



UnB

Universidade de Brasília
Departamento de Filosofia

Victor Rabello da Mata Machado

Wittgenstein e Heidegger: Linguagem e Abertura de Mundo

Brasília
2011

Universidade de Brasília

Victor Rabello da Mata Machado

Wittgenstein e Heidegger: Linguagem e Abertura de Mundo

Monografia apresentada à banca examinadora do Instituto de Ciências Humanas / Departamento de Filosofia como exigência final para obtenção dos títulos de Bacharel e Licenciado em Filosofia

Orientador: Erick Calheiros Lima

Brasília
2011

Wittgenstein e Heidegger: Linguagem e Abertura de Mundo

Victor Rabello da Mata Machado

BANCA EXAMINADORA

.....
Prof(a). Titulação e nome
Orientador

.....
Prof(a). Titulação e nome

.....
Prof(a). Titulação e nome

Resumo: O trabalho tem como objetivo fazer uma aproximação entre dois dos pensadores mais importantes do século XX: Wittgenstein e Heidegger. Para realizar esta aproximação parte do privilégio dado por estes dois autores para a função de abertura de mundo da linguagem, vista como função mais originária. Ela tornaria possível a utilização da linguagem como representação de fatos do mundo. Para realizar esta aproximação o trabalho se utiliza da obra de dois grandes filósofos contemporâneos Habermas e Apel, que se utilizando das teorias de Wittgenstein e Heidegger explicitam o modo como compreendem a teoria destes. A linguagem passa a ser aquilo que permite aos objetos do mundo a aparecerem, para depois em outro momento, se tornando uma linguagem empírica se ligar aos fatos do mundo.

Abstract: The essay has as its objective show a relation between two of the most important thinkers of the XX century: Wittgenstein and Heidegger. To show this relation starts from the privilege given by these two authors to the language function of opening a world, seen as more original. It would make possible the use of language as representing facts from the world. To show this relation the essay uses the works of two great contemporary philosophers Habermas and Apel, that utilizing Wittgenstein's and Heidegger's theories show the way they understand these latest ideas. Language starts to be the thing that allows objects to show, to in another moment, becoming an empirical language connect with facts from the world.

Palavras-Chave: Linguagem, abertura de mundo, Wittgenstein, Heidegger

Sumário

Introdução.....	p.6
1 – Heidegger e a Hermenêutica.....	p.7
1.1 – <i>Ser e Tempo</i> : A Questão do Ser.....	p.9
1.2 – A Linguagem.....	p.14
2 – Wittgenstein e a Pragmática.....	p.20
2.1 – Visão Agostiniana de Linguagem.....	p.21
2.2 – A pragmática do Jogos de Linguagem.....	p.25
3 – A Tese da Insuficiência de Habermas.....	p.29
3.1 – As Três Funções da Linguagem.....	p.29
3.2 – Aproximação entre Wittgenstein e Heidegger a Partir da Insuficiência.....	p.32
3.2.1 – Crítica a Wittgenstein.....	p.33
3.2.2 – Crítica a Heidegger.....	p.34
3.2.3 – Crítica ao Privilégio da Função de Abertura de Mundo.....	p.36
4 – Apel e a Aproximação pela Crítica à Metafísica.....	p.38
4.1 – O Jovem Wittgenstein e a Hermenêutica de Heidegger.....	p.38
4.2 – O Wittgenstein tardio e Heidegger.....	p.41
Conclusão.....	p.44
Referências Bibliográficas.....	p.45

Introdução

Fazer uma aproximação entre dois grandes filósofos nunca é uma tarefa fácil, primeiramente por termos de explicar cada uma das obras separadamente, o que já impõe dificuldades para depois tentar uma aproximação entre os dois, que no final das contas pode não acontecer.

Por isso recorri a ajuda de dois filósofos que já procuraram as aproximações entre Wittgenstein e Heidegger, sendo eles Habermas e Apel.

Deste modo o texto se dividirá em quatro partes principais: na primeira procuro esclarecer o pensamento de Heidegger; na segunda o pensamento de Wittgenstein; a terceira tem como objetivo mostrar como Habermas entende uma possível aproximação entre os dois filósofos; por fim a quarta parte tem como objetivo mostrar como Apel entende a relação existente entre Wittgenstein e Heidegger.

1 – Heidegger e a Hermenêutica

Heidegger é sem dúvidas um filósofo bastante original, e sua originalidade ao tratar da questão da linguagem surge como uma decorrência de sua visão da filosofia. A sua principal preocupação é com a questão do ser. Desse fato decorre que o primeiro capítulo de *Ser e Tempo* se chamar “Necessidade, estrutura e primado da questão do ser”, e para entender melhor qual a função da linguagem, é necessário entender em que medida ela se relaciona com o ser.

Antes de iniciar o trabalho de mostrar como a linguagem surge no contexto da hermenêutica heideggeriana, gostaria de fazer duas observações.

Em primeiro lugar muitos comentadores costumam dividir a obra de Heidegger em duas fases, uma como centrada em *Ser e Tempo* (1927) e na analítica existencial e outra referente à sua fase tardia dedicada ao aparecimento histórico do ser¹. Neste trabalho específico esta divisão não me parece proveitosa, pois, apesar de haver uma certa mudança de foco nas obras de Heidegger, a essência do que está sendo dito continua: a linguagem como abertura de mundo. Como é esta a idéia que interessa a este trabalho e ela não muda significativamente da fase de juventude para a fase tardia, não precisarei me ater à mudança de foco que Heidegger empreende. Como o próprio filósofo diz:

Deixei uma posição anterior, não por trocá-la por outra, mas porque a posição de antes era apenas um passo numa caminhada. No pensamento, o que permanece é o caminho. E os caminhos do pensamento guardam consigo o mistério de podermos caminhá-los para frente e para trás, trazem até o mistério de o caminho para trás nos levar para frente.²

Mesmo que em alguns momentos talvez seja forçado a falar de obra de juventude e de maturidade, não será feita aqui uma divisão em sentido forte, e me utilizarei de obras das duas fases para defender um mesmo ponto.

¹ A questão acerca da divisão das obras de qualquer filósofo em fases é sempre controversa e existem várias possibilidades. No caso de Heidegger o mais comum entre os comentadores é fazer uma divisão em duas fases, como indicada acima.

² HEIDEGGER, 2003, pp. 80-81.

Um segundo ponto refere-se à dificuldade que surge para Heidegger de criar uma linguagem diferente daquela que ele chama de linguagem da metafísica. A linguagem da metafísica seria aquela utilizada pela ciência e a filosofia até então. Uma linguagem que compreende o homem dentro de um mundo constituído de objetos dados, ou seja, entes já presentes, prontos para serem medidos, calculados, pesados, enfim estudados pelas ciências, uma linguagem que no seu próprio modo de dizer as coisas já carrega a metafísica ocidental como o filósofo a entende³. Em *Ser e Tempo* Heidegger ainda parece preso a isto que ele chama de linguagem da metafísica, uma vez que o livro, sendo, como o próprio filósofo coloca, uma analítica existencial do Dasein⁴, centra-se na figura do homem e ao fazer sua analítica a própria linguagem faz parecer que Heidegger está tratando de um homem dentro de um mundo, um homem cuja existência vai em direção aos objetos já existentes. Nos seus escritos mais tardios Heidegger procura continuamente se desvencilhar desta linguagem metafísica, deixando de centrar seu estudo no homem e indo para as coisas mesmas, procurando mostrar como se articula o ser das coisas. No livro *A Caminho da Linguagem* (1959) Heidegger mostra como se afastar dessa linguagem metafísica. Ele não só utiliza-se continuamente de poesias para reforçar seus pontos, mas sua própria maneira de dizer aproxima-se de uma maneira poética deixando que as coisas apareçam em seu vigor próprio tal como são, pois ele mesmo diz que o pensamento e a poesia estão bem próximos:

Porque o pensamento segue seu caminho na vizinhança da poesia. Por isso, é bom pensar no vizinho, naquele que habita a mesma proximidade. Ambos, poesia e pensamento, precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança.⁵

Esta aproximação da filosofia com a poesia, apesar de necessária pelos pressupostos teóricos de Heidegger, faz com que os textos sejam bastante difíceis de compreender e interpretar, especialmente para nós que estamos tão acostumados com linguagem da metafísica. O problema é que a abordagem de Heidegger é completamente diferente da habitual (aquela da metafísica ocidental, da ciência e da metodologia), e temos dificuldade em perceber que a maneira pela qual normalmente nos aproximamos de um texto é bastante falha. Isto faz com que frases como: “A

³ Mais a frente do texto discutiremos com maior cuidado o que Heidegger entende como sendo a metafísica ocidental.

⁴ HEIDEGGER, *Ser e Tempo* §9.

⁵ HEIDEGGER, 2003, p.133.

linguagem é a casa do ser.”⁶ sejam muito mal compreendidas quando adotamos a postura tradicional:

Inclusive, para a infelicidade dos filósofos, a formulação “casa do ser” não fornece um conceito sobre a essência da linguagem. A irritação deles só consegue ver nestas formulações decadência do pensamento.⁷

Estas observações servem como guia para não partir de um ponto já enviesado para a compreensão dos textos de Heidegger. Posso agora tratar do pensamento mesmo do filósofo, que já foi sugerido nestas observações.

1.1 – *Ser e Tempo*: A Questão do Ser

Como disse acima, a principal preocupação de Heidegger é com a questão do ser. É esta questão que vai ao longo de toda a obra de Heidegger conduzir seus trabalhos. Tentaremos aqui ver como a linguagem se articula com a questão do ser e mais especificamente como na analítica existencial do Dasein aparece-nos a linguagem. Para esclarecer a questão do ser o trabalho de Heidegger é dividido em duas tarefas:

A primeira refere-se à interpretação da história da filosofia; a segunda refere-se à procura apropriada do conceito de “ser” mesmo, isto é, a meta verdadeira de Heidegger. Esta é de fato a dupla tarefa que Heidegger se encarregou em *Ser e Tempo*.⁸

Esta dupla tarefa é necessária, pois para conseguir determinar o sentido da questão do ser é necessário primeiramente rever a história da filosofia que desde Platão e Aristóteles mudou o significado de ser e deu origem a toda a metafísica ocidental, a qual Heidegger tenta desmontar ao procurar o sentido originário de “ser”.

O modo de ser do homem é Dasein⁹. Em *Ser e Tempo* Heidegger dá um privilégio bastante especial para este ente específico, até mesmo porque é só a partir da

⁶ HEIDEGGER, 1983, p.149.

⁷ HEIDEGGER, 2003, p.90.

⁸ FREDE, 2006, p.59 (Minha tradução).

