (1915), II, p. 2.062)).

Nenhuma dessas características expostas por Gellner é suficiente para configurar uma crítica radical e desqualificadora da psicanálise, mas apenas

elementos para uma reconstrução minimalista, assimilável para outras vertentes filosóficas, (especialmente a analítica) das suas noções basilares (como inconsciente, repressão, etc.).

A psicanálise não é ciência. Mas muito poucas coisas são ciência. A ética de Kant tampouco é ciência, mas é reflexão de alto nível sobre o ser humano em sua relação com o mundo, igual à reflexão de Freud. O que parece curioso é a escassa insistência com que se coloca o fato de a ética kantiana não ser ciência, enquanto todo mundo parece tão preocupado em salientar a não-cientificidade *da psicanálise*. Eu não vou dar agora uma explicação psicanalítica para esse fato, nem mesmo se supusermos que o princípio do prazer seja intrinsecamente uma categoria psicanalítica, o que é insustentável – poderemos encontrá-lo num contexto filosófico tão diferente do psicanalítico quanto a ética utilitarista de John Stuart Mill. Certamente, não precisamos aceitar a parafernália categorial da psicanálise para aceitar o princípio do prazer, especialmente na sua austera versão minimalista ("anestésica"): os seres humanos fogem do penoso. A noção kantiana de *noumenon*, à qual a ética kantiana tenta proporcionar um conteúdo ("prático", já que não pode ser teórico), é tão crepuscular e misteriosa quanto a noção freudiana de inconsciente, e a própria noção de uma "razão prática" (já de cedo criticada por Schopenhauer) é tudo menos transparente. Não obstante, a comunidade filosófica aplaude esperançosa essa heróica tentativa de salvaguardar conceitos tão caros para nosso bem-estar quanto liberdade, responsabilidade e dignidade da pessoa. Não estamos tão bem dispostos a elucidar noções que nos mostram nossos lados mais vergonhosos e obscuros. (Insisto: isso não é uma réplica psicanalítica. Poderia ser feita por qualquer filósofo – mesmo por um fortemente antipsicanálise – que aceitasse alguma versão do princípio do prazer.)

A noção de "inconsciente", pelo menos na sua versão minimalista, é uma típica noção interativa, no sentido de depender de seu uso público para ser plenamente compreendida. Quem não reprime X, ou submete X a algum mecanismo defensivo-negativo, não qualifica X como inconsciente (no sentido contraconsciente). Uma pessoa que, hipoteticamente, não aplicasse nenhum mecanismo de defesa para se instalar e se desenvolver no mundo, pura e simplesmente, não teria inconsciente (no sentido minimal). Mas muitos conceitos são interativos e apenas se lhes pode ter um acesso indireto, sem que isso os torne "míticos" ou inaceitáveis. Um exemplo recente particularmente interessante é a noção de *background* introduzida por John Searle na sua teoria da intencionalidade (ver II.1.3., acima). Uma grande parte do que Searle afirma sobre a noção de *background* poderia aplicar-se, *mutatis mutandis*, à noção freudiana de "inconsciente":

> Como demonstrar que tal hipótese é verdadeira? E, aliás, que diferença empírica acarretaria uma tal hipótese? Não conheço nenhum argumento demonstrativo que prove a existência do *background*. Talvez a melhor maneira de argumentar em favor da hipótese do *background* seja explicar ao leitor de que modo eu próprio me convenci dela (Searle, 1995b, p. 200).
>
> ...assim como a língua não está muito bem aparelhada para falar de si mesma, a mente não é bem aparelhada para refletir sobre si mesma (...) quando se trata de examinar as condições da possibilidade do funcionamento da mente, nós simplesmente temos um vocabulário muito exíguo à nossa disposição, afora o vocabulário dos estados Intencionais de primeira ordem. Simplesmente não existe vocabulário de primeira ordem para o *background*, porque este não tem Intencionalidade (*idem*, *ibidem*, p. 217-218).

Freud disse coisas bastante semelhantes sobre o "inconsciente": não existem argumentos demonstrativos, ou provas diretas, da existência do inconsciente; a melhor maneira de nos introduzirmos no assunto é relatar o que nos leva a crer que existem estados psíquicos inconscientes (por exemplo, casos clínicos); não é fácil falar sobre o inconsciente porque todo o nosso vocabulário está impregnado pelas categorias racionalistas e consciencialistas, e do inconsciente mesmo temos, ao máximo, uma espécie de prova transcendental: sem ele, não seria possível entender muitos fenômenos que conseguimos entender com ele. Certamente, poder-se-ia replicar que a hipótese do *background* de Searle é tão mítica quanto a noção freudiana de inconsciente, e isso seria uma postura consistente. O que não parece consistente é o fato de sobrecarregar com problemas teóricos a formulação de algumas dessas noções interativas e indiretas (digamos, "inconsciente") e descarregar outras (como "razão prática" ou *background*) desses mesmos problemas. Isso pareceria uma administração assimétrica e injustificável dos "princípios de caridade".

III.3.2. Elementos para uma psicanálise da linguagem

A. O retorno lingüístico do negado

A idéia mais abstrata e formal do conflito psíquico, tal como ficou exposto, é a contraposição entre alguma instância do penoso e algum mecanismo de negação. Eu concebo uma psicanálise da linguagem como o estudo das diversas quebras discursivas resultantes do retorno lingüístico do negado. Supõe-se que uma cadeia lingüística que consideramos usual (algo assim como a cadeia lingüística consciente, articulada, socialmente imposta como a correta, etc., a cadeia fregeano-wittgensteiniana, por assim dizer) seja lesada de maneiras mais

ou menos profundas quando ela se desenvolve dentro de algum setor do conflito entre algo penoso e alguma forma de negação. A psicanálise da linguagem, como eu a entendo, tem como objeto as diversas distorções introduzidas pelas formas de negação (denegação, recusa, rejeição, afastamento, superação, etc.) do penoso na cadeia lógico-lingüística habitual. A linguagem (a cadeia lingüística) ostenta uma falsa solidez, uma aparente compacidade, e é composta não apenas de signos, mas de sinais ou de pistas do que foi negado, espécie de *blank-signs* ("signos-buraco") que ocultam-revelam-defendem-reiteram o negado e que funcionam mais como signos ocultantes-reveladores que como signos "comunicativos" (nesse sentido, a semântica psicanalítica é visceralmente *não referencial*).

A linguagem foi habitualmente ligada ao consciente/pré-consciente, entendida como linguagem ao mesmo tempo articulada e lacunosa: nesse plano, ela se apresenta como uma cadeia lógica contínua e linear, mas cuja aparente compacidade é rapidamente abalada por fenômenos corriqueiros, até por perturbações profundas do seu tecido expressivo. Se tomássemos essa cadeia lingüística consciente (pelo menos como uma espécie de conjectura ideal) como ponto de referência, poderíamos distinguir *níveis progressivos de distorções*, desde as deformações oníricas e os atos falhos (primeiro nível), passando pelas deformações lingüísticas nas psiconeuroses (segundo nível), a linguagem corporal dos histéricos (terceiro nível), até as deformações da cadeia lingüística nas psicoses; das neologias delirantes e das perturbações referenciais nas paranóias, até a demolição das formas lingüísticas na esquizofrenia (quarto nível).[17] A linguagem, dentro de uma psicanálise da linguagem, pode ser teoricamente estudada ao longo de uma espécie de processo de mão dupla como um processo de *ressimbolização* – desde as mais graves distorções até a cadeia consciente – ou, pelo contrário, como um processo de crescente dissolução das formas expressivas (*dessimbolização*), seguindo a direção contrária. Em cada articulação desse processo, seja ele estudado num sentido ou em outro, opera um tipo específico de negação, e a cadeia lingüística distorcida pode ser vista como diferentes formas de "retorno (lingüístico) do negado", sendo gerados, em cada caso, diferentes tipos de signos, dos quais os sintomas são apenas um caso. Eles são considerados retornos do que foi de alguma forma negado, negação da qual a repressão é apenas um caso.

Nesse sentido, a linguagem é um fenômeno presente em todas as instâncias psíquicas, desde o plenamente consciente até o mais profundamente inconsciente. As funções da linguagem foram vinculadas por Freud ao pré-consciente, à

[17] Para este último tema, cf. o detalhado trabalho de Arilson Corrêa da Costa, *Delírio e linguagem. Três ensaios sobre psicose e referência*, 1997. Dissertação (Mestrado em Psicologia).

luz do seu interesse pela *ressimbolização* como sinal de restabelecimento psíquico. Nesse registro devemos entender os conhecidos textos:

> (...) a apresentação consciente integra a representação da coisa mais a correspondente apresentação verbal; enquanto a representação inconsciente é a apresentação da coisa somente. O sistema Inc. contém as cargas de coisa dos objetos, ou seja, as primeiras e verdadeiras cargas de objeto. O sistema Prec. nasce a conseqüência da sobrecarga da representação de coisa pela sua conexão com as apresentações verbais a elas correspondentes. Teremos de supor que estas sobrecargas são as que trazem consigo uma mais elevada organização psíquica e tornam possível a substituição do processo primário pelo processo secundário, dominante no sistema Prec. (Freud, *op. cit.*, v II, p. 2.081).

A idéia é que a negação repressiva, por exemplo, nega ao sujeito uma certa tradução em palavras de certas representações, que permanecem ligadas à coisa. Nesse sentido, a direção do consciente para o inconsciente é uma direção palavra-coisa, e a direção contrária, uma direção coisa-palavra. No inconsciente há apenas (representações de) coisas, até as palavras se tornam coisas. Daí que, nos tratamentos de perturbações nervosas, a intensificação da passagem de representações-coisa para representações verbais seja vista como um progresso, sendo especialmente acentuado o vínculo entre linguagem e pré-consciente:

> Compreendemos que a conexão com apresentações verbais não coincide ainda com o acesso à consciência, senão que se limita a torná-lo possível, não caracterizando, por conseguinte, senão o sistema Prec. (*idem*, *ibidem*).

E ainda:

> (...) a carga da apresentação verbal não pertence ao trabalho repressivo, senão que constitui a primeira daquelas tentativas de restabelecimento ou de cura, que dominam tão singularmente o quadro clínico da esquizofrenia (*idem*, *ibidem*, p. 2.082).

Do ponto de vista da filosofia da linguagem, entretanto, esse vínculo do plano pré-consciente com as representações verbais e a linguagem não tem o mesmo peso que terá para o terapeuta: filosoficamente falando, a linguagem está presente em todas as instâncias representacionais, ao longo de todas as vicissitudes da expressão, desde a maximamente articulada até a totalmente ininteligível.

Meu estudo aqui se movimentará especialmente nos níveis primeiro e quarto, antes mencionados. Interessam-me, em primeiro lugar, a específica formação lingüística denominada sintoma e o específico tipo de negação chamado repressão, nas linhas que foram desenvolvidas na seção anterior. O mecanismo repressivo está vinculado à criação de sintomas, mas não é ele quem os cria (cf. Freud, A repressão, *op. cit.*, v. II, p. 2.058).

> Contra a penetração do processo psíquico até a consciência teve que elevar-se uma violenta oposição, que lhe forçou a permanecer inconsciente, adquirindo como tal a capacidade de gerar sintomas. (...) A esse processo patogênico (...) damos o nome de repressão (...) este processo de repressão (...) constitui a condição preliminar da formação de sintomas (Freud, XIX Conferência introdutória, v. II, p. 2.305-2.306).

A formação de sintomas e a luta contra eles adquirem, nos casos patológicos, grandes dimensões, mas "(...) todos, até os mais normais, levamos em nós as condições da formação de sintomas" (Freud, XXIII Conferência introdutória, v. II, p. 2.346). O sintoma é o produto de um conflito e de uma transação, de maneira que tem sempre uma estrutura dual e ambivalente. No caso particular dos sintomas neuróticos, "as duas forças opostas se reúnem de novo no sintoma, reconciliando-se, por assim dizer, mediante a transação constituída pela formação de sintomas (...)" (*idem*, *ibidem*).

O mecanismo do sintoma apresenta-se tanto em fenômenos normais (como os sonhos) quanto nas psiconeuroses (cf. Freud, A interpretação dos sonhos, *op. cit.*, cap. VII, v. I, p. 691). Outros fenômenos correntes, tais como os chistes (cf. do mesmo autor, O chiste e sua relação com o inconsciente, *op. cit.*, v. I, p. 119, p. 1.123) e os atos falhos (*idem*, Psicopatologia da vida cotidiana, *op. cit.*, v. I, p. 930), respondem ao mesmo mecanismo e podem, em sentido lato, ser considerados como sintomas. Os sintomas são tipos de signos afetados por certos mecanismos recorrentes, tais como a condensação, o deslocamento, a conversão, etc., em que tais deformações não são eventuais, mas a própria forma de ser do signo, por tratar-se de signos que estão sendo gerados sob a vigilância do mecanismo repressivo (censura), sem nunca poder apresentar-se com a cara limpa, mas sempre disfarçados.

Os sintomas significam indiretamente, e não poderiam fazê-lo de outro modo. A *indirectedness* é a sua específica maneira de significar. Não vão dirigidos univocamente ao mundo, nem poderiam "descrevê-lo". Significam no modo de assinalar para o que falta, para algo, de certa maneira, incompreensível. (Num sentido metafórico, a semântica psicanalítica poderia ser vista como uma "semântica de mundos impossíveis".) O inconsciente *dessubstancializado* e minimalizado (contraconsciente) pode simplesmente ser entendido como uma bre-

cha entre o dizer e o querer dizer, mas somente nos casos em que o querer dizer foi omitido por certos mecanismos defensivos ou formas de negação (entre eles, especialmente, o repressivo). Quando a brecha entre dizer e querer dizer não é produzida por alguma das formas de negação estudadas pela psicanálise (como, por exemplo, na teoria de implicaturas conversacionais de Grice), o negado não pertence ao inconsciente minimal. O inconsciente opera segundo um mecanismo negativo, opositivo e deformador. Nesse sentido, pode-se ver a psicanálise da linguagem como uma semântica da lacuna. O conteúdo reprimido é deformado, deslocado, condensado, não seqüencializado, furtado da seqüência linear.

Esse fenômeno é do interesse de uma filosofia da linguagem *precisamente* na medida em que as brechas e as interrupções de significação não são deixadas "em branco", mas preenchidas pela linguagem (assim como, na matemática, utilizam-se variáveis, recursos gráficos presentes para indicar um conteúdo ausente). A brecha é sempre "preenchida" e é por isso que, apesar de sua vacuidade, ela acaba significando alguma coisa. Trata-se, por assim dizer, de "vazios cheios", expressos na linguagem, e não de autênticos buracos. A interrupção, a brecha, o buraco são lingüisticamente expressos, adotando uma "corporalidade", dando uma presença expressiva para aquilo que, de fato, não está. É a linguagem aquilo que encobre, oculta, adia e disfarça, em lugar de comunicar, mostrar ou manifestar.[18]

Esse interesse pelo discurso lacunoso é muito precoce na obra de Freud:

> (...) quando consideramos criticamente a exposição que, sem grande trabalho nem considerável resistência, obtemos do paciente, descobrimos sempre nela lacunas e defeitos. Nesses pontos aparece visivelmente interrompido o curso lógico e disfarçada a solução de continuidade mediante um remendo qualquer (...) O paciente não quer reconhecer essas lacunas quando lhe chamamos a atenção sobre elas (Freud, *op. cit.*, v. I, p. 161).

Mas Freud fala dos "fios lógicos" que estão disponíveis para o analista tentar seguir, na sua tentativa de reconstituição do sentido:

> (...) abandonamos e recolhemos os fios lógicos, perseguimo-los até os pontos de convergência, voltamos constantemente para trás e entramos (...) em caminhos laterais, que afluem mais tarde para os diretos (*idem*, *ibidem*, p. 162).

[18] A psicanálise da linguagem, como aqui entendida, está especialmente interessada nos casos em que o preenchimento é feito pela linguagem no sentido sígnico. Mas os buracos podem também ser preenchidos por ações não verbais (tropeços, esquecimentos, etc.). Pode-se ampliar a noção de linguagem (como é a tendência, fora do contexto psicanalítico, em filósofos como Wittgenstein e Searle) para abranger também esses casos. No meu texto, refiro-me quase exclusivamente ao preenchimento *verbal* de buracos discursivos.

Isso assinala algo importante: o discurso lacunoso mantém uma referência a fios lógicos que podem ser estabelecidos. A crítica freudiana ao racionalismo consciencialista não derruba o referencial lógico, mas transforma-o precisamente em ponto de referência de uma quebra discursiva tornada sistemática. O discurso nunca é regularmente lógico, mas deve-se estabelecer sua regularidade para melhor detectar as brechas e os vazios. Na Interpretação dos sonhos, Freud afirma que a quebra discursiva pode dar-se também por excesso, não apenas por defeito: além de lacunar, o discurso pode ser alterado também por acréscimo:

> Não pode negar-se que a instância censora, cuja influência não reconhecemos até aqui senão em restrições e omissões observadas no conteúdo manifesto, introduz também no mesmo certas interpolações e ampliações (*idem, ibidem*, p. 645).

O interesse da psicanálise pela quebra discursiva não é meramente teórico, mas deve-se também por esta regularmente se encontrar marcada pelo padecimento, por algum tipo de envolvimento emocional (lembrar a característica (c) das distorções básicas, em III.1). O padecimento não é um "acompanhamento" externo às anomalias lingüísticas, mas parte constitutiva delas. A quebra discursiva é manifestação de uma quebra psíquica. A geração de anomalias e descontinuidades de linguagem está ligada à tentativa de evitação de desprazer. A compacidade real da cadeia lingüística, ou seja, o correto preenchimento desta mediante autênticos signos, geraria sofrimento insuportável. Não se trata de deformações ou de erros lingüísticos que alguém cometeria mais ou menos deliberadamente, mas de anomalias das quais a própria pessoa que as gera é objeto, ou pelas quais está como "sujeito". Trata-se de um sujeito-particípio passivo, não de um sujeito substantivo, de um "estar sujeito", não de um "ser sujeito de".

B. A linguagem quebrada, dos sonhos à esquizofrenia

A linguagem no seu uso normal, comunicativo-referencial, está como "fora de jogo" nos contextos em que Freud quer estudá-la. Tome-se, por exemplo, o caso dos sonhos. Num momento de seu livro sobre esse assunto, Freud debruça-se em cima das deformações de palavras realizadas pelo "trabalho do sonho":

> O trabalho da condensação do sonho torna-se mais evidente do que nunca quando toma como objetos palavras e nomes. As palavras são tratadas com freqüência pelo sonho como se fossem coisas e sofrem então uniões, deslo-

> camentos, substituições e condensações iguais às sofridas pelas representações de coisas. Resultado destes sonhos é a criação de formações verbais muito singulares e, por vezes, muito cômicas (Freud, *op. cit.*, v. I, p. 527).

Assim, num sonho aparece, por exemplo, a palavra *autodidasker*, condensação de "autor", "autodidata" e *Lasker*, que é o nome de uma pessoa. Essa palavra é uma pseudopalavra (nem mesmo um "neologismo", em sentido estrito, como, por exemplo, "neutrino"), de maneira que não pode ter nenhum significado ou referência no sentido usual. Interpretar seu significado deve querer dizer entender a sua gênese, desmontar o trabalho do sonho para entender como a palavra foi montada e com o que a mesma está associada. Seu estar "fora de jogo" está marcado pela inexistência do termo na língua normal, mas mesmo palavras existentes funcionam, dentro de um sonho, de uma maneira indireta, que não permite um decifrado normal de significado. As palavras comportam-se como coisas, tal como outros elementos do sonho que não têm uma substância lingüística.[19] Mesmo um teorema matemático demonstrado rigorosamente e sem erros dentro de um sonho não seria o mesmo teorema demonstrado na vigília, pois o mesmo fato de ele ter sido escolhido como objeto de sonho já introduziria uma diferença fundamental.

Um ponto particularmente interessante na questão da linguagem nos sonhos é o que se refere aos conectivos lógicos, ao tipo de elaboração a que os mesmos são submetidos durante o sonho e ao particular tipo de ligação que acontece entre os setores do sonho:

> Que representação alcançam no sonho os termos "sim, porque, tão, embora, ou...ou" e todas as demais conjunções sem as quais nos é impossível compreender uma oração ou um discurso? A primeira resposta a essa interrogação é a de que o sonho não dispõe de meio algum para representar estas relações lógicas das idéias latentes entre si. A maior parte das vezes deixa de lado todas as conjunções assinaladas e toma unicamente para elaborá-lo o conteúdo objetivo das idéias latentes. Fica por conta da interpretação mais tarde a tarefa de reconstruir a coerência que a elaboração onírica tem destruído (*idem*, *ibidem*, v. I, p. 536).

Isso indica para uma espécie de contra-sintaxe do sonho: por meio da imagem onírica, algumas conexões são retraduzidas ("reproduz a coerência lógica como simultaneidade", p. 537), outras não aparecem:

[19] Alguns filmes conseguem inserir as palavras dentro de um contexto imagético, como se fossem elementos de um sonho. Alain Resnais, em *Hiroshima, mon amour* e, sobretudo, *O ano passado, em Marienbad* tem conseguido esse efeito "coisal" da linguagem de maneira particularmente bela.

> A alternativa "ou...ou..." (ou isto ou aquilo) não encontra representação nenhuma no sonho, o qual costuma acolher todos os elementos que a compõem, despojando-os de seu caráter alternativo (...) o sonho realiza todas essas possibilidades, quase incompatíveis, e inclusive não hesita em acrescentar a elas outras, tomando-as do desejo onírico (*idem*, *ibidem*, p. 539).
>
> Da contradição prescinde totalmente, como se para ele (o sonho) não existisse o "não" (...) (p. 540).[20]

No sonho não apenas os conteúdos lexicais são modificados, mas também o são as próprias conexões lógicas entre eles. A maneira de interpretar o significado dos sonhos não pode, pois, consistir em análise e interpretação em seus sentidos usuais, mas é indispensável algum recurso de captação e desmontagem de sintomas.[21]

Um *locus* privilegiado para a melhor formulação de uma psicanálise da linguagem no nível da repressão e para o estudo de sintomas é o livro de 1900-1901, *Psicopatologia da vida cotidiana*. Os "atos falhos" aparecem em três categorias:

> O primeiro tipo caracteriza-se pelo fenômeno genérico do esquecimento; esquecemos palavras, nomes, frases feitas, intenções, impressões de nossa própria vida, etc. O segundo grupo consiste na formação de termos inexistentes, palavras compostas com fragmentos de outras, inversões de letras e fonemas, etc. O terceiro cobre o mau funcionamento dos membros, resultando nos atos de quebrar coisas, tropeçar, escorregar e outros semelhantes" (R. Mezan, *op. cit.*, p. 101).

Apenas os segundos são estritamente lingüísticos, mas Mezan salienta que as perturbações de linguagem são aquelas às quais Freud dedica a maior parte de sua exposição (*idem*, *ibidem*, p. 102). Por outro lado, como foi dito numa nota anterior, nas obras de filósofos analíticos da linguagem, como o Wittgenstein tardio e Searle, utilizam-se expressões como "jogos de linguagem" e "atos de fala" para abranger também ações humanas em que não são proferidas palavras (em que as ações não verbais são fundamentais). Freud segue essa mesma estratégia na sua análise da significação distorcida.

---

[20] Aqui se entende melhor a sugestão da psicanálise como uma *Impossible-World semantics*.

[21] Um texto curto, mas particularmente interessante para a psicanálise da linguagem é "O duplo sentido antitético das palavras primitivas" (1910), em que Freud continua seus pensamentos acerca da contradição nos sonhos agora em conexão com alguns fatos antropológicos e filológicos vinculados à presença de antíteses e contradições no uso normal das línguas antigas: "Na coincidência entre a peculiaridade da elaboração dos sonhos, exposta no início do presente trabalho, e a prática das línguas mais antigas, descoberta pelos filólogos, devemos ver uma confirmação de nossa tese do caráter regressivo e arcaico da expressão dos pensamentos no sonho" (*op. cit.*, v. II, p. 1.624).

Existe na filosofia analítica – e mesmo antes dela – uma tradição que considera os nomes como expressões sem significado, tendo apenas a função de assinalar, ou de fixar uma referência, à maneira de uma etiqueta. Stuart Mill (na sua idéia dos nomes próprios), Russell (na sua idéia dos "nomes logicamente próprios") e Kripke (na sua concepção dos nomes como "designadores rígidos") podem inserir-se nessa tradição. No seu estudo acerca do esquecimento de nomes (o primeiro tipo de "ato falho" abordado no livro), Freud opõe-se a essa concepção. Na verdade, se os nomes não possuem nenhum significado, parece ser mais fácil esquecê-los, em virtude de seu caráter pontual. Trata-se de guardar ou não o nome na memória, enquanto uma expressão com significado (digamos, "O autor do *Tractatus*") pareceria a princípio mais difícil de esquecer, por ter mais suportes mnemônicos, mais auxílios para trazê-lo novamente à memória. (Parece mais fácil lembrar de uma flecha que de um ponto. Cf. *Psicopatologia da vida cotidiana*, v. I, p. 755.) Pelo contrário, Freud atribui aos nomes um certo tipo de significação, mas pelo fato de esta estar vinculada a algum abalo psicolingüístico, trata-se de uma significação *esquecível*, precisamente em virtude do seu conteúdo: é a sua significação o que torna o nome esquecível, não a sua pontualidade "difícil de guardar". *Algo sem nenhum significado não poderia ser esquecido.* O significado de um nome está diretamente vinculado aos motivos de seu esquecimento, ou de sua troca por um nome errado e, conseqüentemente, aos recursos disponíveis para trazê-lo novamente à memória (na verdade, dois caminhos idênticos, apenas de sentidos contrários):

> A minha opinião é que um tal deslocamento não se acha à mercê de um mero capricho psíquico qualquer, mas que segue determinadas trajetórias regulares e perfeitamente calculáveis (...) presumo que os nomes substitutivos estão em visível conexão com o nome buscado (...) (Freud, *op. cit.*, p. 756).

O nome substitutivo, ou a mera falta do nome procurado, funciona como sintoma do que foi esquecido, e o significado desse sintoma está tecido com os elementos que fizeram com que o esquecimento acontecesse. O nome deve ter algum significado para que o processo repressivo dele se aproprie e o retire da cadeia lingüística, colocando um outro (ou nada) no lugar. Esse significado é indispensável para o processo repressivo operar e para serem criadas as condições da geração do sintoma. O seu ser-esquecido é o que mostra a significatividade do nome: ele não poderia ser reprimido se apenas se tratasse de uma etiqueta, de um puro recurso indicativo. Um nome não é esquecido por simplesmente apontar algo, mas por apontar algo de uma determinada maneira, de acordo com um certo sentido.

Para que uma expressão tenha um significado, no sentido psicanaliticamente interessante, é suficiente que contenha elementos gráficos e acústicos com os quais possam associar-se outras significações. Não é necessário mais, especificamente não é necessário que o nome (ou qualquer outra expressão) tenha nenhuma significação articulada:

> (...) o nome retido mostra achar-se em relação com um tema vinculado com a minha própria pessoa e que, com freqüência, pode despertar em mim intensas e por vezes penosas emoções (*idem*, *ibidem*, p. 768).

Assim, Freud conta como, certa vez, não conseguia lembrar o nome de uma cidadezinha italiana próxima a Gênova e teve de perguntar para as mulheres da casa. Elas responderam:

> "É muito natural que tenhas te esquecido do nome do povoado" (...) Chama-se "Nervi". Com efeito, os nervos e as questões relativas a eles já me dão demasiado trabalho (*idem*, *ibidem*).

Ora, Nervi é um nome que não tem significado algum (como o têm, por exemplo, Riverside, ou Cidade Eclética), mas se ele foi submetido ao mecanismo repressivo, significa que Freud o vinculava a algo significativo, por exemplo, com doenças nervosas, algo que lhe causava um sentimento penoso. Uma expressão tem significado se possuir qualquer elemento (às vezes, uma letra, ou um som) capaz de vincular-se a significações e, conseqüentemente, de ser submetido à repressão (por exemplo, esquecimento). *Nada que pode ser reprimido carece de significado*. Os vínculos entre "Nervi" e "doenças nervosas" (ou entre "Jung" e "junge" – jovem – em outros dos exemplos de Freud (p. 771)) não são, certamente, lógicos, mas associativos, e trata-se de significações geradas dentro dos processos repressivos, ou seja, no âmbito da quebra discursiva. Claro que não existe nenhum vínculo lógico entre Jung e a juventude perdida da senhora que não conseguia lembrar do nome do famoso psicanalista. O sintoma não tem, por assim dizer, nenhum direito a ficar onde ele está, nenhuma legitimação lógica (ou ética). Ele deverá ser decifrado à revelia:

> Um nome que, pela sua pluralidade de sentidos, pertence a vários círculos de pensamentos (complexos) é perturbado em sua conexão com uma das séries de idéias, pela sua pertença a um outro complexo mais poderoso (...) Em geral, podem distinguir-se dois casos principais de esquecimento de nomes; quando o nome mesmo fere algo desagradável ou quando se encontra em contato com um outro capaz de produzir tal efeito (...) (*idem*, *ibidem*, p. 781).

Uma senhora não conseguia lembrar o título de um livro de Lewis Wallace – *Ben-Hur* – pela homofonia entre esse nome e *bin Hure* (em alemão: "sou uma puta"):

> (...) a jovem considerava inconscientemente o pronunciar o título *Ben-Hur* como uma proposta sexual, e seu esquecimento correspondia, por conseguinte, a sua defesa contra uma tentação desse tipo (p. 782).

