

Desvendando o sentido*

José Arthur Giannotti

Universidade de São Paulo/ CEBRAP

resumo A terceira Crítica configura um papel inédito para a reflexão: a conformação da natureza em gêneros e espécies aparece como pressuposto de uma forma de pensar que é vaga na medida em que empresta sentido a modos particulares de finalidade. No entanto, como esse sentido vai ser pensado depende de uma leitura da lógica formal, quer porque fica subordinada a uma gramática universal, no caso de Husserl, quer porque se dissolve ela mesma numa linguagem, como em Wittgenstein.

palavras-chaves sentido - lógica formal - jogo de linguagem

I

Tomo por ponto de partida de minhas divagações as partes III e IV do capítulo “Dissolução da finalidade técnica”, do livro *Kant e o fim da metafísica* (1970; trad. 1993), escrito por Gérard Lebrun nos últimos anos da década de 60. Quase todo montado no Brasil, esse livro tornou-se ponto de inflexão na maneira de estudarmos Kant, sendo que as passagens escolhidas resumem uma problemática cujas raízes mergulham em nossos corações. Além de dar-lhes um exemplo do que temos pensado, fico ainda contente com a oportunidade de poder prestar homenagem àquele que foi nosso professor, cúmplice de nossas inquietações e companheiro pronto a conviver conosco as amarguras do regime autoritário.

Já na *Crítica da razão pura*, lembra Lebrun, Kant aponta uma dificuldade no exercício do entendimento: ele deixaria de funcionar se

Recebido em agosto de 2005. Aceito em setembro de 2005.

dois pontos, Curitiba, São Carlos, vol. 2, n. 2, p.13-33, outubro, 2005

estivéssemos imersos num regime de caos qualitativo, quando as regras não fossem sintetizadas mantendo certa constância, por conseguinte não sendo reportadas a certos “objetos”. Não basta, entretanto, que se presuponha que o cobre não mude de cor a cada instante, pois ainda é necessário supor que o mesmo cobre não receba *nomes* diferentes. Ora, para isso, é preciso que ele esteja inserido num sistema de gêneros e espécies. Sendo metal, não pode ser classificado como matéria animada e, assim, não pode ser chamado de urso. A denominação não é uma convenção arbitrária de um nome a um objeto.

À luz da *Primeira introdução da Crítica da faculdade de julgar*, cabe distinguir dois níveis dessa investigação transcendental:

1) do ponto de vista da Analítica, os atos subjetivos de comparar e classificar só poderiam ser descritos de um ângulo antropológico e somente teriam valor objetivo na medida em que já nos movemos no terreno da experiência, isto é, possuímos *conceitos de objetos*. Dado, porém, esse limite, característico da teoria da objetividade, não se explica a importância que Kant atribui à possibilidade de *sempre poder classificar*.

2) Mas a *Primeira introdução* restringe o âmbito da Analítica ao fazer dela apenas a procura dos conceitos a priori dados com o entendimento. Ela passa a tomar como fio condutor as formas pelas quais as funções de unidade operando nos juízos vêm a ser ordenadas pelo fato lógico do próprio juízo, vale dizer, o entendimento não pode fazer desses conceitos outra coisa do que julgar por eles. Desse ponto de vista, fica excluída a análise de como se formam todos os conceitos em geral.

Antes dessa restrição, tudo parecia indicar que, *já que se conhece objetivamente*, fica confirmada empiricamente a possibilidade de classificar. Agora a perspectiva se inverte: unicamente se tem conceitos *porque é possível* efetivamente classificar, construir gêneros e espécies. Não mais colocando em dúvida a capacidade de formar conceitos empíricos, essa possibilidade precisa de uma explicação consistente.

Fica claro que o princípio responsável por assegurar ser possível a priori subordinar leis empíricas a leis mais gerais é o mesmo princípio que permite a classificação lógica, assim como torna possível toda e qualquer classificação: “Harmonia das leis naturais, delimitação das classes e formação de conceitos enraízam-se no mesmo a priori: *eu sempre posso* compreender diferentes representações numa consciência única. Ou ainda,

eu vivo em um mundo onde *existe sentido* antes que existam ‘objetos’ – onde, por conseguinte, mesmo os conceitos artificiais de classificação possuem uma ‘objetividade presuntiva’” (LEBRUN-1970, 272; trad. 1993, 371). Logo abaixo, Lebrun continua: “No momento em que o filósofo transcendental compreende que sua questão está longe de limitar-se ao fato da objetividade, é ao pensamento qualitativo, pré-científico, inexacto que ele espontaneamente se dirige – ao ‘*Gedankenspiel*’, e não ao saber”.

Tudo isso altera a posição da lógica formal, que a *Crítica da razão pura* tomava como ponto de referência. A dificuldade consiste, explicita a *Primeira introdução*, em justificar essa possibilidade permanente da abstração e da determinação. A lógica ensina comparar uma representação dada com outras extraindo delas algo em comum, um signo <*Merkmal*> para uso geral. No entanto, cabe perguntar: no terreno da natureza sempre haverá para qualquer objeto muitos outros comparáveis a ele e que tenham no fundo algo em comum com ele? Dado o cobre, quais seriam os outros objetos que ainda teriam com ele esse algo comum? A esse respeito a lógica não diz nada. Essa *condição de possibilidade da aplicação da lógica à natureza* é antes um princípio de representação da natureza como um sistema para nossa faculdade de julgar. Na qualidade de garantia de conceitualização ilimitada, o princípio de especificação se torna, assim, um dos pressupostos implícitos da lógica formal. Noutras palavras, o lógico parte sem mais de representações dadas para descrever a constituição dos conceitos *quanto à forma*; não lhe importa, entretanto, expor como se chega a conceitos de tipos diferentes *quanto à matéria*; não trata, pois, da origem desses conceitos. Já que não mais possui aquela convivência com a ontologia, apresentada nos *Analíticos* de Aristóteles, a lógica seria uma abstração vazia e dificilmente representável se não pressupusesse um relacionamento de suas formas com um “mundo”, relacionamento cuja possibilidade precisa ser investigada. Daí a necessidade de determinar a raiz (pré-lógica) de nosso conhecimento, dessa passagem de qualquer representação a um conceito empírico. Esse ato, que ainda carece de estado civil, é a reflexão, ato pelo qual se compara e se mantém juntas as representações, cujo tipo de associação passa a pressupor um “mundo” ante-predicativo.

