

Edmund Husserl



Ludwig Wittgenstein

DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA E DESCRIÇÃO GRAMATICAL – IDÉIAS PARA UMA PRAGMÁTICA FILOSÓFICA

POR ARLEY R. MORENO*

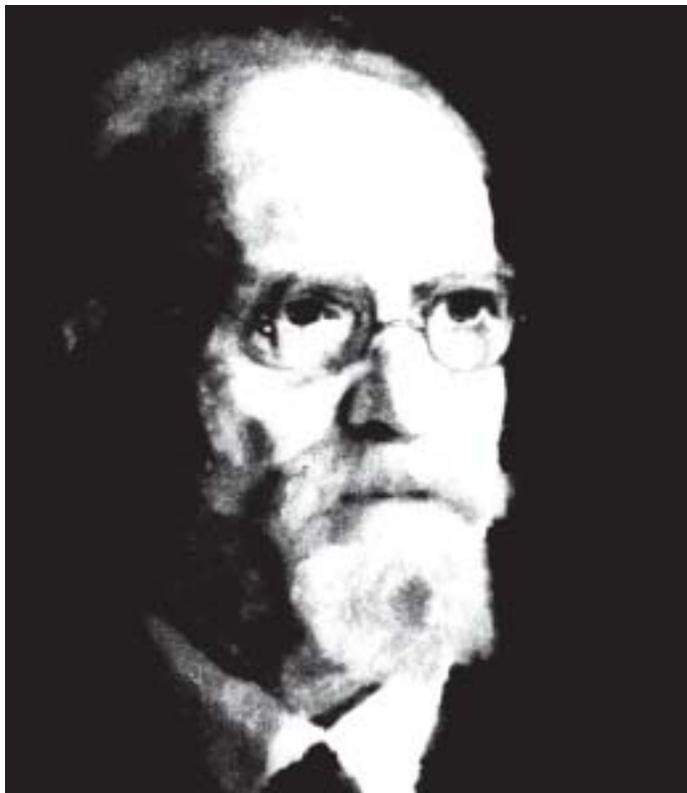
“Se já é absurdo pretender pintar sons ou representar cores através de odores, e, igualmente, em geral, conteúdos através de outros conteúdos heterogêneos, seria duplamente absurdo pretender representar sensivelmente algo não sensível por essência.” (*Investigações Lógicas II, §40*).

I- Dois projetos filosóficos.

Há, sem dúvida, uma atitude comum norteadora dos projetos filosóficos descritivos de Husserl e Wittgenstein, que poderia ser sintetizada da seguinte maneira: em ambos, encontra-se a mesma preocupação em esclarecer e explicitar as diversas formas de constituição do sentido de nossa experiência que conduzem às diversas formas da objetividade - i.e., tanto ao que consideramos ser os objetos para a percepção e para o conhecimento, quanto ao que consideramos ser os estados mentais, sentimentos e emoções, mas, também, aos valores de nossa vida moral, estética e religiosa. Esta mesma preocupação se cristaliza em muitos pontos de confluência que permitem comparações entre os dois projetos. Assim, p.e., a atividade filosófica é concebida, por ambos os filósofos, como concernindo exclusivamente à análise do sentido, por oposição às análises empíricas de processos causais; a atividade filosófica procura esclarecer, para ambos, as relações *internas* de que é pervadida nossa experiência do mundo, relações que não são contingentes, mas necessárias, de sentido, e que instauram, por isso mesmo, as normas e a legitimidade do pensamento, assim como de seus conteúdos, os objetos. A atividade filosófica é, pois, concebida, igualmente, como uma reflexão sobre as condições de possibilidade do pensamento e, conseqüentemente, também, das condições de seus próprios conteúdos.