Após tratar dos esquecimentos, Freud debruça-se sobre um fenômeno mais propriamente lingüístico, os chamados *lapsus linguae*, dos quais Freud aponta vários tipos: a) intercâmbios (dizer "A Milus de Vênus" em lugar de "A Vênus de Milus"); b) antecipações (dizer "Senti um peisto" em lugar de "Senti um peso no peito"); c) ecos, posposições (dizer "Traga três três" em lugar de "Traga três pés"); d) contaminações (dizer "Feche o armave" em lugar de "Feche o armário e traga a chave"); e) Substituições (dizer "O escultor perdeu sua trocha" em lugar de "O escultor perdeu sua brocha"), etc. (Freud, *op. cit.*, v. I, p. 788). Aqui não se trata de esquecer uma expressão ou de se lembrar de uma outra errada, mas de não dizer o que se pretendia dizer, de uma substituição ou modificação de uma expressão por outra. Mas de maneira similar aos esquecimentos, a psicanálise da linguagem procura descobrir o sentido desses tropeços lingüísticos no registro do mecanismo repressivo. Nesse ponto, Freud introduz a noção de "influências externas ao discurso", "exercidas por elementos que não se tem intenção de expressar e de cujo estímulo somente pela perturbação produzida nos damos por conta" (p. 789). Nesses casos

> (...) tratar-se-ia, antes de mais nada, de chegar ao conhecimento dos elementos perturbadores, e então surgirá a questão de se também o mecanismo desta perturbação podia ou não sugerir as prováveis regras da formação do discurso (p. 790).

A expressão efetivamente proferida (por exemplo, "Encerra-se a sessão", dita no momento da abertura da mesma (p. 791)) faz referência a duas instâncias: a) à frase que deveria ter sido proferida (ou seja, "Abre-se a sessão") e foi omitida; b) ao motivo da substituição (digamos: o desejo de ter acabado a sessão, mesmo antes de começá-la). Essa interpretação é, por vezes, feita pelo próprio proferidor mediante o operador "digo...", ou "quero dizer...": "Encerra-se a sessão, *digo*, abre-se a sessão". A significação da frase proferida não é, então, sua significação literal, o que as suas palavras dizem, mas seu valor de substituição de uma expressão ausente, justificada pela manifestação indireta de um desejo irrealizável no contexto do proferimento. (A significação da expressão, dita aos visitantes que partem: "Espero que, de agora em diante,

possamos nos ver mais raramente, quero dizer, mais freqüentemente" (p. 810), é: "Em lugar de dizer aos visitantes que pretende continuar a vê-los, a expressão realmente proferida mostra um desejo de afastamento". A significação da expressão, proferida pela mulher autoritária ao marido: "Podes comer e beber o que eu quiser, digo, o que você quiser" (p. 799), é o desejo de continuar dominando a vida da outra pessoa, e assim por diante.)

Parece claro por que o procedimento de decifrar a expressão não poderia ser hermenêutico ou "compreensivo", nem "analítico" no sentido usual. Escutando a expressão "Declaro encerrada a sessão" nas circunstâncias do exemplo de Freud, nem o estudo da correta sintaxe da frase nem de seu sentido explícito poderia descobrir a sua significação. Mas – poder-se-á dizer – a filosofia analítica, após o "giro pragmático", é capaz de estudar atos de fala e proferimentos do ponto de vista de sua adequação aos contextos de uso. Segundo Austin, por exemplo, as palavras "Eu vos declaro marido e mulher" devem ser proferidas no momento adequado e pela pessoa corretamente investida para que o casamento tenha mesmo se consumado. Mas suponhamos essas condições satisfeitas, e no momento do proferimento, o padre dizer algo como: "Eu vos separo marido e mulher" (ou como o padre do filme *Quatro casamentos e um funeral*: "Aceita esta mulher como sua horrorosa (*awful*) esposa?", em lugar de "Aceita esta mulher como sua legítima (*lawful*) esposa?"). Ora, o filósofo analítico "pragmático" poderia detectar o tropeço e corrigi-lo, mas a sua explicação seria puramente externa (como quando se publica a errata de um livro: "Onde se lê..., deve-se dizer..."). A significação analítica do acontecido não inclui nenhum diagnóstico, mas apenas uma descrição e uma correção, o restabelecimento da cadeia lógica normal, sem dar importância ao tropeço e à sua significação como distorção discursiva. Aqui as palavras proferidas continuam sendo interpretadas sígnico-comunicacionalmente, e não como sintomas. Não há, pois, dimensão metacrítica. Tampouco o mal-estar, o padecimento do equívoco, seria detectado ou tematizado. A expressão continua sendo analisada de acordo com o sentido e a referência fregianos, talvez com um mecanismo austiniano adicional de "adequação ao contexto". Mas a psicanálise da significação é metanalítica, deve ir além, inclusive, do pragmático. E deve ser meta-hermenêutica também, não ficar apenas na intenção compreensiva. Tentar compreender a frase extemporânea da pessoa, se tal coisa implica tolerância, "pôr-se em seu lugar", descobrir o "motivo vital" por trás da emissão, e assim por diante, nunca conduzirá à captação do significado do que foi dito, pois ele deve ser visto como distorção, ou seja, *intolerantemente*, numa intenção de *não* compreender. Em vários momentos de sua obra, Freud admitiu esse caráter *meta-analítico* e meta-hermenêutico de sua análise da significação. Por exemplo, no que se refere a sonhos, ele escreve:

> O sonho é um produto anímico totalmente associal. Não tem nada a comunicar para ninguém. Nascido no íntimo do sujeito como transação entre as forças psíquicas que nele lutam, permanece incompreensível inclusive para ele mesmo e carece, portanto, de qualquer interesse para os demais. Não somente não precisa aspirar a ser compreendido, mas deve evitar chegar a sê-lo, pois nesse caso ficaria destruído (Freud, *op. cit.*, v. I, p. 1.131).

Mas isso que ele admite para os sonhos não o faz extensível, por exemplo, aos chistes, como fenômeno tipicamente social (como os atos falhos). Eu creio, pelo contrário, que a "não-compreensibilidade" é uma característica geral de todo e qualquer sintoma, seja ele social ou íntimo: também os chistes e os atos falhos, para serem entendidos psicanaliticamente, necessitam não ser compreendidos no sentido hermenêutico, mas ser metacriticamente visados (e "diagnosticados") como sintomas.

Uma outra maneira de expressar esse caráter meta-hermenêutico e metacomunicacional da significação sintomática (e, em geral, das significações afetadas por algum mecanismo de negação) é acenar para seu caráter transferencial, ou seja, dito de maneira geral, a capacidade de algo (representações, valores, desejos) ser transportado, "transferido" (como quando fazemos uma transferência bancária de valores), colocado em outro lugar, reposto, recenificado. As significações que interessam à psicanálise não são aquelas que possuem um sentido a ser descoberto, mas aquelas que podem esclarecer-se na sua mesma possibilidade de serem transferidas. No caso particular da relação de análise, as significações não são "comunicadas" do paciente ao analista (em certo sentido, não há nada ou muito pouco para comunicar), mas transferidas a ele, e é na transferência que elas são (não-hermeneuticamente) compreendidas. Poder-se-ia dizer que aqui os signos significam transferencialmente, não comunicacionalmente, significam em seu estrito valor de reposição, e não de mera transmissão, entre outras coisas porque é seu valor transferencial aquele capaz de carregar seu componente afetivo, fundamental para a captação da significação em psicanálise. Os conteúdos inconscientes (contraconscientes) não podem comunicar ou transmitir nada ao pré-consciente/consciente, a não ser por via transferencial: a intensidade, terna ou hostil, de uma representação já estava no pré-consciente/consciente, tendo sido apenas utilizada como um ator disponível (desempregado) para a recenificação ("ninguém pode ser executado *in absentia*"). Esse valor transferencial das significações está presente mesmo quando não exista verbalização da distorção (como existe nos tropeços lingüísticos, *lapsus linguae*). Nem toda distorção aparece na linguagem, mas, de todos os modos, reflete-se nela (como, por exemplo, na pomposidade de um discurso psicótico sem quebras): a significação pode ser transferida em ações, tons ou atitudes, não necessariamente em fonemas ou cadeias verbais. A transfe-

rência corporiza o sintoma, em lugar de simplesmente relatá-lo, transformando-se no próprio sintoma, mais revelador, mais carregado de sentido, por corporizar toda a força da resistência. Se lembrarmos que as significações relevantes para a psicanálise são precisamente aquelas geradas sob o signo da censura, entende-se que a transferência se introduz no próprio núcleo dessas significações, na sua genealogia, não apenas na sua descrição "objetiva".

Na sua obra madura, o caráter "transferencial" e interativo da significação parece predominar sobre a atitude hermenêutica inicial da psicanálise:

> No alvorecer da nossa técnica, o médico analítico não podia aspirar a outra coisa que a adivinhar o inconsciente oculto para o doente, reuni-lo e comunicá-lo no momento adequado. A psicanálise era, antes de tudo, uma ciência de interpretação (Freud, *op. cit.*, v. III, p. 2.514).

Mais tarde, o tratamento é concebido em termos de substituição da neurose primitiva por uma "neurose de transferência": "Geralmente, não pode o médico poupar ao analisado esta fase da cura e tem que deixá-lo viver novamente um certo fragmento de sua vida esquecida (...)" (*idem*, *ibidem*). A significação surge muito mais da recenificação do conflito, e da própria ressituação do paciente dentro dele, que de alguma "interpretação" de um sentido que deveria estar ali, esperando por um deciframento compreensivo e assistencial.

A cadeia lingüística diurna pode ser quebrada de maneiras mais radicais, pela força de outros mecanismos defensivos e de outras formas de negação do penoso. Na psicanálise da linguagem, é fundamental que o mecanismo de negação (seja qual for) crie signos de algum tipo, que ele não elimine totalmente o que nega, mas o conserve de alguma forma na cadeia lingüística. *É fundamental que o negado tenha algum "retorno" lingüisticamente detectável.* No caso das psicoses, esse retorno é particularmente desarticulado, em variados graus, colocando obstáculos especiais (às vezes intransponíveis) para a captação transferencial das significações envolvidas. Diversas formas de repúdio ou rejeição do penoso constituem formas de negação muito mais radicais do que a repressão (negação) neurótica. A defesa psicótica diante do penoso afeta a cadeia lingüística de outras maneiras, oportunizando outros "retornos" diferentes do retorno do reprimido, criando outros signos além de sintomas. Haveria aqui a rejeição de algo julgado absolutamente intolerável, que é "esquecido", pelo fato de o sujeito julgar-se sem forças como para incorporá-lo ao seu psiquismo e tentar sua resolução mental:

> Nos casos até aqui examinados, a defesa contra a representação intolerável tinha seu efeito por meio da dissociação de seu afeto concomitante. A representação permanecia na consciência, mas isolada e debilitada. Mas existe

> ainda outra forma de defesa muito mais enérgica e eficaz, consistente, em que o eu rejeita a representação intolerável juntamente com seu afeto e se conduz como se a representação não tivesse jamais chegado a ele. No momento de isso ser conseguido, o sujeito cede a uma psicose que temos de qualificar como "loucura alucinatória" (Freud, *op. cit.*, v. I, p. 175).

Cf. também:

> O neurótico capitula, recalca seu desejo, denegando-o; o perverso de nada abdica, colocando em cena seus desejos (...) A posição psicótica é mais radical (...). A sua (de)negação não seria tão-somente discordancial, mas muito mais da ordem do existencial, criando, pela rejeição radical de um conteúdo, um "buraco negro" correspondente à falta de simbolização e investimento (Francisco Martins, *Acerca da (de)negação em Freud*, p. 40).

A negação aqui se radicaliza de forma paradoxal, pois nega-se o próprio âmbito em que uma negação lógico-lingüística poderia ser colocada:

> Mantendo-se nessa aporia do narcisismo absoluto, pode-se falar de um momento lógico onde, para o sujeito, tudo é. Esse "não" é mais brutal e absoluto.(...) Se os conteúdos de realidade (traumatizante) são mantidos fora do universo simbólico do sujeito (exclusão, rejeição – *Werwerfung*), não há necessidade de se fazer uso de mecanismo algum para mantê-los recalcados (*idem*, *ibidem*, p. 27).

Como não há negação (um operador "não" que se oponha bipolarmente a uma afirmação) no inconsciente (*idem*, *ibidem*, p. 24), poder-se-ia dizer que, na rejeição psicótica, o sujeito se transforma no inconsciente, ele é o inconsciente, em lugar de integrar o que é negado no inconsciente. Nesse sentido, vale conferir o artigo freudiano intitulado O inconsciente (*op. cit.*, v. II, p. 2.078), que fala da "incapacidade de transferência" e da "repulsa do mundo exterior": "(...) muitos daqueles elementos que nas neuroses de transferência nos vemos obrigados a buscar no inconsciente por meio da psicanálise são conscientemente exteriorizados na esquizofrenia"). A pura afirmação *coisal*, em que não há palavras nem mesmo para formular um "não", constitui a mais radical e inegociável forma de negação. Mas o retorno lingüístico, mesmo assim, se produz, precisamente pela possibilidade de detectar externamente a rejeição radical de toda verbalização negociadora. Na psicose, a cadeia lingüística linear não está quebrada, mas simplesmente ignorada. Mas essa exclusão radical pode ser entendida ainda em termos de linguagem. Os signos são analisados tanto em sua ocorrência gráfica perturbada (como desestruturações diversas, desde as perturbações da referência nas paranóias, até a demolição da linguagem nas esquizofrenias, desde as neologias delirantes até a completa

desestruturação da sintaxe)[22] quanto na sua própria rejeição de serem propriamente signos, uma vez que o aparecimento de autênticos signos ficaria vinculado a um sofrimento insuportável.[23]

C. Indiretidade, opacidade e "obscuridade dos significados"

A repressão e outras operações mais radicais de negação imprimem ao discurso um direcionamento oblíquo, uma indiretidade, no lugar de uma "diretidade" intencional, como a atribuída por Husserl e Searle à consciência. A noção de "indireto" não supõe, entretanto, a existência de algum referencial absoluto, a respeito do qual poderiam julgar-se objetiva e absolutamente "desvios" e anomalias. O fundamental aqui é que a própria natureza das significações geradas sob repressão faz que elas estejam invariavelmente "refratadas", em lugar de espelhar referencialmente o real. Os mecanismos referenciais diretos estão basicamente alterados e substituídos por uma espécie de "referencialidade indireta", perpassada pelo reprimido (e por outras negações defensivas). Sabe-se que na tradição analítica desde Frege, mas também no interior da mais remota tradição da filosofia, há uma atenção posta no chamado "discurso indireto", aquele discurso que menciona, num outro nível, os conteúdos de níveis anteriores. A citação entre aspas é o paradigma de discurso indireto nesse sentido analítico, mas também os contextos epistêmicos do tipo "X sabe que P", "X acredita que P", etc., que, junto com um amplo conjunto de fenômenos semelhantes, costumam colocar-se como casos dos denominados "contextos intensionais". Um dos principais efeitos produzidos pelos contextos intensionais é o prejuízo causado às operações lógicas usuais, como a substituição de idênticos e a quantificação. Os contextos intensionais são concebidos, desde os textos clássicos de Frege (embora não com essa denominação), como "excepcionais".[24]

[22] Ver Arilson Corrêa da Costa, *Delírio e linguagem. Três ensaios sobre psicose e referência*, especialmente cap. 1, p. 32-33, e cap. 2, p. 71 e ss., para uma generosa amostra de casos de destruição progressiva da linguagem.

[23] As diversas formas de negação podem entrecruzar-se e alguns de seus traços podem caracterizar recusas psicóticas, neuróticas e perversas, e não exclusivamente psicóticas. Mas não entro aqui nessas complicações.

[24] "(...) distinguimos a referência costumeira de uma palavra de sua referência indireta, e o seu sentido costumeiro de seu sentido indireto. A referência indireta de uma palavra é, pois, seu sentido costumeiro. *Tais exceções* devem ser sempre lembradas, se se deseja compreender corretamente, para cada caso particular, o modo de conexão entre sinal, sentido e referência" (G. Frege, Sobre o sentido e a referência, 1978, p. 64). E de novo: "Se nossa concepção for correta, o valor de verdade de uma sentença que contenha uma outra como parte deve permanecer inalterado quando substituirmos a sentença componente por outra sentença que tenha o mesmo valor de verdade. *Exceções* devem ser, então, esperadas se a sentença inteira ou a sentença componente estiver em discurso direto ou indireto, caso em que, como vimos, as palavras não têm suas referências usuais" (*idem*, *ibidem*, p. 71, meus sublinhados).

No uso "normal" da linguagem, vigoram sem problemas os princípios extensionais e as operações lógicas. Na visão referencialista habitual, o discurso indireto é visto em termos negativos, ou seja, como "obstrutivo" da referencialidade normal: os "sentidos", que no discurso direto funcionavam como simples "modos de apresentação" de referência, passam agora a funcionar como "referências indiretas". Os "sentidos", que se comportavam como cristais, viram espelhos.

Mas o indireto analítico é apenas um desdobramento da referencialidade normal, ocasionado por motivos lógico-objetivos: os signos não se referem como "normalmente" o fariam, em virtude, primeiramente, de uma certa disposição sintática das sentenças apresentadas – por exemplo, pelo fato de umas estarem "embutidas" dentro de outras, ou de elas aparecerem entre aspas, ou em contextos-que (do tipo "x acredita-que...", etc.), etc., o que torna complexa a determinação normal da referência. O indireto psicanalítico é de uma outra ordem: nem se poderia dizer, na psicanálise, que "os signos não se referem como normalmente", porque esta mesma "normalidade" referencial já está problematizada. Há, certamente, algo que se poderia tomar como referência, digamos, a "cadeia lingüística linear", mas trata-se sempre de um referencial frágil e mutável, não de algo como um universo extensional solidamente regido pelas leis da lógica. Mas, sobretudo, a "normalidade" referencial (frágil ou sólida) é alterada, na psicanálise, não por motivos de disposição gráfica ou de montagem do material lingüístico na cadeia objetiva mesma, mas por motivos de disposição psíquica ou de montagem de significações psicológicas na cadeia contraconsciente, gerada pelos mecanismos negativos (repressivos, etc.). Esse indireto psicanalítico poderia surgir mesmo em discursos "diretos" em sentido fregiano, mesmo em linguagens logicamente regimentadas. Assim, a "opacidade referencial", além de ser muito mais regular e menos excepcional que o "indireto" fregiano ou a "opacidade" quiniana, é sempre uma opacidade criada pelos mecanismos de negação: os objetos são vistos (ou não-vistos) por meio de signos ocultantes e distorcidos. Em psicanálise, é a transparência o excepcional, se é que ela acontece alguma vez.

A "indiretidade" é, assim, a genuína via régia para o inconsciente, não porque este seja um enigmático "reino de objetos" ao qual só se poderia chegar por caminhos tortos, mas por um motivo muito menos misterioso: a significatividade das expressões, quando gerada sob a repressão, é sempre distorcida, precisamente por tratar-se de significação que deve burlar, de alguma forma, a vigilância da censura. Para poder chegar ao plano consciente (e especificamente à cadeia lingüística manifesta), os significados só podem chegar deformados, disfarçados, deslocados, sem sentido aparente, extravagantes, banais, mesmo que algumas dessas deformações não se manifestem no tecido do próprio discurso, mas, talvez, no modo de sua enunciação. Poder-se-ia dizer que são significações fruto do medo, significações assustadas. É plausível, por

conseguinte, que na hora de tentar interpretar essas significações o procedimento adequado seja um procedimento indireto, que passe por cima do manifesto, o qual nunca é significativo *per se*, mas apenas em relação ao reprimido. Certamente, também no indireto psicanalítico as operações lógicas usuais estão como que suspensas, mas o estariam tanto as rigorosamente extensionais quanto igualmente as "intensionais" (por exemplo, as leis lógicas vinculadas a alguma "semântica de mundos possíveis").

"Opacidade" tem a ver com uma transparência impedida, com algo que se esperava transparente e que, de repente, em lugar de indicar algo através-do-qual, passa a refletir o próprio rosto. Na idéia do discurso lacunoso, em que os signos funcionam em relação ao que não está graficamente presente, manifesta-se algo como uma opacidade regular da linguagem: os signos constantemente escapam de suas funções referenciais estritas e passam a funcionar como sintomas. O outro não é mais o receptor de minhas mensagens, nem estamos ambos engajados (como Grice quer) numa empresa conversacional "cooperativa", mas, pelo contrário, não quero (mesmo que eu não o saiba) que o outro me entenda e, para isso, gero um contradiscurso que disfarça as minhas intenções e desloca as significações para lugares mais favoráveis. A "opacidade" não é apenas referencial, mas também comunicacional, representacional e afetiva. Os usuários da linguagem, sob o império da repressão, funcionam como dois espelhos contrapostos, que se refletem infinitamente e refratam o mundo de maneiras diferentes. Esse processo de refração e opacidade da linguagem tolera muitos graus de constituição, intensidade e envolvimento emocional, desde a costumeira opacidade da cotidianidade e dos paradoxalmente chamados "encontros" de especialistas (vide congressos de filosofia, por exemplo) até os agudamente patológicos.

Tudo aquilo que era obstáculo, empecilho e dificuldade para as outras abordagens (analítica, hermenêutica, fenomenológica), tal como o sem-sentido, o mal-entendido, a incomunicação, a ambigüidade, o equívoco, o tropeço, o erro, o trocadilho ou, pelo contrário, a exagerada e pomposa "perfeição" do discurso, é precisamente o material privilegiado de estudo da psicanálise. O que era negativo torna-se positivo. A psicanálise aproveita-se das sobras e dos resíduos das outras abordagens, debruça-se sobre tudo aquilo considerado "lixo semântico". As expressões sintomáticas podem ser analiticamente *unsinnig*, hermeneuticamente incompreensíveis e fenomenologicamente indescritíveis, mas seu absurdo terá sido a sua única maneira de vincular-se à consciência, o preço a pagar para seus conteúdos não permanecerem inadvertidos. A força da repressão expulsa esses conteúdos da sua possível conformação sígnica na cadeia discursiva, e a única maneira de eles "chamarem a atenção" é a criação de sintomas inesperados pelo contexto discursivo em que se inserem. Os signos que interessam à psicanálise da linguagem são inevitavelmente destoantes,

extemporâneos ("intempestivos"), indisponíveis, substitutivos, interativos, ocultantes-reveladores, e sempre parcialmente falhos: falham em significar e em denotar, mas também falham em ocultar. Estão constituídos pelo seu malogro. Seu sistemático fracasso semântico é parte de sua estrutura significacional, um aspecto de sua particular forma de dizer.

O aspecto substitutivo dos sintomas é particularmente interessante para o olhar psicanalítico porque, à diferença do que acontece na problemática dos contextos "intensionais" e da opacidade referencial, em que a substituição fracassa porque os "substituindos" não são idênticos (transgredindo os princípios de Leibniz), o que é substituído na psicanálise é sempre não idêntico, o sintoma jamais "está por" alguma coisa idêntica a ele, por alguma coisa que ele está realmente "habilitado" a substituir e a representar. O sintoma é sempre um intruso, alguém que não poderia estar ali, estigmatizado pela sua ilegitimidade, pela insuficiência de sua investidura, pela usurpação. Poder-se-ia dizer que é uma precondição lógica da substituição sintomática que os "substituindos" *não* sejam mutuamente idênticos: sua não-identidade é condição necessária para gerar significação. Nesse sentido, a psicanálise é a própria negação dos princípios de Leibniz. A frase manifesta na parapraxia ("Eu declaro encerrada a sessão") não deve ser idêntica à frase esperada ("Eu declaro aberta a sessão") nem com o que foi reprimido ("Desejo não abrir a sessão, gostaria de estar em outro lugar"), assim como o lobo não deve ser idêntico ao pai, o vômito ao desejo de engravidar, o desejo de não querer perder o marido ao desejo de não terminar de preparar o jantar, etc. A única marca da identidade (mas, em todo caso, de uma espécie de identidade perdida) fica no afeto, do qual os conteúdos estão carregados: não conseguir preparar o jantar é vivido com idêntico afeto àquele com que é vivido o temor de perda do marido. A identidade afetiva e a não-identidade representacional são os elementos para colocar-se na trilha da significação do sintoma, da sua particular maneira de indicar.

Dentro desse contexto, poderia ser retomada a questão da "obscuridade dos significados"? (I.3. anterior). Uma das teses fundamentais do presente livro consiste em afirmar que o caráter "obscuro" dos significados seria uma conseqüência inevitável para uma filosofia que decidiu retirar de suas considerações qualquer alusão à cultura, à historicidade, à temporalidade, aos usos alusivos e suscitativos da linguagem e à condição humana. O que é que a abordagem metacrítica acrescentaria a este diagnóstico "hermenêutico" dos limites de um filosofar analítico? Talvez mais dois itens a serem colocados na lista: o caráter "obscuro" dos significados é uma conseqüência inevitável para uma filosofia que decidiu retirar de suas considerações qualquer alusão às dimensões ideológicas (Marx) e inconscientes (Freud) da linguagem. Parece impossível captar o movimento das significações num patamar totalmente objetivo de análise, deixando de lado esses elementos de entendimento. A queixa

de "obscuridade" será assim decorrente das limitações da própria metodologia de abordagem. Certamente, os produtos da cadeia lingüística quebrada serão vistos como "obscuros" se abordados apenas por meio da aparelhagem analítica e, de fato, *a sua "obscuridade" é parte fundamental de seu tornar-se manifestos como sintomas* (os sonhos são, freqüentemente, obscuros, os sintomas, em certo sentido, são sistematicamente obscuros). Se considerarmos a hipótese de uma grande parte dos significados ser gerada dentro de algum processo negativo (repressivo, etc.), a impressão de "obscuridade" dos significados tenderá a ser vista, precisamente, como um efeito produzido pela racionalidade "diurna" (pré-consciente/consciente) projetada neles. Os significados são também, em certa forma, "perdidos" na psicanálise, mas seu não-estar disponíveis é parte de sua constituição. A sua indiretidade e opacidade são indispensáveis.

III.3.3. Wittgenstein sem Freud: a recusa wittgensteiniana da psicanálise

A

Obstáculos Wittgensteinianos

Wittgenstein foi sucessivamente (neste livro e na história) um filósofo analítico, um filósofo transcendental e um fenomenólogo. Poderá ser ele um filósofo metacrítico? Vimos antes que as metacríticas possuem uma forte componente analítico-objetiva. Porém, as metacríticas não reduzem a análise da linguagem aos termos da tradição Frege–Russell, a um estudo lógico ou de sistemas de regras socializadas. Nesse sentido, o exercício da metacrítica deve conduzir também para além da análise, como antes conduziu para além da hermenêutica, mesmo conservando elementos analíticos de entendimento. Embora incorporasse elementos não facilmente assimiláveis ao filosofar analítico em sentido estrito, penso que Wittgenstein nunca assimilou elementos genuinamente metacríticos em sua filosofia da linguagem, ainda que esta possa ser utilizada numa abordagem metacrítica de uma maneira externa, como aconteceu no caso da tentada interpretação de Rossi-Landi. Mas esse autor mostrou a falta de qualificações, tanto da lógica verofuncional quanto dos estudos "gramaticais", para detectar e lidar com distorções básicas no sentido da crítica de ideologias.

Que acontece com Freud? Há um encontro possível entre Freud e Wittgenstein? A princípio, pelo que se acaba de dizer, tal encontro pareceria impossível. Por que Wittgenstein seria mais assimilável às metacríticas freudianas

que às metacríticas marxianas? As análises de Wittgenstein são marcadamente sígnicas, não lidam com sintomas (no sentido freudiano), analisam discursos explícitos seguindo métodos objetivos, não consideram "brechas discursivas" ou referências indiretas no sentido psicanalítico. Mas há aqui uma questão histórica interessante: Wittgenstein ocupou-se de Freud de uma maneira que não se ocupou de nenhum outro filósofo (nem mesmo de Russell ou de Frege!). Ele sentiu que devia posicionar-se perante esse pensador, em quem encontrava sua mesma ousadia e originalidade, e seu mesmo tipo de talento:

> E então alguns anos mais tarde aconteceu que li qualquer coisa de Freud e fiquei muito surpreendido. Ali estava alguém que tinha qualquer coisa a dizer (Wittgenstein, 1993b, 79).
>
> Creio que a minha originalidade (se essa for a palavra correta) pertence mais ao solo do que à semente. (Talvez eu não tenha uma semente minha.) Semeiem uma semente no meu solo e ela desenvolver-se-á de uma maneira diferente da que apresentaria em qualquer outro solo. Penso que a originalidade de Freud também era deste tipo. Sempre acreditei – sem saber por quê – que o verdadeiro germe da psicanálise proveio de Breuer, e não de Freud. É claro que a semente de Breuer só pode ter sido muito minúscula. A coragem é sempre original (Wittgenstein, 1996a, 60).

Freud é muito freqüentemente mencionado por Wittgenstein, não apenas nas *Conversas sobre Freud*, que Wittgenstein teve com Rush Rhees entre 1942 e 1946, mas também nas *Aulas sobre estética* e em *Cultura e valor*. Por outro lado, em textos como *O livro azul* e nas *Investigações filosóficas*, em que Freud não é mencionado, são desenvolvidos exercícios "gramaticais" de termos de percepção em que, por exemplo, a gramática do desejo é abordada, e a discussão sobre conexões causais é freqüentemente retomada, temas diretamente vinculados à psicanálise. A questão dos sonhos também é recorrente. No que segue, utilizo as *Conversas sobre Freud* como referência principal, mas também busco reflexões pertinentes nesses outros textos.

As observações de Wittgenstein sobre Freud são sempre muito críticas, às vezes terrivelmente desfavoráveis e, em todo caso, nunca abertamente elogiosas, embora perpassadas de uma admiração que rara vez Wittgenstein mostrou diante de outros pensadores, mesmo daqueles de quem esteve mais próximo. Ele afirma que, para poder aprender algo da psicanálise, é necessário manter uma atitude crítica, mas que a psicanálise impede isso (Wittgenstein, 1993b, 80). Resumirei aqui em três pontos fundamentais o que denomino a recusa wittgensteiniana da psicanálise de Freud, e estudarei as ressonâncias do tema no confronto entre analíticas e psicanálises da linguagem.