Nossos temas estão aqui delineados. Importa-nos examinar como as formas lógicas, graças aos atos de reflexão, se reportam a um “mundo”

onde há sentido. Noutras palavras, interessa-nos examinar como a lógica, em particular a predicação, se reporta a um mundo ante-predicativo. Convém lembrar que a predicação opera em duas direções, lógica quando parte do menos para o mais abstrato, metafísica, quando vai do menos para o mais concreto e se afunila em direção à objetividade. O ato lógico da comparação e reflexão, para chegar à abstração, necessita, ademais, ter como base algo <*abstrahere ab aliquo*>, vale dizer, penso a cor vermelha separando-a de um manto vermelho, assim como penso a vermelhidão ao transformar vários objetos vistos como vermelho no substrato material do conceito mais abstrato. Por isso, esse comum é um *como* a costurar os vários mantos vermelhos ou os vários objetos coloridos de vermelho e assim por diante. Para *eu poder pensar* algo, necessito ter por base aquela “objetividade presuntiva”, mas esse pensamento de algo é igualmente limite superior da abstração, o conceito mais abstrato, aquele que nada tem em comum com os que são diferentes dele. Por isso o conceito de algo <*Etwas*> tem o conceito de *nada* como seu contraposto, que nada tem em comum com o algo” (KANT-1982b, § 6). Mas basta passarmos para o plano da lógica transcendental para que esse algo venha a ser qualificado. No final da *Anfibologia*, Kant examina como o conceito de nada se especifica em conceito vazio sem objeto (*ens rationis*), objeto vazio de um conceito (*nihil privativum*), intuição vazia sem objeto (*ens imaginarium*) e objeto vazio sem conceito (*nihil negativum*). É de esperar que, se o nada é o avesso de algo, também o conceito de algo haveria de se especificar. Sendo o juízo, a proposição, o conceito síntese de dois conceitos, ele traz em si mesmo o pensamento de *algo como algo*.

Além do mais, na medida em que a filosofia transcendental examina a conexão necessária do entendimento com as aparências por meio das categorias, é preciso pressupor uma síntese que reúna cada aparência à consciência, desenhando a percepção. Já que todo fenômeno contém uma diversidade, é preciso ligar tais elementos diversos para que possam ter o mesmo sentido. “Há, pois, um poder ativo da síntese dessa diversidade, que chamamos de faculdade de imaginar, e cuja ação, que se exerce imediatamente nas percepções, eu nomeio de apreensão. A faculdade de imaginar deve, pois, reduzir a diversidade da intuição a uma *imagem*; antes, porém, receber as impressões na sua atividade, isto é, apreendê-las” (KANT-1982a, p. 176; KrV A 120). Cada conceito tem, portanto, na sua

base uma figuração, de sorte que a predicção ligando dois conceitos num conceito superior também incorpora uma imagem. Vale lembrar ainda que, para Kant, a proposição integra um sistema de imagens, a figuração do sujeito, a figuração do predicado e a figuração dessas duas figurações transformadas num conceito pela apercepção transcendental.

II

Se, para Kant, o pensar obedece às leis da lógica formal e transcendental, e se as leis correspondentes não são capazes de *determinar* os procedimentos da natureza pelos quais se faz a passagem dos gêneros às espécies, por que não ampliar as lógicas, formal e transcendental, para que possam abarcar essa reflexão, que até agora lhes tem escapado? Sabemos como o idealismo alemão trabalhou esse caminho, a tal ponto que Hegel converteu todo conceito numa reflexão, mas para isso teve de afastar a matemática da lógica, de modo a identificar a última à ontologia.

Outros continuaram se colocando a mesma tarefa, sem ser obrigados, contudo, a separar lógica e matemática. Husserl juntará esses dois lados numa *mathesis universalis*, retomando um ideal do racionalismo clássico. Para ele, já que os conceitos lógicos não podem ser empíricos, “*são necessariamente autênticos conceitos gerais, cuja extensão se compõe exclusivamente de individualidades ideais, de autênticas espécies*” (HUSSERL-1928, p. 173). Obviamente essa solução está associada a profundas modificações no sentido da própria lógica formal, cujas leis se reportam a conteúdos cujo estatuto lógico e ontológico está ligado à natureza dos atos representativos, daquela intencionalidade da consciência que faz dela o fulcro de doação de todo e qualquer sentido. Desse ponto de vista, os vários atos de julgar se reportam previamente a um conteúdo, a uma individualidade ideal específica, expressa pela proposição. O sentido de tais atos constitui, por assim dizer, uma idéia na acepção kantiana, conteúdo ideal a regular cada ato. Na medida, porém, em que cada conteúdo geral consiste numa espécie, os sentidos dos juízos, expressos nas proposições, passam a ser dotados de uma forma, a “*simples possibilidade de juízos enquanto juízos – sua configuração formal –*, antes de serem postos como verdadeiros ou falsos” (HUSSERL-1929, p. 44). Husserl pretende então desenvolver uma

morfologia pura das significações, gramática pura que, se já transparecia na lógica tradicional, quando esta distinguia juízos singulares e universais, simples e complexos e assim por diante, não tinha encontrado ainda uma apresentação sistemática. Desse modo, à forma $S \text{ é } p$ está subordinada a forma $Sp \text{ é } q$ e assim por diante. Toda forma de juízo possui, além do mais, outra generalidade na medida em que contém a multiplicidade das formas possíveis resultantes de “modificações” da predicação, por exemplo, “*Se $S \text{ é } p$ ”* “*então $S \text{ é } p$ ”*”, pelas quais elementos constitutivos de juízos são levados a formar um todo. No primeiro caso, trata-se da reiteração da predicação na medida em que a primeira predicação é nominalizada para que possa receber outro predicado. No segundo, de uma explicação psicofenomenológica de uma regra de dedução.

