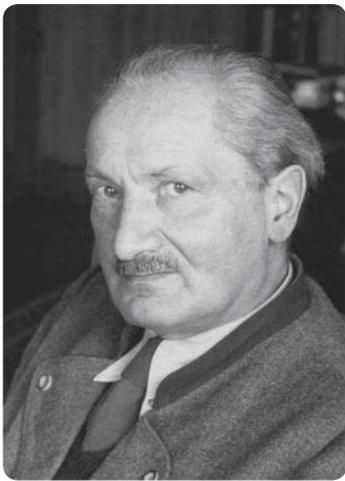


■ CAPÍTULO 3 ■

MARTIN HEIDEGGER

Neste capítulo abordaremos brevemente algumas passagens de Ser e tempo no intuito de propiciar ao leitor um primeiro contato com o estilo heideggeriano de filosofar, destacando a relevância da sua solução para um dos problemas mais cruciais da história da filosofia, qual seja, o da relação entre sujeito e objeto ou entre consciência e mundo.



Martin Heidegger

Martin Heidegger nasceu na cidadezinha de Messkirch, no sul da Alemanha, em 1889. De família modesta e católica, estudou com os jesuítas pretendendo ser mais um deles, projeto que mais tarde abandonou. Seus estudos no seminário, porém, lhe deram uma grande base na cultura clássica e humanista. O padre Konrad Grüber lhe presenteou com o livro de Brentano: “Sobre os diversos sentidos do ente em Aristóteles”. E pelo que lhe aconteceu posteriormente pode-se dizer que esse presente selou o seu destino, pois, desde então, esse assunto passou a ocupá-lo até sua morte em Friburgo, em 1976. Ainda muito jovem matriculou-se na Faculdade de Teologia de Friburgo quando entrou em contato com a fenomenologia de Husserl, filósofo que conheceu pessoalmente logo depois, tornando-se um dos seus discípulos mais próximos. Husserl gostava de afirmar: “Fenomenologia é Heidegger e eu”. As outras influências que Heidegger recebeu são de um vasto espectro, mas, além dos gregos, principalmente Kant, Kierkegaard, Dilthey e Nietzsche. O casamento com uma luterana e as suas leituras kierkegaardianas o afastaram do que chamou de “sistema do catolicismo”. A sua obra inicial, porém, está fortemente marcada pela antropologia cristã. Heidegger, durante algum tempo, simpatizou com o nazismo, tornando-se, em 1933, reitor da Universidade de Friburgo nomeado por Hitler; cargo, aliás, que logo abandonou. Seus compromissos políticos dessa época o meteram em dificuldades que também o acompanharam até o fim, embora, ironicamente, a sua filosofia professe uma radical autonomia em relação ao mundo político. A obra de Heidegger, como a de seu mestre, é vastíssima e parte considerável dela ainda permanece inédita. Apenas a listagem dos volumes já publicados ocuparia várias páginas.

Desde muito cedo Heidegger já ensaiava pensar por conta própria. A sua relação estreita com Husserl não o impediu de desenvolver o seu próprio modo de entender a fenomenologia.

Num determinado momento ele rompeu com a fenomenologia tradicional não apenas radicalizando-a, mas recusando um dos seus princípios fundamentais: a consciência intencional. Heidegger substituirá a intencionalidade da consciência transcendental pela intencionalidade do ser-no-mundo.

Ou seja, ele não deixará de ser um fenomenólogo, mas aplicará este método de um modo muito mais radical que culmina, inclusive, com a eliminação da noção de filosofia como ciência rigorosa. Isto é, a filosofia não deixará de ser rigorosa, mas não o será ao modo da ciência. E esse projeto, aliás, será feito desde o fio condutor em que se retoma a pergunta fundamental pela filosofia desde os gregos: o que é o ser? A resposta a essa pergunta fundamental possibilitará a solução de problemas filosóficos candentes na modernidade, como a relação entre sujeito e objeto, subjetividade e objetividade, interior e exterior, consciência e natureza, etc. Sua maior crítica, porém, **será feita à filosofia ocidental que desde Platão tornou-se uma metafísica da presença**, isto é, parte do pressuposto que o ente ou as coisas são tomados como estando num presente eterno. Essa, aliás, foi a luta filosófica que Heidegger não abriu mão. Seu esforço constante foi o de definir ou distinguir a atividade filosófica de todas as outras. Muitas vezes acusou-se Heidegger de não ter elaborado uma ética e uma filosofia política, mas o certo é que isso pouco lhe interessava, pois para ele só o pensar filosófico tinha a mais genuína autenticidade e nobreza. Poder-se-ia dizer que a verdadeira vocação do homem é a filosofia e que, portanto, ela é sua libertação e salvação. A filosofia é então o âmbito livre das outras concepções do mundo e isso de tal modo que o destino da filosofia depende apenas dela mesma, o que também quer dizer que o destino do homem está essencialmente vinculado à filosofia. Mas até mesmo esse vínculo, heideggerianamente falando, pode ser questionado, ***pois a filosofia é uma atividade tão livre que até mesmo o homem tem de ser por ela posto em questão.***

• Sobre isso ver Heidegger, M.
 • **Sobre o "humanismo" – Carta a Jean Beaufret**, in Conferências e escritos filosóficos, São Paulo, Abril Cultural, Os Pensadores, p. 345 a 373.

Há dois grandes momentos no pensar heideggeriano. O que se situa nos anos juvenis de 1919 até por volta de 1933 quando então ocorre o que ele próprio chamou de a reviravolta (*Kehre*) do pensar, que por motivos de espaço não abordaremos aqui, embora, ainda que de passagem, cumpre-nos observar que nessa fase, e principalmente depois da Segunda Guerra Mundial, Heidegger mostra-se um filósofo mais místico preocupado com questões marcadas por um pensamento cada vez mais simples em que, contra a agitação do mundo moderno, a problemática do ser é invocada a partir de temas impregnados de metáforas campestres como o do regresso à “terra natal”, a “serenidade”, “caminhos do campo”, mas onde também ocupa-se com a questão da técnica, isto é, de que a essência da nossa época é a maquinação. Esse acontecimento planetário não depende da nossa vontade, pois trata-se de algo que diz respeito a verdade do ser. É um evento que determina nossa vida de tal modo que, ao fim e ao cabo, “só um deus poderia nos salvar”.

A seguir apresentaremos, em breves considerações, alguns tópicos da sua obra mais importante e conhecida: *Ser e tempo*.

Heidegger, M. *Sein und Zeit*,
Tübingen: Max Niemeyer, 1986.
Usaremos aqui a edição alemã
com abreviatura SZ, mas existe
também a edição brasileira:
Ser e tempo. Petrópolis: Ed.
Vozes, 1988.

3.1 UM CLÁSSICO DA FILOSOFIA: SER E TEMPO

Depois de vários anos como professor sem publicar praticamente nada, Heidegger deu uma resposta a seu público mais exigente com uma obra que é, certamente, um dos mais conhecidos clássicos da filosofia: *Ser e tempo* (1927). Essa obra, como toda a obra filosófica importante, se caracteriza por resolver problemas candentes da filosofia da sua época. Só que Heidegger ao centrá-la na pergunta grega pelo **ser do ente** tentou atingir também questões que diziam respeito à **história da metafísica ocidental**. As conquistas da filosofia moderna com o critismo kantiano e a fenomenologia husserliana lhe possibilitaram tratar de questões que, mesmo postas pelos gregos, permaneciam sem um tratamento mais adequado. E aqui é que combinam-se a fenomenologia com a filosofia existencial kierkegaardiana e o procedimento nietzschano

de destruição da tradição niilista. Como Heidegger faz essa façanha? Ele desenvolve uma ontologia fundamental. E como para ele a filosofia é basicamente fenomenologia, a sua ontologia será fenomenológica, mas acentuando o caráter existencial, isto é, de que no dito cartesiano “Penso, logo existo” ***deve-se partir da análise da existência até mesmo porque para pensar é preciso antes existir.***

E para levar adiante essa tese Heidegger parte do pressuposto grego de que o ser é sempre ser de um ente, como mesa, cadeira, árvore, estrela, etc. Mas então qual o ente que nos é mais acessível senão nós mesmos? Ou melhor, o que é mais acessível e mais próximo para mim senão eu mesmo? Quando penso, imagino, passeio e, por conseguinte, filósofo não sou eu mesmo que estou pensando, passeando ou filosofando? É o mais certo, mas também o mais enganoso, pois repetindo Husserl aquilo que está mais perto cotidianamente (o ôntico) está o mais distante fenomenologicamente (o ontológico). **Para evitar, porém, compromissos ônticos que prejudiquem a análise ontológica Heidegger irá recorrer ao seu famoso construto: ser-aí (*Dasein*).** Por exemplo, a noção de pessoa e de homem estão demasiadamente contaminada pelas concepções de mundo metafísicas, políticas, religiosas, antropológicas, etc. que já não servem para responder à busca pelo sentido do ser. Elas tornaram-se empecilhos que devem ser destruídos para se ter acesso aos fenômenos mais originários. O ser-aí, porém, é um construto de onde surgem essas concepções, mas ele mesmo, por ser feito de êxtases temporais, não pode ficar preso a nenhuma delas. Além disso, o ser-aí é um construto em que se expressa a liberdade da filosofia, pois ele mesmo é aberto, ou seja, é um projeto que se antecipa a todas as concepções do mundo. ***Mas o ser-aí só expressa a liberdade da filosofia à medida que esta pressupor a liberdade do próprio ser-aí.***

A explicitação da ontologia fundamental ou existencial será então a exposição fenomenológica das estruturas ser-aí, o que só é possível porque ser-aí é um ente singularíssimo, isto é, é um ente que estando em jogo consigo mesmo tem um duplo privilégio, o ôntico e ontológico. Ou melhor, o privilégio ôntico é o de estar em jogo com seu próprio ser e o ontológico é o de, estando em jogo com seu ser, pode levantar a questão, tão cara os gregos, do sentido

Ser e tempo, então, é uma obra que busca responder a uma úmima pergunta : o que é existir?

O nosso ser-aí é nossa maneira de interpretar o mundo. Por exemplo, se interpreto uma notícia que diz que a economia vai mal em nosso país de modo a atribuir a culpa desse fracasso a ausência do sistema comunista, e assim faço com outras coisas; atribuo as dificuldades das relações em família, tipo de trabalho disponível, etc, à ausência do comunismo, meu ser-aí é alguém que vê o mundo a partir da necessidade da implantação do sistema comunista.

do ser em geral. E, diferentemente de toda a tradição ocidental, que concebia o ser baseado na metafísica da presença, agora o ser será entendido como tempo, não o tempo natural, social ou histórico, mas mas tempo existencial.

Em linhas gerais este é o esquema de SZ:

{ocupação -> ser-no-mundo -> preocupação -> ser-para-a-morte ->
consciência culpada -> cura}-> tempo = ser

Em SZ, Heidegger, como alertamos, opera a “destruição” de um conceito central não só para Brentano e Husserl, mas para a toda a filosofia moderna: **a noção de consciência**. A exposição mesmo sumária de Ser e tempo tampouco poderá ser levada a cabo aqui. Por isso, fiquemos com o modo como Heidegger desconstrói a noção de consciência intencional substituindo-a pela noção de ser-no-mundo.

3.2 A INTENCIONALIDADE COMO SER-NO-MUNDO

3.2.1 O SER DOS ENTES INTRAMUNDANOS

O programa da fenomenologia – para Heidegger – continua: “voltar às coisas mesmas”. Porém, fazer isto pressupõe agora **uma caracterização ontológica da coisa**, o modo como se considera a coisa, isto é, o modo como se trata do ser do ente. Noutras palavras, quando a análise se estende das coisas para a coisalidade das coisas. Heidegger constantemente retorna à tradição grega para, a partir dela, construir seu próprio modo de entender o método filosófico como “fenomenologia”. E voltar às raízes dessa tradição é retomar ao que considera como o mais autêntico de todos os problemas: o sentido do ser. **A resposta a esta questão passa pelo fenômeno do mundo**. No entanto, os gregos, ao passarem por alto o conceito de mundo, teriam deixado de lado o modo efetivo de acesso às coisas. Ou seja, Heidegger recorre às palavras da tradição para levar a cabo sua “destruição da ontologia” substituindo-a por uma nova. Um dos momentos-chaves é sua original tematização

do conceito de mundo que podemos encontrar nas perguntas:

1. Por que, no início da tradição filosófica decisiva para nós - explicitamente desde Parmênides - passou-se por cima do fenômeno do mundo? De onde provém a repetição contínua desse passar por cima?
2. Por que o ente intramundano se torna tema ontológico para esse fenômeno?
3. Por que este ente encontra-se, de início, na “natureza”?
4. Por que a complementação desta ontologia do mundo, que se sente necessária, cumpre-se em se recorrendo ao fenômeno dos valores? (SZ, p.100).

Os gregos, que deixaram escapar o conceito de mundo, tinham um termo adequado para tratar das coisas: os “pragmata”. Eles seriam então simplesmente os modos de lidar com as coisas como algo simplesmente dado. Ou seja, ao não radicalizarem a pergunta pelo que constituiria o caráter pragmático desses pragmata, tomaram-nos “meras coisas” apreendidas em sua presentidade. Ao contrário dessa posição da metafísica da presença que toma a coisa como algo que está “diante de”, isto é, como algo que subsiste por si mesmo, **Heidegger irá considerar a coisa como “utensílio”** (*Zeug*). O utensílio é o modo de ser que caracteriza o ser-aí, ou melhor, o que constitui os modos de ser da ocupação (*Besorgen*). As ocupações são, portanto, modos do ser-aí lidar com os utensílios. Ou seja, as coisas são agora concebidas com os modos de lidar com utensílios como o de escrever, o de medir, o de costurar; as ferramentas em geral ao serem empregadas são as coisas. A coisa não está mais diante de, mas, ao contrário, é aquilo que já está sempre à mão - é manual -; **assim, o modo de lidar com o utensílio é que define o que a coisa é**. Não se trata, então, de buscar a coisidade da coisa por trás do que aparece como a “Idéia” ou a “Natureza”, “realidade”, ou na mente enquanto “faculdade de produzir juízos”, etc. Como logo veremos, as coisas, os pragmata, originam-se nos utensílios. Uma coisa nunca é um utensílio, embora um utensílio possa se tornar uma coisa. Mas os utensílios dependem de quem as usa e que, por sua vez, não pode ser reduzido a um utensílio. **Por isso, a compreensão do que eles são depende do modo como**

nós mesmos somos. E o modo de como somos se caracteriza por sermos sempre “ser-para” (*Zu-sein*); os utensílios, portanto, não se definem por alguma essência que não dependa do seu modo de “ser para”, isto é, um martelo serve sempre para pregar, uma tesoura para costurar, etc. Isso já é uma indicação que nossa essência é dinâmica e projetada para uma constante construção. Não temos, por conseguinte, uma essência fixa. Ao contrário, nossa essência é nossa existência. A essência (*das Wesen*) deste ente – o ser-aí – consiste em seu dever-ser (*Zu-sein*) (SZ, p.42). E é isto que faz dele um ente distinto de outros entes. Os modos do ser-aí – como *Zu-sein* – constituem o mundo: o ser-no-mundo. O ser-aí é mundano enquanto os outros seres são intramundanos.