Husserl daí extrai, entretanto, um projeto epistemológico positivo, de descrição das diferentes formas de constituição do sentido, enquanto que Wittgenstein detém-se na simples função terapêutica de sua descrição gramatical. É que a dimensão ética, presente nos dois filósofos, talvez esteja mais intimamente imbricada com a descrição gramatical do que com a fenomenológica: sem conduzir ao ceticismo, a descrição gramatical volta-se para as confusões do pensamento procurando dissolver as teses dogmáticas em confronto e, com isto, os próprios pressupostos em litígio – e esta tarefa terapêutica, ainda que pudesse, impede-se de colocar novos resultados, uma vez que isto, segundo Wittgenstein, conduziria a reiterar o mesmo movimento do pensamento dogmático; não é por outra razão que a terapia apresenta-se, antes de mais nada, como auto-terapia, o que é uma tarefa ética. No caso da descrição fenomenológica, a crítica filosófica ao dogmatismo daquilo que Husserl denomina de “atitude natural”, conduz à exploração positiva de diferentes formas da experiência que são constitutivas do sentido dos objetos que pensamos e conhecemos. Uma tal exploração positiva é a conseqüência da crítica às limitações do pensamento dogmático que deixa inexplorada, segundo Husserl, a rica região da subjetividade em geral, revelando-nos, assim, o campo epistemológico em sua autêntica legitimidade; a tarefa ética apresenta-se, aqui, como conseqüência do projeto epistemológico.

Cada filósofo, à sua maneira, trilhando caminhos diversos, exercerá sua prática filosófica como reflexão *a priori* e de caráter transcendental a respeito das ligações de sentido: as condições de possibilidade do que é legítimo pensar como sendo necessário ou contingente. Husserl, através da análise cuidadosa dos atos de consciência, doadores e preenchedores de sentido, Wittgenstein,



Husserl / modificado

através da descrição minuciosa e, também, imaginária dos usos das palavras, das gramáticas dos conceitos. Ambos, independentemente de processos empíricos, psicológicos, perceptivos, mentais e sociais.

Há vários pontos de contato entre os dois projetos que poderiam ser explorados tornando muito esclarecedora a sua comparação. Dentre eles, poderíamos destacar os seguintes. Em primeiro lugar, a preocupação dos dois filósofos em realizar a crítica da idéia de objeto autônomo, independente de processos cognitivos, perceptivos e mentais, imune às intervenções subjetivas ou pragmáticas de um sujeito, ainda que transcendental. É assim que Husserl endereça sua crítica a Descartes, uma vez que, tendo ele inaugurado a figura do sujeito transcendental, não soube explorar o Cogito até as últimas conseqüências, reinstalando o paradigma galileano da cisão entre extensão e representação mental (Husserl 62). Por sua parte, Wittgenstein dirige uma crítica exaustiva ao modelo referencial, i.e., tanto ao empirismo quanto ao idealismo, sob suas diversas formas; posições filosóficas antagônicas, mas, com o mesmo suposto comum: o da existência de entidades autônomas, empíricas ou ideais, que seriam a referência sobre as quais se aplicam as etiquetas linguísticas, as palavras, constituindo, assim, a significação dos conceitos. Deste ponto de vista, seria esclarecedora uma análise do fundamento linguístico que apoia o paradigma galileano, o modelo referencial, pois permitiria explicitar as razões pelas quais Descartes não pode escapar à concepção tradicional de representação, assim como permitiria lançar novas luzes sobre os fundamentos lingüísticos da dúvida hiperbólica e de suas conseqüências¹.

Em segundo lugar, e como decorrência, a atividade filosófica é considerada, por ambos, como uma forma de combate ao dogmatismo filosófico, i.e., à atitude que consiste em generalizar determinada idéia e aplicá-la indiscriminadamente a situações diferentes, conduzindo à indevida uniformização da diversidade. Outra conseqüência importante do dogmatismo seria a de hierarquizar as diversas situações, privilegiando a idéia ou o modelo que é generalizado e indiscriminadamente aplicado como sendo uma *norma*. Combate comum, pois, contra a passagem da generalização à criação de normas. A crítica fenomenológica incide sobre o dogmatismo da atitude natural, que consiste na interpretação absolutista do conteúdo da experiência atual, alçando o objeto extenso em paradigma para o conhecimento, enquanto que a terapia gramatical incide sobre o dogmatismo do modelo referencial, que consiste na interpretação exclusivista do funcionamento da linguagem. Em ambos os casos, como vemos, trata-se de combater a concepção clássica de representação, i.e., a idéia de correspondência bi-unívoca entre os termos da relação de representação simbólica - sendo que o termo significado, ou melhor, o objeto do reenvio, é considerado como sendo autônomo e independente da construção simbólica que é o termo significante.