Por exemplo: “O quadrado redondo” é um nome que pode integrar a proposição “O quadrado redondo não existe”, que é uma proposição verdadeira. Nela esse nome se mostra significativo na medida em que obedece à regra gramatical de que um sujeito pode ser determinado por um predicado, antes de ser posto ele mesmo como verdadeiro ou falso. Transformado em nome, isto é, “O quadrado redondo”, serve de base para novas predicções. A expressão continua a ter sentido, embora suas partes não sejam compatíveis entre si. Daí a distinção clássica entre contra-senso (*Widersinn*) e nonsense (*Unsinn*).

Não há que se perder de vista o modo pelo qual Husserl entende a forma da predicação nesse nível da morfologia pura das significações. O predicado é dito do sujeito, aplicado a ele. Mas a forma $S \text{ é } p$ não está substituindo os nomes sujeito e o predicado por variáveis que se reportassem a objetos quaisquer. É preciso levar em conta que S , assim como p , não são independentes enquanto membros de um juízo. Se dissermos $A \text{ é } b$ e continuarmos a dizer $A \text{ é } c$ e assim por diante, cabe reconhecer que cada instância da letra A , *na medida em que nomeia algo e faz parte de um todo intencionalmente significativo*, não pode ser independente da outra, embora cada uma se conforme a um todo diferente. Do ponto de vista gramatical, sempre se parte da expressão para se chegar ao juízo distinto. Nesse processo cabe distinguir o sentido (*Sinn*) de A e sua referência (*Bedeutung*). No nível da expressão são semelhantes, mas mentam um mesmo algo de perspectivas diferentes: “O mesmo objeto A é mentado, mas num diferente como, e esse como pertence à menção (não ao

mentar), ao mentado como tal, que chamamos de proposição”¹. Embora não sendo expressa, existe uma identidade mentada por cada modo de A: “Permanecemos na unidade de uma proposição total, embora não pronunciada: *A é B e o mesmo é C*” <wir stehen in der Einheit eines, wenn auch nicht ausgesprochenen Gesamtsatzes: *A ist b und dasselbe ist c*> (ibidem). *A*, *B* e *C* não são variáveis no sentido contemporâneo.

Ora, é essa tal mesmidade que permite a Husserl desembarcar no ante-predicativo, no mundo da vida, cujo uso e abuso marcam certas filosofias contemporâneas, precisamente aquelas que empregam esses conceitos como se eles fossem empíricos. À gramática pura se acrescentam ainda mais dois níveis, uma lógica da contradição e uma lógica da verdade. Importa-nos agora esse último nível. Como distinguir a evidência racional da verdade, da evidência psicológica? Diversos atos de julgar confluem para um conteúdo cuja forma configura o cumprimento da significação visada, do estado de coisa mentado; essa forma é uma idealidade como o número ou uma equação algébrica, cuja presença, entretanto, nunca é intuitiva: “Assim como, na esfera da percepção, o não-ver não coincide, de modo algum, com o não-ser, tampouco a falta de evidência significa falta de verdade. *A vivência da concordância* entre o mentado e o presente, em si mesmo, que ela menta, entre o sentido atual da expressão e o estado de coisa dado a si mesmo é a evidência, e a idéia dessa concordância é a verdade. A idealidade da verdade constitui, porém, sua objetividade”². A visada do sentido de uma proposição verdadeira é uma confluência entre o visar e o visado, entre o inteligir e o inteligido, mas, assim como em Aristóteles, nada nos assegura a fusão desses dois momentos numa única identidade, a não ser o pressuposto de que estão dirigidos a ela como único ponto de referência.

Se a lógica formal, como *mathesis universalis*, se desdobra a partir das *construções* de formas de juízos, de imediato se coloca a questão *dos sentidos* dessas formas elementares. Estas se apresentam como espécies do gênero supremo, a *apophansis* (HUSSERL-1929, p. 43), cujas espécies se conformam pela predicção de um dado substrato. Levando em consideração que a forma predicativa, já no plano da gramática pura, se reporta a algo em geral – focalizado, porém, por um modo, por um “como” –, sendo esse algo o mesmo que recebe diversos predicados, embora se apresente na diversidade dos modos, dos “comos”, percebe-se que a *lógica*

formal e sua análise nada podem dizer de tais substratos, a não ser que há atos que visam indivíduos na sua forma mais geral, isto é, como algo em geral, *als Etwas überhaupt*. Os julgamentos imediatos “últimos” não escapam das configurações que lhe dão sentido objetivo. A pergunta se transforma, assim, na indagação pelo sentido da experiência daquele substrato último a servir de base à predicação, por conseguinte de uma experiência no sentido ampliado, capaz de tornar presente um conteúdo do pensar *como algo (als Etwas)* enquanto substrato da construção predicativa. A diversidade da experiência do mesmo, do indivíduo, só pode então ser descrita por métodos fenomenológicos, capazes de captar *algo vindo a ser como*. Em que condições isso ocorre?

Em primeiro lugar, é preciso ampliar a noção tradicional de experiência, para que ela comporte não somente “a auto-doação da existência do ente individual meramente entendida, por conseguinte a auto-doação da certeza do ser, mas também a modalização dessa certeza, pois ela pode transformar-se em conjectura, verossimilhança etc. Mais ainda, aí é preciso introduzir a experiência no modo do *como se <als ob>*, a atualidade do individual na imaginação, correspondente como alteração livre, sempre possível, da atitude inicial em experiência posicional de um objeto individual possível”³.

Não se trata de permanecer no plano da *doxa* e da *Glaube*, mas de descrever a experiência de *algo* juntando-se à experiência do *como*, a fim de que os indivíduos possam se apresentar na diversificação do mesmo. No juízo individual, é dado tanto o indivíduo na sua certeza, quanto são dadas “as modificações dessa certeza, por certo também as modificações da experiência real enquanto como se *<ja auch die Als-ob-modifikationen wirklicher Erfahrung>*” (HUSSERL-1954, p. 23). Em resumo, a experiência do *como se* refere-se a uma experiência do *quê*, a qual residiria na base de qualquer modificação. Desse modo, antes que se instaure uma atividade de *conhecimento*, os objetos estão lá como dados pressupostos, no modo da certeza, mas como potência vindo a ser plenitude.