1) Arbitrariedade e ausência de genuínos vínculos causais

Um dos pontos que mais chamaram a atenção de Wittgenstein, na obra de Freud, foi a questão da interpretação dos sonhos, *locus* no qual lhe parecem concentrar-se, de maneira especialmente significativa, o que ele considera pseudo-explicações científicas da psicanálise. Ele começa criticando a idéia de Freud de que "os sonhos dizem algo" ou que "devem ter algum significado" (*idem*, *ibidem*, 79), ou seja, em última instância, a idéia de os sonhos constituírem uma "linguagem". Em todo caso, não parece tratar-se de uma linguagem linear, interpretável de maneira suficientemente fundamentada ("Uma bengala é um falo", mas às vezes não, às vezes é simplesmente uma bengala (cf. 82-83, 84 e 85)). A arbitrariedade das interpretações de sonhos lhe faz pensar que Freud apenas está fornecendo uma nova representação para uma série de fenômenos, mas sem dar uma autêntica explicação científica destes, tal como o próprio Freud o pretendia. Os vínculos entre sonhos e conflitos, em particular, parecem inteiramente especulativos. Assim, Wittgenstein pergunta-se como seria possível falar, com algum sentido, de uma "causalidade" entre sentimentos, afetos, etc., ou entre um sonho e um conflito (80-81). Denuncia o procedimento usual de tomar a física como modelo explicativo, pretendendo-se que também na psicologia existam "leis", "hipóteses" e "relações causais". Ele observa que não há na psicologia ou na psicanálise nada semelhante aos "experimentos" na física (81). Assim, a psicanálise acaba fazendo puras especulações sobre o que se trataria, em todo caso, de observar, e não de especular (82, 84). Não se trata de autênticas provas ou explicações, mas apenas de persuasão, de persuadir as pessoas a abandonar um modo de pensamento e a adotar outro (84). Em particular, a tese de o sonho ser uma "realização de desejos" é pura especulação: alguns sonhos são "satisfação de desejos", mas não se pode dizer que todos o sejam (88). Tratar-se-ia melhor de examinar a variedade de desejos e de sonhos e de ver em que consistem (82, 91-92). Há muitos tipos de sonhos, assim como há muitos tipos de jogos (88), e os sonhos podem ter uma grande variedade de motivos (89). Freud afirma que o sonho é sonhado sob censura, mas na tensão entre o sonho e o censor não há como determinar quem está sendo enganado (89). Quando um símbolo é "interpretado" parece que alguma coisa "combinou", "se encaixou" (86-87, 89), mas as interpretações são arbitrárias (90, 93). Esse elemento de arbitrariedade não está apenas presente na interpretação dos sonhos, mas também em alguns dos procedimentos da psicanálise, como a "livre associação" (87). No mesmo registro, Wittgenstein critica o fato de nunca sabermos onde parar uma análise, se ali onde o analista determina, ou ali onde o paciente o faz (81).

Wittgenstein apresenta, em muitos lugares, uma diferença entre causa e motivo:

> Num tribunal perguntam-nos o motivo da nossa ação e supõe-se que o conhecemos. A menos que estejamos a mentir, devemos ser capazes de explicar o motivo da nossa ação. Não é suposto conhecermos as leis que governam o nosso corpo e o nosso espírito (Wittgenstein, 1996, v. III, § 12, p. 47).

Tanto na estética quanto na psicanálise (para Wittgenstein, ambas se aproximam muito), trata-se mais de explicações por motivos do que de genuínas explicações causais, do tipo utilizado nas ciências:

> Suponhamos que Taylor e eu passeamos ao longo do rio e que Taylor estica a mão e me empurra para o rio. Quando eu lhe pergunto por que o fez, diz: "Estava a apontar-lhe uma coisa", enquanto o psicanalista diz que Taylor me odiava inconscientemente (*idem*, *ibidem*, § 18, p. 49),

talvez por ele parecer-se muito com o pai de Taylor.

> Ambas as explicações podem ser corretas. (...) nas mesmas circunstâncias, a explicação do psicanalista também pode ser correta. Existem aí dois motivos – conscientes e inconscientes (*idem*, *ibidem*, § 19, p. 50).[25]

O que Freud faz parece-se muito mais, segundo Wittgenstein, com uma proposta de representação alternativa de fenômenos (mediante uma modificação drástica da gramática de certos termos) do que com uma "explicação científica":

> Por que motivo não haverei de empregar expressões de um modo incompatível com o seu uso original? Não será isto o que Freud, por exemplo, faz quando chama a um sonho de angústia um sonho de realização de um desejo? Onde reside a diferença? Numa perspectiva científica, um novo uso é justificado por uma teoria. E se esta teoria é falsa, o novo uso alargado tem de se abandonar. Mas, em filosofia, o uso alargado não se apóia em crenças verdadeiras ou falsas sobre os processos naturais. Nenhum facto o justifica. Ninguém lhe pode fornecer qualquer apoio (*idem*, 1996a, 70).

O problema de se "podemos ter pensamentos inconscientes" é visto por Wittgenstein como uma questão gramatical, como a proposta de uma notação. Na época em que a psicanálise foi formulada, muitas pessoas se insurgiram, como se Freud tivesse descoberto "pensamentos inconscientes":

[25] Ver também § 28, p. 54, § 31, p. 55.

> Os que se opunham ao pensamento inconsciente não perceberam que não estavam a opor-se às reações psicológicas recentemente descobertas, mas ao modo como elas eram descritas. Os psicanalistas, por outro lado, foram induzidos em erro pela sua própria maneira de se expressarem, ao pensarem que tinham descoberto algo mais do que novas reacções psicológicas; que tinham, num certo sentido, descoberto pensamentos conscientes que eram inconscientes (*O livro azul*, 102-103).

Os opositores à psicanálise

> (...) poderiam ter exposto as suas objecções dizendo: "Não queremos utilizar a expressão 'pensamentos inconscientes'; queremos reservar a palavra 'pensamento' para o que chamam 'pensamentos conscientes'" (*idem*, *ibidem*, 103).

Toda a teoria freudiana de sonhos parece a Wittgenstein um bom exemplo de construção de teorias, em que o intuito explicativo e generalizante predomina sobre a descrição e o estudo de casos. Mas não é possível submeter um fenômeno tão variado e diversificado quanto os sonhos às restrições de uma suposta teoria geral:

> Penso que se poderia considerar como uma lei básica da história natural que onde quer que algo na natureza "tenha uma função", "sirva a um propósito", possa também ele mesmo encontrar-se em circunstâncias em que não serve a qualquer finalidade e, inclusive, é "disfuncional". Se os sonhos protegem por vezes o sono, podes contar com o facto de às vezes o perturbarem; se a alucinação do sonho serve por vezes a um propósito plausível (de realização imaginária do desejo), conta também com o facto de ela fazer o contrário. Não há uma "teoria dinâmica dos sonhos" (*idem*, *ibidem*, 107-108. Cf. também *Zettel*, §§ 444 e 449).

2) Resistência vs. *assentimento*

Um segundo conjunto de afirmações e comentários de Wittgenstein contra a psicanálise refere-se ao fato de que se bem é verdade – como Freud o repete incansavelmente – que há uma "resistência à psicanálise", particularmente a noções como "inconsciente", também é verdade que há uma atração, e mesmo um fascínio, pela explicação psicanalítica, pelas questões "obscuras" e "subterrâneas" vinculadas a fatores sexuais, etc. Se as pessoas resistem a esse tipo de explicação, é porque estão inclinadas a aceitá-las (Wittgenstein, 1993b, 82). Nesse registro, ele denuncia que noções como "inconsciente" não são realmente explicativas, mas têm apenas um "impacto", pois "muitas coisas parecem

mais fáceis e claras" após uma "explicação" desse tipo (p. 82, 84). Menciona a situação analítica que o paciente é levado a aceitar precisamente porque é sexual, obscuro, vergonhoso. Mas, às vezes, a análise correta é aquela que satisfaz o paciente, outras vezes é aquela que o médico determina (p. 81). Assim, tudo o que a psicanálise conclui a partir do fato da "resistência" ao sexual, ao proibido, etc., deveria ser relativizado. Na verdade, esses elementos não são necessariamente objeto de repressão ou negação, mas também objetos de aceitação e assentimento. Cf. também: "A atração de certos tipos de explicação é irresistível (...)" (*idem*, *ibidem*, § 21, p. 52).

> Há uma forte tendência para dizer: "Não podemos negar o facto de que este sonho é na realidade isto e aquilo". Pode ser o facto de uma explicação ser extremamente repelente que nos leva a adoptá-la (*idem*, *ibidem*, § 23, p. 52).[26]

3) Mitologia

O impacto das pseudo-explicações psicanalíticas cria uma aura mitológica, um grande perigo de obscurantismo e superstição do pensamento. Por exemplo, a referência arcaica ao nascimento, a conflitos que teriam acontecido na infância e a uma "cena primitiva" possui a irresistível atração de qualquer mitologia (Wittgenstein, 1993b, 82), pois, por exemplo, não há como determinar qual cena é a primitiva (94).

> É provável que a análise possa fazer mal. Porque ainda que possamos descobrir no decurso desta diversas coisas acerca de nós mesmos, devemos possuir um sentido crítico a um tempo forte, agudo e persistente para podermos reconhecer e ver através da mitologia que nos é oferecida ou imposta. Existe um incentivo a dizer, "Pois, claro, deve ser assim". Uma mitologia poderosa (95).[27]
>
> Com as suas pseudo-explicações extravagantes (precisamente porque são brilhantes), Freud prestou um mau serviço. (Agora qualquer idiota tem à mão essas imagens para "explicar" os sintomas da doença) (*idem*, *ibidem*, 85).

Essas três questões estão estreitamente vinculadas umas às outras: pelo fato de as (pseudo-)explicações de Freud não serem causais nem científicas (questão 1), elas são apenas representações que procuram o assentimento (questão 2) e criam uma certa forma de enfeitiçamento mitológico (questão 3). De fato, em algumas de suas observações, essas questões estão simultaneamente formuladas (*idem*, *ibidem*, 42).

[26] Ver também § 26, p. 53.

[27] Cf. também Aulas sobre estética, *Aulas e conversas...*, p. 54.

Num texto em que ele comenta como Freud interpretou um "sonho belo" da maneira mais obscena, (1) e (3) estão conjuntamente criticados (*idem, ibidem*, 51-52).

B

Tentativa de resposta às objeções wittgensteinianas, no confronto entre filosofias analíticas e psicanalíticas da linguagem

Questão 1

Numa visão superficial, esta questão pareceria ser de cunho científico-objetivo: quais as relações causais que se podem estabelecer entre conflitos e sintomas (como os sonhos), como se sabe qual a interpretação correta, quais são os critérios para saber quando uma análise acaba, etc. Mas à diferença de outros críticos de Freud, Wittgenstein não está pedindo à psicanálise para ser ciência, mas apenas para não disfarçar seus procedimentos elucidativos sob as roupagens da ciência. Ao longo de toda a sua obra, Wittgenstein sempre considerou a filosofia como uma atividade diferente da ciência e sem nenhuma obrigação de ser científica (o que não significa que a filosofia não deva ser clara ou rigorosa). Cf.: "A filosofia não é uma das ciências naturais. A palavra 'filosofia' deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais" (*Tractatus*, 4.111, cf. também 6.53). No período posterior, a atitude diante da ciência tornou-se ainda mais crítica e cautelosa:

> O nosso desejo de generalidade tem uma outra fonte importante: a nossa preocupação com o método da ciência. (...) Os filósofos têm sempre presente o método da ciência e são irresistivelmente tentados a levantar questões e a responderem-lhes do mesmo modo que a ciência. Esta tendência é a verdadeira fonte de metafísica, e leva o filósofo à total obscuridade (Wittgenstein, *O livro azul*, 49).

E também:

> As questões científicas podem interessar-me, mas de facto nunca me prendem. Isso só acontece com questões conceptuais e estéticas. No fundo, me é indiferente a solução dos problemas científicos, mas não a de problemas de outra espécie (*idem*, 1996a, 117).

Ray Monk, em sua biografia de Wittgenstein, refere-se ao que Wittgenstein chamava "o efeito desastroso que a veneração à ciência e ao método científico teve sobre toda a nossa cultura" (R. Monk, 1995, p. 361). Em conexão com o suposto caráter científico da obra de Freud, a opinião de Wittgenstein era, segundo Monk, a seguinte:

> (...) uma teoria científica dos sonhos – que, por exemplo, nos permitisse prever que um sonhador seria capaz de recuperar certas lembranças depois de descrever um sonho – nem sequer tocaria no problema. O trabalho de Freud é interessante justamente porque não nos oferece esse tratamento científico (R. Monk, 1995a, p. 399).

Em vários momentos de suas obras, Wittgenstein sugere que a psicanálise proporciona explicações estéticas das questões que aborda, e não explicações científicas. Obviamente, o que ele está criticando de Freud não é (na linha de Popper, ou ainda de Gellner) o fato de a psicanálise não ser ciência, mas, pelo contrário, a tentativa de Freud de transformar em ciência um fascinante exercício de especulação filosófica. O que Freud deveria fazer com os temas que aborda (sonhos, atos falhos, etc.) seria elucidação conceitual mediante estudo de casos, em lugar de pretender construir uma "teoria" nos moldes da teoria física. A psicanálise poderia, se tivesse mais sentido crítico e uma maior sensibilidade da variedade, transformar-se em boa filosofia, mas, certamente, nunca será ciência, nem boa nem má.

Monk lembra que foi na época das *Investigações filosóficas* que Wittgenstein interessou-se por Freud,[28] precisamente no momento de seu desencanto com a ciência e de seu interesse pela ação. Nesse período, Wittgenstein parece colocar-se numa atmosfera claramente favorável à aceitação de uma atividade como a psicanálise, modificando a noção tractariana de objeto, aceitando objetos de análise que apenas se entregam a metodologias flexíveis e plurais, etc. O que impediria então enquadrar os conceitos da psicanálise dentro dessa nova visão? Monk chega a declarar que, apesar de sua impostação científica, "(...) as explicações de Freud têm, portanto, afinidade com as elucidações apresentadas na obra do próprio Wittgenstein" (p. 390-391), não uma teoria causal, mas uma série de observações que torna mais fácil seguir certos caminhos e que faz as pessoas desistirem de seguir outros.

> Assim, para ele, Freud não descobriu o inconsciente; ele apenas introduziu termos como "pensamentos inconscientes" e "motivação inconsciente" na gramática de nossa descrição psicológica (*idem*, *ibidem*, p. 415).

[28] Cf. R. Monk, *op. cit.*, p. 389-391. Cf. também p. 400 e p. 415.

Não se poderia dizer o mesmo de termos que Wittgenstein submeteu à análise gramatical, tais como "regra", "lógica" e "jogo"?

Aquela "atmosfera favorável à psicanálise" na nova filosofia de Wittgenstein, tal como ilustrada nas *Investigações filosóficas* (IF), transparece, por exemplo, nos seguintes aspectos:

a) O aceno para os fenômenos de "vivências de significação".[29] "Todo signo, sozinho, parece morto. O que lhe confere vida? – Ele está vivo no uso. Ele tem em si o hálito da vida? – Ou é o uso o seu hálito?" (IF, afor. 432). Também as freqüentes comparações entre o entendimento de significações e o entendimento de pinturas, peças musicais e fisionomias: "A compreensão de uma frase da linguagem é bem mais aparentada com a compreensão de um tema de música do que se crê" (527).

> Falamos da compreensão de uma frase no sentido em que ela pode ser substituída por uma outra que diz a mesma coisa: mas também no sentido em que não pode ser substituída por nenhuma outra (tão pouco quanto um tema musical por um outro) (531).
>
> Mas quando se diz "tenho esperança de que ele virá", o sentimento não dá às palavras "ter esperança" sua significação? (...). Assim, diria, as palavras "ah, se ele ao menos viesse" *estão carregadas do meu desejo* (545-546, meu sublinhado).

Desse modo, as emissões têm uma espécie de valor expressivo (cf. 574 e ss.). Muitas vezes em seus escritos, Wittgenstein compara a significação das expressões lingüísticas à das expressões faciais: "A significação: uma fisionomia" (568). "(...) as palavras 'ter esperança' referem-se a um fenômeno da vida humana (uma boca sorridente sorri apenas num rosto humano)" (583). Uma mesma frase, pronunciada com convicção e sem ela, tem diferentes significações: "Se digo que têm profundidade no primeiro caso, ou se acontece algo no meu íntimo ao pronunciá-las, ou se têm uma atmosfera – isso leva sempre à mesma coisa" (594). Na segunda parte das *Investigações filosóficas* Wittgenstein continua falando da "atmosfera" das palavras e comparando os sentimentos ao usar a linguagem com as frases musicais (parte II, seção VI, e especialmente XI). Cf.:

> Como encontro a palavra "certa"? Muitas vezes, é como se eu as acompanhasse segundo sutis diferenças do seu odor. Este é demasiado (...) este demasiado (...), este é o certo (IF, p. 283).

[29] Cf. IF, aforismos 167-178, para o fenômeno de "ser guiado" pelas palavras, dentro da longa análise da gramática do termo "ler".

É fundamental na teoria de Freud o fato de as significações da linguagem ultrapassarem seu conteúdo literal pela intervenção de uma expressão afetiva ou desejosa.

b) Um outro motivo da nova filosofia de Wittgenstein é o perspectivismo, o "ver aspectos" e a "cegueira para um aspecto" (*op. cit.*, parte II, cap. XI). Aqui, ele se refere aos conhecidos fenômenos gestálticos, de poder ver uma coisa em dois ou mais aspectos diferentes: "Observo um rosto e noto de repente sua semelhança com um outro. Eu vejo que não mudou; e no entanto o vejo diferente. Chamo esta experiência de 'notar um aspecto'" (IF, p. 254). Apresenta o exemplo de músicas ou expressões faciais tristes ou lamentosas. São estabelecidas diferenças conceituais, mas nem todo mundo percebe a tristeza de uma música, de uma expressão:

> Reagimos de modo diferente à impressão visual do que aquele que não a reconhece como temerosa (...) Poderíamos dizer que alguém é cego para a expressão de um rosto. (...) Quem sente a seriedade de uma melodia, o que percebe? – Nada que se deixe comunicar pela reprodução do que é ouvido (IF, 273).

"A cegueira para o aspecto será aparentada com a ausência de 'ouvido musical' " (278). O perspectivismo é fundamental na psicanálise, assim como as obstruções (patológicas ou não) de certas visões da realidade.

c) A idéia da convicção a respeito de algo dar-se por meio de uma modificação na "maneira de ver", e não estritamente mediante argumentos. Somos "levados" de uma visão à outra:

> Queria colocar essa imagem perante seus olhos, e seu reconhecimento dessa imagem consiste no fato de que está inclinado a considerar um caso dado de uma maneira diferente: isto é, de compará-lo com essa série de imagens. Mudei sua maneira de ver (Matemáticos indus: "olhe isto!") (IF, afor. 144).[30]

O conhecimento é colocado no registro da ação e na interação. Segundo Freud, os fenômenos inconscientes são dessa ordem, não podem ser captados apenas intelectivamente, nem observados de fora, mas deve haver um envolvimento com eles (como acontece na sessão analítica). Um tratamento consiste, numa enorme medida, em levar o paciente a "ver as coisas de uma outra maneira", e não em fornecer-lhe novas informações.

[30] Esta idéia está presente também em *Sobre la certeza*, 110, 206. Ver I.5.2 do presente livro.

Certamente, Wittgenstein faz sempre interagir esses elementos com a objetividade das regras em seu uso público, mas, de toda maneira, um estilo de filosofar que aceita o elemento interativo e o "engajamento" nos jogos de linguagem, o perspectivismo, os métodos de "fazer ver", de mudar de *Gestalt*, as funções expressivas da linguagem (a linguagem como tendo uma "coloração" desejosa) e a persuasão como último fundo das argüições, em que fundamentos racionais não são mais possíveis, parece mais que suficiente para criar uma atmosfera favorável à assimilação da psicanálise. Por que a psicanálise seria mais implausível do que a própria "segunda filosofia" de Wittgenstein? A única resposta vincula-se à questão da natureza científica ou filosófica (ou elucidativa) das respectivas empreitadas. O ponto controverso não é o de que a psicanálise proporcione uma defeituosa explicação causal dos fenômenos que estuda, mas pretender que deva fornecer um tal tipo de explicação. Vistas como tentativas científicas de explicação causal, as próprias análises de Wittgenstein (por exemplo, sobre jogos) deveriam ser vistas como defeituosas. O ponto fundamental de desavença parece ser metodológico: a partir de sua "conversão" e do abandono das teses do *Tractatus*, Wittgenstein dirige uma crítica geral não contra teorias em particular, mas contra a própria operação de *fazer teorias*. Segundo seu novo método, tratar-se-ia apenas de descrever a variedade dos fenômenos, sem tentar encontrar algo "de comum" a todos eles:

> Era certo dizer que nossas considerações não deviam ser considerações científicas. (...) E não devemos construir nenhuma espécie de teoria. (...) Toda elucidação deve desaparecer e ser substituída apenas por descrição (Wittgenstein, IF, afor. 109).

A crítica contra a tentativa de Freud de encontrar a "essência dos sonhos" não deve ser considerada uma crítica específica contra a psicanálise, mas contra a tendência a fazer teorias em geral, ou seja, a tendência a encontrar estruturas ultragerais em fenômenos muito diversificados (sonhos, jogos, sexualidade). Critica-se a tendência de querer tratar cientificamente, numa estrutura teórica única, fenômenos que somente podem estudar-se gramaticalmente, no uso público da linguagem. Não existe uma normatividade objetiva e sobreimposta, como que pairando por cima dos jogos de linguagem. Nesse sentido, Wittgenstein recusaria toda a teoria da sexualidade de Freud, e não apenas aspectos ou aplicações da mesma – como a interpretação de sonhos – na medida em que Freud admitisse alguma normatividade sexual que pretendesse reduzir as variadas formas de sexualidade a uma "forma geral da sexualidade".[31]

[31] "A chamada sexualidade normal não é um dado da natureza humana: '...o interesse sexual exclusivo do homem pela mulher não é coisa evidente (...) mas um problema que precisa de ser esclarecido' (...) Uma perversão, como, por exemplo, a homossexualidade, surge em primeiro lugar como uma variante da vida sexual: 'a psicanálise recusa-se em absoluto a admitir que os

Wittgenstein acusa Freud de tentar descobrir algo como "a essência do sonho", mediante uma teoria do sonho como "realização de desejos", e de negligenciar a multiplicidade e a variedade de casos. Mas ele não teve de ensinar cautela a Freud no que se refere a esse assunto:

> Todos estranhamos que o sonho não possa ser senão a realização de desejos, e não somente pela contradição que supõe a existência de sonhos de angústia.(...) se o nosso pensamento cria durante o dia tão diversos atos psíquicos – juízos, conclusões, refutações, hipóteses, propósitos, etc. – como pode ficar obrigado mais tarde, durante a noite, a limitar-se única e exclusivamente à produção de desejos? Não haverá talvez um grande número de sonhos que envolvam um outro ato psíquico diferente, uma preocupação, por exemplo? (S. Freud, 1996, v. I, p. 680).

É claro que Freud está interessado na construção de uma teoria, e, por conseguinte, na descoberta de certas constantes, que reduzam a multiplicidade de atos psíquicos realizados nos sonhos a um ato psíquico em particular, o desejo. Qualquer outro teórico, mesmo não vinculado à psicanálise, teria a mesma atitude.[32]

O propósito "teoretizante" e redutivo, assim como a clara consciência da multiplicidade e da variedade do material, são perfeitamente explícitos nos textos de Freud:

---

homossexuais constituam um grupo com características particulares, que poderia ser separado do dos outros indivíduos' (...) Dito isso, Freud e todos os psicanalistas não deixam de falar de sexualidade 'normal'. Quererá isto dizer que Freud vai reencontrar, ao fundamentá-la em bases genéticas, a concepção normativa da sexualidade por ele vigorosamente posta em causa no início dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (...)?" (J. Laplanche, J. B. Pontalis, *Vocabulário da psicanálise*, verbete "perversão", p. 433-434).

[32] Freud manifesta essa atitude, por exemplo, diante da questão dos chistes: "(...) devemos buscar a unidade dentro da variedade que diante de nossos olhos se oferece. Deve ser possível reunir todas estas técnicas num só feixe" (O chiste e sua relação com o inconsciente, *op. cit.*, v. I, p. 1.049). Isto não é uma atitude *de Freud*, mas a de qualquer teórico. Na hora de construir sua teoria dos atos de fala, John Searle escreve: "Uma das questões mais óbvias em qualquer filosofia da linguagem é: de quantas maneiras a linguagem pode ser usada? Wittgenstein julgava que nenhuma lista finita de categorias poderia ser uma resposta. 'Mas quantos tipos de sentenças existem? (...) Há inúmeros tipos' (...) Mas essa conclusão um tanto cética deve levantar suspeitas. Suponho que ninguém dirá que há inúmeros tipos de sistemas econômicos, sistemas matrimoniais ou partidos políticos; por que a linguagem haveria de ser taxinomicamente mais recalcitrante do que qualquer outro aspecto da vida social do homem? (...) veremos que há cinco maneiras gerais de usar a linguagem (...)" (J. Searle, *Expressão e significado*, versão portuguesa, Introdução, X). Tudo isso pode aplicar-se a sonhos. Apesar da multiplicidade de sonhos, talvez existam algumas estruturas recorrentes. Sobre que bases (a não ser metafísicas ou dogmáticas) se poderia excluir tal possibilidade?

> Então, o que é um sonho? É difícil responder em uma só frase. (...) Devemos, entretanto, pôr em evidência o aspecto essencial dos sonhos. Este, onde é que se pode encontrá-lo, porém? São tão grandes as diferenças dentro do âmbito em que se inscreve nosso assunto – diferenças em todas as direções. O aspecto essencial provavelmente será algo que podemos apontar como sendo comum a todos os sonhos (Conferências introdutórias, conf. V, *Obras*, vol. II, p. 2.171).

Freud encontra duas características: a) todos eles acontecem durante o sono, entendido este como um estado de desinteresse pelo mundo (*idem, ibidem*, p. 111-112); b) todos os sonhos são espécies de "dramatizações visuais" carregadas de afeto. Assim, o sonho é uma dramatização de desejos que dá continuidade ao interesse pelo mundo durante o estado de sono. Não existem, para Freud, mais coisas comuns a todos eles: "(...) não posso ver senão diferenças, em todos os aspectos (...)" (p. 113). O que Freud tenta fazer mediante essa teoria é explicar a peculiar forma de expressão dos sintomas (nesse caso, dos sonhos), ou seja, uma forma de uso da linguagem. E ele pensa que esse uso pode reduzir-se a umas poucas características. Por que esse uso não poderia ser acolhido pela nova filosofia de Wittgenstein, com todos seus elementos favoráveis?[33]

Em resumo, se a reflexão freudiana é considerada (num registro minimalista) como filosofia elucidativa, ou como pura análise conceptual, ela não se diferencia da própria atividade filosófica wittgensteiniana (por que não são arbitrárias muitas das análises "gramaticais" apresentadas nas *Investigações filosóficas*?): a aparência de arbitrariedade das análises freudianas proviria do erro de tomá-las como explicações causais. Por outro lado, se a reflexão freudiana for considerada teoria, nada há que se possa opor a ela pelo fato de pretender constituir-se como teoria (ou seja, seguindo o objetivo de apresentar resumos e generalizações de uma imensa variedade de fenômenos, como as teorias têm feito sempre), a não ser a convicção wittgensteiniana (ou, talvez, o preconceito) de que "teorias não são possíveis" e de que somente cabe "descrever".

---

[33] Freud parece estar respondendo a Wittgenstein quando escreve: "Ocorre-me que a minha *Interpretação dos sonhos*, publicada em 1900, produziu em meus colegas de disciplina mais 'perplexidade' do que 'esclarecimento', e eu sei que em outros círculos de leitores eles ficaram satisfeitos reduzindo o conteúdo de minha teoria a uma única fórmula ('realização de desejos'), de fácil retenção, mas totalmente suscetível de emprego equivocado" (O chiste e sua relação com o inconsciente, *op. cit.*, v. I, p. 1.119).

Questão 2

A segunda observação crítica de Wittgenstein é particularmente pertinente em relação à minha reconstrução minimal de inconsciente. Trata-se da contestação da idéia freudiana de uma irrestrita "resistência" contra as chamadas "figuras do desprazer" e, conseqüentemente, contra as explicações psicanalíticas baseadas nelas. Com efeito, após ter observado a importância das pulsões sexuais em relação à geração de doenças nervosas e mentais, Freud escreve:

> A sociedade acredita não existir maior ameaça que se possa levantar contra sua civilização do que a possibilidade de as pulsões sexuais serem liberadas e retornarem às suas finalidades originais. Por esse motivo, a sociedade não quer ser lembrada dessa parte precária de seus alicerces. (...) Ora, é inerente à natureza humana ter uma tendência a considerar como falsa uma coisa de que não gosta e, ademais, é fácil encontrar argumentos contra ela. Assim, a sociedade transforma o desagradável em falso (Freud, Conferências introdutórias, conf. I, *Obras*, vol. II, p. 2.130-2.131).

Wittgenstein contesta a idéia contida nessa observação, não porque o fenômeno apontado por Freud não aconteça, *mas porque também acontece o fenômeno contrário*: existe um fascínio por esse tipo de explicação "subterrânea" da conduta humana, individual e social. Aqui, é imperioso prestar atenção à variedade de casos existentes (segundo a nova metodologia de Wittgenstein após a "conversão"): algumas pessoas reprimem e ocultam o penoso e desagradável, enquanto outras o aceitam, gostam de manifestá-lo e não conseguem viver sem ele, enquanto outras ainda podem assumir posturas intermediárias. Algumas pessoas reprimem-no porque é penoso, outras o manifestam... porque é penoso! O penoso, o vergonhoso, o culposo, etc., não são fatalmente figuras a ser "reprimidas", podem ser também "manifestadas" (Nietzsche dizia que Schopenhauer não poderia ter sobrevivido sem a força que lhe proporcionava o seu pessimismo). Assim como a psicanálise sustenta que a sociedade prefere não falar das questões vinculadas às questões sexuais, poder-se-ia dizer, seguindo Wittgenstein, que a psicanálise sente especial prazer em mencioná-las. Assim, parecem existir naturezas que se sustentam por meio da não-repressão do penoso, mediante sua plena manifestação.