Em terceiro lugar, assistimos, com os dois filósofos, à elaboração de procedimentos semelhantes, e, justamente, porque correspondem à mesma preocupação que orienta suas respectivas atitudes críticas. De fato, trata-se, em ambos, de mostrar a diversidade das formas de manifestação do sentido da experiência, seus diferentes “perfis” ou “aspectos”, respectivamente, para Husserl e Wittgenstein, por oposição à concepção clássica de representação que fixa a relação simbólica à extensionalidade autônoma da referência ou à sua idealidade, igualmente autônoma. As diferentes formas de doação do sentido em Husserl, assim como as variações analógicas, em Wittgenstein – os perfis e os aspectos – serão aplicadas como antídoto crítico/terapêutico ao dogmatismo, e permitirão descobrir a diversidade e variedade significativa da experiência.

Tantos outros pontos de detalhe poderiam ser indicados, nesta comparação entre os dois filósofos. Todavia, estas proximidades de detalhe e mesmo a comunidade de atitudes não deve encobrir as profundas diferenças que caracterizam os dois projetos filosóficos. E são as diferenças que mais nos interessa ressaltar – inclusive, para que possam ser melhor compreendidas as proximidades. Tomaremos, para tanto, como ponto de comparação, duas idéias que parecem equivaler-se nos filósofos, para desenvolver, em seguida, suas conseqüências e comparar as semelhanças e as diferenças

1- Procuramos, sobre este ponto, oferecer algumas sugestões no artigo *Dúvidas, certezas e linguagem: o argumento do sonho*, publicado na Revista Discurso, 30, 1999, DF da USP, São Paulo.

que orientam os dois projetos. Trata-se da idéia de independência e autonomia da consciência, relativamente ao objeto natural, em Husserl, e da idéia similar de autonomia e independência da gramática, relativamente ao domínio de conteúdos extra-lingüísticos em geral, sejam empíricos, mentais ou formais, em Wittgenstein.

II- Vicissitudes da consciência.

1- Linguagem: a analogia fundadora

A tese de que a consciência é autônoma, em Husserl, está ligada diretamente às idéias de *independência* e de *unidade* da consciência. De fato, ao deter-se na análise da consciência em **Ideen I**, Husserl mostra uma diferença irreduzível, de gênero, entre consciência e objeto natural: a consciência possui uma característica que a identifica e a distingue do objeto natural, a saber, ela é ativa, permitindo apreender objetos, enquanto que estes são passivos, não se projetam sobre outros objetos naturais. Uma tal característica constitui, para Husserl, a essência própria da consciência, i.e., a *percepção* – desde suas formas empíricas mais elementares até as mais abstratas da intuição. Esta diferença fundamental de gênero, entre consciência e objeto natural, tem uma consequência importante para a análise fenomenológica, que é a natureza da *unidade* das apreensões realizadas pela consciência. De fato, se a unidade do objeto natural é meramente empírica e, portanto, circunstancial e efêmera, a unidade das apreensões perceptivas é estável: é o mesmo objeto que é apreendido pela consciência através das diferentes perspectivas segundo as quais a percepção o desdobra. Esta unidade do objeto percebido é interna, pois relativa à intenção que apreende, enquanto que a unidade do objeto natural é externa, podendo transformar-se e mesmo esvaír-se em suas próprias cinzas.