Além do mais, na prática da vida (*Lebenspraxis*), o interesse pelo conhecimento implica, como apreensão de algo, uma afecção. Por sua vez, “afetar significa elevar-se a si mesmo de um entorno que sempre está lá, chamar para si o interesse, eventualmente o interesse do conhecimento *<Affizieren heisst Sichherausheben aus der Umgebung, die immer mit da ist, das Interesse*,

eventuell das Erkenntnisinteresse auf sich ziehen>” (HUSSERL-1954, p. 24). O entorno é pré-dado. Como ele se tece na qualidade de mundo?

Lembremos que, já no ato de perceber, algo se torna presente mediante perfis, todavia, sem que todos estejam visíveis, embora estando ali. A presença de um cubo implica um possível caminhar em torno dele, para que as faces ausentes se confirmem como tais. De modo semelhante, uma síntese passiva está entrelaçada à certeza do conhecimento, de sorte que a presença da verdade sempre se dá envolvida por um mundo: “Podemos também dizer que toda atividade de conhecimento sempre tem como solo universal um *mundo*; e isso indica primeiramente um solo de crença passiva universal no ser que está pressuposto para cada ação de conhecer”⁴.

Tomei o cuidado de citar os passos principais que levam Husserl para o campo ante-predicativo e para sua noção de mundo da vida, a fim de deixar bem claro como tais noções estão ligadas a uma concepção muito particular do juízo, da forma predicativa e da pré-doação de algo “como se”. Ele não chegaria a tais resultados se não endossasse uma visão muito particular do juízo, por sua vez sempre analisada do ponto de vista fenomenológico. Sua crítica está se apoiando, de um lado, numa gramática pura das significações, em leis que delimitam as significações possíveis, antes da bipolaridade tanto do contraditório e do não contraditório quanto do falso e do verdadeiro. De outro lado, a totalização do mundo se faz além da predicação porque o sujeito determinado pelo predicado se reporta a algo que, do ponto de vista de suas condições de significação, necessita se apresentar enquanto *algo como algo*. Daí estar encastado num entorno, síntese passiva que apresenta um mundo da vida como pressuposto de todas as construções discursivas. Note-se que tais conceitos não são empíricos, pois configuram condições lógico-transcendentais do discurso em geral, que só podem ser *descritas* de um ponto de vista fenomenológico.

III

A pergunta pelas condições transcendentais das operações lógicas perseguiu todo pensamento filosófico contemporâneo, despontando em textos das mais diversas tradições. Já que não cabe aqui descrever todo

esse panorama, talvez valha a pena eleger aquele que, à primeira vista, estaria mais distante de Husserl, a filosofia analítica, onde o *Tractatus* ocupa, como se sabe, lugar muito especial. Ao entender a proposição como figuração <Bild> *construída* – “Fazemo-nos figurações dos fatos” (WITTGENSTEIN-1960, 2.1) –, Wittgenstein ressalta o caráter construtivo da imagem no contexto de sinais que se fazem símbolos. Começemos a desenhar uma imagem quadrada retratando o tampo de uma mesa; este é projetado nela de tal forma que cada uma de suas pontas corresponda ao desenho de um ângulo reto. Nessa imagem, além do mais, passemos uma diagonal que nos permite distinguir dois tipos de pontos angulares: aqueles formados por no mínimo dois traços se cruzando, aqueles formados por no mínimo três. Antes da diagonal, a imagem quadrada poderia ser vista como a figura enfeixada por quatro ângulos retos. Depois que ela foi traçada, a mesma figura se compõe de dois ângulos retos e quatro ângulos de 45 graus. Produzimos, portanto, dois tipos de pontos desenhados, aqueles formados pelo cruzamento de ângulos retos construídos e outro formado pela junção de dois ângulos de 45 graus. Temos, assim, dois métodos para desenhar o mesmo quadrado real, sendo que cada um de seus ângulos pode ser representado por um ângulo reto ou por outro de 45 graus. Não importa se um ângulo reto, do ponto de vista da geometria, sempre se divide em dois ângulos de 45 graus, pois estamos tratando de imagens *desenhadas*, capazes de retratar peças quadradas reais antes mesmo de ter rudimentos de geometria. Cada um dos ângulos da imagem pode ser figurado por este ou aquele tipo de ângulo, de sorte que, escolhido o método de projeção (a composição dos tipos de ângulo), cada ângulo da peça se distingue dos outros pela respectiva capacidade de ligar linhas de uma determinada maneira: o ângulo cortado pela diagonal só pode se contrapor a outro ângulo também cortado pela diagonal e assim por diante.

Generalizemos esse procedimento: as imagens são formadas de pedaços que tratam de afigurar partes do real, mas de tal modo que essas últimas passam a ter, como pressuposto de existência, o entorno formado pelas possibilidades de vínculo inscritas em cada pedaço. Elas mesmas se configuram e determinam por esse entorno <Umgebung>. Se não pressupusermos que essas partes do real se componham de partes elementares, irreduzíveis a outras imagens, nunca seria possível saber se a imagem

quadrada seria de fato o retrato de um quadrado real. Suponhamos que isso não aconteça, ao recompormos a imagem quadrada a partir de elementos muito pequenos, mas diferentes, nunca poderíamos afirmar que terminaríamos construindo a mesma imagem. Enquanto estivermos lidando com imagem quadrada e objeto quadrado, lidamos com quatro ângulos capitulados em dois tipos, cada um definido pela possibilidade e impossibilidade de se vincular a outro. Seria esse o espaço lógico de nosso universo reduzido. Generalizado para todo tipo de imagem, teríamos um único espaço lógico.