⁹ A tradução do termo alemão “Dasein” coloca certas dificuldades, por isso é habitual manter o termo na língua original. Na edição brasileira de *Ser e Tempo*, no entanto, a tradutora preferiu traduzir como

existência do homem que faz sentido em geral se falar de ser. Este privilégio também se dá pelo fato de o homem não ser como os outros entes do mundo, mas é um ente no qual o seu ser está em jogo, em sua própria existência cabe ao homem realizar o seu ser. Em sua existência enquanto o ente que precisa realizar o seu ser o Dasein questiona-se sobre sua existência, percebendo-se como o ente no qual está em jogo seu próprio ser o Dasein se pergunta pelo seu ser, isto também é próprio deste ente:

O ser deste ente é sempre e cada vez *meu*. Em seu ser, isto é, sendo, este ente se relaciona com o seu ser. Como um ente deste ser, a presença se entrega à responsabilidade de assumir seu próprio ser. *Ser* é o que neste ente está sempre em jogo.¹⁰

Ao contrário dos outros entes do mundo que se encontram como dados de determinada maneira, eles já surgem enquanto alguma coisa, cabe ao Dasein fazer o seu ser durante sua existência.

Outro ponto importante é que em sua existência o homem encontra-se sempre como ser-no-mundo. Desde sempre nos encontramos situados dentro de um mundo. O sentido de encontrarmos num mundo precisa ser esclarecido: enquanto Dasein nos encontramos dentro de um mundo num sentido bastante diferente daquele pelo qual dizemos que, por exemplo, uma cadeira está dentro de uma sala ou o vinho está dentro da garrafa, mas antes no sentido em que nos encontramos num ambiente que nós é familiar, que é nossa morada, estamos dentro do mundo no sentido em que habitamos o mundo ele nos é conhecido, ele já tem um significado para nós:

O ser-em não pode indicar que uma coisa simplesmente dada está, espacialmente, “dentro de outra” porque, em sua origem, o “em” não significa de forma alguma uma relação espacial desta espécie; “em” deriva-se de *innan-*, morar, habitar, deter-se; “*an*” significa: estou acostumado a, habituado s, familiarizado com, cultivo alguma coisa; possui o significado de *colo*, no sentido de *hábito* e *diligo*.¹¹

Este mundo em que nos encontramos não é, por outro lado, originariamente, um mundo tal qual a ciência e a técnica o compreendem: um mundo de entes já presentes

presença”, termo que será mantido nas citações presentes neste trabalho, apesar de preferirmos traduzir como ser-aí.

¹⁰ HEIDEGGER, 2009, p.85.

¹¹ HEIDEGGER, 2009, p.100.

aos quais podemos ir e estudar a partir deste contato eles. O mundo enquanto nossa morada aparece como um lugar familiar, um lugar já permeado de significados, é necessário ir ao ser dos entes para chegar a um âmbito mais originário. É este ponto que permite a aproximação com o tema da linguagem nesta obra. Ele dedicou poucas páginas à questão da linguagem, apesar desta desempenhar um papel bastante importante na abertura de mundo.

Primeiramente para compreendermos como a linguagem surge na articulação teórica desta obra é necessário esclarecermos como Heidegger entende “compreender” e “interpretação”. Como este trabalho não se trata de uma análise de como a linguagem surge em *Ser e tempo*, mas esta é, antes, uma parte deste trabalho, teremos de apenas tratar rapidamente destes conceitos, que exigiriam cada um trabalhos específicos. É no compreender que o mundo se abre. Se por um lado o Dasein articula-se como ser-no-mundo, o próprio mundo encontra-se como Dasein, e por outro é somente nesta pertença a um mundo que o próprio Dasein pode ser. Nesta articulação o ser-no-mundo é aberto, ou seja, mundo e Dasein surgem como inseparáveis e constituindo enquanto a si mesmos o ser do outro. Esta abertura chama-se compreender, é neste que o mundo é aberto, sempre em referência a um ser-em:

Dizer que presença existindo é o seu pré significa, por um lado, que o mundo é “presença”, a sua *pré-sença* é o ser-em. Este é igualmente “presença” como aquilo em virtude de que a presença é. Nesse em virtude de, o ser no mundo existente se abre como tal. Chamou-se essa abertura de compreender. (...) Enquanto abertura do em virtude de e da significância, a abertura do compreender diz respeito, de maneira igualmente originária, a todo ser-no-mundo.¹²

O Dasein enquanto o ente no qual está em jogo seu próprio ser projeta sua existência, no sentido de criar um projeto para se realizar: “Dentro deste “projeto” que fazemos de nós mesmos, tudo tem seu significado e, assim, seu *ser*.”¹³. A partir desse projeto mesmo o mundo ganha significado. O modo mesmo como nos vemos dentro do mundo; o que pretendemos fazer de nosso ser, determina o modo mesmo pelo qual o mundo é aberto, como o significado e o ser são dados as coisas, é pelo nosso projeto que surge o compreender:

¹² HEIDEGGER, 2009, p.203.

¹³ FREDE, 2006, p.64 (Minha tradução).

Porque, em si mesmo, compreender possui a estrutura existencial que chamamos de projeto. O compreender projeta o ser da presença para o seu em virtude de e isso de maneira tão originária como para a significância, entendida como mundanidade de seu mundo.¹⁴

Este ponto é interessante, pois de um lado temos o Dasein que se articula como compreender e projeto, e por outro temos a facticidade, ou seja, o ser-no-mundo já se encontra sempre de um mundo dado, o homem já se encontra aí. Parece surgir neste ponto uma contradição, mas é este mesmo o ponto para o qual Heidegger quer chamar nossa atenção, por um lado somos projeto que estrutura o compreender e a abertura, por outro já nos encontramos num mundo aberto que sempre está aí. É somente por sermos projeto, o ente no qual o ser está em jogo, que o aberto do mundo é aberto:

O apela da presença abre os homens ao Aberto de um mundo que é o advento das coisas até o encontro do homem com seu destino mortal. Os habitantes do mundo são os mortais. É enquanto mortais que são os operários da “casa do ser”, sem que por isto se reduza ela ser sua obra e sem que eles possam dela fazer um refúgio, muito embora o julguem possível quando resolutamente esquecem a correspondência ao simples.¹⁵

É sempre necessário levar em conta os dois lados, pois se esquecemos da facticidade, voltamos a uma filosofia da consciência solipsista na qual o mundo depende somente das categorias de interpretação pré-existentes em todos os homens. Se esquecemos do projeto, o elemento da autocompreensão, temos um mundo já pronto e homens também já prontos, que são meramente entes já presentes de um tipo especial. Quando nos esquecemos de qualquer um destes elementos voltamos à metafísica da presentidade, que é exatamente o que Heidegger procura superar.

A “interpretação” por sua vez refere-se às elaborações que fazemos do compreender. É nela que o compreender apropria-se do que foi compreendido, nela as possibilidades que o compreender projetou são elaboradas, são apropriadas:

O projetar inerente ao compreender possui a possibilidade própria de se elaborar em formas. Chamamos de *interpretação* essa elaboração. Nela, o

¹⁴ HEIDEGGER, 2009, p.205.

¹⁵ BEAUFRET, 1976, p.113.

compreender apropria-se do que compreende. Na interpretação, o compreender vem a ser ele mesmo e não outra coisa.¹⁶

Esclarecidos estes dois conceitos podemos tratar da linguagem. Em *Ser e Tempo* Heidegger é bastante cuidadoso com o que ele chama de linguagem, e o fenômeno que nos interessa não é tanto o que ele designa como linguagem, mas antes como “fala”. A fala é o fenômeno originário que nos interessa, é ela que abre o ser-no-mundo, pois o compreender que é o elemento desta abertura se dá enquanto articulado pela fala, ela é um existencial tão originário quanto o próprio compreender. Se o mundo aparece para nós como aberto pelo compreender, como significado, essa abertura se articula, por sua vez, dentro da fala. O mundo nos surge enquanto nossa morada, enquanto significado, pois a fala se responsabilizou desta abertura, é somente nela que as coisas podem aparecer como coisas e que o mundo pode aparecer para nós tal qual ele aparece:

*Do ponto de vista existencial, a fala é igualmente originária à disposição e ao compreender. A compreensibilidade já está sempre articulada, antes mesmo de qualquer interpretação apropriadora. A fala é a articulação da compreensibilidade. Por isso, a fala se acha à base de toda interpretação e enunciado. (...) Chamamos de totalidade significativa aquilo que, como tal, se estrutura na articulação da fala.*¹⁷

A fala é aquele elemento pelo qual a significância se articula, pelo qual o mundo pode surgir para nós, seres-no-mundo, enquanto nosso lugar, não como um recipiente que nos contém, mas surgir propriamente como nossa morada. A linguagem neste contexto parece ser ainda, no entender de Heidegger, um elemento surgido meramente em nossa mundanidade como um comunicador, ela ainda é entendida pelo viés de uma filosofia que entende a linguagem como linguagem proposicional, objetivadora. Como Heidegger mais tarde mostrará que a linguagem fala, é possível entender esta “fala” originária já como um modo mais originário da linguagem mesmo que Heidegger não fale assim ainda, esta pequena extrapolação me parece bastante razoável. Neste contexto posso colocar uma das frases guias do trabalho de explicar a linguagem para Heidegger: “A linguagem é a casa do ser.”¹⁸ Ela nos mostra exatamente o ponto que procurava mostrar, ou seja, é a linguagem que articula a abertura de mundo, é através dela que o

¹⁶ HEIDEGGER, 2009, p.209.

¹⁷ HEIDEGGER, 2009, p.223.

¹⁸ HEIDEGGER, 1983, p.149.

ser é dado às coisas é os entes podem surgir. Pela linguagem o compreender surge enquanto está abertura ao aberto do mundo. Ela surge como um existencial originário, que permite ao mundo surgir, e que as coisas aparecem no modo “algo como algo”. O modo de ser do homem no mundo é de Dasein, o ente no qual seu próprio ser está em jogo. A estrutura de Dasein é ser-no-mundo, o homem encontra-se sempre dentro de um mundo, e este só faz sentido dentro da abertura que ocorre somente na presença do homem. Se como vimos a abertura do mundo, e de toda significância em geral, é articulada pela e na linguagem o mundo é articulado como linguagem. Nossa morada, nosso mundo torna-se nosso mundo enquanto articulado pela linguagem.

Até agora só tratamos rapidamente da linguagem. Ela surgiu como o elemento que articula a abertura de mundo do Dasein, o que já é bastante, mas ainda não exploramos suficientemente como é que a linguagem surgida como o elemento pelo qual uma coisa pode aparecer como uma coisa é entendida na construção teórica do filósofo. Trataremos deste tema a seguir.