Estamos em presença, aqui, de uma relação análoga à relação lingüística entre os sentidos de um nome e seu portador empírico: a unidade das diversas descrições que podem ser apresentadas de um indivíduo resiste ao seu desaparecimento, e mesmo, até, à sua eventual natureza ficcional – tal como Sócrates e Ulysses. Na verdade, é a distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung* (Frege 92) que anima, aqui, estas análises da essência própria da consciência – cujos primeiros ecos remontam a 1894, nos **Psychologische Studien**, e são desenvolvidos nas **Vorlesungen** de 1908. Contrariamente a Frege, entretanto, não se trata, para Husserl, de fixar a unidade da consciência e de seus atos de apreensão em uma forma lingüística representável ideograficamente pela expressão “f(x)”, tal como o fazia Frege para exprimir a natureza formal do *pensamento* (*Gedanke*); trata-se de ir além da linguagem, e, para tanto, de situar-se previamente aquém do simbolismo lingüístico, uma vez que este seria apenas um caso particular de manifestação da consciência e seus atos, o caso da significação veiculada no interior e através de um sistema simbólico.

Husserl reconhece que, como já havia indicado Frege em 1892, a referência das expressões lingüísticas é apenas, e exclusivamente, aquilo que torna verdadeiro ou falso o seu sentido, de maneira que na ausência de qualquer expressão lingüística significativa a referência nada é, e, justamente, não é sequer uma referência qualquer. A função referencial depende, pois, da função significativa das expressões lingüísticas. A recíproca, todavia, não é verdadeira, uma vez que o sentido das expressões independe de sua eventual referência – como os sentidos ficcionais e os contraditórios. É o que, para Frege, garante a autonomia do *pensamento*, como entidade formal e não-psicológica, podendo ser explorada pela análise lógica das relações entre seus elementos, tais como

são fixados nas proposições da linguagem. É o que, para Husserl, irá garantir a autonomia dos atos intencionais, os quais, na falta de um elo lingüístico, serão explorados pelo método de variação eidética das respectivas vivências. Os atos intencionais são o equivalente simétrico do pensamento em Frege, com todas as diferenças decorrentes da substituição da linguagem pela consciência.

Ora, Husserl é levado a reconhecer esta autonomia do sentido, a partir da multiplicidade de descrições que um mesmo objeto admite, i.e., da multiplicidade de propriedades que lhe são atribuídas e servem para identificá-lo lingüisticamente. Uma palavra aplicada como nome próprio de um objeto não o designa diretamente, nem exclusivamente, em sua singularidade de individual, mas, pelo contrário, designa-o como o denominador comum de uma série de equivalências (Husserl 87, pg.174): o núcleo invariável, mas vazio, comum às diferentes formas de sua apresentação pela linguagem. Assim é que, a referência, ainda que exista e possa tornar verdadeiro o sentido da expressão lingüística, torna-se, além de irrelevante para a análise do sentido, inatingível sem a sua intervenção. Caso contrário, deveria ser possível apreender o próprio objeto, independentemente das propriedades que lhe atribuímos e enunciamos com a linguagem. Esta distinção entre o pensamento e o próprio objeto é psicológica, empírica, tratando-se, para Frege, tanto quanto para Husserl, de evitá-la: o objeto que pudesse ser referido sem qualquer propriedade, é uma ilusão vazia de conteúdo real. Tendo, assim, reconhecido a autonomia do sentido lingüístico, Husserl incorpora-a como uma analogia a ser aplicada e desenvolvida no caso da intuição, em seus diversos níveis de complexidade: são as diferentes maneiras de apreensão do objeto pela percepção, as diferentes perspectivas segundo as quais o objeto é apresentado pela consciência. E aqui também, como no caso da linguagem, a identidade do objeto será o denominador comum de uma série de equivalências, de atos intencionais (Husserl 50, I, pg.321). A analogia é, todavia, rapidamente abandonada.

De fato, já em 1908, em suas **Preleções**, Husserl introduz a distinção entre atos categoriais e predicativos, onde os primeiros concernem a formas de organização da experiência independentes do julgamento, e os segundos concernem àquelas formas de organização em que o julgamento está envolvido para atribuir propriedades aos objetos. Com essa distinção, Husserl pretende, entre outras coisas, salientar o caráter ilusório do objeto absolutamente simples, uma vez que a apreensão categorial organiza a experiência em objetos sem, todavia, nada predicar-lhes. O objeto mais simples já é apresentado como um complexo, pela consciência, por meio da organização categorial da percepção. Ora, a linguagem só é capaz de apresentar conteúdos objetivos mínimos através de nomes próprios, o que já envolve atos de atribuição de propriedades possíveis – além, está claro, de atos de organização categorial; a percepção pré-lingüística, contrariamente, prescinde da predicação para organizar seus conteúdos. Mas, se todo objeto é apreendido como complexo, nem todo objeto é igualmente complexo; há complexos mais simples do que outros: a organização lingüística fornece objetos mais complexos do que a organização perceptiva. Neste ponto, a analogia é abandonada.