Haveria, pois, muitas diferentes atitudes perante aquilo que Freud, dogmaticamente, tratara de maneira única e unilateral como fatais objetos de repressão. Essa linha crítica é fundamental, porque a noção minimal de inconsciente, antes desenvolvida, baseia-se fundamentalmente no trabalho dos mecanismos defensivos, especialmente na repressão – "pedra angular da psicanálise" – que se define pela resistência ao desagradável e penoso. Se essa

resistência não acontece sistematicamente, o próprio mecanismo da repressão parece desmontar-se – ou pelo menos perder parte de sua força – e com ele a própria noção minimal de inconsciente. Sim, pois se os conteúdos contraconscientes são constituídos pela defesa – se não há defesa, não há contraconsciente. Nessa objeção, Wittgenstein aponta para uma espécie de mecanismo "anti-repressivo", para um processo de proclamação, de manifestação aberta do que, segundo a psicanálise, seria regularmente reprimido. A mesma criação de sintomas, essencial para uma psicanálise da linguagem como aqui concebida, não poderia acontecer de acordo com o mecanismo exposto por Freud, já que os sintomas supõem a repressão como uma condição prévia de sua formação. Se a repressão não é regular, se os conteúdos penosos são muitas vezes trazidos à tona e abertamente expostos, em lugar de serem reprimidos, não haverá sintomas nem estruturas substitutivas do que não está aí, pois aquilo aludido estará presente. O que nunca foi embora não pode retornar. Isso parece ameaçar a universalidade do inconsciente, na medida em que este seja estreitamente vinculado – como foi aqui o caso – aos processos repressivos: quem não reprimir não criará sintomas, e, *stricto sensu*, não terá contraconsciente, no sentido minimal e não substancializado antes exposto.

Mas essa linha crítica, apesar de interessante, é extremamente logicista e esquemática. Pressupõe que quem expõe abertamente seus desejos, ou aceita explicitamente as explicações (do analista, por exemplo) de seus conflitos em termos sexuais penosos, não está exercendo o mecanismo repressivo. Mas Freud apresenta a resistência e o assentimento de uma maneira contrapontística, e não polarizada, sempre em forma de conflito e de oscilação. Não há nem resistência nem assentimento brutos e imediatos diante de conteúdos psíquicos penosos, mas uma oscilação rejeição/aceitação, assentimento/dissentimento, que se desdobra tanto nos sonhos quanto nas falas diurnas, em toda a sua ambivalência e caráter oscilante. A resistência inclui um momento de assentimento: a pessoa quer e não quer reprimir, quer e não quer lembrar, quer e não quer descobrir o que acontece, quer encobrir-se e quer expor-se. O sintoma manifesta-ocultando é dual e instável. O momento "manifestativo" não desativa o mecanismo repressivo, mas o co-constitui como uma de suas componentes. A aceitação plena do motivo sexual pode ser um poderoso mecanismo ocultante. O momento de assentimento do mecanismo repressivo não coincide com um "fascínio" social ou individual pelas questões "baixas" (pelo "porão da sexualidade"), mas é uma parte da própria bipolaridade do desejo. Socialmente falando, o que parece "fascinar" a psicanálise não é tanto a sua alusão às questões sexuais, mas a aura de "cura", de alívio da dor, inclusive de "salvação", que se coloca nela como terapia (ponto bem salientado por Gellner. Ver *Excursus 4*, anteriormente). As pessoas não se deixariam apenas seduzir pelos "fatos obscuros" do

porão da sexualidade, se os mesmos não fossem acompanhados por uma promessa afirmativa, ainda que profundamente ocultante.

Wittgenstein menciona a situação de análise para referir-se à arbitrariedade da questão da "resistência". O paciente seria levado pelo médico, afrouxadas as suas resistências, a aceitar o que o médico lhe diz (em geral, de natureza sexual). Outras vezes, pelo contrário, aceita-se o ponto de vista do paciente. Mas Wittgenstein parece ter aqui uma imagem um tanto simplória do assunto. Freud aborda explicitamente essa questão em textos como Conselhos para o médico no tratamento psicanalítico (1912), A iniciação do tratamento (1913) e no texto tardio Construções em psicanálise (1937), e bastam umas poucas leituras desses e de outros textos para mostrar como a resistência (vinculada à formação de sintomas) continua sendo o fundamental, mesmo que ela inclua aqueles momentos de "assentimento". O tratamento, de toda forma, não depende em absoluto desse momento afirmativo. Mesmo se ele existir, se o paciente assentir, isso não remove a atitude primordial de resistência, criadora do inconsciente:

> (...) a atitude do paciente significa muito pouco; sua confiança ou desconfiança provisional não supõe nada, comparada com as resistências que sustentam a neurose (...) Ao céptico dizemos que a psicanálise não precisa da confiança do analisado e que, por conseguinte, pode mostrar-se tão desconfiado quanto quiser (...) sua desconfiança é apenas um sintoma como os outros (...) (Freud, *op. cit.*, 1996, v. II, p. 1.663).

No último dos textos mencionados, Freud volta-se contra a interpretação lógica da afirmação e da negação em termos de conectivos específicos e sustenta que há na linguagem uma diversidade de dispositivos afirmativos (de "assentimento") e negativos (de "dissentimento") que não são marcados graficamente por esses conectivos. Isso acrescenta ao caráter assimétrico e oscilante do assentimento também uma característica de indefinição formal, ou de multimorfismo:

> Um "não" de uma pessoa em tratamento analítico é tão ambíguo quanto um "sim" e ainda de menos valor (...) É do maior interesse que existem formas indiretas de confirmação que são dignas de crédito em todos os aspectos. Uma delas é a forma da expressão utilizada (como por acordo geral), com muito poucas variações, pelas pessoas mais diferentes: "Eu não pensei nunca nisso" ou "Eu não deveria ter pensado nisto ou naquilo" (*idem*, *ibidem*, v. III, p. 3.369).

Assim, o fenômeno da "resistência" é bastante mais complexo do que Wittgenstein imaginara ser, e sua inserção na linguagem foge de suas estrutu-

ras superficiais. O assentir nem sempre coincide com um "dizer sim" (o assentir pode ser um dizer indireto, ou mesmo um "dizer não") e está sempre inserido numa situação englobante de resistência: trata-se de um assentimento "situado".

Wittgenstein e a gramática do desejo

Antes de comentar a questão 3, eu gostaria tecer algumas considerações sobre o método alternativo proposto por Wittgenstein para tratar de questões muito vinculadas àquelas que interessaram a Freud (estados mentais, sonhos, etc.). Quem fosse criticar a psicanálise deveria oferecer, seguindo o desafio russelliano do final de *On denoting*, alguma teoria alternativa, em lugar de simplesmente criticar as dificuldades da teoria de Freud. Na sua filosofia tardia, Wittgenstein sustenta que fenômenos como a intencionalidade, a dor e os estados psicológicos em geral não deveriam ser estudados apenas introspectivamente, ou em termos mentalistas, mas sim por meio de uma análise do uso público e sujeito a regras dos termos relevantes, do que ele chamava a "gramática" dos termos. Um fenômeno como a "compreensão", por exemplo, não é idêntico ao "processos anímicos" que o acompanham, mas deve ser estudado com relação às práticas públicas de uso da linguagem e ações não verbais: "compreender" não é dizer que se compreende, nem aludir a estados internos, mas, por exemplo, saber resolver certos problemas (Wittgenstein, 152-154). Ora, ele desenvolve em escritos do período intermediário (especialmente no *Livro azul*) e nas *Investigações filosóficas* numerosas análises "gramaticais" de termos psicológicos. Particularmente interessante para a relação de Wittgenstein com a psicanálise (talvez muito mais do que tudo o que ele ditou para Rhees nas Conversas sobre Freud) é o que ele desenvolve nesses textos acerca da "gramática" do termo "desejar", oferecendo com isso um exemplo de uma metodologia de abordagem alternativa à oferecida por Freud, no específico caso de um dos verbos centrais da teoria psicanalítica.

No *Livro azul*, Wittgenstein refere-se à única maneira

> de evitar, pelo menos parcialmente, a aparência misteriosa dos processos de pensamento, que é a de substituir, nesses processos, qualquer influência da imaginação pelo exame de objetos reais. (...) Poderíamos muitíssimo bem, quando isso se demonstrasse útil, substituir todos os processos de imaginação pela visão de um objecto ou pela pintura, o desenho, ou a modelagem, assim como, em vez de se falar para si próprio, poder-se-ia escrever ou falar em voz alta (29).

No caso da gramática das palavras como "desejo", ele afirma que

> não ficaremos descontentes quando tivermos descrito vários casos de desejo (...). Se alguém nos disser "não é só a isto, com toda a certeza, que chamamos 'desejo'", responderemos "de facto, não, mas pode-se, se se quiser, construir casos mais complicados". E, no fim das contas, não existe uma categoria definida de características que seja aplicável a todos os casos de desejo (...) (50).

De acordo com o procedimento freudiano, o desejo deve poder ser caracterizado de uma maneira estável (por exemplo, como um dos pólos do conflito defensivo, como desejo inconsciente, como aquilo do qual os sonhos são realização, etc.). No *Livro azul*, Wittgenstein opõe-se a tal procedimento: não há uma caracterização paradigmática do desejo, mas apenas casos diferentes de desejo, sem nada de comum que os atravesse a todos. Para mostrar a multiplicidade de sentidos do termo "desejo", Wittgenstein começa mencionando a noção russelliana de desejo como sendo uma espécie de fome, a ser satisfeita pela ingestão de um alimento particular. Mas isso, segundo Wittgenstein, apenas constitui uma hipótese:

> Na maneira de usar a palavra "desejo", que é própria de Russell, não faz sentido dizer "desejava uma maçã mas fiquei satisfeito com uma pêra". Mas, de facto, fazemo-lo às vezes, usando a palavra "desejo" de uma maneira diferente da de Russell. Nesse sentido, podemos dizer que a tensão do desejo foi mitigada sem que o desejo tenha sido satisfeito; e também que o desejo foi satisfeito sem que a tensão tenha sido mitigada. Isto é, posso, nesse sentido, ficar insatisfeito sem que o meu desejo tenha sido satisfeito (*Livro azul*, 53-54).

Podemos caracterizar o desejo como algo a ser satisfeito por um objeto específico ou como algo que pode ser satisfeito por algum objeto substitutivo. Se for no primeiro sentido, a frase "Desejava uma maçã, mas ficou satisfeito com uma pêra" não deve ser significativa, mas sim no segundo sentido. Se dentro do sentido de "desejar" está, por exemplo, "diminuir a tensão", se alguém me dá um soco no estômago e este tem como efeito a diminuição da minha tensão, deve inferir-se que eu desejava (nesse sentido de desejar!) levar um soco no estômago. Ora, em qual desses sentidos se poderia dizer, por exemplo, que o sonho é uma realização de desejos? E em qual sentido desses se poderia dizer que os desejos inconscientes são desejos de recuperar as primeiras vivências (infantis) de satisfação? De cada sentido do termo desejo deverão surgir diferentes teorias dos sonhos e da influência do período infantil na vida adulta. "(...) em alguns casos sabemos o que desejamos, noutros não"

(54), mas "saber o que se deseja" não está diretamente vinculado a certa vivência particular e interna, mas ao uso que fazemos da linguagem do desejo. Se alguém nos diz que não sabe o que deseja, não está apontando nenhum foro íntimo, em que aconteceria algum processo misterioso, mas assinalando um possível uso do termo "desejo". Se ele utilizasse o termo de outra maneira, ele poderia dizer que *sabe* o que deseja. Há usos "transitivos" e "intransitivos" de verbos como desejar, recear, esperar, etc. (*idem*, *ibidem*, 63, 64).

A tentação aqui consiste em criar algo assim como "o inconsciente", assinalando um âmbito de desejos que não conseguimos identificar ou reconhecer. Mas esse âmbito do "inconsciente" é apenas o resultado de ter privilegiado o uso intransitivo do termo "desejo". Se mudássemos o sentido do termo, não se abriria para nós essa esfera do "inconsciente", nem haveria "desejos inconscientes", esta seria uma expressão autocontraditória. "Há" inconsciente porque chamamos de "desejo" uma fome cujo objeto de satisfação poderia ser qualquer coisa não específica, da qual podemos não saber nada. Assim, uma teoria – como a psicanalítica – que utiliza o termo "desejo" apresenta-o não como um objeto, mas como um termo que tem sua gramática, sua forma de uso: trata-se de uma forma de representação da experiência, ao lado de outras possíveis. A psicanálise tende a confundir enunciados gramaticais (como "evidentemente, eu sei o que desejo" (65)) com enunciados empíricos. "Eu sei o que desejo" significa: "uso o termo 'desejo' transitivamente, ou seja, de tal maneira que, sempre que desejo algo (no meu entender), devo evidentemente saber o que desejo". "Não há desejos inconscientes" é, igualmente, um enunciado gramatical, e não uma tese empírica (cf. também 74-75, em que Wittgenstein analisa a gramática da expressão "objeto de desejo"). Nas *Investigações filosóficas*, a questão da gramática do desejo é retomada: "Até que ponto se pode chamar o desejo, a expectativa, a crença, etc., de 'insatisfeitos'? Qual é o nosso protótipo de insatisfação? Uma cavidade? (...)" (439). Pense na situação de análise: o relato do paciente nunca será o relato direto de uma experiência, mas algo perpassado pela gramática dos termos que utiliza. E o analista ficará atento às transgressões, aos deslocamentos e às substituições de termos nesse relato, às particulares vicissitudes da gramática, pois esse será o seu único acesso disponível.

A teoria de Freud sobre sonhos é apenas uma das muitas possíveis, não a única, e ela se apóia num dos sentidos do termo "desejo": o sonho é, evidentemente, uma realização de desejos no sentido intransitivo, ou seja, o sonho satisfaz substitutiva ou simbolicamente o desejo, não de maneira direta e literal (como um alimento pode "realizar" o desejo de comer). Mas pode haver uma outra teoria dos sonhos que se baseie no sentido transitivo de "desejar", e ela também poderia ser sustentada. Dessa maneira, os diferentes tipos de sonhos

podem ser estudados em função dos diversos tipos de desejos que os mesmos "realizariam", etc. Critica-se aqui a visão objetualista freudiana, que reificou um dos muitos acessos possíveis à gramática do desejo, o que acaba se refletindo na arbitrariedade das interpretações oníricas, que constantemente extrapolam diferentes sentidos dos termos relevantes, forçando suas gramáticas. A psicanálise fez com a gramática do desejo e dos processos conscientes e inconscientes o mesmo que o *Tractatus* tinha feito com a gramática das proposições: o primeiro tentou oferecer uma forma geral da sexualidade e do desejo, como o segundo tentara formular uma forma geral da proposição. Na verdade, Wittgenstein não oferece, *stricto sensu*, uma teoria alternativa do desejo, mas a amostra de muitas teorias serem possíveis e, por conseguinte, de não valer a pena (de não ter sentido) construir mais uma. (Trata-se, de certa maneira, de uma tese cética.)

A réplica freudiana a isso poderia consistir em apontar o caráter limitado da metodologia "gramatical" wittgensteiniana, se esta pretende aplicar-se aos mesmos problemas tratados pela psicanálise, na estrita medida em que os elementos metacríticos estão totalmente ausentes nela, apesar das superficiais alegações de Wittgenstein a respeito do suposto caráter "terapêutico" de seus procedimentos de análise. (Para citá-los mais uma vez: "Não existe um método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias" (IF, 133). "O filósofo trata uma questão como uma doença" (255). Ver também 593.) Mas esta "clínica wittgensteiniana" é muito estranha porque carece de duas características que pareceriam indispensáveis a toda e qualquer autêntica terapia: a capacidade de avaliar sintomas,[34] e a de formular diagnósticos. O método wittgensteiniano é capaz de perceber que as pessoas podem enganar-se a respeito do uso da linguagem e fala acerca de usos "normais" e "anormais". Cf.:

> Pense no comportamento característico daquele que corrige um *Lapsus linguae* (*ein Versprechen*). Seria possível reconhecer que alguém faça isto, mesmo que não entendamos a sua língua (54).
>
> (...) há aqui um caso normal e casos anormais (141).
>
> Somente em casos normais nos é traçado claramente o uso das palavras. (...) E se as coisas fossem bem diferentes do modo como realmente são – então não haveria, por exemplo, uma expressão característica de dor, de medo, de alegria; a regra converter-se-ia em exceção, e a exceção em regra (...) (142).

[34] Wittgenstein utiliza o termo "sintoma", mas num sentido diferente do utilizado por Freud. Ver, por exemplo, *O livro azul*, 57.

Assim, se pedirmos a alguém que continue uma seqüência numérica, notaremos comportamentos normais e outros anormais (por exemplo, números "fora de ordem" (143)). De acordo com o que Kripke chama o "paradoxo céptico" nas *Investigações filosóficas*, sempre uma regra poderá ser seguida de maneira alternativa à previamente prescrita, e um mesmo comportamento poderá ser entendido como seguindo muitas regras diferentes (há uma subdeterminação sistemática do comportamento por parte das regras). Mas o único recurso com que se conta para evitar a arbitrariedade é o uso público da linguagem e as mútuas correções dentro de uma comunidade de falantes (cf. Saul Kripke, *Wittgenstein, reglas y lenguaje privado*, p. 87-89).

Certamente, no caso extremo, a comunidade poderá determinar a insanidade de um membro a partir do sistemático caráter anômalo de seu comportamento (por exemplo, na persistência com que alguém pode pretender negar as trivialidades básicas pressupostas em todo discurso e comportamento, tais como "Estamos aqui falando", "Todos temos cabeça e mãos", "Não somos robôs teledirigidos a partir de Marte, mas seres humanos", e outros casos).[35] Mas essas decisões não são diagnósticos, porque aqui apenas interessa a percepção da anomalia de comportamento, e não seus motivos. Se o comportamento anômalo é produto da genialidade ou da psicose, esse método dificilmente captará a diferença. Além do mais, tais decisões baseiam-se somente na percepção e na interpretação de sinais, de acordo com seu uso nas comunidades, mas são cegas para o possível funcionamento sintomático dos mesmos. Wittgenstein não parece dispor de recursos para ver o lacunoso do discurso, a referência indireta e refratada, o sentido sintomatológico dos signos, mas apenas para aquilo que produz as falhas no âmbito do sentido, a referência e os usos regrados de signos. Como a metodologia do *Tractatus*, apesar de suas enormes diferenças, esse método continua captando apenas sem-sentidos, mas não distorções básicas. Não possui recursos para visualizar erros, objetivamente detectados no uso de certos termos, como sintomas de uma perturbação que não está no próprio jogo, mas talvez em jogos paralelos, ou mesmo em jogos perfeitamente jogados, em que o engajamento do jogador é satisfatório, mas em que toda a base do jogo está afetada. Não há nenhum recurso normativo, no mais amplo sentido, que se possa introduzir na avaliação do seguir regras. O que pode ser avaliado como "normal" ou "anormal" é sempre interno aos jogos: os jogos mesmos – a sua legitimidade, o seu direito de serem ou não jogados – não podem ser avaliados.

[35] Cf.: "O último estágio do treino consiste em ordenar à criança que conte um grupo de objetos, em número bastante superior a vinte, sem utilizar o gesto para a ajudar a ultrapassar o número vinte. Se uma criança não responder ao gesto que lhe sugere a continuação da contagem, é separada das outras e tratada como louca" (L. Wittgenstein, *O livro castanho*, afor. 30).

Jogar xadrez perfeitamente pode estar substituindo, na pessoa de um jogador, uma outra atividade que esteja sendo evitada pelo constante jogar xadrez perfeitamente. O comportamento de uma pessoa que joga xadrez compulsivamente durante dias e dias, supondo que jogue com competência e resolva problemas objetivos, ainda poderá talvez ser captado como sem-sentido pelos participantes do jogo ou por observadores forâneos, mas a significação do comportamento de uma pessoa que joga xadrez uma ou duas vezes por semana, competente e sobriamente, na medida em que faça isso como substituto de uma outra atividade na qual não se engaja, não será captada pela metodologia "gramatical". Nem mesmo a atenção posta na "coloração" dos termos, ou nas outras características que Wittgenstein incorpora em sua filosofia tardia, será suficiente, a menos que um outro jogo de linguagem incorpore elementos normativos que não se reduzam à avaliação de domínio de técnicas e habitualidades. Essa insuficiência metacrítica é o que impede Wittgenstein de entender a natureza dos sonhos, apesar de seu enorme interesse pelo assunto. A sua natureza de sintomas ou de signos indiretos, afetados por uma substitutividade essencial que os afasta de uma exposição objetiva, escapa por completo a Wittgenstein. Para Freud, os sonhos não são simples objetos de descrição, que podem aparecer em situações de relato, mas constructos no registro do prazer/desprazer, cuja significação não poderia ser captada se interpretados como puros signos referenciais ou "pragmáticos".

Em segundo lugar, não há na metodologia "gramatical" nenhuma tentativa de explicação de por que os erros (na observância de regras, etc.) acontecem. Uma explicação desse gênero ficaria, na verdade, expulsa de um método puramente descritivo como o wittgensteiniano. Mas como é possível uma terapia "puramente descritiva"? Os usuários da linguagem, engajados em jogos, são corrigidos em seus erros, são regularmente chamados à ordem, têm suas habilidades e capacidades constantemente postas à prova, e sempre se poderá dizer se alguém está ou não seguindo certas regras. Mas não há nenhum dispositivo que seja capaz de captar a natureza distorcida (por exemplo, neurótica) das regras que estão sendo seguidas. Sabe-se que alguém que sistematicamente traz uma lajota quando lhe pedem um tijolo está jogando anormalmente certo jogo. A "terapia" wittgensteiniana apenas faria que o rebelde fosse habilitado a voltar ao jogo ou fosse convidado a retirar-se dele por não jogar adequadamente. Pouco importa a essa peculiar "terapia" se a pessoa que não está conseguindo jogar está simplesmente enganada, ou não entendeu as regras, ou está sendo coagida, ou se ela é cínica, amnésica, humorística, artística, desligada, irônica ou psicótica. Supõe-se que o desviado (o "anormal") tenha competência, capacidade ou condições para entender as correções da comunidade e a checagem "pública" (talvez anual, ou quinzenal) de seus "erros" ou desvios.

Certamente isso não é uma "terapia" senão em virtude de uma desnorteante metáfora, cujo folclorismo seria melhor esquecer. O que interessa é que se o método gramatical (no caso, por exemplo, de uma gramática do desejo) é apresentado como candidato para *substituir*, como alternativa, o método psicanalítico, não se ganhará com a mudança. Melhor manter as duas filosofias da linguagem funcionando juntas (gramática do desejo, psicanálise do desejo), sem tentar substituir uma pela outra, numa atitude pluralista que terei oportunidade de justificar melhor na parte IV deste livro.

Na filosofia da linguagem de Wittgenstein, as atividades lingüísticas não estabelecem relações causais nem podem ser constituídas num *corpus* científico de questões, estando afetadas, igualmente, por uma importante componente persuasiva (de "levar alguém a ver de outra maneira"). Se as duas primeiras críticas de Wittgenstein são válidas contra a psicanálise da linguagem, serão válidas igualmente contra o próprio Wittgenstein. Por outro lado, a ausência do elemento metacrítico na filosofia da linguagem de Wittgenstein deixa-a sem a justificativa (disponível para a psicanálise da linguagem) da falta de genuínos encadeamentos causais. O aspecto altamente persuasivo de suas argüições é exigido pela necessidade de analisar e interpretar signos que estão funcionando de maneira distorcida. A metodologia wittgensteiniana não estabelece relações causais, é altamente persuasiva e, ainda por cima, carece de qualquer poder metacrítico.

Questão 3

O último dos pontos críticos de Wittgenstein é, a meu ver, o menos interessante e o mais externo, a questão do caráter "mitológico" e "enfeitiçante" da psicanálise. O perigo de "enfeitiçamento" e "mitologia" é perfeitamente externo às teorias e pode acompanhar todas elas (inclusive a própria filosofia de Wittgenstein). A mitologia é uma atitude que se pode projetar em qualquer tipo de filosofia. Poder-se-ia pensar que algumas filosofias "se prestam mais" a esse tipo de mitologia sedutora, mas não é assim. Pensemos, por exemplo, no tremendo poder sedutor de uma explicação "lógico-matemática" ou "científica" de alguma questão que habitualmente se consideraria muito imprecisa. Pensemos, por exemplo, no fascínio que pode despertar em espíritos despreparados o tipo de tratamento que Von Kutschera faz de questões morais, ou os vários cálculos utilitaristas que são apresentados na literatura, em que é possível matematizar as chances de tomar boas decisões éticas, etc. Isso não torna "mitológica" a lógica formal moderna quando aplicada a questões morais.

Wittgenstein menciona em suas críticas dois fatores de "mitologia": o misteriosismo (a atração irresistível do estranho e do enigmático) e o

encorajamento (a influência de uma grande personalidade na formação de pessoas ["qualquer idiota pensa que pode interpretar sintomas"]), ou seja: o enfeitiçamento por certas expressões e a sedução pelo misterioso. *Esses dois fatores estão fortemente presentes na filosofia de Wittgenstein.* O "encanto de destruir preconceitos", ao qual Wittgenstein se refere criticando Freud, pode-se aplicar à sua própria filosofia. Todo o percurso reflexivo de Wittgenstein é um incansável proclamar que a colocação tradicional de problemas filosóficos está mal feita e deve ser corrigida. Freud não destruiu mais ídolos que Wittgenstein, e "o encanto de destruir preconceitos" está presente em ambos. Por outro lado, se há algo de fascinante e mitológico na idéia de que existem coisas ocultas que se devem descobrir, não é menos fascinante e mitológica a idéia de que não há nada de oculto, que não existe enigma, que tudo está perfeitamente bem como está, e outras conhecidas idéias wittgensteinianas. Após séculos de esforços reflexivos, deve soar extremamente fascinante que nossos problemas, olhando bem, são os mais simples que há, e não existe nada de oculto neles. Tudo isso é profundamente "encantador": o intuito de destruir preconceitos, unido a uma espécie de percepção de que tudo está bem como está!

Apesar de sua rejeição do enigma, desde seus primórdios a exposição wittgensteiniana é propositalmente enigmática. Os aforismos do *Tractatus* são taxativos, lacônicos e sem desenvolvimento, como sentenças de juízes ou mensagens espirituais de iniciado. Poderíamos pensar que o laconismo nas questões lógicas seja tolerável, desde que quem conheça as problemáticas fregeanas e russellianas desenvolva por conta própria aquilo que Wittgenstein apresenta sumariamente (não obstante, algumas poucas explicações poderiam poupar muito esforço interpretativo inútil!). Mas toda a problemática do indizível e do místico, do que "somente se mostra", o silêncio, e tudo mais, é da mais pura safra misteriosista! (como foi dito a Wittgenstein por Ramsey, por vários dos membros do Círculo de Viena e, indiretamente, por Russell). É Wittgenstein, e não Freud, quem apresenta o silêncio místico como a única atitude possível diante de certos problemas logicamente intratáveis. Wittgenstein atacou o misticismo decorrente da atitude de querer explicar tudo cientificamente (a atitude de Freud), mas não seu próprio misticismo, decorrente da atitude de deixar tudo sem explicação teórica. Já foi possível, inclusive, traçar um paralelo entre essas teses de Wittgenstein e o zen-budismo (Tente fazer isso com a obra de Freud!). Cf.:

> As duas filosofias (Wittgenstein e o Zen) nos dizem que a realidade ou o real é um dado sobre o qual nada pode ser dito. A razão e o saber não são relevantes para esse dado. Ele simplesmente é (Warren Shibles, 1974, p. 144).
>
> Se o significado é o uso, então, para Wittgenstein, a oposição de conceitos e o princípio da contradição também se vêem solapados (*idem*, p. 146).

E ainda:

> (...) seria incorreto dizer que ele mantém coerência em sua rejeição (dos estados internos) ou que se mostra coerente em tudo que diz. Em verdade, assim não acontece, dependendo da maneira como se encara o que deixou escrito. Todavia, não se trata, aqui, de estabelecer coerência. Podemos considerar cada pronunciamento de Wittgenstein como um modelo isolado ou um caso paradigmático (p. 151).

Nada pode ser dito sobre a realidade, nada se contradiz a nada em sentido absoluto e a coerência não deve ser procurada. É essa a filosofia mais apropriada para julgar a psicanálise como "mitologia"?

A respeito do segundo elemento, o encorajamento (a formação de discípulos, o "mal" que certas idéias podem fazer em outros, etc.), o fenômeno Wittgenstein é uma boa amostra de tudo isso, tanto quanto a psicanálise. Já se pode dizer, desde o início, que por meio de profunda mudança na sua concepção de "lógica" – desde a lógica formal *hard* do *Tractatus* até a lógica "gramatical" do segundo período – Wittgenstein torna a lógica algo que parece estar ao alcance de qualquer um (enquanto a lógica de *Principia* e do *Tractatus* era algo de muito técnico, que demandava um preparo longo e complexo). A recondução da linguagem a seus "empregos cotidianos", a análise de usos, a dispensa de qualquer recurso formal e a radical "des-tecnificação" dos procedimentos lógicos não fizeram que (parafraseando Wittgenstein) "qualquer idiota pensasse que pode fazer análise lógica da linguagem"? Não adiantará dizer aqui que a análise "gramatical" é algo de mais sutil e técnico que isso, e não é qualquer um que poderá realizá-la bem-sucedidamente, porque algo semelhante poderia então ser dito sobre a interpretação psicanalítica de sonhos. Em suma, não se pode impedir a entrada de "idiotas" num âmbito reflexivo que foi aberto, com todos os seus riscos: vulgarizações e abusos de todas as teorias (mesmo de teorias físicas e matemáticas) têm acontecido em toda parte. Isso não pode constituir argumento algum contra essas teorias. Por outro lado, e como detalhe biográfico, Monk mostra como Wittgenstein criou sua própria mitologia e não fez absolutamente nada para diminuí-la ou destruí-la.[36]

Freud foi, por sua vez, plenamente consciente dos perigos de "mitologização" da psicanálise:

---

[36] Cf.: "Gilbert Ryle escreve que, nas poucas ocasiões em que compareceu às reuniões do Moral Science Club, ficou incomodado ao verificar que 'a veneração a Wittgenstein era tão incontinente que qualquer referência a outro filósofo era saudada com escárnio': 'Este desprezo por quaisquer idéias que não as de Wittgenstein pareceu-me pedagogicamente desastroso para os

> A psicanálise (...) não pode aceitar a identidade do consciente com o mental (...) é obrigada a sustentar que existe o pensar inconsciente e o desejar não apreendido. Dizendo isso, de saída e inutilmente a psicanálise perde a simpatia de todos os amigos do pensamento científico solene e incorre abertamente na suspeita de tratar-se de uma doutrina esotérica, fantástica, ávida de engendrar mistérios e de pescar em águas turvas (Conferências introdutórias, v. II, p. 2.129-2.130).