1.2 – A Linguagem

Nesta parte do trabalho procurarei mostrar como Heidegger entende a linguagem. Aproveitando o momento é bom lembrar uma observação: a dificuldade de se tratar da linguagem tal qual Heidegger a compreende. Falar da linguagem é falar a partir da linguagem. Não podemos pretender que utilizando uma metalinguagem para tratar da linguagem cotidiana estaremos conseguindo capturar esse fenômeno em sua pureza. Como Heidegger percebe isto seria somente metafísica e, portanto, contrário a toda a intenção do filósofo. Muito antes é somente no próprio falar que podemos tratar da linguagem, é somente na fala que a linguagem surge em seu vigor e em sua essência. Mas por isso mesmo a essência da linguagem é resguardar-se, sua essência não se mostra:

Muito indica que a essência da linguagem recusa-se a vir à linguagem, isto é, a vir àquela linguagem em que se pronunciam enunciados sobre a linguagem. Se em toda parte a linguagem faz essa recusa, então essa recusa pertence à essência da linguagem.¹⁹

¹⁹ HEIDEGGER, 2003, p.144.

O problema que surge quando tentamos compreender a linguagem, pois como o filósofo ressalta: “Falamos da linguagem dando sempre a impressão de estarmos falando *sobre* a linguagem quando, na verdade, é *a partir* da linguagem que falamos.”²⁰ Falar da linguagem é falar a partir da linguagem. É na nossa própria fala que surge em seu vigor o elemento do qual estamos tratando: a linguagem. É no próprio movimento de falar que surge a linguagem, e Heidegger percebe, enquanto falamos a essência mesma da linguagem aparece, porém sua essência é uma recusa, ela não pode ser capturada pelos pronunciamentos sobre a essência da linguagem. Isso faz com que seja impossível darmos um conceito positivo acerca da linguagem; somente podemos fazer como Heidegger propõe: percorrer o caminho da essência da linguagem. Imaginar que poderíamos nos afastar da linguagem, criando uma metalinguagem para podermos falar dela é para o filósofo fazer metafísica: “Metalingüística é a metafísica da contínua tecnicização de todas as línguas...”²¹.

Isto cria um problema metodológico de difícil solução: como podemos tratar daquilo que neste trato mesmo se recusa a aparecer? Como posso falar da linguagem se quando procuro falar dela ela se recusa, faz parte da essência mesma dela se recusar a se mostrar quando tento encontrá-la?

Heidegger procura o auxílio da poesia para esta empreitada. Segundo ele (como já disse) pensamento e poesia habitam uma mesma vizinhança, um precisa do outro, apesar de cada um reivindicar seu lugar próprio, mesmo que qual seja o lugar próprio de cada um ainda não tenha ficado claro. A poesia tem um lugar especial, pois ela trabalha de modo exemplar, segundo o filósofo. A linguagem traz os entes a ser toda vez e a poesia faz isto do modo mais essencial, desse modo toda arte pode ser reconduzida à poesia:

A própria linguagem é composição em sentido essencial. Como a linguagem é aquele acontecimento apropriador no qual a cada vez ente se descerra como ente para os humanos, por isso a poesia, a composição no sentido mais estrito, é a mais originária composição em sentido essencial.²²

²⁰ HEIDEGGER, 2003, p.148.

²¹ HEIDEGGER, 2003, p.122.

²² HEIDEGGER, 2007, p.55.

Seguirei até certo ponto este caminho que Heidegger propõe e utilizando-me dos elementos que ele vai nos fornecendo enquanto deixa a linguagem surgir em seu vigor. Duas frases especialmente significativas servirão de guias neste trabalho: “A linguagem fala.”²³ e “A linguagem é a casa do ser.”²⁴. A segunda procurei esclarecer na parte anterior do texto, agora irei procurar mostrar como entender a primeira frase.

“A linguagem fala” parece uma frase talvez bastante estranha, mas ela será bastante útil especialmente para fazer uma crítica à visão tradicional da filosofia acerca da linguagem. Heidegger coloca que esta visão tradicional se baseia em três pontos: primeiro que a fala é uma expressão, no sentido de ser uma exteriorização de uma interioridade que subsiste sem nenhuma necessidade da linguagem; segundo que falar é uma atividade humana, é o homem que fala uma língua, isto iria diretamente contra a frase de que “a linguagem fala”; terceiro que a expressão é uma representação da realidade ou do irreal. Este três pontos resumem bem a visão tradicional, a linguagem é vista como uma atividade realizada pelos homens com o intuito de se comunicarem, ou seja, de tornar exterior e compreensível a todos sua interioridade, e nisto tendo as suas falas como representação acerca da realidade que os cerca ou de sua interioridade. A visão tradicional da linguagem segue bastante essa direção: as palavras ligam-se a objetos do mundo, elas são o meio que temos de tornar conhecidos os nossos pensamentos sentimentos e emoções, pois trata-se de um discurso intersubjetivo, enquanto que nosso interior seria por excelência um discurso subjetivo acessível e compreensível somente para nós mesmos. Esta caracterização parece tratar mais propriamente de uma visão da linguagem dominante até o fim da filosofia moderna, uma vez que na filosofia analítica a linguagem é o elemento transcendental; porém, mesmo esta pressupõe em sua onto-semântica elementos metafísicos que ela mesma ignora ao deixar de levar em consideração uma função mais originária da linguagem, exatamente a qual Heidegger está procurando mostrar.

Mesmo sendo pouco o que vimos até agora sobre o pensamento de Heidegger acerca da linguagem, é claro que seu pensamento segue numa direção bastante aposta. Aproveito-me então da frase: “a linguagem fala”. Esta frase parece tirar a linguagem da posição meramente passiva que a tradição havia dado a ela. Não mais cabe a um sujeito particular ligar seus pensamentos às palavras que supostamente correspondem a eles, mas é a própria linguagem que fala. A fala não é compreendida por Heidegger somente

²³ HEIDEGGER, 2003, p.10.

²⁴ HEIDEGGER, 1983, p.149.

como expressão, mas também compreende o silêncio e a escuta. Ao homem é dado o papel de escutar a fala da linguagem e o seu dizer é um dizer da fala da linguagem: “A linguagem fala. O que acontece com essa sua fala? Onde encontramos a fala da linguagem? Sobremaneira no que se diz. No dito, a fala se consoma...”²⁵.

Volto à seção anterior do texto. Nela dissemos que a abertura do ser-no-mundo acontece na fala. É pela linguagem que as coisas podem aparecer enquanto as coisas que são. As coisas estão permeadas de linguagem. Isto não pode significar outra coisa senão que a linguagem encontra-se no mundo, ao dizermos isto é bom ressaltar que a linguagem não é uma coisa, ela nem ao menos é. Mas as coisas do mundo recebem seu ser das palavras, ou seja, é na linguagem que elas vêm a ser, é na linguagem que elas são coisas. Com isso quero mostrar que uma quando uma coisa qualquer me surge ela surge pela palavra que nomeia essa coisa o nomear neste caso é um chamado para o ser:

Somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa. Somente então ela é. Devemos portanto frisar bem: nenhuma coisa é, onde a palavra, isto é o nome falhar. É a palavra que confere ser às coisas.²⁶

A linguagem não pode ser vista como uma construção que cada homem faz para dar nome à sua interioridade, mas antes a linguagem está no mundo, ela é a articuladora mesma da abertura do mundo enquanto tal. Ao homem cabe escutar a fala da linguagem, presente no dito e carregar no seu dizer próprio a fala da linguagem, já nos encontramos num mundo aberto enquanto permeado pela linguagem. A própria idéia de hermenêutica pressupõe esta idéia de que a linguagem resiste a ser usada segundo intenções de sujeitos. O compreender da hermenêutica, oposto ao elucidar científico, explicita bem este ponto o homem é ser-no-mundo, ele se encontra dentro de um mundo aberto enquanto compreensão que é sua morada, seu elemento habitual, e do qual ele mesmo participa da abertura:

“A palavra “hermenêutico” vem do verbo grego ερμηνευειν. Refere-se ao substantivo ερμηνευς que se pode articular com o nome do deus Hermes, Ερμης, num jogo de pensamento mais rigoroso que a exatidão filosófica. Hermes é o mensageiro dos deuses. Traz a mensagem do destino;

²⁵ HEIDEGGER, 2003, pp.11-12.

²⁶ HEIDEGGER, 2003, p.126.

ερμηνευειν é a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem.”²⁷

O mundo abre-se em linguagem, a própria estrutura da nossa compreensibilidade, como vimos, é estruturada lingüisticamente. O homem não é aquele que vendo uma palavra ligada a uma coisa como uma garra (uma relação que seria exterior) pega a palavra e a utiliza de acordo com sua vontade, mas vendo a coisa surgir como coisa graas a palavra – a coisa ganha o ser pela palavra – é compelido a escutar a fala da linguagem e ser como um mensageiro dela, e carregar no seu dito mesmo a fala da linguagem que dá ser às coisas:

Nós podemos ir falando, pensando apenas em nossos propósitos, sem tomar consciência de que há outra coisa para percebermos. Mas se pararmos pra atentarmos para a linguagem, ela ditará uma certa maneira de falar. Ou, colocando de outro modo, as entidades vão demandar que utilizemos a linguagem que pode abri-las como coisas.²⁸

Um perigo que pode surgir agora é ver o homem como algo passivo que é somente atravessado pela linguagem. Esta visão parece-me também inadequada. Se na visão tradicional a linguagem surge como passiva, um mero instrumento a servio do homem, pode-se cair na tentação de entender a construção teórica de Heidegger como uma inversão que coloca o homem como um ser passivo perante a linguagem que simplesmente o atravessa. No entanto esta também é uma interpretação falha, pois se de um lado o homem não é senhor da linguagem, a linguagem também não é senhora do homem. O homem é sempre necessário para que a abertura de mundo acontea, é só em sua presena que faz sentido falarmos de mundo ou de linguagem:

Nós só podemos agir na medida em que nos encontramos meio dela [a abertura]. Ela não poderia acontecer sem nós, mas ela não é nossa obra. Ela é a base de todo sentido que nossa vida tem; ou que qualquer coisa tem. Assim o sentido de nossas vidas deve ao menos incluir como elemento central o papel que desempenhamos para que a abertura venha a acontecer. Este não é

²⁷ HEIDEGGER, 2003, p.96.

²⁸ TAYLOR, 2005, p.451 (minha tradução).

o papel maior que caberia um criador, mas um secundário, ajudando ela a acontecer, protegendo e mantendo ela.²⁹

Entendo assim como a linguagem se relaciona com o ser-no-mundo: ela é o elemento que dá o ser às coisas, que permite que as coisas apareçam como coisas. Deste modo a linguagem não pode ser algo simplesmente a serviço dos homens, ela é o elemento que articula a abertura de mundo, e assim, apresenta em sua fala um modo específico de dizermos algo, no nosso dito encontra-se a fala da linguagem. Por outro lado, é somente na nossa presença que a linguagem pode aparecer como este elemento, cabe ao homem sermos os guardiões desta abertura, cabe ao homem escutar a fala da linguagem e utilizarmos nos nossos dizeres.