De fato, após caracterizar a percepção sensível e a natureza de sua unidade (Husserl 69, VI, §§46,47), Husserl indica que a experiência só é organizada propriamente em objetos através da percepção categorial, quando um novo objeto ideal passa a ser visado pela consciência: a *identidade* do objeto. Apenas então, será possível identificar os conteúdos percebidos, em momentos diferentes pelas percepções parciais, e afirmar que correspondem ao mesmo objeto; o ato de identificação passa a ter unidade própria, ao visar a identidade como objeto ideal intencional. Apenas então, a experiência será organizada em objetos idênticos a si-próprios apesar da diversidade das percepções; a percepção tornou-se categorial, a partir de seu fundamento sensível, e apresenta, agora, conteúdos mínimos, mas já complexos, como *objetos*. E isso, sem qualquer predicação, i.e., prévia ou independentemente da linguagem, ressaltando certos conteúdos como *partes* do objeto, e relacionando-as entre si e com o *todo*, através de atos de articulação e relacionais (*ibid.*, §48, pg.152-153). Ora, é justamente sobre os atos categoriais que se funda também o pensamento como expressão enunciativa (*ibid.*, §46, pg.146-147),

onde a linguagem passa, assim, a organizar predicativamente os objetos que nomeia. Se a linguagem supõe os atos categoriais, estes são uma de suas condições, de tal maneira que só é possível aplicar nomes a conteúdos já organizados segundo a categoria de objeto. A percepção de objetos é categorial e, por isso mesmo, apresenta-os como conteúdos complexos, jamais absolutamente simples – ainda, pois, que sem nada predicar-lhes. É justamente no domínio das categorias que deverá ter lugar, segundo Husserl, a contrapartida intuitiva da teoria pura das significações: a morfologia pura das intuições (categoriais) relativamente à morfologia pura das significações, ou gramática pura lógica (*ibid.*, §59, pg.181). Ora, ambas são, como veremos, sub-conjuntos da teoria dos todos e das partes, onde as categorias serão analisadas em suas aplicações mais gerais, e, portanto, consideradas como condicionantes da significação lingüística. Após ter sido explorada, ao ser abandonada, a analogia lingüística deixa como saldo positivo, para Husserl, a idéia de que a percepção supõe um processo complexo de organização de seus conteúdos, de onde fica eliminada a ilusão de uma apreensão simples do objeto *puro e simples*; além disso, deixa, também, a idéia de que a complexidade da percepção, como essência da consciência, possui uma unidade interna assegurada pelos atos intencionais categoriais.

A essência própria da consciência e a unidade interna de seus atos permitem, então, a Husserl, demonstrar sua independência com respeito ao objeto natural. De fato, sendo essencialmente dinâmica, ao variar as formas de apresentação dos conteúdos, a consciência permite exibir as relações de dependência e de independência recíproca entre elas: ao variarem, as ligações entre os diferentes conteúdos indicam aqueles que permanecem inalterados e os que sofrem alterações; e isto se aplica, também, à própria consciência, relativamente ao objeto natural. Ora, esta demonstração é feita em **Idenn I**, texto de 1913, mas tem seus fundamentos em texto anterior das **Logische Untersuchungen**: é que as noções de dependência e independência correspondem a relações gerais que organizam conteúdos quaisquer, dentre os quais a consciência e o objeto natural são um caso particular. É na denominada “teoria dos todos e das partes” que Husserl apresenta uma teoria das ligações mais gerais, necessárias e contingentes, de dependência e independência entre conteúdos quaisquer.