A proposição é uma figuração <Bild>, reduzindo-se a própria linguagem a figurações compostas a partir de figurações mais simples, no caso, proposições elementares. Se suas partes devem necessariamente se reportar a objetos simples, então essa proposição há de ser uma conexão de pedaços de sua imagem, os nomes indicando tais objetos. Husserl interpreta a predicação “S é p” como atribuição de um predicado “p” a um sujeito nomeado por “S”. Wittgenstein reata com outra tradição, segundo a qual a predicação reúne dois nomes “S” e “p”, mas o faz de tal modo que a cópula passa a mostrar como se atualizaram virtualidades dos objetos referidos por nomes. Desse modo, o sentido da proposição elementar se configura pelo modo segundo o qual seus nomes estão indicando dois objetos simples que podem se vincular desta ou daquela maneira, mas excluindo outras. Somente assim a proposição elementar representa um estado de coisa. O sentido se *mostra* na medida em que a proposição ostenta sua forma lógica, o modo pelo qual a figuração afigura a realidade.

Se o sentido se dá mediante o modo pelo qual as partes da figuração espelham a realidade, por conseguinte mediante o modo pelo qual essas mesmas partes estão representando partes do real, que podem ou não estar associadas legitimamente, então as expressões usadas para representar a relação entre a imagem e o imageado não podem, elas mesmas, apresentar-se por imagens. A relação entre o representar e o representado se mostra, mas não pode ser dita, pois a dificuldade de entender como esse relacionamento da proposição configura estados de coisa reapareceria em nível superior. Em resumo, na proposição não há um conteúdo proposicional nominalizável, que deixe de ser atravessado pela bipolaridade do verdadeiro e do falso (WITTGENSTEIN-1960, 4.063).

No entanto, a todo o momento estamos empregando a linguagem para descrever o funcionamento das proposições, enunciando proposições lógicas. Essas expressões carecem de sentido porque qualquer conexão dos objetos nomeados lhes confere o estatuto de verdade. Elas dependem do modo pelo qual formamos as imagens e podem ser suprimidas na medida em que é possível *reconhecer* propriedades formais das proposições significativas mediante a mera inspeção das próprias imagens, de uma notação conveniente (WITTGENSTEIN-1960, 6.122).

Como se dá esse *reconhecimento* das formas lógicas, como elas se exibem? Como se trama essa experiência? “A ‘experiência’ de que necessitamos para entender a lógica não é a de que algo está assim e assim, mas de que algo *é*: mas isso *não* é uma experiência. A lógica é *anterior* a toda experiência – de que algo está assim. Ela é anterior ao como, mas não ao *quê*”⁵. A experiência do como, que tem na predicação uma de suas formas mais comuns, está sempre ligada a representações diversificadas da realidade, mas ao *afigurar algo como algo* está pressupondo a presença recalcitrante do *quê*, a qual não é uma experiência, embora não possa ser abolida. Qual é o estatuto desse ante-predicativo *sui generis*? Toda experiência significativa é do *como*, mas esse *como* está ligado a uma torção de um *quê* (do Ser?), a um sem-nome, que se resume a ser aquilo que é.

Tomemos todas as proposições elementares verdadeiras, por conseguinte a totalidade dos estados de coisa existentes. Essa totalidade vem a ser o mundo. As proposições o descrevem, as proposições lógicas indicam o modo pelo qual necessariamente se ligam suas partes, mostram os andaimes do mundo, mas esse relacionamento entre as partes está pressupondo que o mundo seja: “Místico não é o modo *como* o mundo é, mas *que* o mundo seja” <*Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern dass sie ist*> (WITTGENSTEIN-1960, 6.44). As formas lógicas exibem, do ponto de vista transcendental, uma legislação para que o mundo possa ser dito, mas por isso mesmo elas têm como pressuposto um fundamento que não é fundamento, que não constitui o chão ante-predicativo donde brotariam as significações. O que é significativo está no *como*. O *quê* anteposto a ele indica apenas o limite daquilo que se pode dizer. Por isso não é uma experiência propriamente dita, embora sirva de abertura para outras “experiências”: estéticas, morais e religiosas.

IV

O último Wittgenstein vai trazer de novo, de modo surpreendente, essa “experiência” para o domínio da própria lógica. Vejamos como isso acontece. Depois de abandonar duas teses do *Tractatus* – de um lado, a determinabilidade absoluta dos sentidos e a correspondente existência de objeto simples; de outro, a independência das proposições elementares –, só lhe resta procurar o sentido do sentido no nível mais pedestre, rente à diversidade de seu uso. Daí a necessidade, nas *Investigações filosóficas*, de construir exemplos de modos de falar, a fim de examinar como, num universo reduzido, os sinais se transformam em símbolos e formam jogos de linguagem aparentados uns aos outros.

Essa fragmentação recoloca o problema, sem relevância no *Tractatus*, de saber como esses sinais são usados como sinais, isto é, pedaços de sons, de desenhos etc., articulados para representar situações possíveis. Ali as proposições lógicas poderiam ser suprimidas, bastando que os estados de coisa fossem apresentados por uma notação conveniente. Tudo se passaria como naquela demonstração do teorema de Pitágoras, em que os matemáticos hindus pedem que se veja um desenho conveniente. Mas quando essa notação não mais remete a um *único* espaço lógico, ela não pode mais desaparecer naquele olhar que se reduziria à combinação lógica das partes. Como traz à percepção a materialidade dos sinais? Se não existe um único espaço lógico, toda a linguagem não pode ser descrita como a composição de proposições elementares. Daí a necessidade de partir de exemplos. Mas igualmente não há mais necessidade de pensar as linguagens tendo como pressuposto proposições predicativas. O mundo não pode ser descrito por comandos? Como examinar, então, o funcionamento desses sistemas simbólicos, a não ser começando pela pergunta: “o que isso quer dizer”? A noção de proposição se amplia, vindo a ser uma regra, ou um sistema de regras, que determina até que ponto aquele comportamento que a segue foi adequado ou inadequado.