A problemática do ser-aí confunde-se com a do mundo, pois só o ser-aí é ser-no-mundo. E só quando se explicita a mundanidade do mundo se compreende o ser-aí em seu próprio ser, e isto possibilita distinguir o ser-aí do domínio dos objetos, e também compreender o que teria escapado aos gregos: o caráter de pragmata dos pragmatas. Com isso se afasta o modelo objeto-designação, este modo de dirigir-se às coisas que impede a compreensão do fenômeno do mundo. Desde o mundo pode-se então compreender a desumanização do mundo, isto é, de que as concepções sobre o homem pressupõem que o ser-aí é ser-no-mundo. Há como que um interesse em preservar o caráter mundano que se contrapõe à sua colonização cognitiva; ou, no sentido de Wittgenstein, trata-se de impedir a degeneração da nossa gramática. A coisificação dos entes intramundanos, quando se os toma meramente como domínio dos objetos, equivale à confusão entre o conceitual e o empírico: a ocultação do que está próximo. A retração do que está mais próximo.

Como o ser-aí é ser-para no sentido de estar ocupado, isto quer dizer que esses modos de ocupação definem o ser-no-mundo, o que permite afastar de noções como as de cogito, sujeito transcendental, mente, etc.

Ou com a noção de que o ser-aí é um ente que está no mundo como outros entes: automóveis, mesas, casas, árvores, etc. Porém,

o ser-aí não está no mundo como a água dentro do copo e o copo dentro da sala. O ser-aí é mundo, aliás, só o ser-aí tem mundo. Mundo é um existencial - um caráter do ser-aí. **A complexidade dos ser-para se confunde com a complexidade do ser-no-mundo.** Esta expressão revela que o que está em jogo é um todo estrutural complexo. Isto já aponta que a familiaridade do ser-aí se confunde com a diversidade de seu ser-para. A análise disto nos leva à tematização da mundanidade do mundo.

Também Heidegger reconhece as diversas significações do conceito de mundo, e, se faz distinções entre elas, não é para apenas reconhecer seus contextos distintos, mas para destacar aquela em que se mostra a mundanidade do mundo em geral, isto é, aquela, sem a qual não se retém efetivamente o fenômeno do mundo. O conceito de mundo tem principalmente estas significações:

1. O conceito “mundo” é empregado como termo ôntico e designa a totalidade dos entes que podem estar presentes no mundo: mesas, cadeiras, leões, bicicletas, números, fórmulas, etc. (*Welt wird als ontischer Begriff verwendet und bedeutet dann das All des Seiendes, dass innerhalb der Welt vorhanden sein kann*) (SZ, p.64).
2. Mundo tem o papel de um termo ontológico e significa o ser dos entes como os citados acima no item 1. (*Welt fungiert als ontologischer Terminus und bedeutet das Sein des unter n.1 genannten Seienden*)(SZ, p.64). “Mundo” é a região que abarca a totalidade dos entes.
3. A noção de mundo refere-se ao próprio ser-aí. Mundo quer dizer: este em que (Worin) o ser-aí concreto vive. Por ex., o seu mundo pessoal ou seu mundo público. Mas ela é todavia ôntica na medida que se limita a mostrar onde o ser-aí vive sem analisar a “estrutura intrínseca” que torna esta vida possível (embora ela tenha uma significação pré-ontológica - *eine vorontologisch-existenzielle Bedeutung*). Ou seja, esta compreensão todos nós já sempre temos uma vez que em nós está em jogo nosso próprio ser.
4. O termo mundo significa a noção ontológica existencial da mundanidade. Esta noção é ontológica porque visa a estrutu-

ra do ser-no-mundo, o que pertence necessariamente a cada mundo como tal - a mundanidade. Ela é existencial na medida em que é um elemento estrutural do ser-aí.

Ao tematizar-se o fenômeno mundo logo nos deparamos com a dificuldade que se encontra em nossa propensão para concebê-lo como espaço, isto é, como um lugar em que as coisas exemplificadas no item 1 estão; como a água dentro do copo, como o copo dentro da sala, e como o homem dentro do automóvel, ou da estação rodoviária, com a cabeça dentro do chapéu, etc. Esse entendimento do mundo basicamente como espaço nos impede de reconhecer o que está mais próximo. Ocorre que geralmente se trata do mundo como espaço em que as coisas estão e que, portanto, desde aí foi possível conceber o homem como um corpo que, como os outros entes, ocupa um lugar no espaço (*res extensa*). Esta noção está, porém, de tal modo vinculada à imagem geométrica do espaço tridimensional que torna difícil compreender ***o espaço como um modo de ser do ser-no-mundo***. A elucidação da mundanidade do mundo terá de liberar a originalidade do espaço, e com isso mostrar que a noção científica de espaço é derivada do ser-aí. O conceito de mundo subjaz ao conhecimento científico; a desmundanização do mundo - tal como a degeneração da gramática - se deve à tentativa de explicar a condição de toda explicação. A explicação científica é apenas um recorte sobre o mundo. **O conceito de mundo extrapola a metodologia científica.** O engano que levou os gregos a tomarem a “natureza” é semelhante à que levou a tomar o espaço como *res extensa*, deixando de lado que apenas desde o conceito de ser-no-mundo se poderia compreender o espaço geométrico, ou, nas palavras de Heidegger, deixou-se escapar a distinção entre os existenciais e as categorias, entre o que diz respeito ao próprio ser-aí e aquilo que se pode chamar de domínio dos objetos, entre o mundano e o intramundano, entre, portanto, o ser-no-mundo e o que pertence ao mundo - *weltzugehörig e innerweltlich*.

A distinção entre mundano e intramundano pode ser feita desde as estruturas do ser-aí, essas estruturas são a mundanidade do mundo. E, como pretende Heidegger, só então se compreende a natureza. A natureza, com suas montanhas, rios, florestas, etc., depende do mundo, sem mundo não se poderia vislumbrar a nature-

za. A mundanidade do mundo é apreendida desde o que é familiar, ou seja do mundo circundante (*Umwelt*). A natureza é, portanto, parte dessa familiaridade, mas ela própria não é capaz de tornar compreensível a mundanidade, ao contrário, ela pode ser um empecilho para esta compreensão: “a natureza como termo categorial que envolve as estruturas do ser de um certo ente intramundano não pode jamais tornar compreensível a mundanidade” (SZ, p.65). Ao contrário, para compreender a natureza temos de tematizar o que vem a ser estes entes intramundanos com os quais o ser-aí mantém uma estrita familiaridade, a interpretação ontológica destes entes mais próximos é a mundanidade do mundo. Esta familiaridade ou cotidianidade do ser-aí se caracteriza por não ser teórica, mas prática. O “teórico” é apenas um dos modos do ser-aí. Essa distinção é importante porque impede que a prioridade da teoria leve à desmundanização do mundo. Ora, a atitude teórica provoca um distanciamento do que está mais próximo, quando se trata de liberar o que está próximo daquilo que se lhe interpõe. A desmundanização ocorre quando se impede de atingir aquilo que constitui a própria coisa, a coisidade da coisa. Temos então de compreender o que caracteriza a coisidade da coisa. O fio condutor desta tarefa é o cotidiano, isto é, aquilo com que sempre o ser-aí está ocupado. E o ser-aí está ocupado com muitas coisas.

A este estar fazendo coisas, Heidegger chama de ocupação (*Be-sorgen*). A ocupação é: produzir algo, fazer alguma coisa aparecer, aplicar alguma coisa, fazer sumir algo, considerar, empreender, discutir, e assim por diante. E se tudo isto são atividades que definem o ser-aí como ocupação, então podemos perguntar por aquelas que lhe são ainda mais elementares, ou seja, aqueles entes intramundanos que nos estão à mão. A coisidade da coisa - deixa de ser entendida como uma essência do simplesmente dado - e passa a ser compreendida no modo de ser do utensílio (SZ, p. 69). Os exemplos acima mostram que os instrumentos são aquilo que nos é mais familiar: o que manuseamos. O que está à nossa mão é o utensílio. A diversidade de ocupações coincide com o modo dos utensílios - *Nähzeug, Schreibzeug, Schuhzeug, Fahrzeug* -, isto é, estojo de costura, agulhas, linhas, alfinetes, o que se usa para escrever, lápis, apontador, caneta, os utensílios do sapateiro e os que se emprega

em viagens, etc. Mas se o fio condutor são as diversas ocupações do ser-aí no cotidiano ainda temos de tematizar a mundanidade do mundo, pois o que buscamos não é a mera descrição do que ocupa cotidianamente o ser-aí, neste caso ficaríamos no nível de uma descrição ôntica, mas nosso objetivo é ontológico, isto é, visamos o ser dos entes intramundanos, **o que só será compreendido à medida que tematizarmos a relação do ser-aí e estes entes.**

A coisidade da coisa é definida, insistamos neste ponto, pelo modo como operamos, isto é, a coisa é constituída pelo manusear do utensílio: a manualidade (*Handlichkeit*). Analisar o modo de ser do utensílio, portanto, é dar conta do que está mais próximo, é dar conta do ser do ente intramundano: caneta, trena, régua, volante, agulha, etc. O manuseio destes utensílios é a coisa mesma; e, portanto, o único modo de “voltar às coisas mesmas” é tematizar o modo de ser do utensílio. Voltar às coisas mesmas não é então simplesmente reconhecê-las como próximas, pois esta proximidade é dada pelo seu emprego, manuseio, utilização.

Não há aqui solução de continuidade entre o ato de reconhecer e o emprego. Se nos reconhecemos na ocupação é por que esta familiaridade é dada pelo uso que sempre fazemos; a escova de dentes, o espelho, a xícara de café, os talheres, não são reconhecidos simplesmente por que os olhamos, mas é porque os empregamos que podemos reconhecê-los. E isto quer dizer que as atividades cotidianas do ser-aí são feitas sem a mediação de nenhuma teoria sobre o estatuto das coisas que fazemos ou usamos. Quando escovamos os dentes ou penteamos os cabelos não nos perguntamos sobre qual a relação entre nossa imagem no espelho e a imagem dentro de nós, ou se existe um mundo externo, ou se a escova de dentes é um feixe de impressões sensíveis, etc. **Desse modo, o que caracteriza uma coisa não é o material de que é feita, mas o seu emprego para certos fins:** proteger os dentes contra a cárie ou estar bem arrumado para ir à aula, dar um passeio ou fazer uma visita. A pergunta pelo que constitui um utensílio já pressupõe seu domínio, isto é, sem esses utensílios não poderíamos responder sobre o material de que são constituídos; aliás, uma resposta deste tipo diria respeito aos

entes intramundanos e nos desviaria precisamente do fenômeno do mundo. Portanto, a utensilialidade do utensílio não é obtida por nenhuma teoria como se antes de dominar o utensílio se pudesse explicar como ele funciona; ao contrário, o modo genuíno de um utensílio é o lidar com ele. Ou seja, não se pode destacar o utensílio para mostrar como se lida com ele, pois só se pode usá-lo como exemplo quando já se domina o utensílio. Ou seja, o modo genuíno do utensílio é pre-temático, como o modo como se usa o martelo ou a tesoura, o desempenho não depende da explicação da estrutura do martelo, mas do martelar o martelo, ou da habilidade em costurar ou recortar usando a tesoura. Quanto menos colocarmos o “olhar externo” ao martelar, mais destros seremos no emprego deste utensílio, isto é, maior será nossa familiaridade com ele. A familiaridade não é dada pelo reconhecimento, mas pelo lidar com o utensílio: o manuseio do martelo. O martelo não é reconhecido por estar diante de nós, mas porque o manuseamos, isto é, só se reconhece um utensílio pelo olhar porque antes se o manuseia. O manuseio é o modo de ser do utensílio. O manuseio do utensílio é a “manualidade” (*Zuhandenheit*). O manuseio de um utensílio é o que caracteriza sua serventia, ou seja, o “para que...” serve o utensílio. Com isto Heidegger tenta eliminar tudo aquilo que se interpõe à sua originariedade, aquilo que se distancia do modo de ser do utensílio para “visualizá-lo” – a teoria, a contemplação, etc. -. Pois, por mais que se observe um utensílio (ou uma totalidade deles) jamais se dará conta do lidar com ele, pelo contrário, perde-se o modo originário do manuseio: “À visualização (*hinsehende Blick*) puramente “teórica” das coisas falta uma compreensão da manualidade (*Zuhandenheit*)” (SZ, p.69).

A falta dessa visão teórica não significa uma falta de conjunto, como se cada utensílio se limitasse à sua finalidade própria e independente, pois a serventia de cada utensílio se subordina à totalidade de remissões instrumentais dirigidas para uma finalidade mais complexa: a obra.

A ocupação do ser-aí é dada pelo utensílio que é sempre “algo para...” (*Um-zu*). **Portanto, o ser-aí está ocupado com uma diversidade de atividades que são os modos de lidar com utensílios.** O fenômeno da remissão (*Verweisung*) expressa esta estrutura

complexa em que vários utensílios estão em jogo apoiando-se uns nos outros, por isso geralmente a utensilialidade de um utensílio vincula-se à remissão, pois uma agulha envolve todos os utensílios de costura e um sinal de trânsito envolve os utensílios que permitem o fluxo dos automóveis, trens ou aviões, etc. O quarto em que estou agora escrevendo é uma totalidade de papel, canetas, estantes, janelas, lâmpadas, escrivaninha, computador, porta, maçaneta, cadeiras. O quarto não é uma soma destes utensílios com suas funções específicas; as atividades em que estes utensílios envolvem uns aos outros são o quarto em que agora estou sentado. ***Esta totalidade utensilial já é sempre dada antes de qualquer problematização teórica.*** Portanto, o que primeiro vem ao encontro é o quarto enquanto “utensílio de habitação” e não como um abstrato espaço geométrico, como um “vazio entre quatro paredes” que pudesse então ser enchido por cada uma dessas coisas que o compõem. Antes de cada coisa singular o que se tem é uma totalidade utensilial em que cada coisa remete às outras e que, juntas, são os utensílios ou as ferramentas: o quarto em que estou sentado escrevendo. Portanto, o modo de lidar com os utensílios não é aleatório, pois seja qual for a complexidade das remissões os utensílios que as compõem estão direcionados para uma tarefa: “ser-para” (*Ums-zu*). A visão sinótica deste conjunto é a circunvisão (*Umsicht*). **A circunvisão, porém, é distinta de uma visão externa à medida que o ver utensílios já faz parte do modo de lidar com eles,** o ver é uma atividade que se confunde, por exemplo, com o martelar, isto é, buscar pregos, cuidar para que fiquem em linha, que não entortem, etc. Por isso, o que se manuseia não são objetos que existam por si mesmos ou que poderiam ser aprendidos teoricamente de modo a que se afastasse de seu manuseio. A multiplicidade de utensílios está direcionada para um fim: a obra (*Werk*). Há uma prioridade da obra, embora nem toda a acupação se relacione com uma obra. Sem a obra, porém, os utensílios perder-se-iam em atividades desconectadas. Agulhas, linhas, tesoura, alfinetes, botões são manuseados para se fazer uma camisa ou um terno; martelos, plainas, serrote, tijolos para fazer uma casa; o couro, a agulha, o estilete, os pregos, a cola, resultam no sapato, etc.