Seria interessante notar as origens psicológicas desta teoria geral, para salientar, justamente, a distância que a separa dessas origens. No texto dos **Psychologische Studien**, Husserl analisa as relações de dependência, independência, separabilidade e inseparabilidade entre os conteúdos das representações mentais (*Vorstellung*). Ainda que ligada a preocupações de natureza psicológica, esta análise já revela uma preocupação mais ampla, para além da psicologia da percepção, de análise conceitual e não mais empírica dos diferentes tipos de ligações entre elementos – ligações que, em uma descrição psicológica, correponderiam à explicação das *boas formas* perceptivas. Assim como a percepção organiza os estímulos que a afetam segundo determinadas leis psico-fisiológicas - p.e., aquelas formuladas pelos psicólogos da Gestalttheorie, apresentando como resultado algo mais do que meras juxtaposições de elementos dispersos, ou agregados, a saber, apresentando totalidades organizadas e unificadas segundo leis internas -, da mesma maneira ocorre com as formas de representação mental. Em outros termos, os conteúdos da representação mental também são organizados de maneira unificada, segundo leis internas de *boa forma*, i.e., justamente, segundo as diferentes relações analisadas por Husserl.

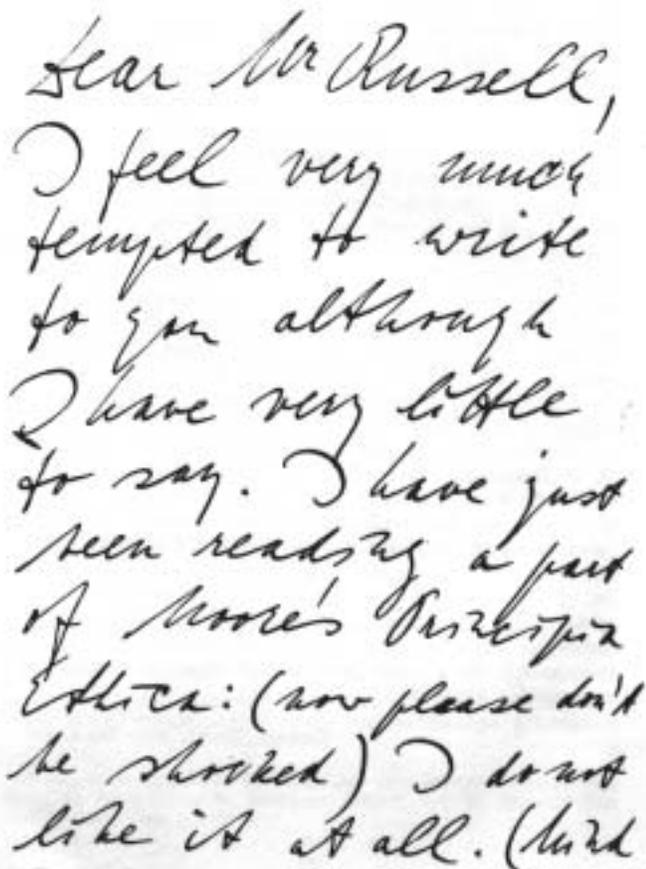
Embora apontando para além das análises empíricas da percepção, esse texto ainda permanece ligado a elas, pois limita-se aos conteúdos da representação mental. O passo será dado nas **Investigações Lógicas** onde a teoria dos todos e das partes desliga-se explicitamente da representação mental para analisar conteúdos em geral: as relações de representação mental, herdeiras daquelas da percepção empírica, tornam-se relações puramente lógicas entre conteúdos quaisquer. É o que nos diz Husserl, já na Introdução à terceira Investigação: a análise possui, agora, o estatuto de uma “teoria pura dos objetos como tais” – i.e., do que Husserl denominará “ontologia formal” – na qual o domínio dos conteúdos de consciência será um caso particular.