Mas ele se manteve sempre atento a respeito desse perigo, sendo, por outro lado, crítico ferrenho das mitologias religiosas. Nada do misticismo wittgensteiniano poderá ser encontrado na obra de Freud, nem nenhuma saída para nenhum problema teórico por meio do "silêncio", do "mistério" ou da pura contemplação do que "não pode ser dito". No *Tractatus*, Wittgenstein afirma que "o sentimento do mundo como totalidade limitada é o sentimento místico" (6.45), e na "Conferência sobre ética", Wittgenstein menciona duas experiências que estariam na base de qualquer valor absoluto ou ético, "assombrar-se ante a existência do mundo" e "sentir-se absolutamente seguro" (L. Wittgenstein, Conferência de ética, in: Darlei Dall'Agnol, 1995, p. 214-215). Ele diz que quando essas experiências tentam ser expressas na linguagem produzem sem-sentidos (p. 216). Mas pelo fato de essas experiências grandiosas estarem fora dos limites da linguagem, a ciência não pode tocá-las: "(...) é absurdo dizer que 'a ciência provou que não há milagres'. A verdade é que o modo científico de ver um fato não é vê-lo como um milagre" (p. 219). O que as expressões éticas e religiosas dizem

> nada acrescenta, em nenhum sentido, ao nosso conhecimento, mas é um testemunho de uma tendência do espírito humano que eu pessoalmente não posso senão respeitar profundamente e que por nada nesse mundo ridicularizaria (p. 221).

Freud refere-se à fé religiosa do homem comum, consistente num

> sistema de doutrinas e promissões que, por um lado, lhe explicam com invejável integridade os enigmas desse mundo, e, pelo outro, lhe asseguram que uma solícita Providência guardará sua vida e recompensará numa existência ultraterrena as eventuais privações que possa sofrer nesta. (...) Tudo isso é

alunos e doentio para o próprio Wittgenstein (...)' " (Ray Monk, p. 438). "O próprio Wittgenstein muitas vezes sentia que exercia má influência sobre os alunos. 'Provavelmente, a única semente que haverei de semear', disse, 'será um certo jargão'. As pessoas imitavam seus gestos, adotavam suas expressões e até escreviam filosofia de uma maneira que fazia uso de suas técnicas – tudo, ao que parece, sem compreender o sentido de seu trabalho" (*idem*, p. 442. Cf. também p. 235 e 242).

> até tal ponto infantil, tão incongruente com a realidade, que o menor sentido humanitário nos tornará dolorosa a idéia de que uma grande maioria dos mortais jamais poderia elevar-se por cima de semelhante concepção da vida (*idem*, p. 3.023).

Mas a religiosidade dos intelectuais – especialmente a dos filósofos – é, afinal das contas, ainda muito mais constrangedora:

> Os filósofos forçam os significados das palavras até que não conservam quase nada de seu primitivo sentido, dão o nome "Deus" a uma vaga abstração por eles criada e se apresentam diante do mundo como deístas, gabando-se de ter descoberto um conceito muito mais puro e elevado de Deus, embora seu Deus não seja mais do que uma sombra inexistente e não a poderosa personalidade do dogma religioso (S. Freud, 1996, v. III, p. 2.978).

Possivelmente Freud estava pensando em Spinoza, Kant, Hegel e nos outros idealistas alemães, mas Wittgenstein poderia ser incluído na lista: contra as freqüentes críticas de Ramsey de que aquilo que "não podia ser dito" tampouco podia ser "mostrado" ou "assobiado", Wittgenstein sempre tentou, mediante seus estudos lógicos, reservar um espaço intocado para seus sentimentos místico-religiosos, um lugar que a ciência não pudesse destruir: "Sentimos que, mesmo que todas as questões científicas possíveis tenham obtido resposta, nossos problemas de vida não terão sido sequer tocados" (*Tractatus*, 6.52). Como tragicômica ilustração da observação de Freud sobre a religiosidade leiga dos filósofos, considere-se o seguinte comentário de Glock:

> Outro elo possível entre as doutrinas lógica e mística é que o *Tractatus* parece identificar Deus com a Forma Geral da Proposição, considerando-se que ambos são caracterizados como "o modo como as coisas estão" (Hans-Johann Glock, 1998, verbete "misticismo", p. 255).

Se a identificação spinoziana de Deus com a Natureza já pareceria lamentável, imagine a identificação wittgensteiniana de Deus com o aforismo 6! Na hora de avaliar as filosofias de Wittgenstein e de Freud do ponto de vista de seus perigos "mitologizantes", é a primeira a que parece correr os maiores riscos.

Em definitivo, tudo isso é perfeitamente irrelevante! As teorias são verdadeiras ou falsas, adequadas ou inadequadas. Se, além disso, elas exercem algum "feitiço" ou ajudam a criar seitas, é algo que não pertence à sua estrutura teórica. Para tomar de empréstimo a expressão de Gellner, devemos permanecer críticos diante dos dois "gurus vienenses".

Capítulo IV

Questões metafilosóficas

Antes de ser um livro de filosofia da linguagem ou de qualquer outra coisa, este é um livro de filosofia, e cada livro de filosofia tenta ser uma reflexão sobre o filosofar: será inevitavelmente metafilosófico, pois conduzirá para além do exercício automático da filosofia, tematizando (e exemplificando) uma possível maneira de fazê-la. Esse metafilosofar será, entretanto, filosofia, e não algo diferente. Durante o percurso pelas filosofias da linguagem do século XX, tentei escrever um livro que refletisse, sem falar dela, a minha visão da filosofia. Nesta parte, procuro tornar isso explícito, mostrando como um livro com tantas exposições de filósofos, e dedicado a comentar uma área tão cultivada do pensamento, pode ser, não obstante, um livro de reflexão filosófica pessoal, que pretende dizer algo acerca de uma maneira de ver o mundo e da tarefa de refletir sobre ele.

IV.1. Em favor do pluralismo

A minha tese principal neste livro foi que a filosofia da linguagem deve ser entendida pluralmente para se tornar uma atividade não apenas produtiva, mas plenamente inteligível. Esse pluralismo deve ser devidamente formulado, pois existem diversas formas de atitudes "plurais". Não significa, simplesmente, que existam muitas filosofias da linguagem e que concordamos com que elas existam uma ao lado da outra, adotando perante elas uma atitude "tolerante". Isso constituiria uma espécie de tolerância vazia, a tolerância de um *apartheid*. Dispensa, por exemplo, a tarefa de estudar e interiorizar-se nos argumentos das posições contrárias, trocando essa atitude de interesse por uma de "indiferença tolerante". A minha tese consiste em que a natureza, o alcance e os

limites de cada uma dessas abordagens somente poderão ser mostrados e entendidos no confronto (cooperativo ou conflitivo) de uns com (ou contra) os outros, e não de maneira isolada. Os problemas expostos mediante uma perspectiva particular não encontrarão melhor compreensão e tratamento apenas na sua própria metodologia e categorias, mas em um cruzamento de métodos e de categorias, o que será mais esclarecedor e mais profundo.

Considero o fato de haver muitas filosofias (por exemplo, muitas filosofias da linguagem), em lugar de haver uma só, *um fato filosófico fundamental* a ser refletido, não apenas uma contingência. A pluralidade de atitudes e posturas filosóficas, todas sustentáveis, parece-me dizer alguma coisa de fundamental acerca da natureza da filosofia que não foi até agora refletida. Poder-se-á dizer que todas não são igualmente sustentáveis, mas essa afirmação deverá já ser feita a partir de uma filosofia também com problemas de sustentação, e que, quase certamente, projetará na filosofia criticada seus próprios objetivos, a respeito dos quais esta não parecerá "bem sustentada". O mesmo poderá ser feito com a filosofia que apresenta as críticas. No caso particular do presente livro, creio existirem muitas filosofias da linguagem porque existem muitos graus e níveis de expressão lingüística, dentro de um *continuum* que transita desde a articulação expressiva da matemática até a articulação expressiva da poesia, de Galileu a Jorge Luis Borges, por assim dizer. Denomino "matemático" qualquer âmbito no qual os objetos podem ser submetidos a uma sistematização manipulativa objetiva, em que eles respondem a regras de cálculo ou a uma operacionalização precisa, obtendo resultados que podem ultrapassar largamente o que é percebido ou imaginado sensivelmente. Pelo contrário, denomino "poéticos" os âmbitos em que os objetos estão como que mergulhados no sensível e na imaginação, com toda a sua riqueza perceptiva e a sua coloração expressiva. Acredito que ambas as articulações lingüísticas tenham uma relação com o mundo, não considero que a poesia seja apenas um fenômeno "estético". Certamente, coloco o poético no âmbito do "usufruitivo", mas este – como foi antes caracterizado (ver Introdução) – jamais se poderia reduzir ao meramente "estético". O usufruitivo é uma dimensão da expressão do mundo por parte da linguagem: sabemos do mundo tanto pela poesia quanto pela matemática. As articulações expressivas percorrem, nesse *continuum*, as funções cognitivo-interativo-usufruitivas da linguagem: no pólo da articulação matemática, as funções cognitivas estão como que hiperdimensionadas; no pólo da articulação poética, são as usufruitivas que estão mais atendidas e elaboradas. Trata-se de duas formas extremas de articulação da linguagem, uma delas tentando decifrar como funcionam as leis mais abstratas do universo, a outra tentando captar inserções muito particulares dos seres humanos nesse universo.

Para cada um desses pólos, o outro aparecerá como "estranho" e mesmo como não articulado: sob o ponto de vista "poético", a articulação matemática

parece perder tudo o que há de mais importante na exploração do mundo, ao demorar-se em estruturas objetivas e perder o particular sentido que isso teria para o homem; mas sob o ponto de vista "matemático", a articulação poética é a que parece perder o que há de mais importante, por demorar-se em estruturas sensíveis e particulares, e perder de vista as leis que governam o universo. A articulação poética procura manter-se perto do nível do vivido, enquanto a articulação matemática procura fazer elevadas idealizações do vivido, em benefício das estruturas cognitivas mais abstratas e abrangentes, em que a cor e o som do vivido não estão mais presentes, mas em que terão sido encontradas as fórmulas mais precisas do funcionamento do universo. Não se vê claramente por que deveríamos ter de *optar* entre filosofias da linguagem que trabalham com as expressões lingüísticas mais próximas de um ou de outro pólo, nem por que teríamos de considerar como "filosofia da linguagem" somente aquelas reflexões acerca das estruturas objetivo-cognitivas da expressão lingüística. Parece mais plausível, mais enriquecedor e mais profundo considerar qualquer ponto do *continuum* em que um pensador se coloque – seja mais perto da articulação matemática, seja mais perto da poética – como sendo um filosofar sobre a linguagem, uma reflexão filosófica sobre o sentido, o processo da significação e a referência da linguagem ao mundo.

Quais são, pois, as relações legítimas entre filosofias, sendo todas diferentes e, freqüentemente, irreconciliáveis? Considero essas relações segundo as seguintes alternativas: I) duas filosofias podem simplesmente excluir-se. Acredito que analíticas e hermenêuticas e, parcialmente, hermenêuticas e metacríticas estejam nessa relação (chamo essas relações de *exclusão*); II) duas filosofias podem articular, em níveis diferentes de acordo ou desacordo, as suas categorias. Por exemplo, filosofias analíticas podem incorporar elementos transcendentais (a lógica transcendental do *Tractatus*) ou fenomenológicos (o tratamento analítico da intencionalidade, por Searle), ou articular-se com filosofias metacríticas (dentro de certos limites), enquanto todos esses elementos (transcendentais, fenomenológicos, metacríticos) não contenham elementos hermenêuticos (chamo essas relações de *articulação* – sejam de cooperação, complemento, etc.). Um caso extremo de articulação pode dar-se na tentativa de uma filosofia de formular uma outra filosofia nos termos da primeira: em lugar de simplesmente excluí-la, ou de tentar articular-se com ela, reformula-a com suas próprias categorias. Seria o caso de alguém que tentasse, por exemplo, oferecer uma elucidação analítica do discurso do último Heidegger, substituindo *Ereigniss*, *Gestell*, etc., por categorias analíticas (por exemplo, coordenadas de uma lógica de índices, mundos possíveis, lugares, tempos, etc.) (chamo essas relações de *reformulação*).

Sustento que qualquer uma dessas relações entre filosofias pode ser legítima, na medida em que tanto por intermédio da exclusão quanto da articulação

ou da reformulação obtemos um *entendimento contrapositivo* mais profundo das filosofias examinadas, que não teríamos se as estudássemos em isolamento. Ora, a atitude que rejeito é a que se pode chamar *eliminativa*. A eliminação é um risco ao qual estão submetidos os três tipos de relação mencionados: consiste em sustentar que, pelo fato de uma filosofia X excluir, articular-se ou poder reformular uma outra filosofia (digamos, Y), *a filosofia Y deve desaparecer*, ser eliminada e substituída pela filosofia X, que mostraria assim a sua "superioridade" em termos absolutos. Seria a atitude de Hintikka perante Husserl, mas não pelo fato de ele ter tentado *reformular* a fenomenologia em termos de uma semântica de mundos possíveis, mas somente na medida em que pretendesse que a totalidade do significado por Husserl, em seus próprios termos, deveria ser eliminado por inútil, inócuo ou "mal formulado": a analítica teria, assim, eliminado a fenomenologia, declarando-a definitivamente superada. Outra atitude eliminativa seria, claramente, a tentativa marxista de desativar os projetos filosóficos do passado percebendo-os como atrelados a uma forma de sociedade ultrapassada. O idealismo hegeliano seria totalmente destruído, não haveria nenhum setor da realidade que ele fosse capaz de explicar ou elucidar, etc. Eu creio que, seja qual for a relação entre filosofias, mesmo que se trate da relação mais conflituosa e excludente possível, nenhuma delas fica nunca eliminada em favor das outras em termos estritamente filosóficos (claro que poderá haver uma eliminação determinada, às vezes decretada) sociopoliticamente (ver mais adiante, IV.3). As relações entre filosofias são, em minha concepção, relações de *universalidade* negada, não relações de *existência* negada: o que cada filosofia nega das outras é sempre (e apenas) a sua pretensão à universalidade, nunca a sua pretensão a existir. Nisso consiste, fundamentalmente, meu pluralismo em filosofia, e em filosofia da linguagem em particular.

Meu pluralismo não visa a nenhum tipo de "síntese" ou de "cooperação" em torno de uma comunidade de problemas, nem busca conciliações ou nenhuma amenização do conflito entre filosofias mediante atitudes de "tolerância". Pelo contrário, trata-se de um pluralismo *negativo*. As articulações entre filosofias podem ocorrer, mas são sempre delicadas e à beira da redução ou da incompreensão mútuas. Cada filosofia é o limite das outras e, no caso extremo, a sua possível exclusão, mas sem eliminação: que, por exemplo, filosofias analíticas não incorporem o temporal-histórico em suas análises não significa que o ponto de vista analítico sobre o mundo deva ser cancelado. Sustento que é no confronto, cujo limite extremo é a mútua exclusão, onde as filosofias melhor se definem, na sua insuperável não-conciliação. A atitude eliminativa, pelo contrário, escamoteia a própria possibilidade de uma relação elucidatória mediante uma oposição irreconciliável. Somente leituras atentas e compreensivas de muitas linhas de pensamento podem levar a uma exclusão profunda de umas pelas

outras. Acredito que filosofias se enfrentem de maneiras inconciliáveis, porque cada uma delas assinala para os limites das outras, para a sua universalidade impossível. Num confronto genuinamente filosófico, cada filosofia sabe algo acerca de si mesma por meio daquilo que as outras lhe mostram como estando totalmente fora de seu alcance. As hermenêuticas podem, assim, ser vistas como discursos sem-sentido, as analíticas como estruturalmente incompreensivas, e ambas como basicamente distorcidas: cada filosofia mostrará o não-funcionamento das outras, o seu fracasso em produzir o entendimento, em captar o sentido, a referência e a intenção significativa apenas com suas próprias categorias. Essa negatividade (o fracasso do entendimento) é aquilo de mais profundo que uma filosofia pode mostrar para outra, e o que cada uma delas é visceralmente incapaz de visualizar por si mesma (não se deixar enganar pelas freqüentes "autocríticas" encaminhadas por filosofias, por exemplo, pelo marxismo ou pela filosofia analítica: elas jamais irão tão longe quanto suas opositoras. A autocrítica tem limites insuperáveis, possivelmente biológicos! Cada filosofia dirige contra si mesma apenas as críticas que é capaz de tolerar, aquelas que poderão torná-la mais forte). Essa visão das coisas – a de que cada filosofia mostra como as outras *não* conseguem o entendimento, o que denotaria, em última instância, que o entendimento é sempre uma espécie de ilusão auto-sustentada – pode ser considerada como parte da minha filosofia negativa no âmbito específico da filosofia da linguagem, após a mesma ter sido desenvolvida – numa etapa anterior de meu pensamento – no âmbito das questões morais (ver nota 2 da Introdução).

Eu disse antes que o fato de haver muitas filosofias acerca dos mesmos assuntos (muitas filosofias da linguagem, em nosso caso) deve dizer algo de importante a respeito da natureza da atividade filosófica. Não se trata de um fator da época, de uma questão secundária ou de uma situação a ser superada "algum dia", mas do próprio tecido dessa atividade: a filosofia não pode desdobrar-se a não ser numa multiplicidade de perspectivas. Se a filosofia é uma atividade tipicamente humana – que talvez venha a estar ausente de sociedades compostas por outros tipos de seres – poderemos vê-la como uma particularmente interessante manifestação da finitude e do desamparo humanos, ou como a continuação, no nível conceitual, da finitude e do desamparo originais. Creio que as diversas maneiras de conceber a filosofia e de fazer filosofia dependerão de como se interprete a multiplicidade de filosofias.

Sob meu ponto de vista, cada filosofia mostraria apenas as limitações das outras, especificamente a sua não-universalidade (e isso não decorre necessariamente de argumentos, mas da própria existência de cada filosofia. Cada filosofia, pelo mero fato de existir, ergue-se como a negação à pretendida universalidade da outra, mesmo que não venha explicitamente a criticá-la). Penso que esse tipo de atitude perante a multiplicidade de filosofias assume plena-

mente a finitude e a fragilidade humanas e que ela é uma das coisas que podem ser feitas com essa multiplicidade, mas não a única nem, creio eu, a predominante (nem hoje nem na história da filosofia). A multiplicidade de filosofias é correntemente assumida de uma outra maneira que me parece negar a finitude, ao projetar uma espécie de onipotência compreensiva e explicativa. Com efeito, parece-me haver duas características principais na maneira como a multiplicidade de filosofias tem sido correntemente assumida:

a) Cada filosofia parece singularmente incapaz de visualizar a própria falta de universalidade, a própria insuficiência, e, pelo contrário, defende com veemência a própria perspectiva como sendo a única legitimamente universalizável (vou chamar a isso de atitude de *auto-sustentação*).
b) Cada filosofia não se limita a mostrar a falta de universalidade das outras, mas tenta desqualificá-las, dizer que são erradas, eliminá-las, deixá-las fora de jogo, às vezes injuriá-las e considerá-las como "não sérias", "perigosas" e até "moralmente desonestas", negando-lhes o direito a existir (chamarei a isso de atitude de *eliminação*).

Quando falo de conflito de filosofias, refiro-me tanto ao conflito entre concepções filosóficas (por exemplo, analítica e fenomenologia) quanto ao conflito entre filosofias da mesma concepção (duas teorias fenomenológicas), ou mesmo ao conflito entre faces de uma mesma filosofia (como acontece com o conflito entre os três Schellings, os três Husserls, os dois Heideggers, os dois (ou três) Wittgensteins, etc.). Creio que, em todos esses casos, quando uma filosofia se auto-sustenta, ela o faz incondicionalmente e de maneira dogmática, e quando se refere às outras filosofias, ataca-as e visa a eliminá-las, de maneira igualmente incondicional e dogmática.

Mas, por que é ilegítimo *eliminar* filosofias? Aqui, juntam-se motivos lógico-epistêmicos e motivos éticos. Em primeiro lugar, aquilo que foi pensado instaura uma forma de vida do pensamento, uma de suas possibilidades reflexivas. Quando uma visão do mundo é instaurada, ela é indestrutível como possível forma de pensamento, como direção da reflexão; o fato de ter pensado é inextinguível, e a única coisa a ser feita com essa visão é aceitá-la, complementá-la ou mesmo excluí-la, mas essas três atitudes implicam já a sua não-eliminação: a exclusão filosófica de uma filosofia por parte de outra supõe o reconhecimento de sua existência, apenas se apresentam contra-exemplos de suas leis, eventos recalcitrantes para suas categorias. Trabalhar na crítica de uma filosofia é, desde sempre, reconhecer seu direito *a ser*, tê-la incorporado ao tecido do próprio filosofar. Não podemos eliminar filosofias por um motivo semelhante àquele pelo qual não podemos eliminar pessoas. Em segundo lugar, a multiplicidade apresenta-se como o fato primordial: há muitas pessoas,

muitas coisas, muitas idéias. Esses se apresentam numa situação de finitude. A finitude é a limitação de cada um dos objetos, pessoas e idéias no seio da multiplicidade. Por uma força irresistível, os seres humanos tendem a negar a finitude (a religião é a atitude que leva essa negação ao paroxismo). Na filosofia, isso se dá sob a forma da auto-sustentação universal e absoluta da própria posição e pela potencial eliminação das outras. Mas a negação da finitude, a afirmação irrestrita da própria postura, não tem nenhuma sustentação lógico-epistêmica, trata-se apenas de um movimento vital irrefreável. A eliminação da postura do outro como decorrência desse movimento expansivo deve ser um erro lógico-epistêmico (e não apenas uma "falta moral") e sua insustentabilidade deve ser uma decorrência das próprias categorias, da própria maneira de ver o mundo. A eliminação da outra postura está sustentada na pretensa universalidade e infinitude da própria postura, num privilégio impossível de justificar. A história mostrou fatualmente que a cada vez que filosofias foram "eliminadas" elas conseguiram voltar, que os mortos sempre ressuscitaram, muitas vezes, inclusive, bem antes da morte de seus assassinos, que as forças internas de um pensamento se impõem sempre sobre as tentativas externas de decretar a sua não-existência, mostrando o absurdo da pretensão de apresentar isso que foi pensado como não-tendo-sido.

Em decorrência dessa recusa à eliminação de filosofias, a minha postura metafilosófica diante do conflito de filosofias é, ao mesmo tempo, pluralista e negativa. É pluralista no sentido de que nenhuma filosofia possui recursos para eliminar outra filosofia em sua existência. É negativa no sentido de que cada filosofia prova a insuficiência (e, de certa maneira, o fracasso) de pelo menos uma outra, ao negar a sua pretensão de validez universal. O pluralismo negativo, no específico âmbito da filosofia da linguagem, mostra como não há saídas em direção a uma solução satisfatória para o problema da significação: seja que abandonemos a fenomenologia para abraçar a filosofia analítica, ou que nos decepcionemos do marxismo para abraçar a hermenêutica, seja que incorporemos elementos pragmáticos à nossa filosofia analítica, ou assumamos uma postura transcendental após termos sido analíticos ortodoxos durante anos, de toda maneira não conseguiremos obter uma explicação satisfatória da significação, pois sempre haverá inadequações e paradoxos. É isso o que cada filosofia da linguagem mostra para as outras. Cada filosofia é um momento do fracasso de alguma outra, uma particular maneira de expressão de uma insuficiência filosófica insuperável.

Dessas reflexões decorre uma idéia do que seja filosofia. Filosofar pode ser visto como a particular maneira com que o ser humano instala-se no mundo, como ser finito, mortal, desamparado, ignorante, interrogante, insatisfeito, incompleto. Somos todos filosofantes pelo fato de sermos, na peculiar maneira humana de ser, formas de ser agoniadas, faltosas, na busca de um saber que

nos ajude a melhor nos inserirmos num mundo ameaçador, inseguro, inóspito, que nos desampara e, ao mesmo tempo, somos eternos filosofantes na medida em que a filosofia não consegue fornecer-nos isso que buscamos. Filosofar não é uma forma de vida entre outras, mas a forma humana de viver, mesmo a daqueles que não leram os "grandes filósofos", mesmo a daqueles que nem sabem o significado da palavra "filosofia". Nesse sentido, a inserção humana no mundo é sempre reflexiva (interrogadora, carente, incerta), mesmo num nível elementar. Trata-se da busca de um saber capaz de nos satisfazer no nosso próprio ser, no nosso ter-surgido, e não apenas nas nossas necessidades intramundanas. Filosofar é tanto como ser, como ser-humano, é a específica inserção humana no ser. Como forma primordial de ser, o filosofar é uma força vital em expansão, que tende a destruir tudo o que se lhe opõe. É assim que a filosofia tem habitualmente procedido, o que é compreensível. Mas há uma outra maneira de conduzir a vitalidade filosofante, precisamente a indicada pelo pluralismo. Por ser primordialmente uma forma de vida, e a forma de vida primordial, cada filosofia é ineliminável e, ao mesmo tempo, toda e qualquer outra filosofia tenderá a negar as outras pelo simples fato de ser a filosofia que ela é. Cada filosofar nega os outros e, ao mesmo tempo, cada um deles é ineliminável. A força vital em que o filosofar consiste muda sua atitude expansivo-destrutiva para se transformar numa força vital inteligente (que, sem dúvida, Nietzsche abominaria)[1] porque se deu conta, após séculos, do absurdo lógico-epistêmico-moral de tentar eliminar o ineliminável, outras formas de vida (outras filosofias), pelo simples fato de sermos, cada um de nós, filosofantes, a inevitável negação de todos os outros filosofantes.

É por isso que a filosofia não pode ser profissional, pois isso seria tão absurdo quanto profissionalizar a vida, como pretender ser um homem profissional, um ser humano profissional, como ter nascido profissionalmente. Não há uma profissão do estar aí. Nas profissões há melhores ou piores profissionais, mas não podem existir seres humanos melhores ou piores que outros no seu ser mesmo, apenas são melhores ou piores se comparados mediante algum recurso intramundano. Assim, a filosofia não consiste primordialmente (embora também consista nisso) no conjunto de conhecimentos filosóficos acumulados ao longo da história, nem na organização sociopolítico-institucional desses conhecimentos. Desaparecida a raça humana (sabemos que ela desaparecerá), se outros seres não humanos (suponhamos que não finitos e, portanto, não necessitados de filosofia) visitassem a Terra desabitada e encontrassem arquivos contendo as obras dos filósofos e as de seus muitos comentadores, eles não

[1] Cf. Julio Cabrera, Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral).

teriam acesso, por meio disso, ao filosofar, não saberiam o que foi a filosofia no planeta Terra, pois o filosofar é um tipo de inserção no ser que terá desaparecido com os seres humanos, e disso não haverá registro.

IV.2. O usual conflito eliminativo entre filosofias

Neste livro foram abordados quatro tipos principais de filosofias da linguagem: analíticas, hermenêuticas, fenomenológicas e metacríticas (com a filosofia transcendental aparecendo às vezes transversalmente). Na situação de confronto, as insuficiências dessas filosofias foram expostas de maneira "cruzada": cada filosofia mostrou as insuficiências das outras e, dessa maneira, todas ficaram expostas na sua auto-insuficiência. As analíticas estudam o sentido e o sem-sentido das expressões, mas não conseguem entender fenômenos temporal-históricos cujas articulações não possam ser objetivamente expostas (e esses seriam os limites hermenêuticos da filosofia analítica). Mas as analíticas tampouco conseguem entender desvios radicais (ou distorções básicas) da significação, mas apenas sem-sentidos objetivos que possam aparecer no plano dos signos (e esses são os limites metacríticos da filosofia analítica). Por outro lado, o filosofar analítico não teria capacidade de autofundamentação: para poder desenvolver a atividade analítica, devem já ter sido pressupostos os elementos naturais e/ou culturais originários, que fazem parte do aparato pré-compreensivo que desde sempre deve ter sido suposto (e esses seriam os limites transcendentais da filosofia analítica).