Atente para a compreensão dessa frase. Caso tenha dúvida sobre sua compreensão, releia este capítulo, ela é fundamental para a compreensão do restante do mesmo.

Introduz assim um certo “naturalismo” como algo que está à

frente da manualidade (*Vorhand*). Isto é, na terminologia filosófica podemos falar de um resíduo de realismo ontológico à medida que ele afirma que o couro de que são feitos os sapatos ou a areia de que se usa na construção da casa “existem de modo independente”. Os animais que fornecem o couro para a confecção de sapatos “ocorrem no mundo independente da criação, e, mesmo na criação, eles se produzem a si mesmos. A “si mesmos” quer dizer independentes de qualquer obra, eles são algo que o ser-aí pode ir buscar para uma obra qualquer. O resíduo de realismo ontológico aqui pode ser melhor observado quando Heidegger afirma: No mundo circundante (*Umwelt*) também ocorrem entes que, em si mesmos, não precisam ser produzidos (*an ihm selbst herstellungsunbedürftig*), estando sempre à mão. Martelo, alicate, prego em si mesmos estão em remissão ao aço, ferro, bronze, pedra, madeira de que são feitos. No uso (*gebrauchen*) do utensílio se descobre o usado, a “natureza”, à luz dos produtos naturais (SZ, p.70). Desde quando, porém, ferro, bronze, madeira e aço não precisam ser produzidos? Sem o uso dos utensílios como se poderia afirmar algo deles?

Heidegger oscila, pois se, de um lado, insiste em que se tem de impedir que o **modo normal de considerar a natureza** acabe velando (*verborgen*) o **modo do estar à mão**, ou seja, de que se oculte a atividade originária; de outro lado, afirma que há materiais que são independentes do ser-aí. No primeiro caso ele nos previne de quando fascinados contemplamos uma paisagem estão aí presentes ações do ser-aí “as plantas do botânico não são apenas flores no campo, ou o jorrar (*entspringen*) de um rio não é a fonte no solo (*Quelle im Grund*). Nestes exemplos, a natureza parece não ser algo simplesmente dado; pois mata é reserva florestal, montanha é pedreira, rio é represa, vento é vento nas velas. No entanto, a distinção também revela que a atividade do ser-aí se depara com algo



Uma obra, então, não é só manualidade, mas depende de “materiais”: linho, algodão, madeira, areia, ferro, couro, etc. Aqui Heidegger acaba por reconhecer que manualidade depende de algo que não está precisamente à mão mas à disposição do ser-aí: os **materiais da natureza**.

que está além dele, a floresta, o vento, a fonte. Os aparatos instrumentais barco à vela, britadeira, picaretas, pás, lupas, serrotes, etc., des-cobrem o mundo circundante e, junto dele, a “natureza”. Isto é, o manuseio destes utensílios acaba por revelar algo para além de seu uso. Este resíduo de realismo pode ser claramente encontrado na passagem: “Pode-se prescindir de seu modo de ser à mão (*Zuhanden*) e determiná-la e descobri-la em seu puro modo de ser simplesmente dado (*in ihrer puren Vorhandenheit*)” (SZ, p.70). Os utensílios mostram que a natureza subsiste por si mesma: além da vela está o vento, além da madeira está a mata, além da pedreira está a montanha.

Vimos que a obra é um todo de remissões e que cada utensílio está apoiando e apoiando-se em outros utensílios. A obra remete tanto ao portador como ao usurário, tanto nas obras em série numa fábrica, como nas obras de caráter artesanal em que se descobre mais originariamente a manualidade. Seja qual for, porém, o modo como é executada a obra não se restringe ao mundo doméstico mas ao mundo público, isto é, ao mundo a que pertencem tanto quem a produz como quem a usufrui – todos usamos roupas, sapatos, meios de transporte, edifícios, parques, praias, etc. Nestas complexas remissões públicas a ocupação (*Besorgen*) “descobre a natureza em determinada direção (*Umweltnatur*)” (SZ, p.71). Viadutos, pontes, ruas, edifícios sempre posicionam-se em relação à natureza. A construção de uma obra envolve sempre a sua posição com respeito ao sol, às montanhas, ao jogo de sombras, às estações do ano, ao rio, à planície, etc. **Ou seja, o resíduo de realismo está em que uma obra sempre tem uma posição com respeito à natureza circundante.** As complexas remissões colocam-se assim e assim de modo que a natureza é vista através delas como algo de que elas próprias dependem mas que independe delas. O mundo circundante é construído segundo as características da natureza que o circunda. No fim da avenida está a praia, os edifícios estão voltados para que o sol os ilumine melhor no inverno, as casas são erguidas para não serem atingidas pelas cheias do rio, etc. Da obra portanto descortina-se o que está simplesmente dado. Ainda que seu objetivo inicial seja o ser-no-mundo e não a natureza como foi pensada pelos gregos como algo simplesmente dado, Heidegger continua afirmando que,

através do que está à mão na ocupação, pode-se explicitar o que é simplesmente dado (*Vorhandenheit*). Quer dizer, Heidegger procura afastar o conceito de mundo (enquando manuseio de utensílios) do conceito de natureza para explicitar os pragmatas, mas acaba, porém, por fazer da manualidade um modo reabilitá-los. Heidegger dá-se conta deste dilema afirmando que o “manual (*Zuhandenes*) dá-se apenas com base em algo simplesmente dado (*Vorhandenen*)”, e, simultaneamente perguntando: “admitindo-se esta tese então se seguiria que a manualidade (*Zuhandenheit*) está fundada ontologicamente no ser simplesmente dado?” (SZ, p.71). Ora, a idéia central aqui é que só se pode explicitar o manual quando este se torna algo simplesmente dado.

Ainda não se tematizou a mundanidade do mundo, isto é, o que torna possível tematizar o mundo. Tomou-se como fio condutor os entes que estão mais próximos nos diversos modos das ocupações, ou seja, os diversos modos de lidar com os entes intramundanos. Tematizar o ser destes entes equivale a mostrar como “se dá” (*es gibt*) o mundo, e isto significa passar do nível ôntico dos entes intramundanos para o ontológico. O mundo “se dá” nas possibilidades ontológicas que o ser-aí em suas ocupações já sempre tem e através delas de abrir um caminho que investigue o seu modo de ser. Como se pode no modo de lidar da ocupação abrir um caminho que permita tematizar o ser daquilo que já é familiar? Certamente não será outro estranho ao cotidiano. Mas como no cotidiano abre-se a investigação da determinação mundana dos entes intra-mundanos? A solução que Heidegger encontra é dos momentos relevantes de *Ser e tempo*: o modo de acesso à determinação mundana dos entes **está na falta ou no defeito daqueles utensílios** que estão sempre à mão, isto é, quando na ocupação o ser-aí se encontra às voltas com as vicissitudes do que estando sempre à mão, inesperadamente, se coloca fora de alcance e, por alguma falha ou defeito, já não pode ser empregado para a sua tarefa de rotina. Portanto, quando há uma perturbação que atinge a remissão que define o “para que” do utensílio que já não pode ser empregado. Quando ocorre a perturbação o “para que” é momentaneamente perdido, e então a remissão se torna explícita. Quando apenas ocorre a falha num utensílio está-se todavia no nível ôntico

em que a circunvisão (*Umsicht*) reconhece a perturbação causada pelo dano no utensílio. O nível ontológico em que **o mundo se anuncia** (*meldet sich die Welt*) (SZ, p.75) ocorre quando a circunvisão provoca a remissão para um específico ser para (*Dazu*), e, então, torna-se reconhecível não apenas o que ocorre com um utensílio, mas o conjunto da obra; o que se torna visível, porém, não é nada estranho às ocupações cotidianas, mas, ao contrário, o conjunto utensilial já envolvido na circunvisão. Esta “quebra” (*Bruch*) no conjunto de remissões na circunvisão é o que abre (*erschlossen*) o mundo para sua anunciação.

A explicação da quebra no conjunto utensilial da remissão que anuncia o mundo foi precedida pela análise da falha ou da falta na manualidade. Voltemos a ela, pois aí também, como vimos, permanece o resíduo de realismo que continuará sombreando o conceito de mundo, pois Heidegger joga com dois conceitos: a manualidade (*Zuhandenheit*) e o ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), isto é, o manuseio do utensílio e o utensílio que, ao não ser manuseado, se torna um ente simplesmente dado. Isto pode ocorrer com o ente que na ocupação está mais à mão. A ferramenta pode estar danificada ou o material com que foi feita mostrar-se inadequado. O utensílio que se está usando, de repente, falha. Somos surpreendidos por esse defeito. Heidegger diz que a surpresa (*Auffallen*) ocorre quando um utensílio que usamos já não está mais à mão (SZ, p.73). **O defeito salta à vista.** O utensílio defeituoso, ao não mais ser manuseado, torna-se a um ser simplesmente dado. O utensílio não mais podendo ser usado está agora simplesmente aí (*Da*). Mas, mesmo com defeito, o utensílio guarda ainda uma certa configuração de quando era manuseado, por isso pode ser reconhecido fora do contexto normal de uso. Heidegger, porém, persiste numa ambigüidade, pois considera o utensílio defeituoso como um ser simplesmente dado todavia guarda uma certa configuração de quando usado, e assim resiste em afastá-lo totalmente da manualidade como pedra, árvore, etc.

No passo seguinte, Heidegger trata não mais do utensílio defeituoso mas da situação de que no lidar da ocupação nos deparamos com a falta de um utensílio, ou seja, o contexto é perturbado por aquilo que não pode ser manuseado ou que de nenhuma manei-

ra está à mão (SZ, p.73). Ao não se encontrar o utensílio à mão revela-se o manual, e este revelar o manual ocorre por que o utensílio que falta é identificado como um ser simplesmente dado. A falta do utensílio descobre o manual num certo ser simplesmente dado (*in einen gewissen Nurvorhandensein*). O manual sempre se apresenta desde o que está fora da manualidade. A surpresa ocorre à medida que a falta de um utensílio paralisa a manualidade tornando o que se manuseia num ser simplesmente dado. A surpresa ocorre quando o manual é interrompido pela falta do utensílio. O que falta é um ser simplesmente dado. A surpresa não envolve utensílios entre si, mas quando um deles falta ou falha tornando-se um ser simplesmente dado – algo que está fora do alcance da mão. Há como que uma paralisia da manualidade. O ser simplesmente dado interrompe a tarefa, e é nisto que consiste a surpresa. Se manual não se tornasse ser simplesmente dado não haveria como desentranhá-lo. Heidegger afirma: “Ele se desentranha (*enthüllt sich*) apenas como algo simplesmente dado que não pode mover-se sem o que falta (*ohne das Feldende*). Ficar perdido no que se faz é um modo deficiente de ocupação que descobre (*entdeckt*) o ser simplesmente dado de um manual.” (SZ, p.73).

A falta – num contexto mais complexo - nos dá a idéia de que a totalidade de remissões é como uma máquina ou uma fábrica que, por faltar uma peça, interrompe a produção e pára, tornando-se um ente inanimado, e isto revela algo sobre o conjunto de remissões que estão aí envolvidas. Aquilo que falta interrompe o “processo de produção”; mas, para Heidegger, não só o que falta é o ser simplesmente dado, aí também está envolvido tudo aquilo que obstrui o caminho da ocupação (SZ, p.73). Com esta interrupção na ocupação anuncia-se o ser simplesmente dado do manual como o ser do que apresenta e exige uma finalização (SZ, p.74). A interrupção mostra a finalidade da obra e provoca o clamor pela sua realização. Mas em toda esta explicação permanece a ambigüidade da oposição entre manualidade e ser simplesmente dado, isto é, de que do manual mostra-se o que não mais tem o caráter de manual. E essa é condição para mostrar-se a manualidade do manual. Embora a surpresa tenha a função de mostrar o caráter do manual pela sua conversão em algo simplesmente dado, o manual

mesmo não pode ser considerado como algo simplesmente dado. Quando um utensílio quebra, se torna incômodo e procuramos nos livrar dele é isto que, para Heidegger, mostra o utensílio como algo simplesmente dado e, portanto, não mais como manual. Desse modo, só “se dá” mundo quando ocorre a desmundanização do mundo. As ontologias (antigas e modernas), ao passarem por alto o fenômeno do mundo, fincaram suas raízes nos entes desmundanizados. A tensão que caracteriza o conceito de mundo deu lugar à estabilidade das coisas simplesmente dadas.

Temos de distinguir a partir da idéia original de Heidegger duas posições. A que torna a surpresa pela falha ou falta de um utensílio e que abre a compreensão da manualidade e, portanto, abre o mundo para sua enunciação; e a que, para fazer isto, assemelha o utensílio que falta aos entes simplesmente dados. Aqui encontramos um **resíduo de realismo**; o utensílio quebrado se parece à matéria de que é feito e que estaria disponível na natureza. A nosso ver a falta ou a falha já sempre fazem parte da obra. Daí a caráter aberto e incompleto do homem. A capacidade de corrigir seus erros. Para nós até mesmo o afastar um utensílio que obstaculiza o processo não tem nada a ver com o torná-lo em algo simplesmente dado que parece estar de fora do processo, mas, ao contrário, faz parte da totalidade utensilial. A falta e a falha fazem parte do modo de lidar com utensílios. A surpresa faz parte da obra à medida que abre novas perspectivas de sua finalização. A surpresa indica o novo e não fica presa ao utensílio que ficou à margem. Mesmo este ficar à margem do utensílio faz parte do lidar com utensílios. A surpresa dirige-se não para um utensílio que se torna um ser simplesmente dado, mas dirige-se para a frente: novo modo de manuseá-lo, seu conserto, sua substituição. A surpresa indica não a abertura para as remissões que já estão no cotidiano, mas a abertura para aprendê-las distintamente. Por isso, ao contrário de Heidegger, entendemos a surpresa não a partir da perda da manualidade, mas da aquisição de novas habilidades. Uma surpresa que revelasse o mesmo não seria surpresa. A surpresa é a passagem de utensílios a novos utensílios. Na consecução da obra o ser-aí pode inventar novos utensílios, e aí perder-se ou avançar através de seus erros. A surpresa é abertura à medida que descobre o mundo como aventura. Consideramos, com Heidegger,

a importância do papel desempenhado pelo defeito ou falta como o que abre a circunvisão para a compreensão do mundo, que esta abertura (*Erschlossenheit*) nada tem a ver com uma interpretação teórica; acentuamos, porém, que a abertura não envolve a perda da manualidade num ser simplesmente dado, que os defeitos e faltas já fazem partes do conjunto utensilial, que o lidar com utensílios envolve o erro e a busca de alternativas instrumentais para esse erro. **Heidegger destaca a falta e a falha no utensílio, mas esquece que a manualidade pode ser alterada pela aquisição de novas habilidades ou pela perda das habilidades que já se possui.** Mesmo que se tome o defeito como revelador de uma totalidade de remissões – e o ser-aí como arrojarse ou projetarse – o momento da surpresa corre o risco de ser hipostasiado no ser simplesmente dado, enquanto que, para nós, ele é abertura de alternativas para a tarefa que o homem está ocupado: a obra mundo. A surpresa, em Heidegger, perde o momento da alternativa de um novo modo de lidar com o utensílio ou a invenção de um outro utensílio. A surpresa, para nós, indica um limite do mundo como obra. A surpresa surge na ambigüidade de novos aspectos dos utensílios. Com isto afastamos o resíduo de realismo que se encontra no ser simplesmente dado como utensílio que falta ou falha, como material bruto da natureza.