É importante fazer, neste ponto, duas observações complementares. Em primeiro lugar, sublinhar a proximidade entre o espírito das análises desenvolvidas nessa teoria geral dos objetos quaisquer e o das análises das propriedades lógicas das relações – tais como assimetria, não-simetria, simetria, intransitividade, não-transitividade, transitividade, reflexividade – e dos tipos gerais das relações – tais como de um para muitos, de muitos para um e de muitos para muitos – realizadas e desenvolvidas por Russell, também no início do século, sob a inspiração de Frege. Neste último caso, subjaz a idéia de *forma lógica* do pensamento e de seus conteúdos, mais tarde explorada por Wittgenstein no **Tractatus**. Ora, este espírito fregeano é aqui importante, se levarmos em conta as acusações de psicologismo endereçadas por Frege ao livro de Husserl **Philosophie der Arithmetik** (Frege 71). Daí, certamente, o

estilo formal e dedutivo em que é desenvolvida, por Husserl, sua teoria geral dos todos e das partes (Cps.I, II, particularmente §24), assim como, também, a presença da idéia fregeana de *contexto* no método husserliano de variação das ligações entre os conteúdos quaisquer.

Em segundo lugar, quanto a este último ponto, seria igualmente importante sublinhar a função filosófica particular que era atribuída por Frege ao seu princípio do contexto, a saber, evitar o psicologismo mentalista assim como o empirismo, no Prefácio de seu livro **Die Grundlagen der Arithmetik** (Frege 69). É que esta mesma idéia de contexto está presente como um princípio metodológico nas análises realizadas por Husserl em sua teoria dos todos e das partes. De fato, as variações entre os conteúdos quaisquer são orientadas por um princípio de natureza contextual: os conteúdos não podem ser simultaneamente simples e independentes. Em outros termos, uma vez que Husserl procura determinar as leis de unidade dos diversos conteúdos e de suas combinações, i.e., as *formas* de organização de conteúdos quaisquer, a análise exclui os conteúdos que não estabelecem qualquer ligação com

outros conteúdos. Há um duplo aspecto que o princípio do contexto adquire na teoria dos todos e das partes: por um lado, um aspecto interno, ou melhor, se um conteúdo for *independente* de outros conteúdos, permanecendo invariável apesar das variações dos outros conteúdos com os quais encontra-se ligado – se for, segundo a terminologia de Husserl, um “concreto absoluto” (Husserl 69, III, §17) – então deverá ser um *todo*, i.e., um composto cujas diferentes partes mantêm, por sua vez, combinações entre si. Por outro lado, o princípio do contexto adquire também um aspecto externo, ou melhor, se um conteúdo for *simples*, não possuindo partes, então deverá ser *dependente* de outros conteúdos. O princípio do contexto, em sua aplicação husserliana, assegura, pois, que um conteúdo independente deverá ser complexo e que um conteúdo simples deverá ser dependente. Um conteúdo que fosse simultaneamente simples e independente não manteria qualquer ligação de necessidade, i.e., estaria excluído do domínio de sentido, aquele que unicamente interessa à fenomenologia. (Husserl 69, III, cp.I, §§8,sgs.; cp.II,§§14-17). A variação é, pois, essencialmente contextual, interna ou externamente aos conteúdos, garantindo, com isso, para a reflexão fenomenológica,



Dear Mr Russell,
I feel very much
tempted to write
to you although
I have very little
to say. I have just
been reading a part
of Moore's Principia
Ethica: (now please don't
be shocked) I do not
like it at all. (hard

Carta de Wittgenstein a Russell

o domínio do sentido assim como sua natureza não psicológica e nem, tampouco, absoluta.

O princípio fregeano do contexto pervade, desta maneira, não somente o logicismo de Russell e do jovem Ludwig do **Tractatus**, como, também, a própria fenomenologia de Husserl sob a forma da variação eidética – além de permanecer presente ainda no pensamento de Wittgenstein após o **Tractatus**, todavia, então, com um tratamento pragmático bastante diferente e original - preservando sempre a mesma função filosófica de ser um antídoto contra o psicologismo e o empirismo, ou, se preferirmos, e mais fundamentalmente, com a função de salvaguardar a autonomia do *sentido* - segundo suas diferentes formas, está claro, para cada filósofo. Como salientaremos adiante, é o mesmo princípio que, para Husserl, permite *eliminar* ligações inessenciais permite, também, para Wittgenstein, *incorporar* ligações novas e não previstas por uma determinada gramática dos usos conceituais. Ainda que aplicado de maneiras bastante diferentes, inversas mesmo, o princípio do contexto garante, nos dois filósofos, e de acordo com a herança fregeana, o caráter *a priori* e não-psicológico das respectivas análises filosóficas do *sentido*.