Espero ter mostrado a intenção de Heidegger de mostrar a linguagem na função que ele considera mais originária: de abertura do mundo. É somente depois que a linguagem permeia as coisas e permite elas aparecerem na forma “algo como algo” que uma linguagem proposicional, que entende a linguagem como ligação de nomes a objetos pode surgir. É a linguagem como aquilo mesmo que nos permite falar e nos relacionar com os entes do mundo que interessa a Heidegger, no fundo, a ligação da linguagem com o ser.

²⁹ TAYLOR, 2005, p.449 (minha tradução).

2 – Wittgenstein e a Pragmática

Assim como acontece com Heidegger o pensamento de Wittgenstein também costuma ser dividido em partes, apesar de no caso deste a divisão apresentar maiores problemas. Neste trabalho considerarei somente a divisão que me parece mais importante que é a passagem da filosofia analítica para a pragmática dos jogos de linguagem. Pode-se argumentar tanto em favor de não se fazer divisões como em favor de se fazer mais divisões, porém a maior parte dos interpretes costuma levar em consideração somente esta que aqui sugeri e que, ao menos na minha visão, se apresenta como a maior ruptura, havendo uma mudança grande no pensamento do autor. Depois de realizada tal cisão o pensamento de Wittgenstein não parece apresentar mudanças significativas.

Deixarei de lado neste trabalho o pensamento do Wittgenstein jovem, uma vez que não vejo como poderia aproximá-lo de pensamento de Heidegger apropriadamente. Este ponto será trabalhado com mais pormenores no capítulo dedicado a K.-O. Apel.

A obra de Wittgenstein que vai me interessar é *Investigações Filosóficas* (1953), pois é nela que a pragmática dos jogos de linguagem se encontra melhor explicitada. Ainda que outras obras sejam utilizadas, é nesta que o pensamento da fase tardia de Wittgenstein aparece com maior sistematização, e por isso se faz a mais interessante para meu intuito de relacionar Wittgenstein e Heidegger.

O filósofo austríaco sempre explica sua visão da linguagem em dura oposição à visão tradicional da linguagem, assim mantereí o percurso adotado pelo próprio filósofo no decorrer da minha explicitação de seu pensamento, primeiro mostrando sua crítica à visão tradicional e à filosofia analítica (que ele mesmo antes defendia) para depois mostrar qual o sentido de sua nova posição.

2.1 – Visão Agostiniana de Linguagem

As *Investigações* começam com um trecho de Agostinho, um filósofo pouco expressivo para a filosofia da linguagem, no qual este procura mostrar como aprendeu a utilizar as palavras. Wittgenstein se utiliza desta explicação para caracterizar o que ele

chama de ‘visão agostiniana da linguagem’ (também chamada ‘imagem agostiniana da linguagem’), e que servirá como base para a crítica de Wittgenstein, pois apesar de se tratar de um trecho de Agostinho a caracterização feita pelo filósofo austríaco serve para a visão da linguagem dominante até a filosofia moderna que é assim caracterizada:

Nessas palavras temos, assim me parece, uma determinada imagem de essência de linguagem humana. A saber, esta: as palavras da linguagem denominam objetos – frases são ligações de tais denominações. – Nesta imagem de linguagem encontramos as raízes da idéia: cada palavra tem uma significação. Esta significação é agregada à palavra. É o objeto que a palavra substitui.³⁰

Ao longo das *Investigações* Wittgenstein procura mostrar os problemas desta visão, segundo a qual o significado das palavras é o objeto ao qual elas correspondem e que as frases são uniões lógicas estabelecidas pela própria natureza dos objetos. Ele mostrará que não podemos aceitar a linguagem como sendo mero reflexo dos objetos no mundo, mas que ela é muito antes um conjunto de jogos de linguagem diversos, unidos por semelhanças de famílias, regidos pelas mais variadas regras gramaticais: “... Wittgenstein considera a linguagem como uma atividade guiada por regras gramaticais.”³¹. Não podemos esclarecer o significado de uma palavra meramente indo atrás do objeto no mundo ao qual ela corresponde, mas antes é necessário ver qual o uso cotidiano que as pessoas fazem dela.

Apesar de tomar um trecho de Agostinho como exemplo da visão de linguagem que quer criticar, Wittgenstein parece estar no fundo se voltando muito antes às teorias de Frege, Russell, e – talvez principalmente – sua própria primeira fase:

- É interessante comparar a multiplicidade das ferramentas da linguagem e seus modos de emprego, a multiplicidade das espécies de palavras e frases com aquilo que os lógicos disseram sobre a estrutura da linguagem. (E também o autor do *Tractatus Logico-philosophicus*.)³²

Aproveitando a citação na qual Wittgenstein faz uma curta, mas bastante precisa caracterização da ‘visão agostiniana da linguagem’, posso me aprofundar um pouco

³⁰ WITTGENSTEIN, 1999, p.27.

³¹ GLOCK, 1998, p.231.

³² WITTGENSTEIN, 1997, p. 36.

mais nesta visão: segundo esta visão os objetos da linguagem correspondem aos objetos do mundo, ou seja, o significado das palavras é o objeto do qual ela é um signo. Todas as palavras são nomes, sejam de objetos, de características, de relações... Frases seriam meras combinações de nomes, pois a própria natureza do objeto ao qual uma palavra corresponde já define as relações possíveis com outros objetos e, portanto, a gramática da palavra; e o único, ou ao menos paradigmático, uso de frases é como proposições, para descrever estados de coisas: “Nomes são combinados para formar sentenças, cujo principal papel é descrever como as coisas são.”³³ Assim aprender uma linguagem seria meramente o processo de aprender os nomes dos objetos, pois isto feito já poderíamos ir falando das coisas, uma vez que a gramática deriva da própria natureza dos objetos. Já começamos a perceber que nesta visão parece existir uma articulação subjetiva particular a cada um, pois somente aprendendo os nomes dos objetos nos tornamos capazes de falar deles; a linguagem parece surgir como uma mera tradução desta articulação mental:

Wittgenstein apresenta a concepção agostiniana da linguagem de modo a permitir reconhecer simultaneamente: de um lado, um modelo de linguagem fundado e estruturado a partir do conceito “filosófico” de significado, de outro, a suposição de que operações “mentais” ou “intelectuais”, cujo resultado consistiria na expressão verbal (externa) da vontade e das afecções anímicas (internas).³⁴

Fica clara uma separação entre duas esferas: uma interna, onde o pensamento – que é particular a cada ser humano – se articula; e uma outra esfera externa, que é onde se dá a linguagem, entendida como uma tradução do pensamento, ou como um veículo de transmissão de pensamentos, uma vez que o pensamento é compreendido como uma articulação lógica, como operar com signos:

E agora podemos dizer, creio: Santo Agostinho descreve o aprendizado da linguagem humana como se a criança chegasse a um país estrangeiro e não compreendesse a língua desse país; isto é, como se ela já tivesse uma linguagem, só que não essa. Ou também: como se a criança já pudesse

³³ HACKER, 1990 A, p.41 (minha tradução).

³⁴ FAUSTINO, 1995, p.11.

pensar, e apenas não pudesse falar. E “pensar” significaria aqui qualquer coisa como: falar consigo mesmo.³⁵

Assim surgiria algo que Wittgenstein dedicará alguns parágrafos para mostrar como uma ficção gramatical, a linguagem privada: sendo a linguagem uma correspondência dos fatos do mundo e havendo uma esfera propriamente particular onde o pensamento se articula para depois ser traduzido intersubjetivamente pela linguagem, vemos surgir uma linguagem que se refere àquilo que é meu, por exigência lógica, e que nunca é compartilhado verdadeiramente. Os termos que utilizamos na linguagem cotidiana não são realmente capazes de traduzir os meus objetos internos particulares surgindo assim uma linguagem que é privada, que só eu compreendo.

O que está em jogo aqui é a idéia de uma correspondência *a priori* entre linguagem e mundo, a qual permitiria que a linguagem fosse uma descrição de fatos do mundo e as palavras nomes de objetos. Apesar da crítica de Wittgenstein estar mais diretamente focada numa imagem de linguagem dominante até a filosofia moderna, para a qual a linguagem é somente veículo para expressar pensamentos, não tendo qualquer papel na formação mesma deles, um mero meio intersubjetivo para expressar coisas que no fundo são subjetivas, parece razoável pensar essa crítica como também atingindo a filosofia analítica, já que ela mostra alguns dos pressupostos metafísicos que esta carrega sem se dar conta. Ao pressupor uma correspondência entre linguagem e mundo que não tematiza diretamente ela deixa de levar em consideração exatamente o elemento que Wittgenstein irá analisar em sua fase tardia: o contexto de uso de expressões lingüísticas. Partir deste pressuposto da correspondência é já aceitar um tipo de metafísica:

O pensamento está rodeado de um nimbo. – Sua essência, a lógica, representa uma ordem, e na verdade a ordem *a priori* do mundo, isto é, a ordem das possibilidades que devem ser comum ao mundo e ao pensamento. Esta ordem, porém, ao que parece, deve ser *altamente simples*. Está *antes* de toda experiência; deve se estender através da totalidade da experiência; nenhuma perturbação e nenhuma certeza empíricas devem afetá-la. – Deve ser do mais puro cristal. Este cristal, porém, não aparece como uma abstração, mas como alguma coisa concreta, e mesmo como a mais concreta, como que *a mais dura*. (*Tractatus Logico-philosophicus*, n°5.5563.)

³⁵ WITTGENSTEIN, 1997, p.39.

Estamos na ilusão de que o especial, o profundo, o essencial (para nós) de nossa investigação residiria no fato de que ela tenta compreender a essência incomparável da linguagem (...). Enquanto as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se tem um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”.³⁶

Não poderia existir nenhuma função de linguagem que seja modelo para todas as outras, ou a qual todas as outras pudessem ser resumidas como a filosofia analítica pretendia que a função de representação fosse. Uma sintaxe-semântica jamais é capaz de explicar por si só o funcionamento de qualquer parte da linguagem, é necessário o contexto de uso sobre o qual um grupo está de acordo para que um proferimento sobre algo ganhe significado. Wittgenstein procura mostrar que mesmo a elucidação mais simples só ganha sentido no seu uso, pois se apontamos a uma criança um objeto para explicar o significado de uma palavra é necessário que ela já esteja dentro da linguagem para entender o que significa este apontar, e ainda para o que exatamente apontamos (o número, forma, cor, o objeto em si?). A sintaxe-semântica ao procurar uma essência da linguagem estaria tentando encontrar uma linguagem mais exata que corresponderia ao que temos de mais essencial na nossa linguagem cotidiana, que seria capaz de enunciar fatos sobre o mundo de maneira unívoca sem deixar qualquer espaço para interpretações, porém se deixamos de lado esse solo da linguagem comum e dos usos cotidianos o significado mesmo das palavras e das expressões parece sumir:

Quanto mais exatamente considerarmos a linguagem de fato, tanto maior torna-se o conflito entre ela e nossas exigências. (A pureza cristalina da lógica não se *entregou* a mim, mas foi uma exigência.) O conflito torna-se insuportável; a exigência ameaça tornar-se algo vazio. – Caímos numa superfície escorregadia onde falta atrito, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas onde por esta mesma razão não podemos mais caminhar; necessitamos então do *atrito*. Retornemos ao solo áspero!³⁷

2.2 – A pragmática do Jogos de Linguagem

³⁶ WITTGENSTEIN, 1997, p.63.