Portanto, podemos encerrar esta parte afirmando que: a) A perda da manualidade – para Heidegger – torna o utensílio um ser simplesmente dado, e isto é que faz possível a compreensão do ser do utensílio. Ora, de algum modo, isto o torna semelhante aos seres naturais brutos, a matéria que já está disponível enquanto natureza. Ao invés de tornar a falha ou a falta algo que sempre diz respeito ao lidar com os utensílios, Heidegger persiste na ambigüidade de, para abrir o mundo para sua anunciação, **manter um pé fora do mundo**, como se a falta e a falha já não fossem sempre parte do modo de apenas lidar com os utensílios. Para nós, porém, “defeito” – expresso pela surpresa – é sempre distúrbio nas remissões. A idéia básica de Heidegger é o mais relevante: a surpresa abre o mundo para sua compreensão. E b) Heidegger ainda preserva algo dos pragmata dos gregos no ser simplesmente dado. A nosso ver sua dificuldade se encontra em ter mantido em *Ser e tempo* a estrutura tradicional do “algo enquanto algo” ou “algo como algo”, isto

é, a cadeira enquanto cadeira, a mesa enquanto mesa, e, do mesmo modo, o utensílio martelo enquanto martelo. Dizer “cadeira enquanto cadeira” não ajuda em nada a compreensão do utensílio cadeira. A falha ou a falta ajudam a compreender esta estrutura, mas limitando-se a revelar o ser do utensílio enquanto tal e qual ou o conjunto de remissões enquanto tais e quais. Para nós, porém, o mais importante é tomar o caráter ambíguo da estrutura “x como y”, ou seja, de que o “como” indica alteridade, e, por isso, abertura de mundo. **A falha nos utensílios abre novas perspectivas no modo de lidar com eles.** A surpresa reconfigura a totalidade das remissões. A noção de surpresa (*Auffalen*) mantém a perturbação do, mas que, na concepção de Heidegger, revela sempre o mesmo, o martelo como martelo, a tesoura como tesoura, enfim, x como x, mas, com isso, perde a surpresa da novidade inesperada de um utensílio que é criado para substituir defeitos nas remissões mundo (x como y). A nosso ver essa é efetiva surpresa que mantém a tensão do mundo aberta para o desconhecido. A curiosidade deixa de ser entendida a partir do diz-que-diz-que da cotidianidade para ser parte da aventura do mundo não familiar; não é o próprio Heidegger que entende o sentimento de não familiaridade como o mais originário? Ora, é isso que deve ser destacado.

3.2.2 REMISSÃO E SINAL

Não há utensílio isolado, geralmente ele participa de um conjunto de remissões, **este é o caso do utensílio-sinal**, como veremos a seguir. Com a análise do que está à mão - os utensílios - tornou-se presente o “fenômeno da remissão”. Até agora, porém, apenas se mostrava seu caráter ontológico, o que já era suficiente para indicar que sua tematização tornaria ainda mais compreensível o fenômeno do mundo, pois os modos de ocupação ou o mundo circundante (*Umwelt*) andam juntos com o fenômeno da “totalidade de remissão”.

A diversidade das atividades que constituem a ocupação se expressa nos utensílios, e, como a remissão é constitutiva do utensílio, a totalidade da remissão tem a ver com a totalidade utensilial.

O fenômeno da remissão, porém, uma vez que diz respeito à totalidade dos utensílios - o ser-para - envolve diversos níveis de atividades em que tais utensílios são empregados. A análise da remissão também será feita desde o que está à mão, e um dos seus modos Heidegger chama de “sinal”, isto é, a remissão é entendida como o utensílio que aponta, indica ou chama a atenção para algo. **Os sinais então se distinguem dos outros utensílios por que seu caráter utensilial específico consiste em sinalizar** (SZ, p.77). Todo sinal é um utensílio, mas nem todo utensílio é um sinal. E uma das características do sinal - ao contrário da maioria dos utensílios - é que ele pode ser formalizado e transformado numa relação universal. A ação de mostrar é uma remissão, toda relação, pressupõe uma remissão, mas isto não quer dizer que toda a remissão seja uma relação; isto é, a remissão é constitutiva do utensílio, enquanto que o sinal é constitutivo apenas do utensílio que tem a função de mostrar. Heidegger observa que na nossa época os “sinais” como rastros, restos, monumentos, documentos, testemunhos, símbolos, manifestação, significado, tem claramente um caráter formal tão acentuado, isto é, tem já uma facilidade em deixar-se formalizar que nos leva a submeter todos os entes a uma interpretação “na chave da relação”. Esse é o caso do esquema forma/conteúdo “uma interpretação comum que sempre dá certo, mas que não diz nada” (SZ, p.78). Neste caso, perdeu-se a distinção entre o modo do utensílio e o do sinal como utensílio, ou seja, de que só numa totalidade de remissão se pode entender um utensílio cuja remissão é o sinalizar. Para melhor explicar tudo isto, Heidegger recorre ao exemplo dos sinais de trânsito. A sinaleira do automóvel é um sinal que chama a atenção para a manobra que o motorista vai fazer, isto é, para a direção que dará ao carro. Ao acionar a sinaleira não se mostra apenas o que pretende o motorista, mas o comportamento que os pedestres ou viajantes tem em relação com o automóvel: parar, cuidar, desviar, aguardar, etc. Portanto, a manualidade deste sinal está situada numa totalidade utensilial que constituem as regras de trânsito e os meios de transporte. A sinaleira é um utensílio-sinal, e como tal ele tem uma remissão que faz dele um utensílio especial. A sua serventia (*Dienlichkeit*) - aquilo para que ele serve (para que) - é o mostrar, assinalar, chamar a atenção para. A **remissão** da sinaleira é **o sinalizar**;

neste caso, pode-se então sinalizar numa **totalidade de remissão, o trânsito**. O caráter de sinalizar da sinaleira é sua remissão. Nesse sentido, a sinaleira é um utensílio que serve para sinalizar. Sem utensílios não se pode sinalizar nada. Porém, tem-se de tomar o cuidado para discernir que: “essa “remissão” enquanto sinal não é a estrutura ontológica do sinal enquanto utensílio” (SZ, p.78).

E isto por que sinalizar ou indicar algo está baseado no **modo do utensílio** - a serventia (*Dienlichkeit*). A sinaleira do carro ou o sinal de trânsito junto ao meio fio ou no cruzamento servem para sinalizar. O seu caráter de utensílio é o que os torna capaz de sinalizar. Ao contrário, o martelo, o prego ou a chave de fenda geralmente não servem para sinalizar. Heidegger assegura que o modo de utensílio é o que caracteriza o ser-aí como ser-no-mundo, mas tem-se também de preservar as diferenças entre os utensílios, pois a remissão, sinalizar ou indicar, é a concreção ôntica do para-quê (*Wozu*) de uma serventia que **determina um utensílio específico** (SZ, p.78). O martelo serve para fixar uma tábua, o sinal serve para chamar a atenção daqueles que se movem. A sua importância se deve a que o ser-aí anda sempre a caminho, e para situar-se nesse caminho ele se serve de utensílios que funcionam como sinais. A serventia é então o “como” que dá um utensílio seu caráter de utensílio específico. A diferença da remissão enquanto serventia e enquanto sinal está em que, em relação àquela, esta é contingente. Mas se é no todo utensilial (circunvisão) que ocorre o emprego do sinal, ainda tem-se de avançar no esclarecimento do que constitui o ser do sinal, o que, na diversidade de lidar com utensílios na ocupação (*Besorgen*), faz com que o utensílio-sinal tenha um emprego preferencial, pois o sentido e o fundamento dessa remissão ainda permanecem obscuros enquanto não se tiver, nas palavras de Heidegger, a segurança ou a garantia na distinção entre o sinalizar e a remissão que constitui o utensílio como tal; e só se tendo isso claro é que se poderá então entender a “remissão própria e até mesmo privilegiada que o sinal tem como modo de ser da totalidade dos utensílios, e com sua determinação mundana” (SZ, p.78).

A distinção entre remissão enquanto serventia e remissão enquanto sinal pode melhor ser esclarecida se se continuar tematizando o que vem a ser esse caráter que tem o sinal de sinalizar, e este caráter é mostrado pelo modo de lidar com o utensílio-sinal, a manualidade do sinal, o nosso modo de lidar com sinais.

A compreensão disto só é possível por que o modo de ocupação do ser-aí é também expresso na ação de dirigir-se para, de seguir um caminho, de mudar de direção, que só é efetivado pelo emprego de sinais. Com a sinaleira do carro indica-se o rumo que se toma, os pedestres e os outros motoristas aguardam, desviam, param, etc. O sinal é o modo de orientação do ser-no-mundo que é basicamente espacial, isto é, olhar, parar, desviar, girar o volante, ligar a sinaleira **são expressões da espacialidade do ser-aí**. O ser-aí se move orientando-se pela sinalização, e com isso ele tem uma visão de maior envergadura do que lhe está à volta, ele tem uma “visão sinóptica” (*übersichtliche Darstellung*) do mundo circundante e é aí que tem sua orientação. Essa “visão sinóptica” é dada pela sinalização, **e isso é o que distingue o utensílio-sinal dos outros utensílios**, ele não é meramente adjacente aos outros utensílios. O sinal chama a atenção para o complexo utensilial que possibilita a orientação. E com isso não se está tomando o sinal como algo que indica algo, como se houvessem sinais paralelos aos objetos no mundo, tal como pretende a noção da intencionalidade em que o sinal – noema, significado - transmite um ato lingüístico (Frege) ou um ato de consciência (Husserl) que se refere a um objeto. O sinal não é algo externo, mas faz parte do mundo enquanto utensílio de orientação do ser-aí. O sinal faz parte da espacialidade do ser-aí que chama a atenção para o que lhe está em torno.

O sinal não é uma coisa que se ache numa relação de amostragem com outra coisa, “mas um utensílio que, explicitamente, eleva um todo utensilial à circunvisão, de modo que a determinação mundana do manual se anuncie conjuntamente” (SZ, p.80).

O carácter do utensílio-sinal distingue-se dos outros utensílios pela sua facilidade de formalização, pois basicamente ele evidencia-se em sua “instituição” ou “criação” enquanto tal (*Zeichenstiftung*) (SZ, p.80). O utensílio-sinal é o mais plástico dos utensílios

Sempre podem ser usados
para lidar com o mundo.



Duchamp, Marcel, *A fonte*, 1917. Você já teve oportunidade de acompanhar a problemática estética que envolve a arte de Duchamp na disciplina de Estética. Agora estamos usando esse tipo de obra de arte para exemplificar a criatividade que envolve o uso de sinais.

uma vez que revela a diversidade dos modos de chamar a atenção sobre um todo utensilial, o que desperta o ver à volta. A manualidade do sinal, como aquilo que ao ser empregado chama a atenção, também se caracteriza por ser facilmente acessível, o extintor de incêndio no edifício, o alarme, o farol no alto da montanha se caracterizam por *estar sempre à mão*. A circunvisão, para ser apreendida, necessita, portanto, de um utensílio que realize a “obra” de causar surpresa de um manual. O sinal é um utensílio que causa surpresa. A criatividade de todo sinal deve-se à possibilidade que se tem na vida cotidiana de tornar um utensílio em algo que chama a atenção, de modo que o que antes passava despercebido passa a causar surpresa. Duchamp fez dessa criatividade a meta de sua arte: *retirar os objetos de seu emprego normal e empregá-los em diferentes contextos*. Heidegger recorre a exemplos da cultura popular alemã como dar nós num lenço como sinal de recordação, nesses casos revela-se o elemento criativo de todo sinal que provoca uma “inquietante importunação” (SZ, p.81). Mas não é apenas do emprego de sinais que se mostra a criatividade. A característica de chamar a atenção do sinal é apenas uma parte derivada do lidar com utensílios. A surpresa causada pelo sinal é um dos modos de abertura originada na falha através da qual o mundo se anuncia. O sinal nos ajuda a compreender que o ser-no-mundo basicamente lida com utensílios. E que é este lidar com utensílios o que permite que se possa falar de paisagens, cérebros ou nebulosas.

A tematização do sinal permite a Heidegger distinguir o ser-aí considerado ontologicamente e o ser-aí primitivo. **O ser-aí primitivo não distingue o sinal do sinalizado.** O ser-aí primitivo, distintamente do ser-aí atual, caracteriza-se pelo uso abundante de *sinais na magia e no fetiche*, mas essa diversidade não produz nenhum distanciamento, ao contrário, ela se confunde com o âmbito de um ser-no-mundo “imediativo”. A imediaticidade, porém, impede que se aprenda o modo do estar à mão dos entes no mundo primitivo. O problema é que Heidegger reconhece que esta “estranha coincidência” (*merkwürdige Zusammenfallen*)



Uma fila da Comunhão. Atente para como os sinais são usados na magia.

entre o sinal e o assinalado ocorra precisamente por que nela não se dá nenhuma experiência de algum tipo de objetivação, isto é, uma experiência em que o assinalado se situasse na região ontológica do simplesmente dado. A coincidência indica que a falta total de objetivação impede que o sinal destaque-se do assinalado e permita que se descubra então o modo de ser do utensílio. A questão é a de como se dá esta abertura que permite tematizar o ser do sinal. Como se rompe a imediaticidade do sinal? **Este é o mesmo problema do ser do utensílio revelar-se no momento que este falha ou estraga.** Esse é o papel do erro, do engano, da exceção à regra. A surpresa, quando isto ocorre, abre o mundo para a compreensão à medida que revela o modo de operar do utensílio.