Mas a filosofia analítica da linguagem não reconheceu mansamente esses seus limites hermenêuticos, metacríticos ou transcendentais. Pelo contrário, ela foi formulando, ao longo do século XX, um conjunto de "problemas semânticos" que aparecem, às vezes, como configurando uma espécie de "conjunto fixo" e supostamente objetivo de problemas. Uma característica destes é a de que eles são bastante especificamente formulados, em termos vinculados a ferramentas conceituais bem assinaláveis. Alguns desses problemas são, por exemplo, como resolver o "paradoxo de Frege" e os outros paradoxos vinculados à identidade, como resolver o problema dos "nomes vazios", ou seja, os nomes que não têm nenhuma referência, como lidar com contextos "oblíquos" (ou indiretos) e com a "opacidade" referencial (como fornecer uma lógica para os "contextos de crença", etc.), como obter expressões "diretamente referenciais" (como "nomes logicamente próprios" ou "nomes rígidos") ou como definir usos puramente referenciais de expressões, etc.[2] As soluções analíticas

[2] Cf. Thomas Moro Simpson, *Linguagem, realidade e significado*, cap. III, § 22, onde se apresentam as questões que, segundo Russell, *qualquer teoria do significado* deve poder responder.

para essas questões têm sido primeiramente tentadas por meio de recursos puramente referencial-extensionais, mais tarde pelas teorias referenciais "intensionais" (teorias de "mundos possíveis" e outras) e, dentro da tradição do Wittgenstein tardio, mediante teorias "pragmáticas". Mas o que interessa aqui não é tanto a natureza das soluções oferecidas para esses problemas na tradição analítica quanto o fato de a mesma formulação desse conjunto supostamente fixo de problemas ter surgido já sob uma perspectiva muito especial. O referencial da lógica formal moderna, em particular, tem sido indispensável para a formulação desses problemas (por exemplo, a "opacidade referencial" é definida explicitamente como a quebra de certos princípios lógicos (a substituição de idênticos) ou de certas operações (como a quantificação) em determinados tipos de "contextos"), e *para a sua própria constituição como problemas*, com independência do fato de as soluções tentadas para os mesmos incluírem ou não recursos trazidos da lógica formal. A aceitação de princípios de composicionalidade é outra peça sem a qual aqueles problemas não poderiam nem sequer ser formulados (um dos grandes problemas dos nomes vazios é que, pela ação dos princípios de composicionalidade, um nome vazio deve "contaminar" todas as expressões em que aparece). Não afirmo aqui que esses sejam pseudoproblemas (numa abordagem pluralista como a assumida neste livro, isso não poderia ser afirmado de maneira alguma, porque suporia a atitude eliminativa), mas tão-somente que sua problematicidade é estritamente relativa a um ponto de vista filosófico e a recursos técnicos bastante específicos. Com isso quero sugerir que, se não assumirmos esse ponto de vista, esses problemas não surgirão, ou, pelo menos, perderão uma grande parcela da sua importância. Devemos ser plenamente conscientes do fato de os problemas decorrerem de certas estruturas conceituais: se não as assumirmos, os problemas não aparecerão (mesmo que uma certa comunidade possa dogmaticamente impô-los. Ver, mais adiante, IV.3). (Afirmar que o problema da opacidade referencial ou o problema dos nomes vazios não aparecem (poder-se-ia dizer, não existem) sem a adoção de uma perspectiva filosófica particular, não implica afirmar que essa perspectiva filosófica particular não deveria existir. Apenas não somos obrigados a adotá-la, e o nosso não adotá-la não constitui argumento algum em favor de nossa postura.)

Para esclarecer melhor essa recusa do conjunto fixo de problemas, pode-se notar, por exemplo, que os paradoxos formulados dentro da tradição analítica (como o "paradoxo da análise") são situações circulares que a analítica tende a considerar, em geral, como vícios lógicos. Mas que A seja elucidado em termos de B e B, por sua vez, em termos de A, não deve constituir, em termos absolutos, um vício ou um defeito do pensamento, desde que o filosofar no qual nos instalarmos admita, por exemplo, processos e categorias afetadas pela temporalidade, em que possam apreender-se significações em curso, e não

apenas resultados brutos: andando pelo caminho que leva de A para B, poderemos apreender algo acerca de A, de B e de muitas outras coisas, diferentes daquelas que poderíamos apreender no percurso de B para A, por mais "circular" que o processo possa ser de um ponto de vista estático, ou de mera avaliação de "resultados". Mas não precisamos, a rigor, introduzir elementos hermenêuticos para resolver paradoxos. Categorias fenomenológicas poderiam ser suficientes, ou seja, elementos trazidos, por exemplo, da filosofia husserliana da linguagem.[3] O "paradoxo da análise" pode ser tratado mediante a noção de "intenção significativa" na medida em que ele é formulado em termos de identidades puramente referenciais, não incluindo elementos intencionais. A composicionalidade também pode ser contestada, como uma suposta característica das línguas naturais, pelas próprias analíticas mais autocríticas, por filosofias fenomenológicas mais radicais que a de Husserl, como, explicitamente, a de Merleau-Ponty, e também por hermenêuticas, psicanálises da linguagem e críticas de ideologias. As relações parte/todo podem ser concebidas de todo tipo de maneira, bem longe dos princípios composicionais da filosofia analítica (cf. R. Palmer, 1989, p. 94).

O "problema da opacidade referencial" está formulado em termos da transgressão de certos mecanismos lógico-formais, muito específicos, em contextos chamados "intensionais". Filosofias não analíticas (como a fenomenologia, o marxismo ou a psicanálise) tenderão a ver as expressões como sistematicamente mediadas por modos de apresentação, intencionalidades, etc., que tornam extremamente difícil e excepcional a "livre substituição" de expressões *em qualquer tipo de contexto*, e não apenas em contextos específicos ("intensionais"). Isso deverá apresentar toda a situação exatamente de maneira contrária à maneira fregiana, na qual a "intensionalidade" (para Frege, o "indireto" ou "oblíquo") se apresenta como excepcional, enquanto a extensionalidade e a substitutibilidade (e a plena vigência dos princípios lógicos) configuram o normal. Se os sentidos são vistos apenas obstrutivamente, a sua mediação será entendida em termos de "opacidade", pois pressupõe-se que as expressões significam na medida em que captam (o mais "diretamente" possível) as suas referências. Quando isso não acontece, tal situação será visualizada como anomalia. Mas o que nessa perspectiva é visto como "opacidade referencial" poderia ver-se, em outra, como transparência significacional. A mediação abstrata deixa de ser "obstrutiva" para se transformar numa estrutura possibilitante. Nessas outras concepções, desapareceriam, pois, os próprios termos do problema da "opacidade referencial" e a necessidade (mesmo que não a possibilidade, sempre aberta) de buscar recursos "puramente referenciais"

[3] J. N. Mohanty, na obra *Edmund Husserl's theory of meaning* (1969), oferece um exemplo dessa estratégia.

por meio de artifícios, para referir-se aos objetos sem essas mediações. Não existe "problema da opacidade referencial" se não pressupusermos uma concepção puramente negativa (ou "obstrutiva") dos sentidos, dentro da vigência de alguma versão da Tese S. Isso não quer dizer que o problema da opacidade referencial deva ser eliminado (como absurdo ou incabível), mas apenas que sua existência é relativa a uma filosofia que não somos obrigados a adotar.

Também as tradições filosóficas não analíticas têm apresentado às vezes seus problemas como se fossem obrigações teóricas para qualquer filosofia séria e responsável resolver. Certamente, a minha tese pluralista (como exposta na seção anterior) negaria igualmente a essas tentativas o direito de estabelecer "conjuntos fixos" de problemas semânticos. Trata-se de um fenômeno histórico perfeitamente contingente que a filosofia analítica tenha conseguido impor sua perspectiva com maior sucesso que as outras filosofias. A tradição marxista, nas suas épocas mais bem-sucedidas, tem apresentado as problemáticas filosóficas (e da linguagem em particular) como endereçadas, por exemplo, à tarefa de desalienação de discursos e à crítica de ideologias, como se se tratasse de um esforço comum de nível internacional. Filosofias não interessadas nessas tarefas metacríticas foram consideradas "idealistas" e "reacionárias". Filosofias analíticas da linguagem poderiam desmontar as teorias (sociais, econômicas, antropológicas) pressupostas nesse tipo de fenômeno (ideologias, alienação) aparentemente "objetivo", que faz que esses problemas existam. (As "alienações do discurso" têm o mesmo tipo de existência que o "paradoxo da análise", por mais que os adeptos de um e de outro lado os considerem como problemas absolutamente "objetivos"). Nesse caso, a analítica manteria com a tradição marxista uma relação de exclusão (especificamente, do elemento metacrítico), no sentido visto em IV.1, embora também pudessem ser estabelecidas entre elas relações de articulação (nós vimos um exemplo no texto, ao utilizarmos noções wittgensteinianas para analisar as falácias em torno da "crise do marxismo").

No presente livro, o filosofar analítico foi caracterizado como exclusão (no sentido definido anteriormente) de elementos hermenêuticos em sentido lato. Mas esse confronto entre filosofias da linguagem não possui nenhum sentido "corretivo", como se filosofias analíticas *devessem* incluir os elementos "experienciais" considerados pelas hermenêuticas para serem "melhor filosofia" do que são, ou como se hermenêuticas tivessem de preencher condições lógico-epistemológicas nas suas próprias metodologias, com intuitos de "melhoramento". Trata-se apenas de visualizar os rendimentos e as limitações de cada uma e de mantê-las em conflito. Mas foi historicamente possível assumir (dentro da relação chamada antes de "articulação") essa perspectiva "corretiva", colocando para as hermenêuticas, por um lado, as exigências metodológicas

que as transformariam em "hermenêuticas científicas" e, por outro, colocando para as analíticas o problema das pressuposições hermenêuticas que elas desde sempre devem assumir e que deveriam ser explicitadas para o encaminhamento de suas construções (cf., por exemplo, Paul Ricoeur, Logique herméneutique?, 1981). Entretanto, não se trataria, para o hermenêutico – na sua tentativa de forçar o entendimento do analítico – de fazer que esse incorporasse também os elementos históricos no seu filosofar, mas apenas de fazer que o analítico continuasse desenvolvendo seu próprio estilo de pensamento com uma consciência mais aguda de seus limites: toda e qualquer análise articulada será desenvolvida sempre dentro de um marco histórico vital finito. Isso não obstaculiza ou desativa o filosofar analítico, mas situa-o de uma maneira racional, impedindo sua desbordante expansão vital (num sentido nietzschiano) para todo e qualquer fenômeno que envolva significações.

O outro conflito fundamental aqui apresentado foi entre hermenêuticas e metacríticas. As filosofias metacríticas apresentaram-se neste livro como forte e radicalmente meta-hermenêuticas, no sentido de não serem nem hermenêuticas de um determinado tipo (por exemplo, "hermenêuticas críticas" ou "hermenêuticas profundas", etc. Cf. Bleicher, III), mas como não hermenêuticas em absoluto. Nesse sentido, sustentei que uma "hermenêutica metacrítica" é uma expressão absurda, como o era antes uma "analítica hermenêutica". Uma expressão lingüística não pode funcionar, ao mesmo tempo, como signo e como sintoma, pois seus mecanismos significativo-referenciais são diferentes. Certamente, elementos hermenêuticos podem ser utilizados por uma metacrítica, assim como ela pode utilizar elementos analíticos, mas não são esses elementos que a constituem como metacrítica. O âmbito metacrítico, como tipo particular de filosofia da linguagem, só pode ser aberto por meio da indiretidade própria de categorias capazes de lidar com sintomas e outros signos de significação distorcida, e não se poderia ter acesso a um tal âmbito por meio dos signos habitualmente considerados pela hermenêutica compreensiva. Assim, os mecanismos metacríticos são "de-constituintes" de sentidos, mecanismos de não-compreensão, mesmo que, posteriormente, se vise a um entendimento (não enquadrável dentro dos marcos de uma "compreensão" em sentido hermenêutico). Esse momento *incompreensivo*, de recusa a compreender, é um elemento essencial das metacríticas da linguagem. Creio ser muito importante manter as metacríticas dentro dessa formulação radical e inegociável, para que mantenham todo o potencial crítico que se espera delas, sem qualquer tentativa de amenizar o conflito de exclusão entre hermenêuticas e metacríticas. Apenas não vejo essas relações de exclusão como eliminativas, mas precisamente como relações de conflito mutuamente elucidativas. Tentativas eliminativas seriam aquelas, como as assumidas por Gadamer, de assimilar sem resíduos a

metacrítica à hermenêutica.[4] Aqui poderia também lembrar-se, talvez, a leitura heideggeriana da psicanálise e as suas observações acerca da deformação das estruturas do *Dasein* pela sua ontização por meio de mecanismos pulsionais deterministas, o que levaria a Heidegger a desqualificar totalmente a psicanálise como correta captação do ser do ser-humano.[5]

Mas a "pretensão de universalidade", que antes foi criticada na filosofia analítica, deve ser igualmente rejeitada no caso da hermenêutica (e da metacrítica, bem como de qualquer outra filosofia da linguagem e, creio eu, de qualquer filosofia *tout court*). Nos textos citados, Gadamer recusa-se a visualizar os limites metacríticos da hermenêutica e tenta assimilá-los à própria perspectiva, num típico estilo eliminativo de filosofar. Essa pretensão de universalidade (ainda mais explícita na hermenêutica que na analítica) fica mais problematizada quando se percebe que a noção de hermenêutico que ele utiliza, fortemente ligada à compreensão, não possui a amplidão da noção (puramente "adjetiva") de hermenêutico que foi utilizada antes para caracterizar o filosofar analítico. Que todo processo – daqueles que a psicanálise e a crítica de ideologias estudam – deva ser visto como um processo compreensivo e inserido nas tradições é uma tese redutivo-eliminativa da hermenêutica de Gadamer e outras, na medida em que, se isso for verdade, a metacrítica poderia ser exaustivamente reduzida a um particular tipo de "hermenêutica". Mas quando ações humanas assistenciais e generosas são visualizadas (por meio das metacríticas de Nietzsche ou de Marx) como estruturas de dominação e de poder, esse entendimento não pode ser de natureza meramente "compreensiva". Submetidas à compreensão, essas ações receberiam inteligibilidade e legitimidade, seriam inseridas em um marco que as explica e justifica, que as introduz em estruturas possibilitantes. Visualizá-las como estruturas de dominação e de violência supõe um momento de ruptura de toda a compreensão, de descontextualização de tudo aquilo que poderia tornar essas ações "compreensíveis". O discurso do paciente, ou, em geral, da pessoa abalada, não pode ser submetido ao entendimento psicanalítico a não ser por meio de uma ruptura da cadeia lingüística usual, da atitude de continuar compreendendo. Aqui está todo o sentido da polêmica Habermas/Gadamer. Em lugar de dilatar o conceito de "compreensão" de uma maneira exorbitante, parece mais sadio e proveitoso admitir que a hermenêutica não é universal. A hermenêutica tem uma pasmosa insensibilidade para a ruptura e a distorção, um surpreendente otimismo espiritualista e fortes preconceitos humanistas. Gadamer considera os "obstáculos para o entendimento" como "relativamente raros" e a vontade de não compreender como

[4] Cf. H.-G. Gadamer, Retórica, hermenêutica e crítica de ideologias. Comentários metacríticos a "Verdade e Método I" (1967), *Verdad y método II*, p. 234, 241.

[5] Cf. Zeljko Loparic, Psicanálise: uma leitura heideggeriana, *Revista Veritas*.

excepcional.[6] Que o entendimento seja o primigênio, e o mal-entendido e a incompreensão sejam o excepcional, é, na melhor das hipóteses, uma tese antropologicamente duvidosa, e, na pior, um preconceito espiritualista (talvez de natureza religiosa), uma espécie de atitude de encontro e conciliação racionalmente difícil de resgatar.

Mas, por outro lado, as metacríticas ultrapassariam seus próprios limites se sustentassem, como é a tendência de certas psicanálises da cultura ou de alguns diagnósticos ideológico-críticos da sociedade, não existirem situações captáveis por uma hermenêutica da compreensão, ou que a totalidade das situações teria sua significação sujeita a uma suspeita metacrítica fundamental. Aquelas observações que Gadamer desenvolve, no sentido de mostrar que os procedimentos utilizados pelo psicanalista na situação de análise não poderiam ser levados – sem alguma mediação – à totalidade social,[7] configuram elementos importantes para mostrar a não-universalidade das metacríticas, mas sem avançar um passo na direção de uma suposta universalidade da hermenêutica.

Quando se assume, diante da multiplicidade de filosofias, a atitude descrita na seção IV.1, o resultado final desse panorama crítico é que todas as filosofias de linguagem são sustentáveis e todas são insuficientes. Cada uma delas é a história de uma tentativa plausível e de um fracasso. Não interessa qual seja especificamente a perspectiva a partir da qual uma filosofia fica problematizada em suas pretensões de universalidade: aquela filosofia que a obstaculiza poderá ser qualquer uma. É suficiente que pelo menos uma filosofia limite a universalidade de pelo menos uma outra, e que isso aconteça com todas elas, para que o malogro de todas as filosofias da linguagem seja formulável. A visão do fracasso de todas as filosofias da linguagem deve ser uma visão panorâmica, porque nenhuma das filosofias conseguiria ver-se a si própria como insuficiente e nenhuma aceitaria as críticas e as problematizações advindas das outras como determinadoras de sua insuficiência. Mas se cada uma dessas filosofias é uma empreitada racionalmente assumida, que desenvolve uma perspectiva possível sobre a questão da significação, o resultado final deverá ser a insuficiência, racionalmente mostrada (de acordo com, pelo menos, uma das perspectivas racionais que se podem assumir), de todas as filosofias da linguagem. Elas são suficientes apenas para si mesmas, ou seja, do ponto de vista de seus próprios mecanismos de auto-sustentação, que costumam ser indefinidamente benevolentes. Poder-se-ia dizer que a sua suficiência, sua falta de erros básicos e radicais, ou a presença nela de erros subsanáveis mediante autocrítica bene-

[6] Ver H.-G. Gadamer, Linguagem e compreensão, *Verdad y método II*, p. 183-184.

[7] Gadamer, Réplica a hermenéutica y crítica de la ideología (1971), *Verdad y método II*, p. 250, 258-259.

volente, é uma *ilusão* de cada uma das filosofias: não se poderia defender tal suficiência irrestritamente em termos "objetivos".

Não significa isso que tenhamos atingido uma espécie de espaço neutro a partir do qual possamos ver o conjunto das filosofias. Nós não temos esse espaço neutro à nossa disposição. Mas não precisamos dele para visualizar a não-suficiência de cada filosofia: esta poderá ser perfeitamente visualizada pelo simples confronto entre duas filosofias quaisquer, tomadas ao acaso, e pelo desenvolvimento das problematizações que cada uma delas pode racionalmente apresentar para a outra. Em toda filosofia há elementos que a levariam à sua destruição, mas estes são precisamente os elementos que cada uma delas se recusa a enxergar e a reconhecer, os elementos que são amenizados ou escamoteados para não manifestarem seu poder explosivo. Mas são precisamente esses elementos aqueles que as outras filosofias irão notar com especial cuidado e agudeza, para os desenvolver e fazer explodir, mesmo que não o proponham explicitamente, mas apenas na mera formulação dos próprios conceitos, categorias e visões do mundo. Cada perspectiva filosófica visualiza uma certa *Gestalt* do mundo que não consegue ser visualizada pelas outras, e precisamente aquelas coisas que uma filosofia não consegue ver são as privilegiadas pela *Gestalt* das outras filosofias e mostradas como as insuficiências (os erros, as desonestidades) daquela.

O fato de eu ver as filosofias em inevitável conflito não me leva, entretanto, a fazer nenhum "elogio" disso, no sentido de ver o conflito como positivo, como a grande mola do mundo, como "a mãe de todas as coisas", como a guerra originária de onde tudo surge, num elogio ao dissentimento. Um elogio às diferenças (seguindo a ideologia de que "a filosofia é fundamentalmente confronto, crítica, oposição" e que seria isso "o que a mantém viva") é tão descabido quanto um elogio à conciliação. O positivo no conflito é, na verdade, algo lateral. O conflito entre filosofias apenas reflete as múltiplas perspectivas em que o mundo pode ser visto, e, por conseguinte, o próprio desdobrar-se da filosofia. Que o multiperspectivismo de filosofias sobre o mundo conduza a conflitos entre elas é um fato contingente, decorrente da fatura do mundo e do ser humano tal como eles são. Não tenho nenhum elogio do dissenso nem da guerra para fazer. Nem o consenso (Habermas) nem o dissentimento (Rescher) deveriam ser especialmente louvados ou buscados. Na verdade, concordar com ou discordar das outras filosofias é inessencial. O essencial é aquilo que cada filosofia consegue dizer sobre o mundo. Aquilo que elas conseguem dizer a respeito das outras filosofias é importante apenas no sentido de limitar seus anseios de universalidade. O conflito entre filosofias deveria servir como amostra da riqueza do mundo, capaz de desdobrar-se em variadas perspectivas, e não como motivo de guerra entre filosofias (não digamos entre filósofos! Ver IV.3, mais adiante).

O conflito entre filosofias acontece, por vezes, no interior de uma mesma filosofia, como no caso de Wittgenstein. Muito se celebra a passagem da filosofia do *Tractatus* para a segunda fase, como se dessa vez o filósofo tivesse entrado, por fim, "no caminho certo": abandona-se a idéia de uma isomorfia proposição–mundo, passa-se ao estudo de usos da linguagem e de "formas de vida". Apresenta-se a passagem como se fosse uma liberação, como se tivéssemos fugido de um terrível perigo. (Assim é vista, igualmente, no século XX, a superação da "metafisica dogmática", o abandono de toda forma de "essencialismo", de toda filosofia da "natureza", da tentativa de dizer "como é realmente o mundo". Em lugar disso, assumem-se a democracia, o diálogo, a negociação ilimitada, a linguagem pública, etc. (este é o espírito que percebemos nos escritos de Rorty, por exemplo).) Mas, no caso das faces filosóficas de Wittgenstein, ambas as perspectivas são perfeitamente sustentáveis, e constitui um fenômeno apenas social que a segunda tenha sido considerada uma "saída" para uma situação vista como teoricamente intolerável. O programa do *Tractatus* pode perfeitamente ser continuado sobre outras bases, e se ele pode ser apresentado como "ultrapassado", sempre o será assumindo-se já uma série de pressupostos que não somos obrigados a assumir. Também poderíamos voltar (e talvez voltaremos!) para as metafísicas dogmáticas e para as filosofias da natureza cuja partida "definitiva" hoje tanto se celebra. Nesse sentido, não se superam filosofias, apenas se decide superá-las, decide-se "arejar" o ambiente filosófico com novas idéias ainda não desenvolvidas, com pontos de partida inexplorados.

Segundo a atitude dominante, é melhor (e, talvez, inevitável) assumir o dogmatismo, construir uma filosofia com todo seu *quantum* de auto-sustentação dogmática e de agressividade eliminativa de todas as alternativas. Esse ponto de vista apostaria em favor da "lógica interna" de cada filosofia, na necessidade de vê-la em si mesma, e não sob pontos de vista alheios ao eixo de sua auto-sustentação (cf., por exemplo, O. Porchat, O conflito das filosofias, *Vida comum e ceticismo*, p. 15. A isso Porchat denomina a "autonomia das doutrinas filosóficas", p. 16). Mas nessa "autonomia" eu quis distinguir aqui dois tipos bem diferentes de pretensões de uma filosofia: a sua pretensão à existência e a sua pretensão à universalidade (e, conseqüentemente, seu direito a eliminar alternativas). Parece-me que a "autonomia" de uma filosofia somente deve basear-se irrestritamente na primeira pretensão, e apenas restritamente na segunda. Uma filosofia deve ser entendida "segundo sua lógica interna" no que se refere ao seu direito a ser formulada e desenvolvida, e, nesse momento, as outras filosofias não poderão tirar-lhe a palavra, nenhuma outra poderá exprimir melhor seus fundamentos, nem tentar "melhorá-la" de fora. Mas quando essa filosofia começa a mostrar suas lacunas e insuficiências, não será suficiente "assumi-las responsavelmente", não se tratará apenas de uma ques-

tão moral, mas de reconhecer lógico-epistemicamente sua insuficiência. Essa insuficiência, sustento, é mais bem apresentada por outras filosofias do que por ela própria, sem que isso lese a autonomia da primeira, mas apenas lhe mostre criteriosamente seus limites. Os "critérios externos" não visam a transgredir a autonomia da filosofia criticada, mas apenas a impedir que ela oculte indefinida e benevolentemente suas insuficiências, como é a sua tendência. A "autonomia" de uma filosofia não pode ser indefinida, mas deverá ser situada na finitude, na multiplicidade de filosofias. Do direito de uma filosofia inventar um mundo próprio que exclui todos os demais não poderá decorrer um direito de eliminação de alternativas. Respeitar a autonomia de uma filosofia não pode ser igual a aceitar todos os meandros de sua indefinida autobenevolência: no que se refere a seus limites, é melhor escutar as outras filosofias, e não a ela própria.

Não parece racional a postura dogmática que consiste em dizer: "Se duas verdades são contraditórias, não podem ser ambas verdadeiras, e uma delas deve, conseqüentemente, eliminar a outra". Falar em "verdades" é aqui ambíguo: tratando-se da oposição entre afirmações sobre fatos (por exemplo, "Hoje é segunda-feira" e "Hoje não é segunda-feira", proferidas num mesmo dia), uma delas deve ser verdadeira e a outra falsa. Quando se trata de contrapor culturas, talvez se pudesse dizer que as afirmações normativas "Tentar prolongar ao máximo a vida dos próprios pais" e "Permitir que os próprios pais sejam mortos quando muito velhos" não têm ambas o mesmo valor de sustentação. Mas não estou falando aqui da oposição entre fatos ou entre culturas, mas especificamente da oposição entre afirmações filosóficas, ou *entre conceitos*. As afirmações do tipo "Os significados são entidades obscuras" e "Os significados não são entidades obscuras", ou "A conversação é uma estrutura puramente pragmática" e "A conversação não é uma estrutura puramente pragmática", não apresentam oposições do mesmo tipo que as anteriores. É perfeitamente racional dizer que ambos os membros dessas oposições podem ser verdadeiros, dependendo do arranjo conceptual que seja feito em cada caso e da perspectiva sob a qual estejam sendo colocados os conceitos. Não tem nenhum sentido racional a pretensão de querer eliminar uma das alternativas em benefício da outra.

Afirmações do tipo "A fenomenologia foi superada pela filosofia analítica" ou "O marxismo está morto" apenas têm sentido: 1) se for explicitamente assumida alguma tese forte, que permita a eliminação sumária de alternativas; 2) se for utilizado de maneira implícita algum critério (talvez vigente em nossa cultura) fortemente internalizado e que já não seja mais explicitado. Em qualquer um desses casos, é claro que se pode afirmar que nem todas as posturas filosóficas são igualmente sustentáveis: pode-se mostrar, por exemplo, a superioridade da filosofia analítica sobre a fenomenologia, e de maneira tão convincente que adie ou obstaculize, por muito tempo ou para sempre, a demonstração contrária

(ou seja, a superioridade da fenomenologia sobre a analítica). Mas nada disso fecha a possibilidade de princípio da oposição de mão dupla. A formulação do privilégio de uma postura qualquer sobre uma outra será sempre relativa ao manejamento de conceitos que seja feito em cada caso. Assim, aquelas afirmações são sempre condicionais: "Se x, a fenomenologia foi superada pela filosofia analítica", "Se x, o marxismo está morto", onde x seria ocupado pela tese forte, ou pelo mecanismo cultural fortemente internalizado. Outro sentido racional não serve para esses tipos de afirmação (digo "racional" porque os nietzschianos poderiam sempre dizer que a eliminação da fenomenologia ou do marxismo procederia não por argumentos, mas pelo ímpeto das forças vitais cósmicas e irreprimíveis).

Neste livro, eu aceitei um tipo de pluralismo filosófico, mas, ao mesmo tempo, um certo dogmatismo metafilosófico: creio que certas verdades metafilosóficas – por exemplo, que todas as filosofias têm assumido até hoje as atitudes (a) e (b) – são universais. Mas, então, o que fazer com os não pluralistas? Não estamos *eliminando* as posturas não pluralistas? Certamente, o pluralismo poderia ser deslocado também para o plano metafilosófico, aceitando-se que a presente metafilosofia é apenas uma entre milhares. Mas há uma certa plausibilidade em eliminar o não-pluralismo em filosofia, ou seja, não se trata de uma eliminação totalmente dogmática. Na verdade, não se eliminam os conteúdos das filosofias dogmáticas e eliminativas, mas apenas a sua atitude dogmática e eliminativa. Pense-se, como metáfora sinistramente plausível, na "autonomia" concedida ao partido nazista e nos problemas de sua concorrência em eleições livres. Poder-se-ia respeitar indefinidamente a "autonomia" (a "lógica interna") de um grupo social em cujo programa fosse incluída a eliminação de outros grupos? Parece-me plausível a atitude metafilosófica intolerante diante do intolerante, simplesmente porque o intolerante pretende eliminar alternativas filosóficas. Eu penso que o nazismo deve ser impedido de atuar, disso não tenho a menor dúvida, e não creio que seja isso dogmatismo, na medida em que o que é eliminado é o conteúdo doutrinal do nazismo na estrita medida em que este leve à eliminação de alternativas. Mas, de toda maneira, concedo que o pluralismo poderia ser levado também ao plano metafilosófico, apesar de não ter sido essa a minha atitude aqui.

Mas – poder-se-ia argüir – os assim chamados "grandes filósofos" fizeram filosofia de maneira dogmática, e não da maneira recomendada pelo pluralismo: não consideraram suas perspectivas como uma entre muitas, mas como a única correta, e condenaram as outras filosofias, às vezes sumariamente, como equivocadas. Reivindicaram instintivamente a universalidade total. Os "grandes filósofos" não praticaram nenhuma "mudança de nível", nem assumiram nenhuma metafilosofia pluralista. Pelo contrário, eles fizeram suas filosofias de maneira selvagem, unilateral e destrutiva e criaram a melhor filosofia de que

dispomos hoje. É conveniente mudar esse estado de coisas? Com efeito, os "grandes filósofos" seguiram a dinâmica da vida, da vida plena, exuberante e destruidora, como Nietzsche a descrevera em seus livros. As idéias surgiram neles como forças da natureza e, como tais, opondo-se às outras forças, visando a destruí-las. A "grande filosofia" surgiu da própria fonte da vida, e a "verdade" buscada nesse ímpeto do pensamento não era totalmente equilibrada e objetiva, mas uma força vital que procurava impor-se e dominar. Devo dizer que continuo considerando essas criações como "grande filosofia", mas a percepção que os "grandes filósofos" tiveram de suas próprias filosofias foi (metafilosoficamente) ilusória: nada da grandeza de seus pensamentos terá sido prejudicado situando-os dentro da multiplicidade de filosofias, tal como a própria história da filosofia já o fez, apesar da onipotência dos projetos originais. A minha crítica contra a intolerância e contra a unilateralidade é dirigida, é claro, especialmente contra os "estudiosos da filosofia", não contra os "grandes filósofos", porque estes se fazem perdoar seu dogmatismo unilateral pela sua imensa genialidade criativa. Mas creio que a genialidade dos "grandes filósofos" convive com certa grosseria metafilosófica e com certo desrespeito pelos outros projetos (a desonestidade própria do gênio). Mas mesmo os "grandes filósofos" são fracassados (grandes fracassados, talvez?) e mais fracassados à medida que seus projetos foram mais e mais dogmáticos e gigantescos (não sentimos isso quando lemos em seqüência os prefácios do *Tractatus* e das *Investigações filosóficas*?).