Como, porém, essa regra é dada, experimentada? Husserl pressupõe uma gramática universal, anterior ao funcionamento da bipolaridade do verdadeiro e do falso. Em contrapartida, Wittgenstein amplia essa bipolaridade, de maneira que qualquer regra possa ser seguida adequada ou inadequadamente. Desse modo, recupera a idéia de uma gramática, mas

esta deixa de ser universal. No *Tractatus*, uma proposição, como vetor para um estado de coisa, possui traços arbitrários, derivados da maneira de produzir o sinal proposicional, e essenciais, que a habilitam a exprimir um sentido. Seus traços essenciais estabelecem uma linha de continuidade com todas as proposições capazes de exprimir o mesmo sentido. O essencial em qualquer símbolo é o que todos têm em comum para exprimir o mesmo fim ((WITTGENSTEIN-1960, 3.34 ss). No entanto, essa distinção entre arbitrário e essencial somente vale se um *mesmo sentido* for dado para separar as duas determinações. Posta em dúvida essa tese, se o sentido deixa de ser espécie de idéia reguladora assegurando suas variações, se tudo depende do parentesco entre as expressões, não há como não relativizar essas diferenças e passar a atribuir à materialidade do sinal algum papel determinante. Daí a distinção, feita nas *Investigações Filosóficas* (§ 50), entre o que é apresentado (*dargestellt*) e os meios de apresentação (*Mittel der Darstellung*), estes se referindo ao material necessário para mostrar as regras gramaticais. Não é assim que funciona em geral qualquer amostra? Ora, essa materialidade é necessária, mas não é suficiente para determinar um jogo de linguagem. O meio de apresentação não basta para determinar o uso da regra, como se dizia que a infra determinaria a superestrutura, mas cria condições para que as regras possam ser inventadas e seguidas de uma determinada maneira.

Por conseguinte, desde logo se percebe que seguir uma regra requer que o agente lide com pedaços do mundo e esteja nele. Mas “mundo”, agora, não é um superconceito, vale com todas as ambigüidades que aparecem quando é usado na linguagem cotidiana. A situação do sinal é sempre ambígua, na medida em que é perceptível e ainda remete a algo possível de estar presente. Não é o que já acontece com a palavra, escrita ou falada, que perdura como sinal, ao mesmo tempo que se conforma a uma gramática? Essa ambigüidade pode ser comparada, *mutatis mutandis*, com as figuras ambíguas, como aquela famosa do pato/lebre. Nela, ora se vê o pato, ora se vê a lebre, mas igualmente se vê a mudança de aspecto que permite nos dirigirmos ora a um pato, ora a uma lebre. Husserl trataria essas diferenças como diferenciações dos atos intencionais da consciência. Uma conveniente intuição intelectual traria a certeza de que essa mudança não se resolveria em atos de uma experiência empírica. Wittgenstein, porém, é obrigado a trilhar outros caminhos.

A pergunta “o que significa essa mudança” só pode ser respondida a partir do tópico onde a significação se entranha, isto é, na gramática do verbo “ver”, responsável pelo critério segundo o qual vejo, na sua ambigüidade, aquilo que imagino, penso. Mas o corte não será tão radical. Se perguntarmos “o que vemos?”, ora respondemos “vemos algo”, ora “vemos algo como algo”. Em que medida há um parentesco entre esses nomes, entre esses algos? Isso se evidencia quando se nota que a visão se processa em dois planos, ora vendo algo, ora vendo a mudança de aspecto. Mas desde logo se percebe uma grande diferença entre o *als ob* husserliano (e também, apenas para lembrar, a *Bewandtnis* de *Ser e tempo*) e o *etwas als etwas* wittgensteiniano. Seu regime não está dado pela variação de atos intencionais, mas é regulado pela gramática do verbo “ver”. Além do mais, posto que tudo que descreve um jogo de linguagem vem a ser uma proposição de essência, *etwas als etwas* passa a ser uma expressão exclusivamente lógica. Mas não deixa de se reportar a uma experiência fenomenológica, a um ato efetivo de ver, cuja determinidade, porém, se faz pela gramática desse verbo. Ora, não é porque existem problemas fenomenológicos que a análise lógica se reduz a uma fenomenologia. O que importa é a ambigüidade do estatuto lógico do sinal se transformando em signo e o modo como isso será tratado do ponto de vista gramatical. Para se ver na figura ambígua um pato, é preciso ter familiaridade com patos, o mesmo acontecendo com a visão da lebre. Daí que o *ver a mudança* de aspecto consiste numa experiência parecida àquela provocada por uma dobradiça formada pela movimentação de duas placas. Experimentar a mudança de aspecto não é experimentar a propriedade de um objeto, mas a relação desse algo com outros objetos, por isso requer igualmente uma *Vorstellungskraft* (WITTGENSTEIN-1960, PhU, p. 519), um impulso gerador que nos lembra o conceito kantiano de imaginação criadora. Não cabe identificar o conceito de visão de aspecto ao conceito de representação, mas não deixam, embora seus usos sejam diferentes, de ser aparentados. O “conceito ‘vejo isto agora como...’ é aparentado com ‘represento agora isto’”⁶.

Voltando à figura pato/lebre, no fundo, se digo “pato”, estou me reportando a patos etc., mas exclamar “pato” quando um pato passa a minha frente já implica o uso de um critério, por conseguinte, de um pensamento. Daí, nesse dizer, a mudança do ver ecoar um pensamento: “É

quase como se ‘ver o signo nesse contexto’ [nessa trama] fosse eco de um pensamento <Es ist beinahe, als ob das ‘Sehen des Zeichens in diesem Zusammenhang’ ein Nachhall eines Gedankens wäre>” (WITTGENSTEIN-1960, PhU, p. 524) (23). Mas cabe não perder de vista que o pensar é uma atividade e o ver, um estado (WITTGENSTEIN-1960, PhU, p. 524). A percepção na figura ambígua do pato ou da lebre implica familiaridade com esses dois animais, ou melhor, o aprendizado do uso de certos critérios que nos permitem separar patos de marrecos e lebres de coelhos. Do mesmo modo, o ato de ver algo como algo implica que se tenha aprendido a lidar com esse processo particular de diferenciação, ver na identidade do desenho a diversidade da representação. Daí a visão da mudança de aspecto estar ligada a uma técnica muito particular: “O substrato dessa experiência é o domínio de uma técnica <Die Substrat dieses Erlebnisses ist das Beherrschen einer Technik>” (WITTGENSTEIN-1960, PhU, p. 529).