³⁷ WITTGENSTEIN, 1997, p.64.

Na seção anterior já acenei de modo discreto ao modo como Wittgenstein entende o funcionamento da linguagem, pois é impossível fazer a crítica da visão tradicional sem deixar de lado alguns elementos da pragmática. Passo agora a análise da pragmática tal como o filósofo a entende.

A proposta de Wittgenstein para compreendermos como a linguagem se articula é basicamente tentar mostrar que não existe uma essência da linguagem que funciona como um paradigma de funcionamento de todas as formas lingüísticas, que em última instância se subordinam a esta, mas sim que existe uma multiplicidade de formas de linguagem descritas por Wittgenstein como ‘jogos de linguagem’, guiados por regras compartilhadas por seus falantes: “Chamarei de ‘jogos de linguagem’ o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada.”³⁸

Ao articular a linguagem com as atividades com as quais está esta relacionada, Wittgenstein procura mostrar que as palavras estão sempre relacionadas com um uso, uma prática social comum, a partir da qual os termos tiram seus significados. É neste ponto que a teoria da linguagem como correspondência do mundo falha – mesmo quando utilizamos palavras para nos referir a objetos é necessário que elas se encontrem num contexto de regras compartilhadas para que esse referir mesmo adquira sentido: “A associação nome-objeto não é algo que paira no ar ou na mente humana, mas também é fruto dessa prática, cujos contornos se delineiam pelos contextos nos quais toma parte.”³⁹ A idéia de uma associação deste tipo já pronta entre nome e objeto carrega em si a idéia de um mentalismo, uma vez que já é necessária uma compreensão prévia de mundo, e uma capacidade particular para relacionar o objeto com o nome que ele dá significado.

O ensino de uma linguagem neste contexto deixa de ser uma mera associação entre nomes e objetos: não basta saber o nome de algo para ser capaz de falar desta coisa, é necessário conhecer primeiro a gramática por trás dessa nomeação para que sejamos capazes de falar das coisas. Inclusive a própria nomeação depende dessa gramática na qual um falante deve estar inserido, pois é só no seio de uma prática lingüística comum a uma sociedade que terá sentido dizer que certas palavras se referem a certos objetos. Assim o que chamamos de definição ostensiva, na qual alguém ensina um significado de uma palavra apontando para o objeto correspondente, passa a ser um mero ensino ostensivo, realizado no contexto de uma forma de vida, de um jogo de

³⁸ WITTGENSTEIN, 1997, p.30.

³⁹ DIAS, 2000, p.44.

linguagem. O ensino passa ser compreendido como um treinamento para que a criança compreenda as regras de uso da linguagem: “No entanto, ela [a definição ostensiva] só poderia elucidar o uso – o significado – de uma palavra quando já estivesse claro o papel que a palavra deveria desempenhar no jogo de linguagem.”⁴⁰

Uma linguagem consiste em uma multiplicidade de jogos de linguagem que, como colocado acima, envolvem a linguagem e as atividades às quais ela se relaciona. Isto significa que uma linguagem está relacionada com as mais diversas formas de vida, comuns a uma sociedade ou a um grupo da sociedade – por exemplo: a expressão “toca!” tem um significado totalmente diferente se usado por alguém que está jogando futebol, ou se por outra pessoa que está na platéia de uma apresentação musical. Deste modo, falar uma linguagem se torna aprender as diversas regras que envolvem tanto os elementos lingüísticos, quanto os não-lingüísticos, a linguagem está entrecida com formas de vida compartilhadas por uma comunidade: “O termo ‘jogo de linguagem’ deve salientar que o falar da linguagem é uma parte de uma atividade ou de uma forma de vida.”⁴¹. É só neste contexto de usos ligados a atividades, a formas de vida compartilhadas por uma comunidade, que as expressões lingüísticas podem ganhar significado. Aprender uma linguagem é aprender as regras desta linguagem, ou seja, tornar-se capaz de utilizar uma técnica, ou em outras palavras, aprender uma técnica de uso das expressões de uma linguagem. Falar uma língua consiste em seguir as regras derivadas das muitas formas de vida e baseadas no hábito, na repetição do uso desta regra:

O que chamamos “seguir uma regra” é algo que apenas *uma* pessoa pudesse fazer apenas *uma* vez na vida? – E isto é, naturalmente, uma anotação sobre a gramática de expressão “seguir uma regra”.

Não pode ser que apenas uma pessoa tenha, uma única vez, seguido uma regra. Não é possível que apenas uma única vez tenha sido feita uma comunicação, dada ou compreendida uma ordem etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez são hábitos (costumes, instituições).

Compreender uma frase significa compreender uma linguagem. Compreender uma linguagem significa dominar uma técnica.⁴²

⁴⁰ FAUSTINO, 1995, p.16. O que está entre chaves é meu acréscimo.

⁴¹ WITTGENSTEIN, 1997, p.35.

⁴² WITTGENSTEIN, 1997, p.92.

Ao mostrar que a linguagem se relaciona com práticas sociais, ou seja, o funcionamento da linguagem depende de regras que só tem sentido no contexto de uma prática coletiva, Wittgenstein está mostrando que a própria divisão entre duas esferas – interna e externa – já está ultrapassada. É sempre necessário um meio intersubjetivo para que nossos pensamentos ganhem sentido, para que possamos denominar objetos do mundo: o acordo compartilhado por uma comunidade sobre formas de vida é uma condição necessária para que possa existir uma linguagem. É somente a partir deste contexto significativo intersubjetivo que podemos falar de linguagem em geral. A partir desse modo intersubjetivo de lidar com algo que à primeira vista é interno, Wittgenstein acaba com a diferenciação entre interno-externo, pois nosso modo mesmo de compreender o que se passa no interior é articulado no espaço externo, só é possível a partir de nossas manifestações intersubjetivamente compreendidas. Filosofias que mantenham-se presas a tal dicotomia resultarão no solipsismo e na impossibilidade lógica:

Ignoram que não descrevemos o comportamento humano como mero movimento corporal, mas, ab initio, em termos de nosso vocabulário mental, como é o caso quando nos referimos, por exemplo, a pular de contentamento ou rir de alegria. A esfera mental não é uma ficção, nem tampouco se oculta por detrás daquilo que é externo. Encontra-se infundida em nosso comportamento e é nele que ganha expressão.⁴³

Junto a este novo modo de encarar a linguagem, Wittgenstein vem apresentar também um novo modo de entender a filosofia. Os problemas filosóficos seriam frutos de más utilizações da gramática, ou seja, ignorar qual o modo correto de utilização de determinado termo no jogo de linguagem específico. A filosofia se resumiria neste contexto ao que Wittgenstein chama de uma terapêutica da linguagem. Sua função seria meramente reconduzir as palavras ao seu uso cotidiano, retirando-as de um uso metafísico dado a elas pelos filósofos: “Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.”⁴⁴ Os problemas filosóficos não passariam de ficções gramaticais, ou seja, usos inapropriados da gramática habitual de expressões.

⁴³ GLOCK, 1998, p.218.

⁴⁴ WITTGENSTEIN, 1997, p.66.

Como é o uso da linguagem entretecido com formas de vida que estabelece o mundo enquanto significância, para resolvermos os problemas filosóficos e compreendermos adequadamente algo do mundo tudo que temos que fazer é olhar para a gramática habitual de uma palavra, dito de outro modo, voltar para o uso cotidiano desta palavra:

A filosofia simplesmente coloca as coisas, não elucida nada e não conclui nada. – Como tudo fica em aberto, não há nada a elucidar. Pois o que está oculto não nos interessa. (...)

Se se quisesse expor *teses* em filosofia, nunca se chegaria a uma discussão sobre elas, porque todos estariam de acordo.⁴⁵

O Wittgenstein tardio, ao trazer a dimensão pragmática para a linguagem, torna-a fruto de acordos sobre formas de vida. Uma comunidade lingüística compartilharia o solo comum de práticas e modos de dizer as coisas, a linguagem não só surge como fruto de formas de vida comum, mas é ela mesma o elemento que permite nos entendermos, é ela que permite que falemos e nos relacionemos com o mundo e com os outros de determinada forma.

⁴⁵ WITTGENSTEIN, 1997, p.67.

3 – A Tese da Insuficiência de Habermas

A primeira das aproximações entre os dois autores que irei me utilizar é a de Jürgen Habermas. A sua aproximação não se dá de modo tão explícito, mas antes no sentido de mostrar que as duas visões da filosofia padecem de um mesmo problema ao darem privilégio a uma função específica da linguagem.

Habermas não parece tão preocupado em expor as idéias dos filósofos, mas antes trabalhar com elas na medida em que contenham elementos dos quais ele possa se utilizar. Como não estou interessado na teoria de Habermas propriamente dita, mas antes nas apropriações que ele faz dos dois pensadores. Não trabalharei diretamente com a doutrina dele, mas como eles surgem em comparação a ela não poderei deixá-la totalmente de lado. Ela surgirá como modo de tornar mais clara a aproximação entre Wittgenstein e Heidegger tal como Habermas a entende.

3.1 – As Três Funções da Linguagem

Habermas sempre coloca a linguagem como tendo três funções originárias, isto significa que nenhuma tem privilégio sobre a outra, mas as três são essenciais para o surgimento de uma linguagem. Se considerarmos que uma é a função original da qual as outras derivam teremos uma visão unilateral que não seria capaz de explicar a linguagem em sua essência. Os proferimentos, as expressões, necessariamente devem conter em si estas três funções que aparecem como aspectos do significado desses proferimentos.

No texto *Sobre a Crítica da Teoria do Significado* ele coloca que expressões comunicativas sempre possuem três aspectos: um em relação à intenção do falante; um em relação à representação de estados de coisas; e por fim um em relação ao ouvinte:

Expressões empregadas no modo comunicativo servem para exprimir intenções (ou vivências) de um falante, para representar estados de coisas (ou algo com que o falante se depare no mundo) e para entabular relações com um destinatário. Nisso se refletem os três aspectos do entender-se com um

outro sobre algo. Nas expressões lingüísticas estão enfeixados três raios de significação entrelaçados um no outro.⁴⁶

Diferentes correntes da filosofia deram privilégio a cada uma dessas funções, sempre caindo em problemas de acordo com a função de destaque.