IV.3. O usual conflito eliminativo entre filósofos. Acerca de como os filósofos foram lidos e utilizados no presente livro

Feliz ou infelizmente, as filosofias são feitas por seres humanos. Poder-se-ia pensar que pelo menos uma parte do conflito entre filosofias se deve às peculiaridades dos seus sustentadores, e não à natureza da filosofia mesma. Se a filosofia fosse feita por um ser imortal, ela se desdobraria em múltiplas perspectivas em conflito, ela se auto-sustentaria indefinidamente e tentaria eliminar todas as alternativas? (Mas, teria filosofia um ser imortal? Não é o fazer filosofia – da maneira como a conhecemos – uma peculiaridade de seres mortais? Não é a morte, segundo Schopenhauer, a musa da filosofia?) Até que ponto coincidem os conflitos entre filosofias com os conflitos entre filósofos? O conflito entre os primeiros filósofos analíticos e os idealistas hegelianos britânicos, por exemplo, parece mais um conflito entre filósofos do que um genuíno conflito entre filosofias: seus sustentadores fizeram que se enfrentassem duas filosofias que não são internamente incompatíveis. A situação inversa também se deu historicamente: apresentei neste livro a recepção gadameriana do

Wittgenstein tardio, por exemplo, como uma ilusão acerca da suposta compatibilidade entre hermenêutica e filosofia analítica; aqui, um sustentador humano apresenta como não conflitiva uma situação filosófica que aparece, pelo menos de acordo com as teses do presente livro, como internamente conflitiva. Parece que nem tudo o que se diz acerca de filósofos pode ou deve dizer-se acerca de filosofias.

As minhas teses pluralistas foram apresentadas como teses acerca do conflito entre filosofias, não entre filósofos. As atitudes de auto-sustentação e eliminação foram atribuídas às filosofias, não aos seus sustentadores. Mas *foi correto fazê-lo assim*? Talvez as filosofias mesmas carreguem abertamente sua própria destruição, e o reconhecimento de alternativas plausíveis. O fenômeno da indefinida e benevolente auto-sustentação de filosofias, assim como a destrutividade de outras, talvez aconteça porque essas filosofias são formuladas por seres finitos como os humanos. Talvez as filosofias sejam *per se* suicidas, e sejam apenas seus sustentadores os que não querem morrer, transformando as filosofias em armas ofensivas, como uma parte de seus mecanismos de auto-preservação indefinida. Creio que este é realmente o caso: as filosofias são criadas por um ser finito, de maneira inevitavelmente múltipla e plural, mas esse mesmo ser finito não suporta ser somente uma parte dessa multiplicidade e quer o todo, tenta apossar-se da multiplicidade em lugar de inserir-se nela. O clamor da finitude (o desespero humano), recebe agora uma expressão *filosófica*, ao lado de outras.

Eu creio que as filosofias mesmas estão em conflito, mas seus conflitos são perfeitamente articuláveis (mesmo em termos de exclusão mútua) sem que a sua multiplicidade seja ofendida. O conflito entre idéias filosóficas é tão-somente um sóbrio conflito entre pretensões de universalidade: a única "ofensa" que uma filosofia faz sofrer a outra é a diminuição de suas pretensões explicativas, freqüentemente desmedidas. Embora a mútua exclusão conflituosa das filosofias seja algo que pertence à sua estrutura objetiva, a sua intenção mutuamente eliminativa está muito mais vinculada às características psicológicas e biológicas dos sustentadores humanos de filosofias do que a seus conteúdos objetivos. As idéias não visam destruir-se da maneira como seus sustentadores humanos o pretendem. As idéias podem ser utilizadas como recursos simbólicos de eliminação e de agressão aos outros, mas não há nada de objetivo nas idéias mesmas que seja destrutivo ou eliminativo. As idéias tendem a articular-se filosoficamente, ou seja, internamente, pelo seu tecido conceitual, de tal maneira que mesmo a sua mútua exclusão é produto de um trabalho filosófico que deverá ser feito, por mais que seus sustentadores não tenham vontade de fazê-lo, ou não o façam porque politicamente isso não lhes convém. No caso particular das filosofias da linguagem, a significação é um fenômeno que se oferece, em parte, a categorias analíticas, em parte a categorias psi-

canalíticas, em parte a categorias fenomenológicas, etc. Analíticas e hermenêuticas, por exemplo, excluem-se internamente. Mas os sustentadores humanos dessa exclusão (objetiva) exacerbam o conflito, por causa de peculiaridades humanas tais como o envolvimento emocional com idéias, o investimento pessoal na defesa das mesmas, sua internalização numa forma de vida, sua ligação com mecanismos de identidade, reconhecimento e auto-estima, etc. Seja por motivos instintivos (por exemplo, no caso dos "grandes filósofos"), seja por motivos políticos e nacionais mais ou menos mesquinhos (o caso dos "administradores públicos da filosofia" nos diversos países), o conflito adquire feições agressivas e destrutivas habituais, algo que não parece estar contido nas idéias filosóficas mesmas. A batalha pelo espaço filosófico torna-se uma luta à morte, em que a auto-sustentação se torna ilimitada e os mecanismos de eliminação, poderosos e temíveis. Os conflitos humanos poderão ocultar os genuínos conflitos entre idéias.[8] Muitas vezes, o mundo não nos obriga a optar por uma filosofia em detrimento de outras, mas são as transações e os negócios humanos, com suas misérias e ciúmes, rancores e desafetos, que transformam as idéias em armas e elementos de dominação e destruição, algo que os seres humanos fazem, por outro lado, com praticamente tudo o que utilizam, não apenas com idéias. A confusão da dinâmica da vida (da vida natural dos animais, incluindo os animais humanos) com a dinâmica das idéias é o pecado original do exercício habitual da atividade filosófica, decorrente do fato de os seres humanos, em lugar de utilizar a sua racionalidade e o tamanho inusitado de seus cérebros para acabar com a guerra, utilizarem-no para continuar a guerra por meios racionais: a racionalidade não é o fim da barbárie, mas a sua continuação racional. O ser humano mostra-se como um ser natural exatamente igual aos outros, preocupado com a sua sobrevivência e com a devastação dos outros, humanos e não humanos. O pluralismo aqui assumido seria um convite (que eu não creio que os homens estejam dispostos a aceitar) para a humanização da atividade filosófica: deixar que os conflitos entre filosofias falem mais alto que as brigas entre filósofos.

Karl Popper fez a distinção entre as idéias e seus sustentadores ao falar da violência como uma alternativa à racionalidade:

> Faz parte da minha epistemologia que, no homem, através da evolução de uma linguagem descritiva e argumentativa, tudo isto se modificou radicalmente. (...) teorias não são mais incorporadas a seu organismo ou a seu

[8] Cf. Julio Cabrera, A controvérsia de Hegel e Schopenhauer em torno das relações entre a vida e a verdade, *Revista Veritas*, v. 42, n. 1, 1997, para o desenvolvimento de um exemplo de conflito pessoal (as brigas de Schopenhauer com Hegel) que obstaculizou um conflito entre idéias, que acabou não acontecendo (mas que pode acontecer em qualquer momento, com independência de seus sustentadores).

> sistema genético: elas podem ser formuladas em livros e revistas, discutidas criticamente, demonstradas como errôneas, *sem matar nenhum autor, nem queimar livro algum; sem destruir os "suportes"* (...) nossas escolhas, nossas hipóteses experimentais, podem ser eliminadas criticamente pela discussão racional, *sem eliminarmos a nós mesmos.* (...) Se o método da discussão racional crítica se estabelecer, tal fará o uso da violência obsoleto; a razão crítica é a única alternativa descoberta até hoje para a violência (...) (K. Popper, 1978, p. 39, meus sublinhados).

Deixando Darwin de lado (no mundo humano é muito difícil prever se serão a tolerância ou a intolerância, a fé religiosa ou o ateísmo, o empirismo ou o racionalismo, as atitudes que melhor contribuirão para a sobrevivência do gênero humano ou para o contrário), creio que o texto de Popper é de uma ingenuidade arrasadora (ou talvez algo pior). Ele acredita que podem distinguir-se nitidamente racionalidade de violência, sem ver a racionalidade como um poderoso elemento a serviço de sofisticadas formas de violência. Precisamente contando com o investimento emocional que os homens fazem nas suas idéias, com o fato de eles *serem* também as suas idéias (não estamos fleugmaticamente distanciados delas, nem podemos friamente ver como elas são atacadas sem nos comover), uma refinada forma de violência racional é a supressão de uma pessoa pela eliminação de sua filosofia, aquela forma praticada por Hegel contra Schopenhauer no século XIX, a atitude de ignorar totalmente as idéias deste último na hora de escrever a história da filosofia. Hegel eliminou (não filosoficamente) as idéias de Schopenhauer, mas com isso afetou profundamente seu sustentador: suprimir um filósofo da história da filosofia é, sim, uma forma de violência como outra qualquer, de maneira que é espúria a distinção popperiana entre matar idéias e matar seus sustentadores. Certamente, eu concordo em que se diferenciem as filosofias de seus sustentadores, e os conflitos entre filosofias dos conflitos entre filósofos. Mas a única maneira de favorecer o conflito entre filosofias (deixando de lado os conflitos entre filósofos) é a consideração da existência das filosofias (precisamente, o que Hegel não fez com Schopenhauer), de sua auto-sustentação, de suas intuições e argumentos. Ao ignorar Schopenhauer, Hegel deu prioridade aos motivos do sustentador sobre os motivos estritamente filosóficos: se devia excluir Schopenhauer *filosoficamente*, não por decreto ou pela indiferença da comunidade.

O conflito eliminativo entre filósofos manifesta-se claramente quando se escreve um livro, como o presente, em que se mencionam autores e se expõem pensamentos. Um escritor filosófico arrisca-se sempre a réplicas cuja forma já é quase padronizada nas comunidades filosóficas: "X nunca sustentou isso", "Sua leitura de X é totalmente equivocada", "Sua exposição é deturpadora do

pensamento de X", "Na verdade, X sustentou tal coisa até (uma data), mas ele depois mudou seu pensamento", "As coisas são bem mais complicadas do que o senhor as apresenta", "Suas análises são superficiais", etc. Essas réplicas decorrem de uma maneira particular de ler e de fazer filosofia, a qual eu, em grande medida, não partilho. A respeito, gostaria de fazer alguns esclarecimentos finais acerca da maneira como utilizei os outros filósofos no presente livro, e como não pretendi utilizá-los.

Creio ser impossível ter acesso a um texto filosófico a não ser por meio de uma leitura apropriativa. Não existe, em filosofia, um acesso objetivo a um texto ou ao pensamento de um autor, de tal maneira que possamos dizer: "Este é o pensamento de X" ou "A sua interpretação do pensamento de X é equivocada". Esse tipo de declaração decorre do que Wittgenstein denominara a irresistível tentação dos filósofos de trabalharem como se fossem cientistas. Algumas leituras de filósofos e filosofias podem ter adquirido um apoio social muito grande por parte de uma comunidade e ter-se transformado em leituras largamente aceitas, fortemente estruturadas e estruturantes dos programas de pesquisa em andamento (financiadas pelos organismos competentes), mas mesmo assim tratar-se-á simplesmente de *leituras*, entre outras inúmeras leituras, e somente disso. Nesse sentido, não acredito existirem "leituras insustentáveis", "leituras equivocadas", "leituras incorretas" e coisas do gênero, mas tão-somente leituras diferentes, leituras para as quais não estamos preparados, leituras que nos surpreendem, leituras não sustentadas pela comunidade, leituras menos fundamentadas ou menos adequadas que outras dentro de certos contextos de problemas que nos interessam, de atitudes que assumimos, de objetivos que internalizamos. Apenas no caso dos novatos em filosofia, dos estudantes de segundo grau ou de graduação em filosofia, pelo menos até certo estágio, poderia detectar-se objetivamente a falta de uma "leitura apropriada" e descobrir-se neles leituras "equivocadas". Uma vez que o estudante de filosofia adquire seu instrumental, uma razoável erudição em alguns assuntos, e exercita a sua sensibilidade e inteligência em problemas filosóficos, a sua particular leitura de textos tornar-se-á, aos poucos, sustentável. Ele apenas poderá entrar em conflito com leituras mais fortemente socializadas (até mesmo, institucionalizadas, como, por exemplo, as leituras de seus professores), ou internalizadas por uma certa comunidade de filósofos, ou poderá ser rejeitado pelo seu orientador de doutorado por meio de algum recurso autoritário (mais ou menos velado), mas isso será um fato social que pouco terá a ver com a filosofia. Assim, por exemplo, alguém poderia ter, no início de sua formação, a informação equivocada de que Frege fundou, junto com Husserl, a fenomenologia transcendental. Nós podemos dizer, em termos objetivos, que essa pessoa está equivocada, que está dizendo uma inverdade. Porém, alguns anos mais tarde, essa pessoa poderá redigir uma tese de doutorado na qual tente mostrar, com

argumentos sistemáticos e históricos, que existem aspectos do pensamento de Frege que permitem formular uma noção de transcendental, aproximando-o de Husserl. Isso não é impossível nem descabido, mesmo que exija muito trabalho filosófico, certas distinções, muitas considerações, esclarecimentos e interpretações, várias redefinições e, talvez, alguns artifícios.

Eu acredito que, após superada a primeira etapa de formação, existem argumentos racionais e objetivos para todo e qualquer tipo de postura filosófica sobre os mesmos assuntos e autores, até mesmo posturas antagônicas. Podem existir argumentos em favor da e contra a democracia, o ceticismo, o behaviorismo, a fundamentação natural da moral, a determinação da referência pelo sentido e a existência ou não de verdades necessárias fora da lógica. A filosofia lida com conceitos, e os conceitos podem ser caracterizados e organizados de muitas maneiras, e não pode haver uma maneira totalmente objetiva ou neutra de determinar qual delas é "a adequada". De fato, essa questão não tem nenhum sentido. Numa discussão filosófica, ou na leitura de um livro como este, os nossos argumentos sempre estarão em condições de não ser aceitos, de ser rejeitados, de ser-lhes opostos outros argumentos, para mostrar que são fracos, superficiais ou insustentáveis, mediante a introdução de novas distinções, ou mostrando uma outra *Gestalt* das questões. Das idéias filosóficas sempre temos apenas uma certa *Gestalt*, dada numa perspectiva, e é impossível para um único filósofo ver todas as possíveis *Gestalten* de seus objetos de reflexão. Daí ser totalmente natural, dentro do pluralismo negativo antes exposto, que outras filosofias descubram permanentemente novas *Gestalten* que passaram despercebidas para a filosofia criticada, *Gestalten* que essa filosofia estava como visceralmente impossibilitada de visualizar. Pertence ao próprio tecido de um filosofar o fato de ele ser perspectivístico e atender a um número sempre muito limitado de *Gestalten*. Isso é um fato que pertence ao que chamamos antes o conflito entre filosofias. Mas a operação de "fazer ver novas *Gestalten*" pode ser feita, na sociedade filosófica, de muitas maneiras, com graus muito diversos de agressividade eliminativa. Sempre se poderá mostrar as limitações de *Gestalt* de uma filosofia, mas se alguém estiver especialmente interessado (por razões políticas) em destruí-la, transformará a operação de "fazer ver novas *Gestalten*" numa oportunidade para destacar a incompetência do filósofo criticado, como se a incapacidade de visualizar uma certa *Gestalt* fosse uma pesada culpa intelectual, um produto de graves limitações de "competência" e de "erros grosseiros" de interpretação. Parece malévolo castigar a pessoa que vê a lebre por não conseguir ver o pato (ou vice-versa!). Sempre será possível, entretanto, construir a "crítica" de tal maneira que o pato apareça como o fundamental e a lebre como secundária, o ver apenas a lebre como "uma maneira errada (e desonesta) de filosofar" ou como uma "perigosa mitologia". Nada disso pertence mais ao conflito entre filosofias, mas às brigas entre

filósofos, das quais deveríamos tentar liberar o pensamento filosófico. Os argumentos filosóficos são objetivos, mas a sua objetividade está diferenciada, afetada pela pluralidade de perspectivas (e também pelos jogos de poder e as antipatias e simpatias pessoais). O fato de escolher-se ou não determinados argumentos objetivos, o fato de considerar-se certos argumentos objetivos como conclusivos ou não, a caridade que se terá ou não com certos argumentos objetivos, a benevolência ou extrema intolerância com que será tratado um certo projeto filosófico, tudo isso dependerá das escolhas da comunidade. No mundo humano, as idéias não falam "por si mesmas". Exigem-se cartas de identidade.

Neste livro, eu pretendi utilizar os autores escolhidos para realizar um percurso reflexivo bastante peculiar. Não quero (nem poderia) ter oferecido exposições totalmente isentas ou supostamente "objetivas" dos mesmos, nem tenho o menor interesse em envolver-me em discussões acadêmicas acerca de se Searle, Husserl ou Wittgenstein "realmente" sustentaram aquilo, ou se eles se comprometeram ou não com tais e quais teses. Creio que não deveríamos entrar em polêmicas acerca de autores, ou em disputas exegéticas ou de fidelidade a um autor ou a uma fonte qualquer. Não é possível utilizar-se de um filósofo sem deformá-lo, na tentativa de adequá-lo ao que exigimos dele, na medida em que estamos pensando, e não simplesmente "obtendo informações". Mas, de toda maneira, não existe um referencial absoluto com o qual se possa afirmar que estivemos a "deturpar" um filósofo ou um pensamento. O ponto fundamental será se estamos ou não fazendo filosofia, se estamos ou não tentando abrir um processo de reflexão, com todas as nossas forças e impulsionados pelas nossas preocupações e obsessões. Muitos dos hoje considerados "grandes filósofos" fizeram leituras de outros filósofos que sempre poderíamos considerar apressadas ou superficiais (pense na leitura nietzschiana de Spinoza) ou totalmente externas ao pensamento do autor estudado (pense na interpretação heideggeriana de Kant), mas nada disso afastou esses pensadores da filosofia nem os diminuiu como pensadores. *Um texto filosófico pode conter erros, imprecisões, ingenuidades e leituras sumárias e superficiais de outros autores, e, não obstante isso, continuar sendo um bom texto filosófico. Pelo contrário, textos muito bem construídos e sem erros poderão ser estéreis e carentes de qualquer instigação reflexiva.* Deve-se demonstrar não que as leituras apresentadas num livro estão "equivocadas" (existem minuciosos especialistas inteiramente dedicados a esse tipo de tarefa), mas até que ponto a reflexão filosófica proposta perderia seu valor reflexivo por causa desses erros. Os erros, ingenuidades ou interpretações superficiais que um filósofo comete são apenas componentes de seu processo reflexivo.

Uma palavra a respeito de superficialidade, profundidade e estilo. A minha formação analítica leva-me a desconfiar de textos "profundos" quando estes

precisam ser transmitidos num estilo complicado e difícil de seguir. Costumo pensar que aquilo que é claro para o autor deve poder ser expresso claramente. O uso de um linguajar complicado, quando não transmite uma honesta falta de compreensão, parece mais uma estratégia proposital de não-entendimento, visando a rodear o próprio texto de uma aura de respeitabilidade. As minhas frases são (neste livro e em todos os meus livros) totalmente lineares e sem nenhum intuito misteriosista, embora eu poderia, se quisesse, complicá-las para dar-lhes um ar de "profundidade" e dificuldade. Tome-se, por exemplo, uma de minhas frases:

> A captação de essências está mediatizada pelo trabalho das operações noético-noemáticas de constituição do sentido das ações, atitudes e expressões. Que a mediação não seja nem possa ser "lingüística" em sentido restrito não provém de uma suposta atitude de indiferença de Husserl a respeito da questão da linguagem (...) mas apenas da convicção de Husserl (...) da intencionalidade lingüística não ser primordial, mas derivada.

O conteúdo dessa afirmação não é superficial, mas razoavelmente complicado. Mas eu poderia transformar (ou deveria dizer "traduzir"?) essas frases para estas outras:

> A eidética husserliana está marcada pela operacionalidade noético-noemática constituinte das unidades de sentido das habitualidades humanas no mundo. Esta doação significativa não poderia, segundo Husserl, ser intrinsecamente submetida aos mecanismos expressivos costumeiros no uso da linguagem, mas não por causa de alguma recusa teórica da fenomenologia husserliana a vincular seu pensamento com aqueles mecanismos e suas mediações expressivas, mas apenas pelo fato de as mesmas estarem desde sempre condicionadas por uma operacionalidade intencional que não depende delas, mas de estruturas que não pertencem a seu círculo de sentido.

O exercício estilístico que pratiquei aqui foi aquele mesmo que Popper aplicara, certa vez, a Adorno e aos teóricos de Frankfurt.[9] Pode-se complicar e obscurecer uma frase tanto quanto se deseje, sem que o pensamento avance com isso em nada. Essas práticas, costumeiras em outras tradições, também aparecem hoje no filosofar analítico. Não domino tais práticas, nem pretendo ter dito aqui nada cuja "profundidade" dependa de seu estilo expositivo.

O pensamento filosófico é conjectural e frágil, constantemente retificável. O presente livro tenta fazer que os leitores comecem a pensar ou continuem pensando em certas coisas, mesmo mediante a derrubada total do aqui apre-

[9] Cf. Karl Popper, *Lógica das ciências sociais*, p. 44-45.

sentado. Ao longo do texto, muitas coisas ficaram incompletas, abertas, imperfeitamente expostas ou mais cheias de dúvidas que antes de serem apresentadas. Optei por uma formulação assumidamente frágil, sabidamente atacável e provisória, e ofereço-a aos leitores como um exercício aberto de pensamento, como primeiras peças para começar a pensar, como assumido alvo de críticas, melhoramentos e aprofundamentos.

A escolha de Wittgenstein como filósofo norteador das reflexões do presente livro não é, certamente, gratuita. Consiste numa estratégia expositiva que volta Wittgenstein contra aqueles que o transformaram em fetiche. Wittgenstein foi aqui utilizado para exemplificar a minha noção opositiva de filosofar: no caso particular do filosofar analítico, este não consistiria em filosofar apenas com categorias analíticas, ler apenas bibliografia analítica e utilizar somente o jargão analítico (e ir somente aos congressos de filosofia analítica, ler somente revistas de filosofia analítica e freqüentar apenas os cafés e as cantinas onde se reúnem os analíticos). Filosofar analiticamente, no meu entender, é desenvolver categorias analíticas até elas tocarem seus limites, é não temer considerar outras modalidades de reflexão filosófica quando os problemas e as próprias buscas filosóficas assim obriguem a fazer. Wittgenstein aparece como um paradigma dessa maneira de fazer filosofia: começa colocando as questões dentro dos padrões analíticos herdados (Frege, Russell), continua pensando a ponto de tornar evidentes as dificuldades dessa abordagem quando levada a seus extremos, e continua incorporando estilos reflexivos novos no tratamento dos mesmos problemas (os processos de significação, a inserção da linguagem no mundo, etc.). Mas creio que Wittgenstein nunca deixou que seu estilo de filosofar fosse totalmente assimilado por essas outras tradições de pensamento (apesar dos otimismos gadamerianos, apelianos ou rossi-landianos), apenas se manteve um analítico atento às bordas, que é precisamente a noção de filosofia analítica – e de filosofia! – que tentei aqui apresentar e estimular.

Entretanto, em última instância, a dinâmica do pensamento de um filósofo (grande ou pequeno) deverá destruir as distinções entre abordagens (entre "analítico" "não analítico", etc.), quando o pensador está lidando "com a coisa mesma". Nesse sentido, Wittgenstein não seria nem mesmo um filósofo analítico nas bordas, mas simplesmente um pensador, no sentido apontado por Hegel de um homem que se põe a pensar como constituindo o ato inaugural da filosofia. De nada mais se precisa. As controvérsias entre professores (mais eruditos que Wittgenstein, sem dúvida, e entre os quais, certamente, não me conto) acerca de se ele foi ou não um filósofo analítico, ou acerca de se ele poderia ser ou não considerado um neopositivista, um kantiano ou um marxista, são secundárias. Servem mais para entender as relações entre estilos de filosofar do que para

acompanhar o pensamento de um filósofo. Há algo de profundo no fato de Wittgenstein ter sentido a interna necessidade de arremeter contra os limites do filosofar analítico ao longo de seu percurso reflexivo, talvez a indicação de que aquilo que devia ser pensado não respondia a demarcações precisas. Isso não deve ser apenas externamente elogiado, mas promovido a exemplo de reflexão que leve a modificar as nossas maneiras atuais de produzir filosofia, cada vez mais encapsuladas e minuciosas (com a minuciosidade típica dos medíocres, na memorável frase de Oscar Niemeyer). Quando se pensa profundamente, os limites entre estilos filosóficos devem diluir-se pela mesma força do pensamento. Nesse sentido, Wittgenstein exemplifica o tipo de pensamento plural defendido neste livro, um pensamento que não se desenvolve por "especialidades".

Apenas três destinos aguardam as obras filosóficas, especialmente as feitas na América Latina: 1) ser totalmente esquecidas (este é, como diria Jorge Luis Borges, seu destino menos inverossímil); 2) ser enterradas mediante oportunas e prolixas críticas de superficialidade, incompetência e irresponsabilidade intelectual; ou 3) ser transformadas em fetiches sociais para consumo público, em pontos de referência para o desespero teórico partilhado (o que foi feito com Wittgenstein no século passado). Em qualquer um dos três casos, elas não serão compreendidas. "Aquilo que fazemos nunca é compreendido, mas somente elogiado ou censurado" (F. Nietzsche, *A gaya ciência*, p. CCLXIV).

Bibliografia

ADORNO, Theodor. *La ideología como lenguaje (Jargon der Eigentlichkeit).* Madrid: Taurus, 1971.

————. *Terminología filosófica.* Madrid: Taurus, 1983 (reimpr. volume I), 1977 (volume II). 2 v.

ALMEIDA, Guido de. Fenomenologia e análise lingüística. *Filosofia da linguagem e lógica.* São Paulo: Loyola, 1980.

ALSTON, William. *Filosofia da linguagem.* Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

ALSTON, W.; MALCOLM, Norman et al. *Los orígenes de la filosofía analítica*: Moore, Russell, Wittgenstein. Madrid: Técnos, 1976.

ANDERSON, Anthony; OWENS, Joseph (Eds.). *Propositional attitudes*: the role of content in logic, language and mind. Center for the Study of Language and Information. Leland Stanford Junior University, 1990.

ANSCOMBE, G. E. M. *Intención.* Barcelona: Paidós/ICE/UAB, 1991.

APEL, Karl-Otto. *Transformação da filosofia.* São Paulo: Loyola, 2000. 2 v.

ASSOUN, Paul-Laurent. *Freud, a filosofia e os filósofos.* Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

————. *Freud y Nietzsche*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984.

————. *Freud e Wittgenstein.* Rio de Janeiro: Campus, 1990.

————. *Metapsicologia freudiana.* Rio de Janeiro: Zahar, 1996.

AUSTIN. J. L. *Ensayos filosóficos.* Madrid: Alianza, 1989.

————. *Quando dizer é fazer.* Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

BAKHTIN, Mikhail. *Marxismo e filosofia da linguagem.* 3. ed. São Paulo: Hucitec, 1986.

BARWISE, J.; PERRY, J. *Situations and attitudes.* Massachusetts: The MIT Press, 1983.

BEALER, George. *Quality and concept.* Oxford: Clarendon Press, 1982.

BERGMAN, G. *The metaphysics of logical positivism.* 2. ed. Westport/Connecticut: Greenwood Press Publishers, 1967.

BERNET, Rudolf; KERN, Isso; MARBACH, Eduard (Eds.). *An introduction to Husserlian phenomenology.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1993.

BLACKBURN, Robin (Org.). *Depois da queda. O fracasso do comunismo e o futuro do socialismo.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

BLEICHER, Josef. *Hermenêutica contemporânea.* Lisboa: Edições 70, 1992.

BOBBIO, Norberto et al. *O marxismo e o Estado.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

BOUVERESSE, Jacques. *Wittgenstein reads Freud: the myth of the unconscious.* Princeton: Princeton University Press, 1995.

BRAUNSTEIN, Néstor (Org.). 2. ed. *El lenguaje y el inconsciente freudeano.* México: Siglo XXI, 1986.

BURGE, Tyler. Philosophy of language and mind: 1950-1990. *The Philosophical Review*, v. 101, n. 1, 1992.

CABRERA, Julio. Cortando árboles y relaciones. Una reflexión escéptica en torno de un tema de Searle. *Revista Critica*, México, v. XVII, n. 46, 1984.
————. *A lógica condenada*: uma abordagem extemporânea de filosofia da lógica. São Paulo: Edusp/Hucitec, 1987.
————. Significado literal: entre la profunda necesidad de una construcción y la mera nostalgia. *Revista Critica*, México, v. XXI, n. 61, 1989.
————. Contra la condenación universal de los argumentos ad hominem. *Revista Manuscrito*, Campinas, v. XV, n. 1, 1992.

———————. A filosofia da lógica de Husserl e a lógica formal moderna. *Revista Reflexão*, Campinas: PUC/Campinas, 1994.
———————. Como fazer coisas-em-si com palavras. *Revista Filósofos*, Goiânia, v. 1, n. 1, 1996.
———————. A controvérsia de Hegel e Schopenhauer em torno das relações entre a vida e a verdade. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 42, n. 1, 1997.
———————. O mundo como sentido e referência: semântica e metafísica em Wittgenstein e Schopenhauer. In: Naves, Adriano; Araujo Vale, Oto. *Filosofia, lingüística, informática*: aspectos da linguagem. Goiânia: Editora UFG, 1998.
———————. Acerca da expressão "Das Nichts nichtet". Uma leitura analítica. *Revista Filósofos*, Goiânia, v. 3, n. 2, 1998.
———————. *Cine*: *100 años de filosofía*. Una introducción a la filosofía a través del análisis de películas. Barcelona: Gedisa, 1999.
———————. Para uma defesa nietzschiana da ética de Kant (à procura do super-homem moral). *Cadernos Nietzsche*, São Paulo, n. 6, 1999.