É conhecida a tese de Wittgenstein de que seguir uma regra, um critério, depende daquela técnica, aprendida, de aplicá-la, de sorte que seguir uma regra é um *habitus* ligado a uma *forma de vida* (*Lebensform*). Trata-se de uma forma, de um modo de viver, mas que vem a ser determinado na condição do ato de seguir a regra, vale dizer, de uma condição lógico-transcendental. Não se vive de um modo e depois se segue um sistema de regras segundo ele, mas o próprio sistema está co-determinado pela maneira de viver. Como explicar a incorporação dessa experiência, dessa *vivência* (*Erlebniss*) à lógica? Antes de tudo, porque nos tornamos capazes de falar disso, quando, ao responder a pergunta “o que isso significa?”, igualmente podemos ouvir ou ver a palavra “pato” denotando um pato, um sinal se configurando como signo. Ouvimos a sentença dotada de um sentido e somente assim ela significa, *quer dizer* (*meinen*), mas nem por isso o enunciar, o significar, constitui um processo que se põe ao enunciado, porquanto o próprio enunciado se resolve em proposição. Mas esse “movimento” é um estar, evidenciado pela descrição do funcionamento de um jogo de linguagem, por conseguinte, apresentando-se como uma descrição lógica.

Feita a distinção entre modos e meios de apresentação, nossa análise lógica se envereda por dois caminhos. Examinemos, primeiro, a maneira pela qual se configura a relação ente apresentação e apresentado, repre-

sentação e representado. Importa examinar como se segue uma regra, por conseguinte como o critério é aplicado. Já lembramos que nunca poderemos saber que outro está seguindo uma regra como a penso, se não nos reportarmos às experiências comuns de uma forma de vida. Mas como já abandonamos a hipótese de que os sentidos sejam completamente determinados, como se fossem uma idéia reguladora kantiana, a aplicação do critério determina o grau de imprecisão com o qual podemos lidar satisfatoriamente. Calculamos as distâncias entre os astros celestes tomando como medida o ano-luz, sendo que o resultado pode facilmente ser traduzido em metros. Nunca, porém, chegaríamos a resultados satisfatórios se efetivamente aplicássemos a medida metro. Desse modo, o resultado da aplicação do critério afeta os limites do próprio critério.

Wittgenstein está querendo dizer que uma experiência determina o que é lógico? Estaria um efetivo acordo (*Übereinstimmung*) entre os homens decidindo o verdadeiro e o falso? Cabe tomar cuidado com tais expressões, porquanto o acordo não se faz ao se enunciar o critério, mas ao aplicá-lo e *julgar* por meio dele, vale dizer, produzir atos do discurso *mostrando* que os resultados são satisfatórios ou não. Daí a concordância se fazer *in den Urteilen*, nos juízos, graças a uma experiência intersubjetiva de obter resultados confluentes e *dizê-los* (WITTGENSTEIN-1960, PhU, § 242). A concordância não ocorre, pois, no nível da doxa, das opiniões, mas numa forma de vida (WITTGENSTEIN-1960, PhU, § 241), mas enquanto esta é *dita*, configurada conforme a gramática desse dizer. Não há como evitar, pois, a *experiência* do julgar, mas que passa a ser dita como *forma* de descrever o exercício dos jogos de linguagem. Por isso a descrição dessa experiência faz parte da lógica. Mas esse dizer da experiência do julgar também é ambíguo, pois é dito como mudança de aspecto, por conseguinte dizendo algo e dizendo algo como algo. O ato de dizer julgando tem no horizonte a imediação de tudo aquilo que vem a ser meio desse representar: os sinais da linguagem assim como os pressupostos de realidade, sem os quais os enunciados não se fariam entender, não se conformariam numa *Verständigung*.

Nesses pressupostos não estaria incluso, porém, tudo que supomos existir no mundo? Qual o estatuto lógico de tais pressupostos? Examinemos a seguinte situação. Estamos conversando e, se algum de nós imaginasse nossa existência no Terra liberados da atração da força de gravi-

dade, não é por isso que deixaríamos de agir como se isso não fosse verdade. “93...O que me levaria a crer no contrário? Ou uma lembrança, ou aquilo que me foi dito. Tudo que tenho visto ou escutado me dá a convicção de que nunca um homem tenha estado longe da Terra. Nada, na minha imagem de mundo, fala em favor do contrário. 94 Não tenho, porém, minha imagem de mundo, porque me tenha convencido de sua correção; nem a tenho por estar convencido dessa sua correção. Mas é ela o *background* herdado, em vista do qual separo o verdadeiro e o falso”⁷.

Convém tomar o cuidado na interpretação dessa *doxa*, dessa certeza. Ela é *dita* quando se analisa o julgar, o funcionamento da bipolaridade do verdadeiro e do falso, como solo inamovível formando os meios de apresentação desse mesmo julgar. Como tal, tudo que acreditamos que nele aconteça é expresso por proposições monopolares. Mas são monopolares exclusivamente porque assim estão sendo usadas para distinguir o verdadeiro e o falso. Então se alguém disser: “assim, a lógica é igualmente uma ciência empírica”, ele estaria errado. “No entanto, isto é correto: a mesma proposição pode ser tratada, uma vez, para pôr à prova uma experiência, outra, como regra da prova”⁸.

Essa divisão é, pois, intrínseca ao funcionamento do julgar. Não forma o chão de onde brotariam os sentidos, mas um aspecto do próprio processo de significar. Por isso, o que está anteposto não é o mundo, mas uma imagem de mundo (*Weltbild*), vale dizer, uma imagem de caráter lógico, que se determina como condição monopolar do ato de julgar. A monopolaridade é, por sua vez, relativa à bipolaridade e vice-versa, ambas se constituindo, assim, como pólos e círculos paralelos que se formam quando fazemos girar uma bola.