Caso pensemos na intenção do falante como função originária teremos o intencionalismo. O problema dele é deixar de lado a linguagem como formadora de pensamento, ou formadora da compreensão de mundo. O sujeito tem soberania sobre a linguagem que se adéqua às intenções do falante de exprimir suas vivências interiores. Isto representa um retorno a uma visão moderna de filosofia, na qual temos uma divisão forte entre interior e exterior e na qual a linguagem é um veículo de transmissão de pensamentos. O uso da linguagem apresenta um caráter arbitrário de acordo com as vontades de sujeitos individuais. O papel próprio da linguagem de médium intersubjetivo é posto em segundo plano:

Essa estratégia deixa-se guiar pela intuição, segundo a qual o uso da linguagem nada mais é do que uma forma especial de manifestação da soberania geral de sujeitos que agem visando um fim – de uma soberania que se anuncia face ao meio da linguagem, pelo fato de podermos, por exemplo, atribuir a bel-prazer vários nomes aos objetos e conferir aos sinais significados arbitrários.⁴⁷

Se privilegiarmos a função de representação teremos a semântica formal. O sujeito não é tão importante, mas antes a forma mesma da linguagem e sua relação com os estados de coisas. É a relação entre a linguagem e os objetos do mundo que é aqui colocada em destaque como o modo próprio de ser da linguagem. O significado de uma expressão se refere ao estado de coisas que ele reproduz; as suas condições de verdade são o que explicam o seu significado. Porém, se deixarmos de lado a dimensão pragmática, ou seja, a dimensão de o falante se entender com um ouvinte a semântica perde seu sentido, uma vez que um proferimento sobre algo no mundo só tem sentido na medida em que ele é um proferimento dentro de práticas comuns das quais ele retira seu significado.

⁴⁶ HABERMAS, 2002, p. 106.

⁴⁷ HABERMAS, 2002, p. 108.

Por fim, há o privilégio dado à função de entender-se com outro. Os proferimentos só tem sentido dentro de práticas comuns a uma comunidade, são essas regras de uso compartilhadas que dão o significado às expressões lingüísticas. As funções de representação e de expressão de intenções vão para um segundo plano, elas só podem aparecer na medida em que a função de entendimento com outro já determinou seu significado. O problema aqui é que se deixa de lado uma pretensão de validade universal que transcenda modos particulares de se relacionar com a linguagem. A ligação de enunciados com o mundo é deixada de lado, e só se pode pretender atingir a verdade dentro de contextos compartilhados por uma comunidade.

Em outra obra: *Verdade e Justificação: Ensaaios Filosóficos*, Habermas apresenta novamente uma divisão de três funções da linguagem⁴⁸: “a função cognitiva de formar pensamentos e representar fatos; a função expressiva de exprimir sentimentos e suscitar sensações; por fim, a função de comunicar algo, levantar objeções e produzir acordos.”⁴⁹. Neste texto Habermas novamente irá mostrar que uma visão da linguagem que privilegie qualquer uma dessas funções será unilateral e incapaz de explicar o fenômeno da linguagem, porém agora ele se centra na oposição entre filosofia analítica e hermenêutica, mostrando que as duas privilegiam aspectos semânticos da linguagem – apesar de irem em caminhos opostos – deixando aspectos da pragmática do entendimento mútuo de lado:

Assim, partindo de pontos contrários, as filosofias analítica e hermenêutica limitam-se a aspectos semânticos, a saber, de um lado à relação entre proposição e fato, de outro à articulação categorial do mundo inscrita na totalidade de uma língua natural. (...) Ambas tratam a pragmática como algo derivado; em todo caso, elas não pensam que as propriedades estruturais da fala discursiva possam dar uma contribuição própria à racionalidade do entendimento mútuo.⁵⁰

Esse privilégio da semântica presente nas duas filosofias decorre de uma característica em comum à ambas, a primazia da teoria sobre a prática. A representação,

⁴⁸ No primeiro texto a que me referi não se tratava tanto de funções da linguagem propriamente ditas, mas de aspectos do significado de proferimentos, porém como as funções da linguagem e estes aspectos do significado se correspondem, pois um enunciado deve conter em si as três funções co-originárias para que tenha significado.

⁴⁹ HABERMAS, 2004, p.65.

⁵⁰ HABERMAS, 2004, p.75.

o modo de ir aos objetos do mundo ainda goza de uma preferência às questões acerca da comunicação e da ação dentro do mundo. Para elas seria necessário explicar primeiramente como é possível nosso contato com o mundo, para depois explicar como se dão as práticas comunicativas dentro dele. Habermas, por outro lado defende uma co-originariade para questões teóricas e práticas, segundo ele para compreendermos um enunciado é necessário entender não só sua função de representação, mas também como ele pode surgir no contexto de práticas comunicativas no interior do mundo. O filósofo está preocupado em construir uma teoria da sociedade, para tanto ele se utiliza de um naturalismo fraco que permite aos falantes se entender sobre algo no mundo e seus proferimentos ter pretensões de validade universal. Além disso que suas relações comunicativas possam trazer elementos novos às práticas comunicativas, assim a comunicação, as práticas que acontecem dentro do mundo, tem um papel tão originário quando a representação, uma não pode acontecer sem a outra.

3.2 – Aproximação entre Wittgenstein e Heidegger a Partir da Insuficiência

Habermas ao mostrar a linguagem como tendo três funções co-originárias, percebeu que deixar de lado qualquer uma destas funções gera uma compreensão unilateral da linguagem que necessariamente decorre em problemas. Ele acusa Wittgenstein e Heidegger de irem para o mesmo caminho ao privilegiar a função da linguagem de abertura de mundo, ou seja, de instituição de sentido, e, portanto, de deixarem de lado a função de comunicação sobre coisas no mundo.

As críticas se dão em momentos diferentes, em apenas um momento Habermas aproxima diretamente os dois pensadores; irei primeiro tratar da crítica a Wittgenstein, depois tratar da crítica a Heidegger e por fim a crítica aos dois, cujos elementos sem dúvidas já terão aparecido nas críticas individuais.

3.2.1 – Crítica a Wittgenstein

A crítica de Habermas a Wittgenstein já foi sugerida na parte anterior do trabalho, ao tratar da filosofia que privilegia a função do entendimento com o outro estava tratando da pragmática wittgensteiniana. A princípio pode parecer uma contradição dizer que a postura de Wittgenstein de privilegiar a função do entendimento entre os participantes deixa de lado a função propriamente comunicativa da linguagem;

porém, entendo esta crítica nos sentido que mencionei acima do privilégio da teoria sobre a prática. De fato as formas de vida compartilhadas pelos membros de uma comunidade lingüística são o foco de Wittgenstein, mas os seus processos de entendimento ocorridos no interior desta comunidade já estão sempre definidos pelas regras lingüísticas intersubjetivamente estabelecidas: “Isso faz com que a relação que a expressão lingüística mantém com o mundo recue novamente, desta vez atrás das relações que se põem entre falantes e ouvintes. Os processos comunicativos não têm uma função propriamente construtiva do entendimento, este já está de princípio pré-estabelecido na multiplicidade dos jogos de linguagem.

...ele compara a validade de convenções de significado com a validez social de costumes e instituições e equipara as regras gramaticais de jogos de linguagem a normas de ações sociais. Nesse ato, porém, ele lança fora qualquer tipo de validez que transcenda o jogo de linguagem. Os proferimentos são válidos ou inválidos somente de acordo com a medida do respectivo jogo de linguagem.⁵¹

A função de representação que é deixada de lado, na qual um falante se entende com outro sobre algo no mundo, seria para Habermas aquilo mesmo que permitiria os processos de aprendizado e cognição ocorridos no interior do mundo, e teriam uma função tão importante quanto à função de abertura. Ou melhor, uma não pode ser explicada sem o auxílio da outra, a parte teórica necessita de uma prática assim como o inverso também é necessário.

Sem dúvidas Habermas reconhece a significação do passo executado por Wittgenstein, quando este inaugura sua pragmática e diz que o significado de uma expressão é o seu uso na linguagem. Habermas segue a intuição wittgensteiniana de que a semântica necessita de uma pragmática, o solo do uso cotidiano em formas de vida, para que seus proferimentos tenham qualquer sentido:

Os participantes da comunicação entende-se entre si, servindo-se da proposições sobre algo no mundo; no entanto, os enunciados proferidos pelo falante seriam completamente imprestáveis como a menor unidade comunicativa, se a sua validade não pudesse ser avaliada pelo ouvinte.⁵²

⁵¹ HABERMAS, 2002, p.118.

⁵² HABERMAS, 2002, p.110.

Habermas trata a pragmática formal, construída por Austin e Searle a partir das intuições da pragmática formal, como a visão da filosofia capaz de harmonizar as três funções da linguagem e mostrar esta em seu pleno funcionamento. É ela que permite unir a idéia de um entendimento entre falantes de uma mesma comunidade com a representação de fatos do mundo, ou seja, ela percebe que na linguagem temos falantes que se entendem acerca de coisas do mundo.

Somente através desta passagem para uma pragmática formal é que a análise lingüística conseguiu reaver a amplitude e os questionamentos da filosofia do sujeito, que já tinham sido dados como perdidos. O próximo passo vai consistir na análise dos pressupostos gerais que devem ser preenchidos para que os participantes da comunicação possam entrar em entendimento sobre algo no mundo.⁵³

3.2.2 – Crítica a Heidegger

Também já apontei rapidamente para a crítica de Habermas à hermenêutica heideggeriana. Habermas divide sua crítica de acordo com duas fases do pensamento de Heidegger, primeiramente se indagando de como é possível existirem ao mesmo tempo os projetos individuais fundadores de cada homem em particular e um mundo intersubjetivamente partilhado, que também aparece como potência criadora:

Pois, no momento em que a consciência em geral se desfaz em mônadas singulares fundadoras de mundos, coloca-se o problema: como é possível constituir a partir da perspectiva de cada uma delas, um mundo intersubjetivo, no qual cada subjetividade pode defrontar-se com a outra, não somente como um poder objetivador oposto, hostil, mas em sua espontaneidade originária, que projeta mundos?⁵⁴

Depois diz que a abertura de mundo realizada pela linguagem, tal como entendida pelo Heidegger tardio é de tal modo absoluta que os processos ocorridos no interior desta abertura não teriam qualquer importância para a constituição dela, ou seja, todos os processos de entendimento já se encontrariam pré-determinados pela abertura de mundo dentro da qual somente poderíamos ter pretensões de validade. O próprio ser parece como uma figura soberana à qual a espontaneidade do homem deve subjugar-se:

⁵³ HABERMAS, 2002, p.56.