Sem o ser-aí atual não se pode falar de um ser-aí primitivo, mas aqui continua o mesmo problema: como falar de uma capacidade de objetivação sem persistir de algum modo no resíduo de realismo ontológico dos pragmata, de tomar a objetivação como remetendo para um além, de cunho “natural”? A capacidade de objetivação de ser-aí se dá pela mudança no modo de lidar com os utensílios e não por que, ao ocorrer isto, ele deixa de lado os duendes da floresta e os espíritos do campo e se depara com uma natureza que existe por si mesma. Se tanto o ser-aí primitivo como o ser-aí-agora se caracterizam por lidar com utensílios, o que houve, então, foi **uma mudança na ocupação.** A objetivação não aponta para um além da ocupação, como se pudesse agora afirmar uma objetividade independente dos meios de afirmá-la. A alteração no modo de lidar com os utensílios levou ao “desencantamento do mundo”, mas essa objetivação não leva para fora do mundo, ela é um novo e complexo modo de ocupação. O mundo encantado do ser-aí primitivo, com sua plethora de rituais e cerimônias, não deu lugar a um mundo mais simples da objetivação, aliás, muitos desses sinais ainda fazem parte da nossa complicada forma de vida.

Heidegger distingue o ser-aí atual do ser-aí primitivo reconhecendo que este emprega uma abundância de sinais. Esta afirmação se deve a que, nestes parágrafos, ao acentuar-se a manualidade como modo original do ser aí acaba-se por dispensar a complexidade da linguagem. Se o ser-aí primitivo é mais cerimonial do que aquele de que se ocupa Heidegger, temos de reconhecer também a

grande expansão das linguagens na época moderna, quando os seres humanos passam a dispor de uma maior abundância de sinais lingüísticos. Mas a diferença, porém, está não na abundância de sinais, mas no fato de que o ser-aí primitivo não podia desviar-se de seu mundo encantado - **em que o sinal coincide totalmente com o sinalizado** - para poder tematizar seu próprio ser. O ser-aí primitivo, porém, lidava com instrumentos, fazia sua choupana, fabricava arco e flecha, pescava, etc.

A mudança do ser-aí primitivo ocorreu não por que ele tornou-se capaz de, para além do utensílio, reconhecer os próprios utensílios e a natureza como seres simplesmente dados, mas a “capacidade de objetivação” só ocorre na mudança no modo de lidar com os utensílios, isto é, os utensílios que faltam ou que estão com defeito, ou os que foram abandonados fazem parte de “obra do mundo”.

A capacidade de objetivação é a alteração no modo de lidar com os utensílios que torna possível tematizar o modo de ser do utensílio – de utensílio para utensílio. O desencantamento do mundo **esvazia o mundo dos deuses**, mas isto não quer dizer que revele uma realidade para além dos utensílios, **como se houvesse algo fora do mundo**. O desencantamento do mundo coincide também com a ampliação dos signos lingüísticos. Os signos verbais também são “utensílios”. Mas, se o mundo encantado se caracterizava pela abundância de sinais imagísticos, o mundo desencantado é marcado pelas linguagens verbais e não verbais que expressam complexas totalidades de remissão. Mas o mundo desencantado do ser-aí atual não é um mundo objetivado. O mundo circundante não coincide com a técnica e a ciência, ao contrário, marca a diferença com o agir objetivador. Com isso, em SZ, Heidegger vê-se preso a repetir o mesmo mundo-circundante. **O acesso ao mundo se encontra na “falha”, isto é, na “surpresa” que ocorre quando as ferramentas faltam ou quebram**. Essa é uma das grandes idéias de Heidegger, mas o problema que a “surpresa” revela o utensílio enquanto o mesmo utensílio. O martelo, ao quebrar ou faltar, revela o seu ser-como-utensílio. A nosso ver essa surpresa não é a mais genuína, pois mais originária é a surpresa da desco-

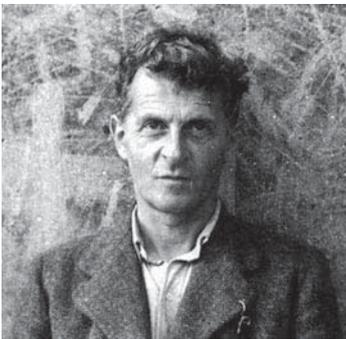
berta, isto é, quando o utensílio, ao falhar ou faltar, dá origem a um novo utensílio, a uma nova totalidade de remissão; enfim, quando a “surpresa” não mostra o mesmo, mas a estranheza do novo. O que pode haver de mais próximo da significado de “surpresa” do que a alegria da descoberta ou o medo do perigo. Com isso, a noção de “curiosidade” (*Neugier*>*Kuriosität*) deixa de ser vinculada apenas à banalidade da vida, à busca de novidades fúteis, para situar-se no centro do conflito entre mundanização e desmundanização. O mundo deixa de ser concebido a partir do mundo-circundante para se transformar em aventura. Aventura, aliás, que pode levar à sua degeneração. Assim a “abertura” não revela o mesmo, mas mostra o estranho. Ou melhor, só revela o mesmo a partir do outro, pois as ferramentas, que não tem mais ter serventia podem ser substituídas por outras. A abertura é a surpresa como estranheza da inovação. O novo é a diferença. Heidegger, aliás, mesmo reconhece que o sentimento mais originário é o de não estar em casa. Mas para compreender isso é preciso avançar para a intimidade do ser-aí, isto é, expor essa intimidade desde existenciais mais abrangentes, o que faremos noutra oportunidade.

Ao descartar a noção de intencionalidade da consciência substituindo-a pelo manuseio de instrumentos e de sinais, Heidegger também elimina a concepção de que a linguagem e o discurso dependam de salvo-condutos mentais, pois esses fenômenos já sempre são levados a cabo no mundo: “O enunciado é um manual” (SZ, p. 224). Isso o aproxima de outro filósofo cuja importância pode ser equiparada com a dele e cuja obra efetua a derradeira passagem do paradigma da consciência para o da linguagem: Ludwig Wittgenstein.

■ CAPÍTULO 4 ■

WITTGENSTEIN: A INTENCIONALIDADE GRAMATICAL

Este capítulo visa introduzir o aluno na filosofia de Wittgenstein, isto é, no Wittgenstein da segunda fase quando rejeitou muitas das idéias que desenvolvera na juventude. Uma das suas inovações é considerar não mais a intencionalidade da consciência, mas a da linguagem, isto é, de que a linguagem é uma atividade pública e que não há solução de continuidade entre regra e caso ou entre as palavras e a sua execução.



Ludwig Wittgenstein

Ludwig Wittgenstein nasceu em Viena em 1889 e morreu em Cambridge, em 1951. A época da sua formação coincidiu com o período mais criativo do claudicante império Habsburgo, que, além da psicanálise freudiana, originou uma grande variedade de filósofos, cientistas, arquitetos, escritores e artistas plásticos. A família Wittgenstein era proprietária de grandes indústrias de aço e muito ligada à cultura. O jovem Wittgenstein não teve uma educação escolar tradicional, pois foi educado por tutores selecionados pela família. Além da formação musical, como um dos seus irmãos, leu na adolescência principalmente Schopenhauer e Karl Kraus; do primeiro herdou uma vertente mística e do outro a preocupação por assuntos linguísticos. Em 1906 dirigiu-se a Berlim para cursar engenharia, mas interrompeu seus estudos, dirigindo-se, em 1908, a Manchester onde desenvolveu um dos primeiros modelos de motor a jato. Mas a preocupação pelos fundamentos da matemática o levou para a filosofia. Em 1909, entrou em contato com textos de Frege e Russel que tiveram uma grande influência sobre ele. Alguns anos depois, servindo como soldado do exército austríaco na Primeira Guerra Mundial escreveu o seu famoso *Tractatus Logico-Philosophicus*. O livro foi publicado em 1921 e tornou-se um clássico da filosofia. Foi, aliás, a única obra importante que Wittgenstein publicou em vida. Nessa obra Wittgenstein chegara à conclusão de que havia resolvido todos os problemas filosóficos e, portanto, de que “Sobre aquilo de que não se pode falar deve-se calar” (TLP p. 7). E aplicou essa norma a si mesmo retirando-se da atividade filosófica por quase uma década quan-

Doravante, TLP.

do tornou-se jardineiro num mosteiro, arquiteto amador e simples professor primário em vilarejos austriacos. Apenas em 1929, novamente açoitado por problemas matemáticos é que voltou a Cambridge, começando então o segundo período da sua filosofia no qual, principalmente nas *Investigações filosóficas*, publicado postumamente em 1952, praticamente rejeita as principais teses do TLP. ***Pode-se, portanto, dizer que existem dois Wittgensteins.***

O primeiro Wittgenstein, o do TLP, adota uma concepção extensional da linguagem, pois, a sua idéia básica é a de que a proposição se for verdadeira corresponde a um estado de coisas. E de que cada nome na proposição corresponde a um objeto.

Ora, ***essa concepção extensionalista que entende a linguagem como correspondente à realidade é*** radicalmente afastada pelo segundo Wittgenstein, o das *Investigações filosóficas* (PU), para o qual, a linguagem é intencional à realidade, isto é, a linguagem e o que ela significa são internos um ao outro. Portanto, não há exterioridade. Ou melhor, semelhante à intencionalidade do ser-no-mundo heideggeriano, toda a exterioridade à linguagem é, como veremos a seguir, uma ilusão gramatical.

Intencionalidade gramatical, portanto, significa aqui intencionalidade da linguagem. A gramática não é mais um ato consciente, mas trata da execução da linguagem. A gramática é autônoma. **E a sua autonomia reside precisamente nesse estar-em-execução.** A autonomia da gramática marca a diferença entre a execução da linguagem e as suas várias formas de hipostasiação, isto é, de desvitalização. Hipóstases são sedimentos, crostas, sarro. ***Nesse sentido, toda a teoria é hipostasiação ou sedimentação da linguagem.*** A autonomia da gramática, porém, **visa romper com compromissos ontológicos e, portanto, com qualquer teoria da verdade ou da realidade.** Mas isso tampouco quer dizer que ela esteja comprometida com alguma forma de ir-

Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus e Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989. Depois da morte de Wittgenstein foram publicados vários dos seus manuscritos que vão desde considerações sobre a filosofia da matemática, passam pela gramática das cores e chegam aos vários volumes dedicados à filosofia da psicologia.



Uma teoria da linguagem extensionalista compreende que a linguagem só é usada de maneira correta quando expressa situações reais, situações que podemos verificar no mundo físico. Assim, cada parte da frase deve corresponder a uma situação no mundo. Por exemplo, a frase "Meninos jogando bola." é correta em relação à figura acima porque cada parte dela corresponde ao que ocorre em tal figura.

Você irá acompanhar abaixo que entre essas hipostasiações está a Filosofia.

racionalismo ou misticismo. Entenda-se: a execução da linguagem não toca a realidade, mas tampouco está dependurada no vazio; a gramática não aponta para a realidade, mas tampouco é uma atividade inefável. Essa compreensão, porém, só é possível como diferença entre gramática e metafísica. Por isso, todos os “ismos” são ilusões que surgem da autonomia da gramática à medida que são tentativa ilusórias de dar-lhe um sentido ou um fundamento externo a ela.

Há um projeto comum às posições husserlianas e wittgensteinianas sobre a intencionalidade, qual seja, o esforço por eliminar a hipostasiação metafísica que **sempre se envolveu com** o âmbito dos objetos. Com isso, afastou-se, possivelmente, de modo definitivo, do campo intencional que não trata dos objetos (compreensão) do campo não-intencional que trata deles (interpretação). As tentativas de driblar o realismo ou o idealismo, porém, não conseguiram desfazer a noção de atos mentais, que, no caso de Husserl, levou à intencionalidade da consciência transcendental a ser concebida monocentricamente. Seu programa, porém, deu um passo importante quando afastou a hipostasia da consciência e de seus objetos. Com isso a consciência é sempre consciência de alguma coisa e, portanto, não há solução de continuidade na ação do ser consciente e nos objetos de que se é consciente. A consciência transcendental é uma atividade que remete sempre para as coisas e, nesse sentido, a intencionalidade da consciência é sempre a consciência de algo.

No entanto, a concepção da intencionalidade no modelo da filosofia da consciência comprometeu o projeto fenomenológico com o solipsismo de uma consciência monocêntrica. O esforço husserliano em estabelecer as relações intersubjetivas é pensada a partir do monismo da consciência. **Chamamos esse modelo da solipsismo transcendental.** Heidegger o dramatizou no ser-aí enquanto *singulare tantum*, mas, devido a isso mesmo, persistiu no mesmo engano de concebê-lo monocentricamente. Com o argumento da linguagem privada, Wittgenstein abriu a possibilidade de um tratamento livre dos dilemas da filosofia da consciência, embora, a nosso ver, continuou preso na campânula da qual queria “libertar a mosca, ou seja, a gramática do “eu” é concebida como

oposta à gramática do “ele”, exteriorizações na primeira pessoa do singular contrapor-se-iam às observações comportamentais na terceira pessoa do singular. Apesar desse imbróglio metodológico, Wittgenstein fornece argumentos para aposentar definitivamente a oposição eu/ele, oriundas todavia do solipsismo transcendental do TLP e do solipsismo metodológico do começo dos anos 30. **E isso foi feito principalmente com a sua nova posição sobre o significado das palavras como coincidindo com o seu uso na linguagem e também com a noção de seguir regras.** O importante, a nosso ver, é que ele passou, então, para o modelo da linguagem ordinária (embora nem todo filósofo da linguagem ordinária tenha as mesmas posições). Com isso, a problemática da intencionalidade passou a ser enfrentada a partir de outra perspectiva, onde as metafísicas da alma ou da consciência passaram a ser consideradas como modos de apresentação afastados da execução da linguagem, isto é, como ilusões gramaticais surgidas da hipostasia da linguagem. As ilusões metafísicas surgem dos vazios entre a linguagem e a realidade. Para resolver isso é que a noção de intencionalidade passa a ser tratada a partir da execução da linguagem. Em termos gramaticais, a conexão entre a linguagem e a realidade descarta a noção de atos mentais. Desse modo, a intencionalidade abandona o território das filosofias da consciência para situar-se no território da linguagem. A gramática do mundo da consciência é uma ilusão que surge do desvio do território da intencionalidade gramatical. Esse desvio no emprego da linguagem pode ser desfeito à medida que passar-se da consciência intencional para a gramática intencional.

Portanto, a intencionalidade não mais diz respeito à conexão entre atos mentais intencionais e a realidade, mas à conexão entre a linguagem e a realidade. A direcionalidade dos atos mentais monológicos é substituída pelas regras de uso das palavras na linguagem pública.