Esse caráter lógico da *Weltbild* nos obriga a repensar certas teses do *Tractatus*. Se ali vida e mundo são um só (WITTGENSTEIN-1960, 5.6121), será que a mesma identidade se armaria depois de se ter assumido a ambigüidade inscrita no julgar? Será que o belo, o moral, talvez até mesmo o místico, estariam terminantemente excluídos do jogo das polaridades? Quem não vê as mudanças de aspectos poderá aprender a falar, mas de modo mecânico, sem atentar para o processo reflexionante do julgar, pelo qual a experiência dos resultados afeta a configuração dos critérios. Por isso nunca perceberá como o funcionamento dos jogos de linguagem os leva a se abrir para o novo, para aquela zona de indetermi-

nação que se abre entre o critério e o resultado de suas aplicações. E o “novo (‘o espontâneo’, o ‘específico’) é sempre um jogo de linguagem” (WITTGENSTEIN-1960, PhU, p. 537). Desaparece, então, aquela fronteira rígida, proposta no *Tiactatus*, entre o que se pode e o que não se pode dizer, pois o dizer também está alargando ou encurtando aquilo que está quase sendo dito.

Chegamos na beira de um abismo perigoso. Não é o próprio conceito de razão que está sendo invocado? Se o intelecto é *Verständigung*, processo de configurar sistemas e de se abrir para novas aventuras, se, com isso, foi por água abaixo o conceito racionalista de razão, tomada como último fundamento do falar e do conhecer, não é por isso que o projeto da *Aufklärung* deva ser abandonado. Para nós, deixa de ter sentido uma razão una e normativa, a determinar o conhecer e o agir de anjos falantes, mas se coloca a tarefa urgente de examinar, na multiplicação dos jogos de linguagem, as maneiras pelas quais eles se abrem, se aparentam ou se combatem, tendo no horizonte um mundo que, agora, também assiste aos esforços dos seres humanos de construir sistemas de regras, as mais diversas possíveis, no sentido de encontrar parâmetros a partir dos quais se pode dar razão ou negá-la, de sorte que esse mesmo mundo se converte numa tarefa a ser construída. Ora, por que não chamá-lo de mundo das instituições do espírito?

* Este texto serviu de conferência de abertura do X Congresso Kant Internacional, realizado em São Paulo de 04 a 09 de setembro de 2005.

¹ “Dasselbe Gegenstand A ist vermeint, aber in einem verschiedenen Wie, und dieses Wie gehört selbst mit zu Meinung (nicht dem Meinen), zu dem Vermeintem als solchem, das wir Satz nennen” (HUSSERL-1929, p. 260).

² “Und wie in der Wahrnehmung das Nichtsehen sich keineswegs deckt mit dem Nichtsein, so bedeutet auch Mangel der Evidenz nicht so viel wie Unwarheit. *Das Erlebnis der Zusammenstimmung* zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen, das sie meint, zwischen dem aktuelle Sinn der Aussage und dem selbst gegebenen Sachverhalt ist die Evidenz, und die Idee dieser Zusammenstimmung die Wahrheit. Die Idealität der Wahrheit macht aber ihre Objektivität aus” (HUSSERL-1928, p. 190/191).

³ “Selbstgebung individuellen Daseins schlechthin verstanden ist, also die Selbstgebung in Seinsgewissheit, sondern auch die Modalisierung dieser Gewissheit, die sich in Vermutlichkeit, Wahrscheinlichkeit usw. wandel kann; já nicht nur dies, sonder auch die Erfahrung im

Modus des Als ob, die Gegebenheit von Individuellem in der Phantasie, die in einer entsprechenden, frei möglichen Einstellungsänderung zur positionalen Erfahrung eines möglichen Individuellen wird" (HUSSERL-1954, p. 21-22).

⁴ "Wir können auch sagen, aller Erkenntnisbetätigung woran liegt als universaler Boden eine jeweilige Welt: und das besagt zunächst, ein Boden universaler passiven Seinsglaubens den einzelne Erkenntnishandlung schon voraussetzt" (HUSSERL-1954, p. 24-25).

⁵ "Die 'Erfahrung', die wir zum Verstehen der Logik brauchen, ist nicht die, dass sich etwas so und so verhält, sondern, dass etwas *ist*; aber das ist keine Erfahrung. Die Logik ist *vor* jeder Erfahrung – dass etwas *so* ist. Sie ist vor den *Wie*, *nicht* dem Was..." (WITTGENSTEIN-1960, 5.552).

⁶ "Begriff des Aspekts ist dem Begriff der Vorstellung verwandt. Oder: der Begriff 'ich sehe es jetzt als...' ist verwandt mit 'ich stelle mir jetzt vor'" (WITTGENSTEIN-1960, PhU, p. 525).

⁷ "93 ... Was könnte mich dazu bringen, das Gegenteil davon zu glauben? Entweder eine Erinnerung, oder dass es mir gesagt wurde. Alles was ich gesehen oder gehört habe macht nicht der Überzeugung, dass kein Menschen sich je weit von der Erde entfernt hat. Nichts spricht in meinem Weltbild für das Gegenteil. 94 Aber mein Weltbild habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide" (WITTGENSTEIN-1969).

⁸ "Aber dies ist richtig, dass der gleiche Satz einmal als von der Erfahrung zu prüfen, einmal as Regel der Prüfung behandelt werden kann" (WITTGENSTEIN-1969, 98, p. 15).

Referências bibliográficas:

HUSSERL, E. 1928. *Logische Untersuchungen*. Halle: M. Niemeyer.

_____ 1929. *Formale und transzendente Logik*. M. Niemeyer, Halle.

_____ 1954. *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Lassen Verlag.

KANT, I. 1982a. *Kritik der reinen Vernunft*, in: *Werkausgabe* (ed. W. Weischedel). Frankfurt am Main: Surkamp, vol.

_____ . 1982b. *Logik*, in: *Werkausgabe* (ed. W. Weischedel). Frankfurt am Main: Surkamp, vol. VI.

LEBRUN, G. 1970. *Kant et la fin de la métaphysique*. Paris: A. Colin.

Trad. bras. de Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: M. Fontes, 1993.

WITTGENSTEIN, L. 1960. *Tractatus Logico-philosophicus*, in: *Schriften*, I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1960. *Philosophische Untersuchungen*, in: *Schriften*, I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

_____. 1969. *On certainty/Über Gewissheit*. New York: Torchbooks.