Calvet de Magalhães, Theresa. *Filosofia analítica*: de Wittgenstein à redescoberta da mente. Belo Horizonte: UFMG, 1997.

Carl, Wolfgang. *Frege's theory of reference*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

Carnap, Rudolf. Filosofia y sintaxis lógica. In: Muguerza, Javier (Org.). *La concepción analítica de la Filosofía*. Madrid: Alianza, 1974. v. 1.
———————. *La construcción lógica del mundo*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1988.

Carvalho, Maria Cecília M. de (Org.). *A filosofia analítica no Brasil*. Campinas: Papirus, 1995.

Cassirer, Ernst. *Filosofía de las formas simbólicas*. 2. reimp. México: FCE, 1985 (v. I. *El Lenguaje*).

Chappell, V. C. *El lenguaje común*. Madrid: Técnos, 1971.

Chomsky, Noam. *Linguagem e mente*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

Cioffi, Frank. El Freud de Wittgenstein. In: Winch, Peter (Org.). *Estudios sobre la filosofía de Wittgenstein.* Buenos Aires: Eudeba, 1971.
————. *Wittgenstein on Freud and Frazer.* Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Coffa, Alberto. *The semantic tradition, from Kant to Carnap.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Copi, Irving; Cohen, Carl. *Introducción a la lógica.* México: Editorial Limusa, 1995.

Corrêa da Costa, Arilson B. *Delírio e linguagem*: três ensaios sobre psicose e referência. Brasília, 1997. Dissertação (Mestrado) em Psicologia, Universidade de Brasília.

Cortázar, Julio. *Historias de cronopios y de famas.* 2. ed. Buenos Aires: Ediciones Minotauro, 1964.

Cresswell, M. J. *Structured meanings*: the semantics of propositional attitudes. Massachusetts: The MIT Press, 1985.

Dahlstrom, Daniel. Heidegger's method: philosophical concepts as formal indications. *Review of Metaphysics* 47, p. 775-795, June 1994.

Dascal, Marcelo. *Pragmatics and the philosophy of mind 1. Thought in language.* Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1983.
————. Hermeneutic interpretation and pragmatic interpretation. *Philosophy and Rhetoric*, Pennsylvania, v. 22, n. 4, p. 239-259, 1989.
————. *La arrogancia de la razón.* Madrid: Isegoria/2, 1990.
————. On the pragmatic structure of conversation. In: Parret H., Verschueren, Jef (Orgs.). *(On) Searle on conversation.* Amsterdam/ Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1992.

Davidson, Donald. Las paradojas de la irracionalidad. *Análisis filosófico*, Buenos Aires, v. I, n. 2, noviembre 1981.

Dreyfus, Hubert (Ed.). *Husserl, intentionality and cognitive science.* Massachusetts: The MIT Press, 1982.

DRUMMOND, John. Frege and Husserl: another look at the issue of influence. *Husserl Studies*, n. 2, p. 245-265, 1985.

DUARTE RODRIGUES, Adriano. *As dimensões da pragmática da comunicação.* Rio de Janeiro: Diadorim, 1995.

DUMMETT, Michael. *Frege: the philosophy of language.* London: Duckworth, 1973.

————. *La verdad y otros enigmas.* México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

ELEY, Lothar. El lenguaje como acto lingüístico. In: SIMON, Josef (Ed.). *Aspectos y problemas de la filosofia del lenguaje*. Buenos Aires: Alfa, 1977.

————. Fenomenologia y filosofia del lenguaje. In: HUSSERL, E. *Experiencia y juicio*. México: Universidade Nacional Autônoma de México (Unam), 1980.

ELSTER, Jon. *Una introducción a Karl Marx.* México: Siglo XXI, 1992.

FANN, W. T. *El concepto de filosofia en Wittgenstein.* Madrid: Técnos, 1975.

FENICHEL PITKIN, Hanna. *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia.* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

FERON, Étienne. Autour de la notion d'intentionnalité: phénoménologie et philosophie analytique. *Études Phénoménologiques*, tome IV, n. 7, Belgique, Louvain-la-Neuve, 1988.

FERRATER MORA, José. *Maneras de hacer filosofia.* Barcelona: Crítica, 1985.

FODOR, Jerry. *Psicosemántica.* El problema del significado en la filosofia de la mente. Madri: Técnos, 1994.

FOLLESDAL, Dagfinn. *Husserl und Frege.* I. Kommision Hos H. Oslo: Aschehoug and Co. 1958.

FREGE, Gottlob. *Kleine Shriften.* Darmstadt, 1967.

————. Review of Dr. Husserl's *Philosophy of Arithmetic. Mind*, n. 8, July 1972 (publicada pela primeira vez no *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik*, n. 103 (1894)).

———————. *Conceptografía*: Los fundamentos de la aritmética, y otros estudios filosóficos. México: Unam, 1972.
———————. *Lógica e filosofia da linguagem.* São Paulo: Cultrix, 1978.
———————. *Investigaciones lógicas.* Madrid: Tecnos, 1984.
———————. *Os fundamentos da aritmética.* Rio de Janeiro: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1992.

FREIRE COSTA, Jurandir (Org.). *Redescrições da psicanálise*: ensaios pragmáticos. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

FREITAG, Barbara; PINHEIRO, Maria F. (Orgs.). *Marx morreu*: *viva Marx!* Campinas: Papirus, 1993.

FREUD, Sigmund. *Obras completas.* Madrid: Biblioteca Nueva, 1996. 3 v. (*Gesammelte Werke.* Frankfurt: S. Fischer Verlag, 1985. 18 v.).

GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método II.* 2. ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1994.
———————. *Verdade e método.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

GARCIA-ROZA, Luis A. *Acaso e repetição em psicanálise*: uma introdução à teoria das pulsões. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.
———————. *Palavra e verdade na filosofia antiga e na psicanálise.* Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

GARGANI, Aldo. *Wittgenstein.* Lisboa: Edições 70, 1988.

GAZDAR, Gerald. *Pragmatics, implicature, presupposition and logical form.* London: Academic Press, 1979.

GELLNER, Ernest. *O movimento psicanalítico ou Os ardis da não-razão.* Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

GIANOTTI, J. A. *Apresentação do mundo*: considerações sobre o pensamento de Ludwig Wittgenstein. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

GLOCK, Hans-Johann. Abusing use. *Dialéctica*, v. 50, n. 3, 1996.
———————. *Dicionário Wittgenstein.* Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

GOCHET, Paul. *Quine en perspective.* Paris: Flammarion, 1978.

GOODMAN, Nelson. *Los lenguajes del arte.* Barcelona: Seix Barral, 1976.

GOODMAN, Nelson. *Modos de fazer mundos.* Porto: Edições Asa, 1995.

GRANGER, Gilles Gaston. *Pensée formelle et sciences de l'homme.* Paris: Aubier/ Éditions Montaigne, 1967.
————. *Langages et épistemologie.* Paris: Éditions Klincksieck, 1979.

GRICE, P. Meaning. *Philosophical Review*, n. 66, p. 377-388, 1957.
————. Logic and conversation. In: COLE, P.; MORGAN, J. (Eds.). *Syntax and semantics*, v. 3: *Speech acts.* New York: Academic Press, p. 41-58, 1975. (Versão portuguesa: "Lógica e conservação". In: DASCAL, M. *Fundamentos metodológicos da lingüística*, v. III, Campinas, 1982.)

GRICE, H. P. Utterer's meaning, sentence meaning and word meaning. In: SEARLE, John (Ed.). *The philosophy of language.* Oxford: Oxford University Press, 1971.

GRODDECK, Georg. *O livro disso.* 4. ed. São Paulo: Perspectiva, 1997.

GRÜNBAUM, A. *The foundations of psychoanalysis*: a philosophical critique. California: University of California Press, 1984.

GUERREIRO, Mario. *Problemas de filosofia da linguagem.* Niterói: Universidade Federal Fluminense, 1985.
————. *O dizível e o indizível.* Campinas: Papirus, 1989.

HABERMAS, Jürgen. *Dialética e hermenêutica.* Porto Alegre: L & PM, 1987.

HACKER, P. M. S. *Insight and illusion.* Oxford: Oxford Clarendon Press, 1986.
————. *Wittgenstein*: meaning and mind. Oxford: Blackwell, 1990.

HACKING, Ian. *Por que a linguagem interessa à filosofia?* Editora Unesp/ Cambridge University Press, 1999.

HAHN, E. L.; SCHILPP, P. A. *The philosophy of W.V. Quine.* La Salle: Open Court, 1986.

HALE, B.; WRIGHT, Crispin (Eds.). *A companion to the philosophy of language*. Oxford: Blackwell, 1997.

HALLER, Rudolf. *Wittgenstein e a filosofia austríaca*: questões. São Paulo: Edusp, 1990.

HANNS, Luiz. *Dicionário comentado do alemão de Freud.* Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HARVEY, Charles. Husserl's phenomenology and possible worlds semantics: a reexamination. *Husserl Studies*, 3, p. 191-207, 1986.

HEIDEGGER, Martin. *Qué significa pensar?* Buenos Aires: Editorial Nova, 1958.
————. *Sobre o humanismo.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
————. *Serenidad.* Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987 (tradução de *Gelassenheit*. Neske, 1977).
————. *El ser y el tiempo.* 4. reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1986 (tradução de *Sein und Zeit.* Gesamtausgabe, Band 2. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1977).
————. *De camino al habla.* Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987 (tradução de *Unterwegs zur Sprache*. Gesamtausgabe, Band 12. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985).
————. *Introdução à metafísica.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1987.

HERMANN, Imre. *La psychanalyse comme méthode.* Paris: Denöel, 1979.

HIERRO PESCADOR, José. *Principios de filosofía del lenguaje.* 2. ed. Madrid: Alianza, 1984. 2 v.

HINTIKKA, Jaakko. *Models for modalities*. Dordrecht-Holland: Reidel Publishing Company,1969.
————. *The intentions of intentionality and other new models for modalities.* Dordrecht: Reidel, 1975.
————. *Lógica, juegos de lenguaje e información.* Temas kantianos de filosofía de la lógica. Madrid: Técnos, 1976.
————. *Saber y creer. Una introducción a la lógica de las dos nociones*. Madrid: Técnos, 1979.
————; SANDU, Gabriel. Uses and misuses of Frege's ideas. *The Monist*, v. 77, n. 3, p. 278-293, 1994a.

——————; HINTIKKA, Merrill. *Uma investigação sobre Wittgenstein.* Campinas: Papirus Editora, 1994.
——————. Three dogmas of Quine's empiricism. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 51, n. 202, April 1997.

HOOKWAY, Christopher. *Quine.* Oxford: Blackwell, 1988.

HOSPERS, John. *Significado y verdad en el arte.* Valencia: Fernando Torres Editor, 1980.

HUGHES, G. E.; CRESSWELL, M. J. *Introducción a la lógica modal.* Madrid: Técnos, 1973.

HUTCHESON, Peter. Transcendental phenomenology and possible world semantics. *Husserl Studies*, 4, p. 225-242, 1987.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones lógicas.* 2. ed. Madrid: Revista de Occidente, 1967. 2 v. (tradução de *Logische Untersuchungen.* 4. ed. Halle: Niemeyer, 1928).
——————. *Ideas para una fenomenología pura y una filosofia fenomenológica.* 2. ed. México: FCE, 1962 (tradução de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch.* Husserliana III, Martinus Nijoff, 1950).
——————. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica.* México: Unam, 1980. (Tradução de *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1972).
——————. *A idéia de fenomenologia.* Lisboa: Edições 70, 1986 (tradução de *Die Idee der Phänomenologie*. 2. ed. Husserliana II, Martinus Nijhoff, 1973).
——————. *Lógica formal, lógica trascendental.* México: Unam, 1962 (tradução de *Formale und Transzendentale Logik.* Husserliana XVII, Martinus Nijhoff, 1974).
——————. *Articles sur la logique.* Paris: PUF, 1975.
——————. *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenologia trascendental.* México: Folios Ediciones, 1984. (tradução de *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie.* 2. ed. Husserliana VI, Martinus Nijhoff, 1976).

————————. *Meditaciones cartesianas*. Madrid: Técnos, 1986.
————————. *El artículo de la Encyclopaedia Britannica*. México: Unam, 1990.
————————. *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*. Buenos Aires: Editorial Nova [s.d.].

HYLTON, Peter. *Russell, idealism and the emergence of analytic philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1992 (*Paperback*).

HYMERS, Michael. Internal relations and analiticity: Wittgenstein and Quine. *Canadian Journal of Philosophy*, v. 26, n. 4, December 1996.

JANIK, Allan; TOULMIN, Stephen. *A Viena de Wittgenstein*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

JASPERS, Karl. *Notas sobre Heidegger*. Madrid: Mondadori, 1990.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Abril Cultural, 1980 (Coleção Os Pensadores).

KATCHADOURIAN, Haig. *Philosophy of language and logical theory*: collected papers. Lanham, Maryland: University Press of America, 1996.

KATZ, Jerrold. *Semantic theory*. New York: Harper and Row Publishers, 1972.
————————. Logic and language: an examination of recent criticism of intensionalism. In: Gungerson Keith (Ed.). *Minnesota Studies in the philosophy of science*: language, mind and knowledge, v. VII, 1975a.
————————. *La realidad subyacente del lenguaje y su valor filosófico*. Madrid: Alianza, 1975b.
————————. *Propositional structure and illocutionary force. A study of the contribution of sentence meaning to speech acts*. Harvard: Harvard University Press, 1980 (*Paperback*).
————————. *The metaphysics of meaning*. Cambridge: The MIT Press, 1990.
————————. The "New Intensionalism". *Mind*, v. 101, n. 4, p. 689-720, 1992.
————————. The problem in twentieth-century philosophy. *The Journal of Philosophy*, v. XCV, n. 11, November 1998.

KEMPSON, Ruth. *Teoria semântica*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

KILMISTER, C. W. *Russell.* México: FCE, 1992.

KOLAKOWSKI, Leszek. *La filosofía positivista*: ciencia y filosofía. 2. ed. Madrid: Cátedra, 1981.

KONDER, Leandro. *O futuro da filosofia da práxis*: o pensamento de Marx no século XXI. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

KRAFT, Victor. *El Círculo de Viena.* Madrid: Taurus, 1977.

KRIPKE, Saul. *Naming and necessity.* Oxford: Blackwell, 1981.
————. *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado.* México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise.* 7. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

LEVY, Donald. *Freud among the philosophers*: the psychoanalytic unconscious and its philosophical critics. Yale: Yale University Press, 1966.

LEWIS, David. *Semántica general.* México: Instituto de Investigaciones Filosóficas. México: Unam, 1984.

LLEDÓ, Emilio. *Filosofía y lenguaje.* 3. ed. Barcelona: Ariel, 1983.

LOPARIC, Zeljko. Psicanálise: uma leitura heideggeriana. *Revista Veritas*, Porto Alegre, v. 43, n. 1, 1998.
————. É dizível o inconsciente? *Revista Natureza Humana*, São Paulo, v. I, n. 2, 1999.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia.* Lisboa: Edições 70, 1986.

MARCONDES, Danilo. *Filosofia, linguagem e comunicação.* São Paulo/Brasília: Cortez/CNPq, 1983.

MARGÁIN, Hugo. 2. ed. *Racionalidad, lenguaje y filosofía.* México: Fondo de Cultura Económica, 1998.

MARGUTTI, Paulo R. *Iniciação ao silêncio*: análise do *Tractatus* de Wittgenstein. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
————————; MAGRO, Cristina et al. (Orgs.). *Filosofia analítica, pragmatismo e ciência.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

MARRAMAO, Giacomo. *Poder e secularização*: as categorias do tempo. São Paulo: Unesp, 1995.

MARTINS, Estevão de Rezende. A ideologia morreu, viva a ideologia. *Revista Humanidades*, Brasília, v. 9, n. 2.

MARTINS, Francisco. *Acerca da (de)negação em Freud.* Brasília (inédito).

MARX, Karl. *La ideología alemana.* Buenos Aires: Ediciones Pueblos Unidos, 1985 (tradução de *Die deutsche Ideologie.* Marx Engels Werke. Berlin: Dietz Verlag, Band 3, 1983).
————————. *Manuscritos económico-filosóficos.* Lisboa: Edições 70, 1993 (tradução de *Ökonomische-philosophische Manuskripte aus dem jahre 1844.* Marx Engels Werke. Berlin: Dietz Verlag, Band 40, 1985).

MERLEAU-PONTY, Maurice. Sobre a fenomenologia da linguagem. *Signos*. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1991.

MERQUIOR, José Guilherme. *O marxismo ocidental.* Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1987.

MEYER, Michel. *Lógica, linguagem e argumentação.* Lisboa: Teorema [s.d.].

MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos.* São Paulo: Perspectiva, 1982.

MILLER, Alexander. *Philosophy of language*. London: UCL Press.

MOHANTY, J. N. *Edmund Husserl's theory of meaning.* The Hague: Martinus Nijhoff, 1969.
————————. *Husserl and Frege*. Bloomington: Indiana University Press, 1982.
————————. *Transcendental phenomenology: an analytic account.* Oxford: Blackwell, 1989.

MONK, Ray. *Wittgenstein, o dever do gênio.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995a.

MORENO, Arley. *Wittgenstein através das imagens.* Campinas: Editora da Unicamp, 1995.
————————. Wittgenstein: fenomenologia e problemas fenomenológicos. *Manuscrito*, v. XVIII, n. 2, outubro 1995b.

MORMANN, Thomas. Husserl's philosophy of science and the semantic approach. *Philosophy of science*, n. 58, p. 61-83, 1991.

MOUNCE, H. O. *Wittgenstein's* Tractatus *(an introduction).* Oxford: Blackwell, 1990.

MUGUERZA, Javier (Org.). *La concepción analítica de la filosofía.* Madrid: Alianza, 1974. 2 v.

MULLIGAN, Kevin; SMITH, Barry. A Husserlian theory of indexicality. *Grazer Philosophische Studien.* Amsterdam, v. 28, 1986.

MUNDLE, C. W. K. *Una crítica de la filosofía lingüística.* México: Breviarios/ Fondo de Cultura Económica, 1975.

NAGEL, Thomas. *Mortal questions.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979 (tradução espanhola: *Ensayos sobre la vida humana.* 2. ed. México: FCE, 2000).
————————. *The view from nowhere.* Oxford: Oxford University Press, 1986 (tradução espanhola: *Una visión de ningún lugar.* 1ª reimpressão. México: FCE, 1988).

NEALE, Stephen. Paul Grice and the philosophy of language. *Linguistics and Philosophy*, 15, p. 509-559, 1992.

NEF, Fréderic. *A linguagem*: uma abordagem filosófica. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral.* Madrid: Técnos, 1990.

OGDEN, K.; RICHARDS, I. A. *O significado do significado.* 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1976.

OLAFSON, Frederick. *Heidegger and the philosophy of mind.* Yale: Yale University Press, 1987.

ORAYEN, Raúl. *Lógica, significado y ontología.* México: Unam, 1989.

ORTEGA Y GASSET, José. *Qué es filosofia?* 6. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1984.

OSBORNE, Harold (Org.). *Estética.* México: Fondo de Cultura Económica, 1976.

PALMER, Richard. *Hermenêutica.* Lisboa: Edições 70, 1989.

PARAJÓN, Carlos. *Tres proposiciones de filosofia analitica sobre fundamentación de límites teóricos.* Córdoba, Argentina: Edição do Autor, 1975.
——————. *Ideas y metaforas*: ensayos filosóficos sobre el lenguaje. Buenos Aires: Biblos, 1985.

PEACOCKE, Christopher. *A study of concepts.* Massachusetts: The MIT Press, 1992.

PEIRCE, Charles S. *Obra lógico-semiótica.* Madrid: Taurus, 1987.

PERUZZI, Alberto. Towards a real phenomenology of logic. *Husserl Studies*, n. 6, p. 1-24, 1989.

POPPER, Karl. *Conjecturas e refutações.* 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1972.
——————. *Lógica das ciências sociais.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

PORCHAT PEREIRA, Oswaldo. *Vida comum e ceticismo.* São Paulo: Brasiliense, 1994.

POULAIN, Jacques (Ed.). *Critique de la raison phénomenologique*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.

PRESTON, Beth. Heidegger and artificial intelligence. *Philosophy and Phenomenological Research,* v. LIII, n. 1, March 1993.

PUTNAM, Hillary. The meaning of meaning. In: GUNDERSON, Keith. *Language, mind and knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1975.

———————. *Mind, language and realism*: philosophical papers. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

QUINE, Willard. *Word and object*. Cambridge: Cambridge University Press, 1960.
———————. *Ways of paradox and other essays*. Harvard: Random House, 1976.
———————. *Filosofia da lógica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora.
———————. *Teorías y cosas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
———————; CHURCH, A.; TARSKI, A. et al. *Existência e linguagem. Ensaios de metafísica analítica*. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

RABOSSI, Eduardo. La filosofia analítica y la actividad filosófica. *Cuadernos del Instituto de Lógica y Filosofia de Las Ciencias*. Cuaderno n. 5, La Plata, Argentina, [s.d.].

RECANATI, François. *Direct reference*: from language to thought. Oxford: Blackwell, 1993.

REIMER, Marga. 'Competing' semantic theories. *Noûs*, v. 31, n. 4, p. 457-477, 1997.

RESCHER, Nicholas. *Pluralism*: against the demand for consensus. Oxford: Clarendon Press, 1995 (*Paperback*).

RESWEBER, Jean-Paul. *A filosofia da linguagem*. São Paulo: Cultrix, 1982.

RICHARDS, I. A. *The philosophy of rhetoric*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 1967.

RICOEUR, Paul. *O conflito das interpretações*: ensaios de hermenêutica. Rio de Janeiro: Imago, 1978.
———————. Logique herméneutique? *Contemporary philosophy*: a new survey. Boston/London: Martinus Nijhoff Publishers/The Hague, 1981.
———————. *El discurso de la acción*. Madrid: Cátedra, 1988.

RORTY, Richard. *La filosofia y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1983.
———————. *El giro lingüístico*. Barcelona: Paidós, 1990. (Contém apenas as introduções às sucessivas edições, não a antologia de textos do original.)

Rossi, Alejandro. Sentido y sinsentido en las "Investigaciones lógicas". *Lenguaje y significado*. 1ª reimp. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

Rossi-Landi, Ferruccio. *A linguagem como trabalho e como mercado*: uma teoria da produção e da alienação lingüísticas. São Paulo: Difel, 1985.

Russell, Bertrand. *Significado e verdade.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978a.

————. *Logic and knowledge*. 5. ed. London: George Allen & Unwin; Nova York: The Macmillan Company, 1971.

————. A filosofia do atomismo lógico. *Ensaios escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os pensadores)

Salmon, Nathan. *Frege's puzzle.* Massachusetts: The MIT Press, 1986.

Sader, Emir (Org.). *O mundo depois da queda.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1995.

Safouan, Moustapha. *O fracasso do princípio do prazer.* Campinas: Papirus, 1988.

Santos, José Henrique. *Do empirismo à fenomenologia*: a crítica antipsicologista de Husserl e a idéia da lógica pura. Braga: Livraria Cruz, 1973.

Saussure, Ferdinand de. *Curso de lingüística geral*. 24. ed. São Paulo: Cultrix, 2000.

San Martín, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón.* Barcelona: Antropos, 1987.

Schaff, Adam. *Introducción a la semántica.* México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
————. *Lenguaje y conocimiento.* México: Grijalbo, 1967.

Schérer, René. *La fenomenologia de las* "Investigaciones lógicas" *de Husserl.* Madrid: Gredos, 1969.

Schwartz, Stephen P. (Ed.). Naming, necessity and natural kinds. Ithaca/London: Cornell University Press, 1977.

SEARLE, John. *Speech acts: an essay in the philosophy of language.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.
———. *Expressão e significado.* São Paulo: Martins Fontes, 1995a.
———. *Intencionalidade.* São Paulo: Martins Fontes, 1995b.
———. *A redescoberta da mente.* São Paulo: Martins Fontes, 1997.
———. *Mente, linguagem e sociedade*: filosofia no mundo real. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

SHER, Gila. *The bounds of logic: a generalized viewpoint.* Massachusetts: The MIT Press, 1991.

SHIBLES, Warren. *Wittgenstein: linguagem e filosofia.* São Paulo: Cultrix, 1974.

SIMON, Josef. *Filosofia da linguagem.* Lisboa: Edições 70, 1990.

SIMPSON, Thomas Moro. *Semántica filosófica*: problemas y discusiones. Buenos Aires: Siglo XXI/Argentina Editores, 1973.
———. *Linguagem, realidade e significado.* 2. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

SLUGA, Hans. *Gottlob Frege.* London: Routledge and Kegan Paul, 1980.

SMITH, David; MCINTYRE, Ronald. Intentionality via intensions. *The Journal of Philosophy*, v. LXVIII, n. 18, 1971.
———. *Husserl and intentionality*: a study of mind, meaning and language. Dordrecht: Reidel Publishing Co., 1982.

SPANIOL, Werner. *Filosofia e método no segundo Wittgenstein.* São Paulo: Loyola, 1989.

STEIN, Ernildo. Possibilidades de uma nova ontologia. *Revista Organon*, Porto Alegre, n. 12, 1968.
———. *A questão do método na filosofia. Um estudo do modelo heideggeriano.* São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1973.

STENIUS, Erik. *Wittgenstein's* Tractatus. Blackwell: Oxford, 1960.

STRAWSON, Peter. *Individuals*: an essay in descriptive metaphysics. London: Methuen, 1979 (*reprinted*).

STROLL, Avrum. *Moore and Wittgenstein on certainty.* Oxford: Oxford University Press, 1994.

SUMARES, Manuel. *Sobre* Da Certeza *de Ludwig Wittgenstein*: um estudo introdutório. Porto: Edições Contraponto, 1994.

TAYLOR, Kenneth. *Truth and meaning*: an introduction to the philosophy of language. Oxford: Blackwell, 1998.

TRAGESSER, Robert. *Husserl and realism in logic and mathematics.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

TUGENDHAT, Ernst. Phenomenology and linguistic analysis. In: ELLISTON, F.; MCCORNICK, P. (Eds.). *Husserl expositions and appraisals*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1977.
----------. *Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem.* Ijuí: Editora Unijuí, 1992.
----------; WOLFF, Ursula. *Propedêutica lógico-semântica.* Petrópolis: Vozes, 1997.

URMSON, J. O. *El análisis filosófico.* Barcelona: Ariel, 1978.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Heidegger.* Lisboa: Edições 70, 1989.

VERA, Daniel. *Investigaciones estéticas.* Córdoba, Argentina: Alción Editora, 1991.

VON KUTSCHERA, Franz. *Filosofia del lenguaje.* Madri: Gredos, 1979.

WAISMANN, Friedrich. *Ludwig Wittgenstein y el Circulo de Viena.* México: Fondo de Cultura Económica, 1973.

WANG, Hao. *Beyond analytic philosophy. Doing justice to what we know.* Massachusetts: The Mit Press, 1986.
----------. What is Logic? *The Monist*, v. 77, n. 3, July 1994.

WARMBRÖD, Ken. The need for charity in semantics. *The Philosophical Review*, v. C, n. 3, July 1991.

WEINBERG, J. R. *Examen del positivismo lógico.* Madrid: Aguilar, 1959.

WINCH, Peter. *Ciencia social y filosofia.* Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Shriften 1*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1969.
————. *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief.* Oxford: Blackwell, 1970.
————. *Philosophical remarks.* Oxford: Blackwell, 1975 (tradução espanhola: *Observaciones filosóficas*. México: Unam, 1997).
————. *Diario filosófico (1914-1916)* [tradução de *Notebooks*]. Barcelona: Ariel, 1982.
————. *Fichas (Zettel)*. Lisboa: Edições 70, 1989.
————. *O livro azul*. Lisboa: Edições 70, 1992.
————. *O livro castanho*. Lisboa: Edições 70, 1992.
————. Conferência de Ética. In: DALL'AGNOL, Darley. *Ética e linguagem*: uma introdução do *Tractatus* de Wittgenstein. 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC; São Paulo: Editora Unisinos, 1995.
————. *Tractatus logico-philosophicus.* São Paulo: Edusp, 1993a.
————. *Aulas e conversas sobre estética, psicologia e fé religiosa.* 2. ed. Lisboa: Cotovia, 1993b.
————. *Investigações filosóficas.* 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1996.
————. *Cultura e valor* (Tradução de *Vermischte Bemerkungen*). Lisboa: Edições 70, 1996a.
————. *Anotações sobre as cores.* Lisboa: Edições 70, 1996b (edição bilíngüe português/alemão).
————. *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa, 1998 (edição bilíngüe espanhol/alemão).

WRIGHT, Erik Olin; LEVINE, Andrew; SOBER, Elliot. *Reconstruindo o marxismo*: ensaios sobre a explicação e a teoria da história. Petrópolis: Vozes 1993.

JULIO CABRERA é natural de Córdoba (Argentina), naturalizado brasileiro. Pensa sobre filosofia da linguagem, filosofia da lógica, ética e história da filosofia dos séculos XIX e XX. Escreveu *A Lógica condenada* (Edusp-Hucitec, 1987), *Projeto de Ética negativa* (Mandacarú, 1989), *Crítica de la Moral Afirmativa* (Gedisa, Barcelona, 1996), *Cine: 100 años de filosofía* (Gedisa, 1999), e numerosos artigos publicados em revistas nacionais e internacionais (México, Espanha, EEUU, etc). Julio Cabrera é professor do Departamento de Filosofia da UnB.

Neste novo livro de Julio Cabrera a filosofia da linguagem é apresentada numa maneira plural, em relação com filosofias analíticas, hermenêuticas, fenomenológicas, dialéticas e psicanalíticas. O pensamento de Wittgenstein sobre linguagem é mostrado como ponto de junção destas múltiplas perspectivas, analíticas e continentais. O livro também abre uma discussão sobre maneiras de fazer filosofia e apresenta uma defesa do pluralismo em filosofia.