A intencionalidade, ou seja, a direção dos signos lingüísticos encontra-se em execução na complexa trama da linguagem. Da atividade da consciência muda-se para a atividade da linguagem. A vitalidade dos signos encontra-se já na execução da complexi-

dade da linguagem. Nesse sentido, uma fenomenologia da percepção ainda é uma ilusão gramatical à medida que pensa os atos intencionais na herança da intencionalidade transcendental monológica, enquanto que a compreensão intencional da linguagem nunca é um processo concebido numa consciência monocêntrica. Voltaremos a esses temas; antes, porém, vejamos o que se pode entender por intencionalidade na linguagem; ou melhor, de como a partir de Wittgenstein entende-se, em primeiro lugar, a conexão entre linguagem e realidade, e, em segundo lugar, como tal conexão coincide, ou melhor, só pode ser entendida desde a autonomia da gramática. Isso permite abordar a noção de intencionalidade corrigindo-a de seus deslizes na metafísica. Mas como enfrentar a harmonia metafísica, iniciada por Parmênides, entre o pensamento e a realidade, de modo não metafísico? Para o pensador grego, só é possível pensar o ser, pois ao não-ser não se tem acesso. Pensar o que não é o caso é um contra-senso que acompanha a filosofia desde seus primórdios. Enfim, por que o não-ser permaneceu como uma questão perturbadora? Os medievais tinham “horror ao vazio”. A questão que estabeleceu as bases da metafísica ocidental se estendeu para outros âmbitos: “Por que existe antes o ser e não o nada?”, ou “Por que existe antes o bem e não o mal?”, ou “Por que apreciamos o belo e não o feio?”, etc. Ao longo da história da filosofia esse problema assumiu maiores ou menores proporções passando por Platão e chegando até à fenomenologia de Brentano, Husserl e Heidegger, e ainda desdobrando-se, recentemente, em Wittgenstein, Searle e Dennet, entre outros. Em Wittgenstein, como estamos mostrando, a intencionalidade torna-se um assunto da gramática. Mas, enquanto problema metafísico que trata da harmonia entre o pensamento e a realidade, ele tende a ficar envolto por ilusões gramaticais que devem ser encontradas a partir da vigência da gramática da nossa linguagem. Essas ilusões surgem a partir da tendência a conceber processos mentais como o pensar, o querer, o imaginar, o crer e a sua conexão com fatos ou estados de coisas; ela se estende até o paradigma da linguagem, desde o qual se coloca o problema da conexão entre “a” linguagem e “ã” realidade.

Milênios depois de Parmênides veio a resposta de Wittgenstein, que, aliás, surpreende pela sua simplicidade, ainda que, pelo seu

modo de escrever por aforismos, nem sempre seja facilmente compreensível. O encadeamento dos seus argumentos é por vezes prejudicado por seu estilo, embora seu objetivo seja claro, pois ele visa dismantlar a tendência de conceber a execução da linguagem a partir da metafísica da mente, tendência esta que já se encontrava nos seus mestres mais próximos, como no platonismo de Frege, na teoria do conhecimento de Russell, mas também no sujeito transcendental do TLP. Desse modo, o tratamento da intencionalidade – junto com as noções de seguir regras, de linguagem privada, de semelhanças de família, etc. - visa continuar a demolição da mitologia mentalista que tende a encobrir a gramática da linguagem. Essa mitologia vincula-se à fenomenologia, isto é, ao modo como as coisas aparecem para nós. E por “nós” entenda-se o modo como as coisas aparecem para nossas mentes. E esses modos de aparecer podem dar-se através ou dos atos da consciência, ou dos atos da linguagem, que, de qualquer modo, são acompanhados pelos atos da consciência. Da intencionalidade transcendental, portanto, se passa para a intencionalidade gramatical. Em Husserl, os signos são atos ou vivências da consciência, mas, em Wittgenstein, o âmbito da consciência é feitos pelos atos da linguagem. Ou seja, *a consciência é linguagem*.

A intervenção de Wittgenstein nesse assunto, como veremos, torna-se decisiva; não por resolvê-lo, mas por **dissolvê-lo como ilusão gramatical**. Para isso, os modelos do ser e da consciência são substituídos pelo modelo da linguagem, mas, levando-se em conta a limpeza das metafísicas que, herdadas dos modelos anteriores, ameaçam constantemente reintroduzir seu mais velho e persistente fantasma: o modelo objeto-designação. A característica básica desse fantasma é a de esvaziar a vida da significação. A intencionalidade gramatical é a execução da significação. O desmascaramento dessa ilusão visa impedir a “degeneração da nossa gramática”. A degeneração é objetivação, isto é, passa-se a



Atente para como Wittgenstein tira o indivíduo do solipsismo da consciência, tira a consciência do indivíduo de um isolamento dos outros, e torna essa última dependente da linguagem, principalmente da noção de “seguir regras”.

Ao ler essa frase você deve ter claro o que significa cada um dos termos que aparecem aí contrapostos. Caso tenha dificuldades em relação à compreensão “a Vivência da significação da consciência”, releia o trecho do texto em que tratamos de Heidegger ou de Russel.

Clark, K. & Holquist, M. **Mikhail Bakhtin**, trad. J. Guinsburg, São Paulo: Editora Perspectiva, 1998, p. 243.

considerar a vida da significação a partir de signos que já não têm mais vida significativa. Por isso, a vida da significação deixa de ser **a vivência da significação da consciência e torna-se a execução da linguagem**. A degeneração da gramática é resultado da hipostasiação da linguagem, isto é, da passagem da linguagem da faticidade para a linguagem das coisas, quando, então, a própria linguagem se torna uma coisa entre outras. Em sua configuração metafísica a gramática foi encoberta pelo “mito do dado”. Esse mito distanciou a execução da condição humana expressa na gramática da linguagem pela linguagem objetiva da informação como, por exemplo, nas várias correntes da lingüística contemporânea. E isso a tal ponto que, nas palavras de Bakhtin, essa ciência não só tratou a linguagem viva como se estivesse morta, **mas ainda tratou a linguagem ordinária como se fosse uma linguagem estranha**. Na metáfora wittgensteiniana, o uso é o sopro ou o sopro que dá vida à significação. Um signo qualquer escrito numa folha ou na lousa parece morto, do mesmo modo um som qualquer independente de sua aplicação também carece de vitalidade, pois é seu uso que lhe dá vida e, portanto, significação. **Só porque é usado um signo tem significado**. O sopro da vida não lhe vem de fora, mas coincide com seu próprio uso. Como afirma Wittgenstein no § 432 das PU: “Ele vive no uso” (*Im Gebrauch lebt es*). Aqui aproxima-se Wittgenstein de Heidegger que também pretende radicalizar a intencionalidade fora do âmbito da consciência husserliana acentuando a noção da autocompreensão cotidiana do ser-aí (*Da-sein*), ou melhor ainda, tornando o ser-no-mundo a instância originária em que opera a noção de intencionalidade, pois, segundo ele “a intencionalidade não cai do céu”. (Heidegger, M. *The basic problems of phenomenology*, Indiana University Press: Bloomington & Indianapolis, 1988, pp. 161 ss.) Ambos pretendem driblar a noção de que a linguagem ou as ferramentas (utensílios) refiram-se a uma realidade externa e independente deles. Em *Ser e tempo*, Heidegger procura situar a linguagem entre os utensílios à disposição do ser-aí considerando a proposição como um manual e, portanto, como um utensílio. Ora, no começo das PU, Wittgenstein também comparara o funcionamento das palavras com o das ferramentas ou utensílios; afirma ele: “Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra,

uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. - Assim como são diferentes as funções desses objetos, assim são diferentes as funções das palavras” (PU § 11). É claro que o significado das palavras se dá, tal como no manuseio das ferramentas, pelo seu uso na linguagem e não porque estão numa caixa de ferramentas esperando serem retiradas para só depois serem postas em funcionamento ou operação; ora, assim como para Heidegger, o ser-no-mundo mantém-se no manuseio dos utensílios, para Wittgenstein, as palavras só tem significado pelos seus usos como ferramentas. Em ambos os casos, não há solução de continuidade entre os utensílios e o seu manuseio, entre as palavras e seus usos na linguagem. A própria caixa de ferramentas é também uma ferramenta que tem por função guardar as ferramentas, embora, a rigor, nenhuma ferramenta possa ser guardada ou ficar à margem de seu uso. Assim como o significado de uma ferramenta é dado pelo seu manuseio e sua objetividade pela sua inércia por dano ou desuso, assim também se dá com a linguagem. A diferença é que a instância de orientação intencional, para Wittgenstein, não é o ser-no-mundo, mas a gramática da linguagem. Por conseguinte, o que dá vida ao signo não é um processo mental inefável ou fisiológico que, desde fora, possa habilitar o signo ou retirá-lo do seu estado de morte. A leitura tampouco é um processo mental que possa dar vida aos signos que estão mortos no papel. Aliás, não é possível dar vida ao signo que já morreu, pois, novamente, sua revitalização teria de ser um processo externo, o que faria a gramática da linguagem tornar-se presa do modelo objeto-designação ou, nas palavras de Wittgenstein, da concepção agostiniana da linguagem. A metáfora do “sopro” não deve ser entendida do mesmo modo que o Deus que, com seu sopro, dá vida ao homem, pois o uso do signo é esse sopro. Não há nada externo à gramática. É importante também não deixar de levar em consideração a afirmação que abre esse parágrafo: “Todo signo sozinho parece morto” (*Jedes Zeichen schein allein tot*). Um signo que estivesse sozinho não apenas pareceria estar morto, mas estaria morto mesmo, pois a compreensão de um signo não é uma ocorrência isolada. Ela envolve a complexidade da execução da linguagem. Assim um signo como “cadeira”, depende da suas funções na linguagem entre as funções de signos como “poltrona”, “cadeira de

balanço”, “mesa”, “sala”, “prato”, “casa” etc.; do mesmo modo o signo “imaginar”, depende das funções de “ver”, “representar”, “imitar”, etc. Desse modo, não é apenas no contexto de uma proposição que um signo tem significado - “sentido”, diriam Frege e o jovem Wittgenstein -, pois uma proposição isolada tampouco diria respeito à compreensão que envolve o domínio da complexidade da linguagem, ou melhor, só no domínio da trama da linguagem pode-se entender os significados das proposições ou das sentenças. É igualmente importante não recair na oposição metafísica entre o complexo e o simples, pois a complexidade ou a simplicidade também encontram-se nas distinções gramaticais desses signos, isto é, esses signos também têm suas funções na linguagem, tais como “A complexa construção romanesca de ‘Conversa na Catedral’” e “A simples construção romanesca de ‘O apanhador no campo de centeio’”, etc. A compreensão dos signos ou das palavras “complexa” e “simples” aqui depende da habilidade em lidar-se com as técnicas de composição de romances, mas que, originariamente, encontram-se nas suas diversas aplicações na linguagem ordinária. Enfim, a compreensão de um signo não é um processo externo que lhe possa dar ou inculir a vida; tampouco o signo tem em si mesmo o “sopro da vida” como uma propriedade intrínseca. E nada lhe é externo como se a sua inscrição no papel lhe desse um estatuto de uma realidade independente, tampouco se deve entender que o signo tenha um salvo conduto na vida garantido por algum reino platônico que se pudesse atingir por algum pensamento inefável; ao contrário, o “sopro da vida” do signo está no seu uso na trama da linguagem. A depauperação da gramática do pensamento é a sua transformação em algo afastado do seu uso, tornando-se um mistério, isto é, algo inacessível à linguagem ou, então, tornando-se objeto (ou coisa) ao qual a linguagem estaria se referindo ou se apoiando. Porém, a execução da linguagem não é algo aleatório, mas a habilidade em seguir as regras de usos das palavras. **Por isso, a execução não é o real, mas o exequível.** Ora, a linguagem das coisas é a forma como se apresentam os pares sujeito-objeto, consciência-coisa ou linguagem-objeto. Nesses modelos, procura-se, para as regras, uma explicação que está fora delas, isto é, de sua execução. A linguagem das coisas, porém, só é viável enquanto coisificação ou objetivação da linguagem. Essa ilusão gramatical

surge com a depauperação do uso das palavras e, portanto, como desvitalização da linguagem.

Essa concepção wittgensteiniana da significação atinge em cheio o problema da intencionalidade em nas proposições do tipo: “Eu creio que p”, “Eu espero que p”, “Fulano pensa que p”, “Beltrano deseja que p”, “Sicrano supõe que”, “Eu quero que p”, etc. Pois é difícil entender que não ocorram aí processos mentais de pensamento, de vontade, suposição, espera e assim por diante.

Nas seções dedicadas à intencionalidade, nas PU, todo esforço de Wittgenstein está em mostrar que as concepções que entendem o pensar como um processo mental *são, ao fim e ao cabo, sombras degradadas do pensamento efetivo*. O conceito de pensamento tende a tornar-se um superconceito que engloba todas as atividades mentais; ora, ele é considerado ao modo fisiológico como atividade dos neurônios, ora como atividade transcendental e inefável. Seja qual a posição que se tomar a atividade do pensar parece insuflar vida à linguagem que o expressa, isto é, a linguagem é feita de signos cuja vitalidade é encontrada pela ação do pensamento sobre ela. O pensar incidiria sobre a imobilidade da linguagem. A linguagem seria um meio através do qual poder-se-ia expressar o pensamento. A ação de pensar é muito rápida a ponto de, por vezes, no pensamento instantâneo, atropelar as palavras. A linguagem parece uma jaula que impede o exercício do pensamento. Nesse modelo, a noção de intencionalidade diz respeito à conexão entre o pensamento e a realidade, ou melhor, diz respeito às ilusões gramaticais que surgem das tentativas de, através do pensamento (ou da linguagem), “capturar a realidade” (*die Realität eingefangen*). Ora, Wittgenstein, como estamos mostrando, inverte essa posição quando afirma que é o uso dos signos que dá vitalidade à linguagem. As tentativas de conceber a intencionalidade como um modo do pensamento ou da linguagem “dirigir-se para” ou “orientar-se para” apanhar a realidade é precisamente a ilusão gramatical que precisa ser desfeita, e isto quer dizer que não se trata de substituí-la por outra concepção do pensamento ou da linguagem, mas simplesmente de mostrá-la como uma ilusão que surge do emprego enganoso da linguagem. **Uma nuvem que encobre a compreensão da gramática do mundo da consciência.** Ora,

Sobre a gramática do “pensamento”, ver Luiz Hebeche, *O mundo da consciência - ensaio a partir da filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*, Porto Alegre: Edipuc, 2002, pp. 117 a 144.