⁵⁴ HABERMAS, 2002, p.51.

A força prejudicadora da exploração lingüística do mundo desvaloriza todos os processos de aprendizagem que se dão no interior do mundo. A pré-compreensão ontológica reinante forma uma moldura *fixa* para a *práxis* dos indivíduos socializados no mundo. O encontro com elementos do mundo movimenta-se *fatalisticamente* nas trajetórias de sentido regulados previamente...⁵⁵

Apesar de a crítica acompanhar a mudança de perspectiva adotada por Heidegger, me parece possível perceber que ela converge para um ponto: como é possível coexistirem um mundo aberto fundador de significado e criatividade típica de processos acontecidos no interior deste mundo? Como podemos pensar a espontaneidade do homem dentro de uma estrutura que desde sempre determinada os modos de ser deste homem?

A crítica ao modo como a hermenêutica entende a linguagem irá se orientar por este mesmo ponto. A linguagem aparece na hermenêutica como aquilo que permite ao mundo surgir; é a potência criadora da linguagem que esta filosofia privilegia. A predicação necessitaria como uma função mais originária que é esta de permitir que o mundo apareça enquanto articulado pela linguagem. A linguagem que trata do mundo, que representa o mundo, ou seja, a linguagem do entendimento que ocorre no interior do mundo requereria uma abertura prévia de mundo pela linguagem que tornaria esta referência possível. Assim novamente surge um primado das questões teóricas sobre as questões práticas:

Heidegger realiza a virada lingüística na medida em que traduz a espontaneidade transcendental, geradora de um mundo de objetos da experiência possível, em termos de energia de abertura ao mundo, própria da linguagem. Cada linguagem natural projeta um horizonte categorial de significação, em que se articulam para uma comunidade lingüística histórica uma forma de vida cultural e a pré-compreensão do mundo como um todo. (...) Com isso, a consciência invariante do sujeito transcendental dissolve-se na mutação histórica das “ontologias” gramaticalmente inscritas nas línguas cada vez dominantes.⁵⁶

⁵⁵ HABERMAS, 2002, p.52.

⁵⁶ HABERMAS, 2004, p.33.

3.2.3 – Crítica ao Privilégio da Função de Abertura de Mundo

Assim nas críticas individuais já começou a aparecer o elemento mesmo que irá aproximar Wittgenstein e Heidegger na visão de Habermas: o privilégio da função de abertura de mundo da linguagem. Ao colocarem a teoria como anterior à prática – para eles é necessário que a linguagem já aparece como contexto – eles privilegiam a função de abertura da linguagem ante as outras funções, as quais segundo Habermas são tão originárias quanto a de abertura, e sem as quais a própria idéia de abertura de mundo pela linguagem seria impossível. Os falantes de uma língua aparecem sempre dentro de um contexto pré-estruturado pela linguagem e seus processos de aprendizagem e cognição que acontecem no interior deste mundo são sempre determinados pelo modo que se dá esta abertura. Os homens já estão a todo momento presos ao *a priori* do sentido:

Tão logo as condições de verdade que se devem conhecer para poder utilizar corretamente proposições assertóricas sejam reconhecidas apenas na práxis *habitual* da linguagem, desaparece a diferença entre validade e valor social – aquilo a que estamos autorizados assimila-se àquilo a que meramente estamos acostumados. Na medida em que transfere a espontaneidade formadora de mundo para a variedade dos jogos de linguagem e formas de vida históricos, Wittgenstein sela o primado do *a priori* de sentido sobre o estabelecimento de fatos (...). Assim como Heidegger, Wittgenstein conta com um pano de fundo de uma compreensão do mundo que, sem poder, ela mesma, ser verdadeira ou falsas, fixa de antemão os critérios para enunciados verdadeiros e falsos.⁵⁷

Por caminhos bastante diferentes, Wittgenstein pela análise dos múltiplos jogos de linguagem, e Heidegger pela pergunta sobre a questão do ser, os dois filósofos acabam chegando ao mesmo ponto. A função da linguagem de abrir um contexto de compreensão para uma determinada comunidade surge para ambos como a mais originária função de linguagem. Seria somente a partir desta abertura realizada pela linguagem que seria possível então falar de uma correspondência entre fatos do mundo e linguagem; para ambos parece ser necessário que os critérios dessa correspondência sejam fixados de antemão pelas práticas habituais de um grupo. Este é o ponto que Habermas critica: ao colocar a função de abertura de mundo como a função mais

⁵⁷ HABERMAS, 2004, p.82.

originário deixa-se de lado a idéia de falantes que se entendem sobre algo do mundo. Junto com isto deixa-se também como fundadores os processos propriamente intramundanos de cognição e aprendizado. E pro fim abandona-se uma pretensão de validade para os enunciados que vá além de contextos históricos e sociais, algo típico do discurso filosófico que se pretende universal.

Habermas tematiza esta possível relação entre os dois filósofos somente a partir dessa perspectiva da insuficiência. Ambas as filosofias são unilaterais por só levarem em conta uma das três funções co-originárias da linguagem. Wittgenstein e Heidegger padecem do mesmo problema segundo Habermas, pois realizam a mesma manobra, apesar de o fazerem de modo distinto, chegando a resultados bastante semelhantes.

4 – Apel e a Aproximação pela Crítica à Metafísica

Karl-Otto Apel, ao contrário de Habermas, tematiza diretamente a possível aproximação entre Wittgenstein e Heidegger. Ele procura mostrar que ambos criticam uma metafísica, que aparece com força até o fim da filosofia moderna, mas que ainda está presente, mesmo que não tão explicitamente, em filosofias contemporâneas aos dois, como, por exemplo, o atomismo lógico de Bertrand Russell e do jovem Wittgenstein ou o neopositivismo: “Também Heidegger, além de Wittgenstein, levanta uma suspeita baseada na crítica de sentido contra a metafísica tradicional *qua* ontologia...”⁵⁸

Primeiramente gostaria de tratar rapidamente de uma aproximação que Apel sugere entre Heidegger e o atomismo lógico do jovem; a qual não me agrada – apesar de reconhecer que a proposta de Apel é bastante interessante – e que o próprio filósofo reconhece os limites. Num segundo momento, tratarei da aproximação mais interessante entre Heidegger e o Wittgenstein da fase tardia, ou seja, entre a hermenêutica heideggeriana e a pragmática wittgensteiniana.

É neste momento que a relação entre os dois filósofos se tornará mais clara, uma vez que Apel faz uma descrição bastante pormenorizada das filosofias de cada um deles e a aproximação que ele pretende também reconhece não só os elementos comuns entre os dois filósofos, mas reconhece as particularidades de cada construção teórica específica, respeitando os limites existentes.

4.1 – O Jovem Wittgenstein e a Hermenêutica de Heidegger

Segundo Apel, o jovem Wittgenstein no *Tractatus*, seguindo os passos do atomismo lógico de Russell, expõe suas idéias acerca da linguagem, a qual seria uma retratação do mundo. Tal retratação seria possível graças ao que chama de ‘forma lógica’ comum à linguagem lógica e o mundo. A estrutura da linguagem seria deste modo idêntica a estrutura do mundo, o que tornaria possível a nós, falantes da linguagem, tratar de fatos do mundo. A forma lógica do mundo se mostraria na estrutura lógica das representações lingüísticas dele. A linguagem aqui deve ser entendida no

⁵⁸ APEL, 2000 A, p.268

sentido de uma linguagem lógica presente na linguagem cotidiana como sua essência profunda que não se mostra necessariamente nos enunciados habituais que fazemos.

A crítica à metafísica já surge neste contexto, pois com a linguagem estamos autorizados a tratar de fatos do mundo, aos quais a linguagem corresponderia *a priori* (ela de fato aparece no *Tractatus* como o elemento transcendental que permite compreendermos o mundo). Por outro lado, como a linguagem não é capaz de tematizar a forma lógica do mundo e conseqüentemente a correspondência entre linguagem e mundo, tais enunciados seriam já de início sem sentido. A linguagem corresponde ao mundo o que torna possível tratar dos fatos pela linguagem, mas se quisermos falar da forma lógica – do mundo como um todo – deveríamos nos colocar à margem da linguagem, já que a forma lógica não dá conta destes enunciados. O curioso é que esta crítica atinge diretamente todos os enunciados do próprio *Tractatus*, o tornando um livro metafísico e sem sentido, como diz seu último aforismo: “(7) Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar.”⁵⁹ Deste modo talvez o mais correto para Wittgenstein seria calar-se.

A relação com Heidegger aparece na distinção que este faz entre ôntico-ontológico. As frases que Wittgenstein entende como relacionadas à forma lógica do mundo seriam para Heidegger frases que tratam do ser dos entes, aquele elemento que contém as condições transcendentais para o aparecimento dos entes. O que se mostra é o ente, com o qual podemos nos relacionar segundo o modelo de uma linguagem empírica. O ser apenas se mostra por sua vez, não podendo ser capturado por esse tipo de linguagem, é ele mesmo que permite que as coisas surjam e que falemos delas no nosso trato cotidiano com os entes, o ser enquanto o elemento que trás as coisas ao aparecimento não pode ser tematizado do mesmo modo que os entes. Para tratar do ser seria necessário colocarmos fora da abertura de mundo promovida pelo próprio ser. Este movimento lembra o necessário para tratar da forma lógica do mundo, segundo Wittgenstein, quando também precisaríamos nos colocar fora do mundo para falar dele.

Neste aspecto vemos uma relação entre o jovem Wittgenstein e Heidegger: ambos percebem a absurdidade de tentar se tratar do elemento que permite o aparecimento das coisas segundo uma linguagem empírica, que trata das coisas existentes no mundo, pois seria necessário sair do mundo, uma vez que nele já nos

⁵⁹ WITTGENSTEIN, 1993, p.281.

encontramos em contato com uma linguagem empírica, para tematizar esse elemento transcendental, que no caso de Wittgenstein é a forma lógica no de Heidegger o ser:

Do ponto de vista de Heidegger, seria impossível intentar, a partir daí, uma resposta positiva à suspeita de absurdidade, que é fundamental para Wittgenstein: o que resplandece de maneira “acompanhadora-predecessora” em todo e qualquer discurso – ora, o que para Wittgenstein apenas “se mostra”, mas não pode ser enunciado – é o “ser”. Mas o ser não “é”. Apenas o ente “é”: o ente determinado, que existe no mundo. Portanto, o ser não pode ser enunciado em proposições passíveis de verificação empírica.⁶⁰

Para tratar do ser, daquilo que apenas se mostra, mas que não é, seria necessário recorrer a uma linguagem mais originária, na qual o próprio aparecer do ser estivesse em jogo. É este mesmo o problema que Heidegger enfrenta quando tenta buscar uma linguagem que supere a metafísica: a linguagem que trata do ente não pode ser a mesma que trata do ser.