a noção de intencionalidade sempre esteve vinculada a de processos mentais, e junto dela os processos da vontade, da imaginação e do pensamento. A noção de que o pensamento, como sonhos e recordações, ocorre em nossas cabeças e é tão comum que sequer a questionamos. Por vezes, dizemos que podemos ler o pensamento de alguém, como se pudéssemos apanhar algo que se desenvolve atrás de sua testa. Em uma de suas novelas policiais, Patrícia Highsmith relata: “Jonathan também tinha a impressão (que fora corroborada mais uma vez) que Simone lia seus pensamentos, ou pelo menos sabia quando estava preocupado com alguma coisa” (P. Highsmith, *O amigo americano* (Ripley’s Game), São Paulo: Editora Brasiliense S.A. 1985, p. 49.) É claro que autora descreve a relação de intimidade entre os personagens capaz de um deles ler os pensamentos do outro. Até aí não há problemas; o que trata a narrativa não é de um processo mental, mas de uma situação cuja compreensão está na descrição que é feita no livro. Sem essa descrição não se teria acesso a esse detalhe de sua vida familiar. O critério para a vida mental dos personagens é a narrativa. Porém, quando nos pomos a tratar filosoficamente sobre o que possa ser o pensamento ele vai se tornando uma coisa difícil, árida e até mesmo misteriosa. Começamos então a indagar: como o processo interno se conecta ao externo? Como se dá a conexão entre os dados externos e os signos ou as representações que temos em nossa mente? Como o pensamento, como algo etéreo, incide sobre os signos que estão estocados na mente? Como pode um processo subjetivo soldar o significante (o conceito) e o significado (a representação mental) e, também, relacionar-se com o objeto que é seu referente? Nesses casos, parece que o pensamento também vincula-se à recordação, pois, quando vemos uma mesa lembramos de uma mesa semelhante. Essa recordação nos daria apoio para dizer que o que vemos é mesmo uma mesa. O pensar seria então recordar as representações mentais. Com isso, nos certificarmos que o referente era mesmo uma mesa, e não uma cadeira ou um sofá, isto é, frequentemente nos apanhamos lembrando sobre o que pensávamos, sobre algum sonho, um cálculo que fizemos, uma paisagem pela qual passamos, uma dificuldade que enfrentamos, uma perda que lamentamos, etc. isto é, a recordação, se for verdadeira, preenche e dá consistência e credibilidade ao processo do pensamento. Por

consequente, há certa semelhança entre o pensar e o imaginar, pois é comum termos a imagem mental de alguém que está ausente, ou, então, de parentes ou amigos que já morreram; e, portanto, como diziam os filósofos da mente de Aristóteles a Kant, a imaginação é uma atividade mental que torna presente o que está ausente. Mas é precisamente isso o que nos surpreende ou espanta. E expressamos assim tal surpresa: Como é possível essa façanha? Ou seja, quando pensamos sobre o que possa ser o pensamento nos deparamos com o reconhecimento de algum objeto do pensamento, como, por exemplo, tal e tal sonho, tal e tal pessoa, tal e tal paisagem, tal e tal operação algébrica, tal e tal inferência lógica, etc. E o estranho é expresso na pergunta: “como foi possível isto?”, isto é, como foi que o pensamento tratou desse assunto ou desse objeto. Diz Wittgenstein: “É como se com ele tivéssemos capturado a realidade” (PU § 428). Essas considerações nos ajudam a entender que a ilusão gramatical onde se situa a questão socrática: “o que é o pensamento?” surge da opinião comum partilhada na vida ordinária de que o ato de pensar é algo que ocorre em nossas cabeças. Desse modo, **é essa a raiz de onde surgem as ilusões gramaticais que tentam encontrar uma solução filosófica para o problema do pensar.** Tanto o senso comum quanto as filosofias que tentam enfrentá-lo afastando-se dele operam sobre um mesmo modelo imemorial, isto é, de que o pensamento é um processo que ocorre em nossas mentes sejam elas inefáveis ou materiais. Mostrar esse modelo como uma ilusão abrirá caminho para também desfazer a noção intencionalidade como dependente de operações do cérebro ou da consciência. Ora, o caráter misterioso do pensamento está, teoricamente, no como pode o pensamento apanhar a realidade, ou melhor, como pode o pensamento na intimidade da mente apanhar o objeto que lhe dá orientação, a paisagem, o sonho, a operação algébrica. Em suma, como pode o pensamento apanhar aquilo que lhe dá o estatuto de ser o “pensamento de alguma coisa”, isto é, de que se possa mentalmente apanhar o conteúdo do pensamento, pois, se não fosse assim, nunca um pensamento seria verdadeiro. Nessa questão, porém, reside a estranheza ou o mistério do pensar. E o mistério é uma ilusão gramatical a respeito do uso das palavras na linguagem. O mistério, como o misticismo, o racionalismo ou irracionalismo, anda na sombra da execução da linguagem; desse

modo, o mistério é a depauperação ou degeneração da vitalidade do pensamento. Ora, como não há pensamento independente da sua execução na linguagem, o problema da sua depauperação confunde-se com a degeneração da autonomia da gramática.

Quando a linguagem é tomada como uma ponte que une processos internos entre mentes distintas? Há dois casos aqui. Um deles a linguagem serve como expressão de um pensamento que, para ser verdadeiro, teria de tocar a realidade; outro caso, a linguagem mesma deve tocar a realidade. Em ambos os casos ocorre algo como uma expectativa que aguarda ser ou não confirmada. Se, por exemplo, se afirma: “O carro é azul”, há a expectativa de, ao comparar-se a proposição com a realidade, ela possa ser suficientemente preenchida pela realidade. **Essa é a versão lingüística do realismo metafísico.** Do mesmo modo, existe a tendência em compreender-se uma sentença como “Irei a São Francisco de Paula no feriado da Semana Santa” como um evento futuro que ainda não ocorreu e que poderá até mesmo não ocorrer. E ainda é mais estranho pensar o que não é o caso. E isso ocorre também em sentenças desmentidas pela realidade quando, por exemplo, se diz “Está chovendo” quando não está, ou quando no fim do mês um trabalhador olhando seu extrato bancário afirma: “Não tem nada na minha conta”, etc. Ora, nesses casos há uma expectativa a ser preenchida seja pela confirmação, seja pela negação. E a expectativa de que as sentenças possam ser preenchidas por algo é um processo secretado na caixa escura da mente. A expectativa, então, é como um vazio instaurado entre a linguagem e a realidade que pode ou não ser preenchido. A solução wittgensteiniana não será a substituição de uma teoria do conhecimento, ou uma teoria da verdade, ou uma teoria da linguagem por outra concepção mais elaborada ou avançada, pois trata-se basicamente de mostrar o absurdo de toda a concepção metafísica que surge das confusões sobre o uso da linguagem. Desse modo, o que se pode “ensinar” **não tem caráter cognitivo.** Trata-se apenas de “passar de um absurdo não evidente para um evidente” (*von einem nicht offenkundigen Unsinn zu einem offenkundigen übergehen*) (PU § 464). Ora, a metafísica em que se coloca a harmonia entre a linguagem e a realidade, origina-se mesmo na gramática da linguagem que des-

viando-se da sua execução lingüística, converte-se na problemática de como conectar a linguagem e a realidade. Mas o pensamento já está expresso na linguagem. Ou melhor, o pensamento já está em execução na linguagem. A linguagem não é um meio de transportá-lo, mas confunde-se com ele. Não há distâncias ou fossos na gramática que possam ser completados por alguma teoria. O problema metafísico da harmonia entre o pensar e a realidade é, desde Parmênides, uma hipostasiação tanto da realidade quanto do pensamento. Tal hipostasiação, porém, só pode ser “visualizada” a partir da gramática da linguagem; pois só a partir dela se pode mostrar um absurdo que ainda não ficou evidente. E ao mostrar-se um absurdo enquanto absurdo, dissolve-se a ilusão gramatical na qual ele se originou. **Mas onde se situa ou é gerado esse absurdo?** A resposta de Wittgenstein já se encontra, como estamos mostrando, nas primeiras seções das PU: o modelo objeto-designação. É peculiar a esse modelo o procedimento da definição ostensiva que consiste, de maneira emblemática, em apontar para algo, “Aquilo é uma árvore”, “Isto é uma cadeira”, etc. Proferem-se as sentenças apontando-se para algo, mas só se pode fazer isso se se tiver, na mente, uma imagem ou representação correspondente; por conseguinte, tal recurso é indispensável para que se possa fazer uma definição ostensiva interna capaz de conferir, privadamente, que se trata de uma árvore e não de uma cadeira. A expectativa pode ser satisfeita se se puder consultar no estoque de representações mentais uma que confere ou não com aquele objeto que estamos vendo, tocando, cheirando. Podemos, por exemplo, sentir o cheiro mental do eucalipto, distinguindo-o do cheiro da goiabeira. É como se tivéssemos um mostruário interno para o qual com um dedo mental pudéssemos apontar para só então afirmarmos com certeza “Isso é uma cadeira” ou com um nariz mental “Isso é uma laranjeira”. Ora, foi nesse modelo que, já nos primórdios da filosofia, tentou-se obter a concordância entre o pensar e o ser, entre o pensamento e a realidade. Por isso, não é por acaso que, no contexto da investigação gramatical da noção de intencionalidade, Wittgenstein volta a ocupar-se dessa fonte de ilusões que, originada na metafísica grega, chega até os limites da era pós-metafísica. Temos empregado o conceito de metafísica e que foi a partir dela que se colocou a harmonia entre o pensamento e a realidade.

Nesse caso, a era da metafísica iria de Platão ao TLP, ou seja, a noção de que, ao fim e ao cabo, **a proposição é como uma antena que toca a realidade, se for verdadeira**. Nessa concepção a linguagem se apoiaria em objetos que possuem uma existência independente e, sem a qual, a linguagem mesma careceria de significação.

Essa posição já se encontra claramente desenvolvida pela noção aristotélica de verdade como correspondência. Aristóteles reconheceu que nem toda a sentença se refere aos fatos ou objetos com, por exemplo, são as exclamações, perguntas, pedidos ou ainda aquelas proposições probabilísticas que dizem respeito a acontecimentos que poderão ou não ocorrer no futuro como a conhecida passagem em que as distingue do que é necessário. Pois podemos dizer que amanhã ocorrerá uma batalha naval e isso poderá ser confirmado ou não; o necessário, diz Aristóteles, é amanhã sucederá ou não uma batalha naval. Ou seja, a afirmação “Amanhã ocorrerá uma batalha naval” não é nem verdadeira nem falsa. Mas é verdadeiro afirmar que amanhã ocorrerá ou não uma batalha naval. Ora, a ontologia aristotélica anda junto com a sua cosmologia. É preciso que aconteça ou não a batalha, pois o mundo é eterno. Totalmente distinta será posição do cristianismo paulino para o qual “a figura desse mundo é passageira”, isto é, o mundo pode acabar antes da batalha naval. O importante é que a metafísica perene aristotélica, tal como os objetos do TLP, se apóia sobre aquilo que permanece. O que é necessário são os fatos, e estes são retratados pela atividade a alma ao combinar a proposição com a percepção dos objetos. Daí porque, sucintamente, ele afirma “somente chamamos proposições as que têm em si verdade ou falsidade” ou ainda: “a verdade das proposições consiste em sua correspondência com os fatos” (Aristóteles, *De la interpretacion*, 17a e 19a, tradução F. de Samaranch, Madrid: Aguilar, 1967.). No que estamos expondo, a expectativa que uma batalha naval no futuro deve ser preenchida de qualquer modo, e aí reside a noção que a proposição venha ser confirmada ou negada. Ora, basicamente, isso não se distingue da proposição “A nau afundou diante porto”, pois, em ambos os casos a proposição deve ser confirmada, ou melhor, preenchida, pelos fatos ou objetos. **Na proposição pro-**

babílica, o futuro está à frente como algo verdadeiro ou falso.

É o futuro do presente, ou seja, algo posto a partir da estabilidade de um presente eterno. Ora, a harmonia entre a proposição e a realidade diz respeito à gramática da linguagem, pois só a partir dela é que se pode conceber tal conexão; e o não entendimento disso foi a ilusão da metafísica que se estendeu dos gregos até a modernidade. Ora, a gramática é a execução da linguagem. Desse modo, a harmonia entre o pensamento e a realidade está na execução da linguagem. Fora da execução da linguagem, a tentativa de invocar a harmonia entre o pensar e o ser já é uma degeneração ou desvitalização da gramática da linguagem.

A desvitalização da gramática, portanto, ocorre quando se tenta compreender a tal harmonia entre o pensamento e a realidade buscando **capturar** a realidade. As sementes dessas ilusões podem ser encontradas nas expressões mais simples e corriqueiras que, ao assumirem um caráter filosófico, vão dando lugar às ilusões gramaticais como, por exemplo, “se digo erroneamente que algo é *vermelho* e todavia não é *vermelho*” (PU § 429). O que acontece? Preciso responder que estava enganado e que aquela não era a cor a qual estava me referindo. Preciso, então, buscar amostras de manchas ou objetos coloridos para dizer o que realmente estava querendo dizer, isto é, o que pretendia dizer quando me enganei. Preciso ter segurança para corrigir meu erro, preciso apontar para algo que garanta essa correção. Só posso fazer tal correção porque uma proposição só é falsa a partir de um estado de coisas que é real. Isto é, só se de entender uma proposição falsa se se apoiar em dados reais como, “Isto é azul”, ou “Isto é amarelo” e, portanto, eu estava enganado dizendo que algo era vermelho quando não o era. Por isso, diz Wittgenstein, na mesma seção, colocando-se do ponto-de-vista do interlocutor que pretende refutar: “E, se querendo explicar para alguém a palavra ‘vermelho’ na proposição (*Satz*) ‘Isto é vermelho’, aponto para algo vermelho”. Novamente, para dar conta da proposição, nesse caso, nos vemos forçados a apontar para algo vermelho, dando-lhe então uma definição ostensiva. Em suma, o engano que leva a dizer que algo é vermelho quando não o é, só pode ser corrigido porque existe a cor vermelha, ou seja, pode-se apontar para algo vermelho. Ora, aí estariam os objetos

vermelhos que me assegurariam de que me enganara apontando para objetos de outras cores. Em suma, só é possível dizer falsa ou erroneamente que algo é vermelho porque pode-se apontar, sem nenhum engano, para objetos que são vermelhos. Mas com isso, volta-se a aprisionar a complexa gramática das cores na camisa de força da forma geral da proposição bipolar. Ora, a harmonia entre a linguagem das cores e a realidade já está dada na execução das palavras das cores. Além disso, a compreensão das palavras das cores não pode ficar restrita na estreiteza da forma geral da proposição e, portanto, ser reduzida ao imperativo de um sim ou um não, um certo ou um errado, um verdadeiro e um falso. Essa ilusão surge da inquietação por atingir a essência do pensamento e da realidade achando que se pode externamente corrigir a gramática com os imperativos que determinaram a lógica de Aristóteles ao TLP e que podem ser resumidos nas palavras de ordem: “Mas isso deve ser assim! (*Aber es muss doch so sein*)” (PU § 112).