O limite desta aproximação o próprio Apel percebe. A hermenêutica sempre tem em consideração a autocompreensão do ser humano, sem ela não seria possível falar de mundo ou linguagem. O ser-no-mundo é necessário para que as coisas possam aparecer segundo a forma “algo como algo”. Mesmo o reconhecimento do mais simples estado de coisa requer a presença de um homem para poder reconhecer este estado de coisa, sem a presença do homem nada poderia surgir enquanto algo, há uma “correspondência precípua entre a síntese hermenêutica de ‘algo como algo’ e a autocompreensão do ser humano...”⁶¹. Sem o elemento propriamente humano não seria possível falar de algo é somente neste contexto que as coisas podem surgir:

Em todo caso, como já se sugeriu, o “é” – como reconhecimento do estado de coisas enquanto fato, e enquanto algo que subsiste independentemente do ser humano – parece expressar uma relação com este mesmo ser humano.⁶²

No caso do atomismo lógico a pressuposição do ‘algo como algo’ está sempre pressuposta, mas sem se tornar um elemento que deve ser analisado. Para Wittgenstein a forma lógica garante uma correspondência perfeita entre linguagem e mundo, sem que

⁶⁰ APEL, 2000 A, p.281.

⁶¹ APEL, 2000 A, p.289.

⁶² APEL, 2000 A, p.288.

seja preciso, como no caso da hermenêutica, recorrer a uma abertura de mundo na forma de ser-no-mundo, que torne o aparecimento do mundo e sua representação pela linguagem possível. Heidegger vai em busca de uma ontologia fundamental na qual a linguagem aparecerá como aquilo que permite às coisas virem, enquanto Wittgenstein pressupõe haver *a priori* uma coincidência entre mundo e linguagem:

...decorreu da abordagem própria à ontologia fundamental heideggeriana (...) que, ao contrário da filosofia transcendental de Wittgenstein em sua fase primeira, não traslada a síntese kantiana da consciência objetual ao caso limite $A=A$, mas procura, em retrogradação, fundi-la à constituição pré-teórica do mundo vital, por meio da síntese transcendental-hermenêutica do “algo como algo” em meio ao contexto circunstancial [Bewandtniszusammenhang] da práxis vital.⁶³

Este é exatamente o ponto que não me agrada quando se tenta aproximar o jovem Wittgenstein e Heidegger. Apesar de Apel mostrar com bastante habilidade como eles se aproximam ao criticarem a metafísica, ainda me parece que quando do *Tractatus* Wittgenstein já assume como existente a correspondência entre linguagem e mundo ele deixa de lado um elemento que é muito caro à hermenêutica: o aparecimento histórico da abertura de mundo, sempre em relação ao homem enquanto existente.

4.2 – O Wittgenstein tardio e Heidegger

Já no final da seção do texto em que Apel procura aproximar o jovem Wittgenstein de Heidegger ele aponta na direção de uma relação entre o Wittgenstein tardio e Heidegger:

Essa tendência ao desmascaramento da linguagem da metafísica orientada pela lógica da objetualidade vem trazer Heidegger mais uma vez para bem próximo da crítica da linguagem de Wittgenstein, tal como desenvolvida por ele nas *Investigações Filosóficas*. Afinal de contas, Heidegger e Wittgenstein, tanto um quanto o outro, acreditam querer evitar a qualquer preço as sugestões imaginativas de toda onto-lógica tradicional; e o fazem com o

⁶³ APEL, 2000 A, pp.289-290.

intuito de levar o que está encoberto e esquecido nessas esquematizações e idealizações enrijecidas a mostrar-se: o “ser” que ocorre no “jogo especular” da clareação do mundo, no caso de Heidegger – ou o “jogo de linguagem” mal entendido em toda metafísica, no caso de Wittgenstein.⁶⁴

Se no *Tractatus* Wittgenstein pressupôs uma coincidência entre mundo e linguagem, pela forma lógica, nas *Investigações* ele vai tematizar como é possível haver uma conexão entre o mundo e nossa linguagem, para tanto recorrendo à idéia de ‘jogos de linguagem’.

Apel procura mostrar a relação entre os dois filósofos ainda sob o viés de uma crítica que ambos exercem, desta vez sobre a imagem tradicional da linguagem dominante na filosofia, segundo a qual palavras são nomes para objetos existentes, elas ganham seu significado a partir do momento em que se juntam ao objeto que designam, tal visão é conhecida como nominalismo:

...ler os §§ 1-38 das *Investigações Filosóficas* de Wittgenstein com os olhos de Heidegger: quem o faz, depara aqui com um questionamento do modelo de pensamento dominante na lógica da linguagem desde Aristóteles, segundo o qual as palavras da linguagem conquistam seu significado por “designarem algo”, o que quer dizer que as palavras são “nomes” para “coisas existente” ou para “objetos”...⁶⁵

Para ambos os filósofos essa lógica da linguagem corresponderia a uma metafísica, uma vez que o modo pelo qual nos relacionamos com os objetos do mundo já está pressuposto. Os objetos existem, e a linguagem ao tocá-los nomeia-os, tornando-os significativos para nós que falamos uma linguagem (o interessante aqui é perceber que podemos ainda adotar uma postura transcendental em relação a linguagem, como o jovem Wittgenstein, e ainda assim nos mantermos presos a uma metafísica da presentidade). A linguagem é para o nominalismo mais recente o que nos permite entrar em contato com o mundo, porém, ao deixar de lado a maneira como é possível tal contato ele ignora seus pressupostos metafísicos, assumindo desde sempre que mundo e linguagem devem se corresponder.

Wittgenstein ao recorrer a jogos de linguagem, que são unidades entretecidas de linguagem e atividades às quais ela está ligada, procura mostrar que qualquer modo de

⁶⁴ APEL, 2000 A, pp.294-295.

⁶⁵ APEL, 2000 A, p.298.

nos referirmos ao mundo deve antes de mais nada estar situada em regras compartilhadas intersubjetivamente por uma comunidade. A linguagem deve estar entretecida de uma forma de vida para que ela possa ganhar significação, é necessária uma função mais originária da linguagem, que torna práticas significativas para que possamos nos comunicar acerca de fatos do mundo. Heidegger por sua vez, ao mostrar a linguagem como aquilo que articula a abertura de mundo, se aproxima desta idéia, no sentido em que nossa fala já deve ter contida em si esta função originária da linguagem que é o de abrir o mundo como significação:

Assim, o discurso heideggeriano acerca da linguagem como “morada do ser” e como “habitação da essência humana”, por exemplo, contém até certo ponto um equivalente resumidor do que o leitor, após a leitura das *Investigações Filosóficas*, irá aprender sobre a relação entre linguagem e a “forma de vida” humana, bem como sobre a relação entre a “gramática profunda” e a “estrutura essencial” de mundo válida a priori.⁶⁶

O ponto em comum que surge a partir da análise de Apel é a crítica a uma visão da linguagem que carrega consigo elementos metafísicos que ela mesma ignora. Ao aceitar uma linguagem que nomeia objetos do mundo a tradição da filosofia da linguagem aceita um mundo no qual temos entes dados aos quais a linguagem vai ao encontro de modo exterior. Uma linguagem assim entendida reflete a metafísica da presentidade segundo a qual o mundo é composto de entes sempre presentes. Tanto Wittgenstein quanto Heidegger percebem o problema de se aceitar uma metafísica assim, e procuram uma função mais originária à linguagem que permita aos objetos virem ao nosso encontro já determinados por uma abertura que a linguagem promoveu, para aí sim podermos retratar eles numa linguagem empírica.

⁶⁶ APEL, 2000 A, p.303

Conclusão

Por caminhos bastante diferentes, Wittgenstein pela análise dos múltiplos jogos de linguagem, e Heidegger pela pergunta sobre a questão do ser, acabam chegando ao mesmo ponto. Ambos percebem a necessidade de uma função mais originária para a linguagem, sendo esta a de abertura de mundo sem a qual não seria possível num segundo momento fazer a representação de fatos do mundo numa linguagem empírica. Seria somente a partir desta abertura realizada pela linguagem que seria possível então falar de uma correspondência entre fatos do mundo e linguagem; para ambos parece ser necessário que os critérios dessa correspondência sejam fixados de antemão pelas práticas habituais de um grupo. Habermas critica este ponto, pois acredita que a linguagem possui três funções igualmente originárias, já Apel parece defender que uma semântica requer uma pragmática e assim uma abertura de mundo talvez seja mesmo necessária como anterior à possibilidade de tratarmos dos entes no interior do mundo.

Referências Bibliográficas

APEL, K-O. *Transformações da Filosofia, volume 1: filosofia analítica, semiótica e hermenêutica*. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

APEL, K-O. *Transformações da Filosofia, volume 2: o a priori da comunidade de comunicação*. São Paulo: Editora Loyola, 2000.

BEAUFRET, Jean. *Introdução às Filosofias da Existência: de Kierkegaard a Heidegger*. São Paulo: Duas Cidades, 1976

CABRERA, Julio. *Margens da Filosofia da Linguagem*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

DIAS, Maria Clara. *Kant e Wittgenstein: Os Limites da Linguagem*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

DREYFUS, Hubert L. (org.) e WRATHALL, Mark A. (org.). *A Companion to Heidegger*. Wiley-Blackwell, 2005.

FAUSTINO, Sílvia. *Wittgenstein: o Eu e sua Gramática*. São Paulo: Ática, 1995.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein*. Tradução: Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998. (Dicionários de Filósofos)

GUIGNON, Charles (org.). *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

HABERMAS, Jürgen. *Racionalidade e Comunicação*. Lisboa: Edições 70, 2002.

HABERMAS, Jürgen. *Verdade e Justificação: Ensaio Filosófico*. São Paulo: Loyola, 2004.

HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Meaning and Mind Part I: Essays, Volume 3 of an Analytic Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1990 A.

HACKER, P. M. S. *Wittgenstein: Meaning and Mind Part II: Exegesis §§243-427, Volume 3 of an Analytic Commentary on the Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell, 1990 B.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*. In: “Os Pensadores”. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HEIDEGGER, Martin. *A Caminho da Linguagem*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2003

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. In. “A origem da origem da obra de arte” de Martin Heidegger. Tradução, Comentário e Notas de Laura de Borba Moosburger. Curitiba, 2007.

SLUGA, H. D. e STERN D. G. *The Cambridge Companion to Wittgenstein*.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Da Certeza*. Lisboa: Edições 70, 1969.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Investigações Filosóficas*. São Paulo: Nova Cultura, 1983. (Col. Os Pensadores)

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *O Livro Azul*. Lisboa: Edições 70, 2008.

WITTGENSTEIN, LUDWIG. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Tradução, apresentação e estudo introdutório Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.