Mesmo o autor do TLP foi, como vimos, vítima desse modelo ou figura que forçava um encurtamento da gramática; a concepção figurativa da proposição era apenas um modo de expressão estreito, daí sua afirmação: “Uma figura (*Bild*) nos mantinha presos. E não pudemos dela sair, pois residia em nossa linguagem, que parecia repeti-la para nós inexoravelmente” (PU § 115). Essa “linguagem”, porém, não era falsa, pois tampouco era verdadeira. Tratava-se apenas de mais uma imagem ou modelo em que se tentava apanhar a essência da realidade e que acabou por instituir-se como um vício da linguagem que, parecendo ser invariavelmente repetitivo, dava uma impressão de relevância e consistência quando não passava de uma ilusão gramatical que precisava ser desfeita como mais um dos absurdos gerados desde a linguagem mesma. Essas ilusões repetitivas têm as suas mais famosas expressões nos princípios de identidade “a deve (*muss*) ser igual a a” [$a = a$] e da não contradição “a não deve (*muss*) ser igual a não-a” $\sim[a . \sim a]$; ora, se o princípio da identidade é uma ilusão gramatical, o princípio derridiano da diferença (*différance*) também o é, uma vez que esse operador das diferenças antecede à execução das regras da gramática. O operador das diferenças não está numa arqui-escritura ou em traços originários da linguagem, pois eles chegam

depois da compreensão da gramática. Por isso, a metafísica, desde Parmênides a Derrida, é uma **ilusão retrospectiva** criada a partir da repetição ou da rejeição de um mesmo modelo: o logocentrismo. Voltarei a Jacques Derrida noutra oportunidade; por ora, foquemos a ilusão de que o pensamento apanha os objetos por que tem algo comum com eles, a harmonia está na pressuposição de que há algo que é o mesmo entre o pensamento e o real; ora, desde a gramática, essa harmonia já é interna à execução da linguagem.

Mas poder-se-ia indagar se a gramática não seria também repetitiva, pois quando, por exemplo, se pretende explicar para alguém o significado das palavras corriqueiras como “verde”, “vermelho”, “sentimento”, “dor”, “ver”, “ouvir”, etc., freqüentemente tem-se de recorrer à palavra que se pretende explicar. Heidegger chamou isso de “círculo hermenêutico” centrado no modo do ser-aí (*Dasein*) lidar com os utensílios enquanto que, mais acertadamente, Gadamer considerou como autocompreensão da linguagem; mas, no caso de Wittgenstein, o que se tem de levar em conta é que apenas a gramática torna-se o critério a partir do qual se pode compreender a execução das palavras na linguagem e, com isso, afastá-las de empregos enganosos que as se tornam repetições ou identidades metafísicas, isto é, quando elas passam a significar algo comum, universal ou essencial. Esses conceitos enquanto a expressão metafísica hipostasiam ou desvitalizam a execução da linguagem. **Ora, não se pode desfazer as ilusões surgidas na linguagem fora da linguagem.** Tais ilusões essencialistas surgem, como estamos mostrando, da noção de que um pensamento qualquer poderia ser comprovado pela realidade ou de que esta poderia ser comprovada; ocorre que, desde os filósofos gregos, abriu-se um fosso entre o pensamento e a realidade que só poderia ser preenchido recorrendo-se a processos intelectuais ocultos. Enfim, que através desses processos terceirizados tanto o pensamento quanto a realidade seriam ajustados externamente um ao outro. A noção de harmonia, por conseguinte, anda junto com a de que o pensamento e a realidade possam ajustar-se, possam superar a distância que há entre eles, que uma proposição qualquer possa, se for verdadeira, ser preenchida com os dados da realidade. Com isso, surge a exasperação do processo do pensamento que vê-se na dificuldade de

ser realizado, ou seja, a ilusão que a realidade impõe empecilhos para a efetivação do pensamento, e vice-versa, pois, entre eles há uma diferença introduzida por esse “estranho ser” do pensar ou essa constante resistência da realidade ao pensamento.

Wittgenstein, para ilustrar essa ilusão gramatical, recorre a um exemplo que lembra o seu período de transição em que uma proposição é assemelhada a uma régua que é sobreposta a um objeto, mas, aqui, obviamente seu propósito é o de desconstruir essa imagem que se lhe impunha como uma repetição. Afirmo ele: “Aproxime um metro (bitola) (*Masstab*) deste corpo; ele não diz que o corpo tem tal comprimento. Ele é, em si, muito mais - gostaria de dizer - algo morto, e não faz nada daquilo que faz o pensamento.” - É como se tivéssemos imaginado que o essencial na vida humana tem uma configuração externa, e tivéssemos talhado um bloco de madeira com esta configuração e olhássemos envergonhados para o tronco morto, que tampouco tem qualquer semelhança com um ser vivo” (PU § 430). **O que, nesse exemplo, há de “bitolado” e que**

Wittgenstein pretende por à mostra? Ora, novamente, nesse contra-exemplo temos o pensamento e a realidade afastados um do outro por um fosso que deve ser preenchido. O interlocutor reconhece a dificuldade em aproximar a maleabilidade do pensamento com a resistência de um corpo que se parece a “algo morto”, ou seja, o pensamento insufla vida aos signos lingüísticos. Nesse modelo, Wittgenstein, na época do TLP, concebeu o método da projeção, isto é, que assim como no cinema a máquina projeta as imagens na tela, também o pensamento projeta a proposição na realidade. O pensamento é uma força que projeta a proposição na realidade. Sem ele, a proposição seria um corpo sem vida. Ao tocar à realidade ter-se-ia, então, a harmonia entre o pensamento e a realidade. Como é possível, porém, harmonizar instâncias tão diversas? Trata-se de como harmonizar, de um lado, o processo nobre e distinto do pensamento e, de outro, o caráter tosco da realidade, de como reconciliar centro do humanismo com o anti-humanismo da realidade, a sabedoria espiritual e a vulgaridade dos fatos. Ora, a resposta está em buscar a instância de onde surge a falsa ilusão dessa disputa. E a resposta de Wittgenstein é contundente: “me interessa por aquilo que se tornou impuro” (PU § 100), não que ele tome

A dificuldade em “medir” as tonalidades no sistema das cores levou ao dismantelamento do atomismo lógico do TLP. Esse processo de autocrítica de Wittgenstein, que culminou na gramática das cores, passou pelo seu debate com o Círculo de Viena, especificamente com Schlick. Não se pode medir com precisão as tonalidades das cores e, portanto, nessa altura já fora dispensada a noção de forma geral da proposição. Ver *Wittgenstein und der Wiener Kreis, Werkausgabe Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, p. 63, 64, 75, 76.*

o partido da realidade, mas da execução da gramática a partir da qual pode, pela sua incompreensão, surgir as ilusões que opõem a nobreza humana do pensar e a tosca realidade. Posta nos termos gramaticais, o que se quer mostrar é que o interlocutor considera que sem o pensamento a linguagem não seria capaz de descrever a realidade e seria tal como um cadáver em relação a um corpo vivo. Do mesmo modo, sem o pensamento, uma régua posta sobre um corpo não serviria para coisa alguma; pois sem que se pensasse como se poderia medir? Medir não é pensar? Nesse modelo, porém, em que se distingue o pensamento, a linguagem (a régua) e a realidade, ironicamente, também afirmou-se a harmonia entre eles. Se medimos um pedaço de madeira como tendo “3,5 cm de comprimento por 2,0 cm de largura e 3,0 cm de profundidade”, o nosso pensamento, a sentença que o anuncia e a realidade medida não formam uma harmonia? Essa obviedade, porém, **é uma ilusão gramatical que atravessou milênios de filosofia** e que, aliás, não pode ser corrigida, **mas apenas desfeita como ilusão sobre o funcionamento da linguagem**. Nesse modelo, a proposição é concebida como uma ponte que une o processo de pensamento com a realidade externa. Uma ponte lançada com a força do pensamento que, como certos carros de combate, atingem a outra margem de um rio ou de um fosso estendendo suportes de aço. O processo mental que dá força para arremessar o pensamento é a intencionalidade, isto é, o que dá a direção ao pensamento capaz de fazer a comparação entre a régua e a realidade à qual ela é superposta. Nesse caso, a intencionalidade é um processo mental que dá vida suficiente ao pensamento para que ele possa fazer algo com a régua. Ora, a régua é semelhante a um signo proposicional que pode ser comparado (mentalmente) com a realidade. Então, outra vez teríamos a trindade metafísica mente-proposição-realidade; mas, como estamos mostrando, tanto os signos quanto as régua não são determinados por processos mentais, mas pelas suas funções ou usos. Com isso, a intencionalidade do pensamento deixa de ser concebida a partir dos atos mentais para adquirir seu significado pela sua função na linguagem.

Mesmo que a intencionalidade transcendental seja anterior à explicação causal restar-lhe-ia ainda o problema da consciência

orientar-se de modo monocêntrico aos objetos intencionais e de como atingir as outras consciências. Ora, o nível prévio às explicações causais encontra-se na vitalidade de emprego dos signos na linguagem, e nada tem a ver com qualquer tipo de processo que daria a esses signos, externamente, uma intenção ou uma direção. Vimos que na fenomenologia husserliana não há dentro e fora, interior e exterior e, portanto, que a metafísica dos universais foi colocada em questão. No entanto, a fenomenologia transcendental foi todavia concebida no modelo monocêntrico da consciência.

A gramática filosófica wittgensteiniana é um recurso importante para a correção desse engano, como continuaremos mostrando, pois a orientação da complexidade da linguagem coincide com o “fluxo da vida” ou com o “tapete da vida”; isto é, a orientação se encontra na trama da linguagem. As expressões “fluxo” ou “tapete” da vida não são processos animistas externos, mas significam a complexa vitalidade do uso dos signos onde, aliás, se encontra a intencionalidade ou a direcionalidade da linguagem.

A ilusões de exterioridade também encontram-se na noção de dar e executar uma ordem e na noção da regra e da sua aplicação. Em ambas parece haver um fosso. Primeiro, dá-se uma ordem, depois, pode-se cumpri-la ou não; tem-se uma regra e, então, pode-se aplicá-la. O fosso é criado pelo ilusório processo mental ou inferencial que seria necessário para cumprir-se uma ordem ou seguir-se uma regra; dá-se uma ordem e, então, segue-se a sua execução, tem-se uma regra e, então, a sua aplicação. Nesse “então” encontrar-se-ia um terceiro domínio ou procedimento intermediário. Ora, como estamos mostrando, não há nenhum processo ou instância independente que dê sanção à execução da linguagem. A gramática é autônoma. A regra é a sua execução, a ordem é o seu cumprimento. Ora, a noção de que há um hiato entre a ordem e a sua execução também surge da ilusão de que a linguagem dirige-se para os objetos, como é o caso da noção de intencionalidade, isto é, de “ter a intenção de x ou y” que, modernamente, tornou-se parte das filosofias da consciência, em resumo no “ser consciente de x ou y”. Esse também é o caso do “pretender algo” ou “querer dizer algo a alguém”. Ou seja, pretender ou querer dizer algo é um

“dirigir-se para”. Por conseguinte, também nessas expressões estão presentes a noção de processo na cabeça do falante e do ouvinte ao qual aquele se dirige, ou seja, o falante se dirige para fora de si, para a cabeça do ouvinte. Ora, aí estariam presentes processos subjetivos e objetivos, como as persistentes ilusões que precisam ser desfeitas. Desse modo, pode-se compreender melhor a natureza das ilusões gramaticais que constantemente orientam a noção de que, tal como há um fosso entre a plataforma e o vagão do metrô, há também um fosso situado entre uma ordem e a sua execução. Ora, a noção de intencionalidade, nas PU, parte do pressuposto de que não há solução de continuidade entre a linguagem e a realidade. Tal posição encontra-se melhor explicitada na argumentação antiplatônica de seguir-se regras; pois, como veremos em outra oportunidade, para Wittgenstein, tampouco há descontinuidade entre a regra e a sua execução.

O nosso argumento é então oposto ao de Mcdowell, que parte de uma posição errônea sobre a linguagem ordinária. Isto é, para assegurar a relevância da noção de seguir regras como algo que se contrapõe ao empirismo, ou seja, que tais regras não apenas seriam necessárias para dar conta do significado de uma expressão da linguagem como também do plano do mundo empírico. A questão, porém, é que Mcdowell, já de saída compromete *as expressões de uso ordinário como significados que servem para descrever o mundo empírico*. Para nós, porém, a noção de regra, que está originalmente vinculada à filosofia da matemática serve como uma propedêutica para, precisamente, afastar do empirismo as expressões de uso ordinário. Das regras das séries numéricas passa-se para as regras de usos das palavras na linguagem ordinária. Por conseguinte, sob esse aspecto, a intervenção de Mcdowell, que pretendia corrigir as atuais incompreensões enganosas sobre esse assunto é tão errônea quanto elas. Ele ainda está, neste caso, e nas palavras de Kant, subjugado pelo despotismo do empirismo.

Mcdowell, J. *Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy*, in *Midwest Studies in Philosophy*, vol. XVII, University of Notre Dame Press, 1992, p. 40-52.

REFLITA SOBRE

- O que quer dizer “fenomenologia”.
- O que entende Brentano por intencionalidade.
- Qual a concepção de Husserl das vivências intencionais.
- Qual é a crítica de Husserl ao objeto imanente de Brentano.
- Como Heidegger com a noção de ser-no-mundo intencional critica a noção de consciência.
- Como a partir da manualidade se mostra os seres simplesmente dados (objetos ou coisas).
- Como Wittgenstein também elimina a noção de consciência a partir da intencionalidade da linguagem.

BIBLIOGRAFIA RECOMENDADA

BRENTANO, F. *Psychologie du point de vue empirique*. Trad. Maurice de Gandillac. Paris: Aubier, 1943.

GILES, T. R. *História do existencialismo e da fenomenologia*. São Paulo: EDUSP, 1975

HEBECHE, L. *O mundo da consciência: ensaio sobre a filosofia da psicologia de L. Wittgenstein*. Porto Alegre: EDIPUC, 2002.

_____. *O escândalo de Cristo: ensaio sobre Heidegger e São Paulo*. Ijuí: Ed. Unijuí, 2005.

HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit (SZ)*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986.

_____. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 1988.

_____. Sobre o “humanismo”: carta a Jean Beaufret. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural. p. 345-373. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Nietzsche I e II*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. *The basic problems of phenomenology*. Bloomington &

Indianapolis: Indiana University Press, 1988.

HUSSERL, E. *Investigaciones lógicas*. Madrid: Revista de Occidente S. A., 1976.

MCDOWELL, J. Meaning and intentionality in Wittgenstein's later philosophy. In: *Midwest Studies in Philosophy*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1992. v. XVII.

MÜLLER-GRANZOTTO, Marcos; MÜLLER-GRANZOTTO, Rosane. *Fenomenologia e gestalterapia*. São Paulo: Sumus, 2007.

STEGMÜLLER, W. *Filosofia contemporânea: introdução crítica*. São Paulo: EDUSP, 1977.

WITTGENSTEIN, L. *Tractatus logico philo-sophicus e Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1989.

_____. *Tractatus Logico-Philosophicus*. São Paulo: Edusp, 1993.

_____. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.

_____. *Wittgenstein und der Wiener Kreis*. Werkausgabe Band 3. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989.