Assim, ao demonstrar em 1913 que a consciência possui uma essência própria, Husserl demonstra, por consequência, sua independência relativamente ao mundo como sendo um caso particular de relação da independência entre conteúdos quaisquer – conforme a teoria dos todos e das partes já mostrava em 1901. Essa teoria garante o caráter *objetivo* da independência da consciência frente ao mundo, ou melhor, que não é a consciência que funda, subjetivamente, sua própria independência, mas, sim, que a independência está fundada na natureza *objetiva* de sua essência própria: a consciência é, por essência e objetivamente, de natureza subjetiva, um todo formado por vividos intencionais. Longe estamos da analogia lingüística fundadora.

Temos, aqui, dois pontos importantes a serem ressaltados: a demonstração da independência de 1913 e a garantia de sua objetividade, de 1901, ou melhor, a essência própria da consciência e o estatuto da teoria dos todos e das partes. Começemos pelo primeiro aspecto.

2- Os usos dos conceitos e a essência própria da consciência

A demonstração da independência da consciência passa, em Husserl, pela superação de duas formas de ingenuidade filosófica, que poderíamos qualificar de ingenuidade do realismo natural e ingenuidade do dogmatismo natural, para, só então, alcançar a atitude fenomenológica transcendental. A primeira, mais primitiva, consistiria, segundo Husserl (**Ideen** I,39), em considerar a consciência como parte da totalidade que é o mundo natural e, além disso, como sua parte dependente, de tal modo que o aniquilamento do mundo implicaria no aniquilamento da consciência. Esta forma de ingenuidade considera a consciência como um fenômeno natural, ao lado e no mesmo nível que os objetos e processos naturais empíricos: a consciência seria apenas uma extensão mecânica, psico-fisiológica do corpo físico. A segunda forma de ingenuidade, um pouco mais elaborada mas, igualmente, parte da atitude que Husserl qualifica de “natural” (**Ideen** I,74,87,96), o dogmatismo natural, admite uma diferença de gênero entre consciência e objeto natural, diferença que surgiria a partir da análise mais detida do que caracteriza, por essência, a consciência (**Ideen** I,92-96). A análise da essência própria da consciência permitiria ultrapassar o realismo natural do homem ingênuo, fazendo-o admitir, então, pelo menos, a coexistência, em um todo, de partes independentes, ou melhor, admitir a idéia de que a totalidade formada por consciência e mundo é meramente um agregado, um todo sem unidade interna própria. Ora, contrariamente à ingenuidade do realismo natural, aquela do dogmatismo natural é importante e mesmo, como veremos, indispensável para a análise fenomenológica.

Consideremos, então, alguns detalhes desta outra forma de ingenuidade da atitude natural, assim como sua superação pela atitude fenomenológica.

No nível elementar da percepção, temos já presente uma diferença notável que é corroborada no nível abstrato do signo, a saber, por um lado, a multiplicidade de modos de apresentação de um conteúdo e, por outro lado, a unidade própria desse mesmo conteúdo. É a distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung* - datada de 1892, percorrendo os **Psychologische Studien**, texto husserliano de 1894, e passando pelas **Logische Untersuchungen** até o texto de **Ideen** - que irá inspirar, como salientamos acima, a analogia com a percepção e fundar no pensamento de Husserl a idéia de *ato intencional* da consciência; ou melhor, irá fundar a diferença suprema de gênero entre a consciência, com seus atos, e os conteúdos objetivos do mundo, entre o ser como vivido subjetivo, correspondendo à multiplicidade de formas de apresentação de conteúdos, e o ser como coisa natural, pertencente ao mundo objetivo e independente da consciência (**Ideen** I, 94-96). Assim como o vivido perceptivo não faz parte do objeto percebido, mas da consciência, assim também o objeto natural percebido não faz parte dos vividos subjetivos da consciência. A diferença lógica - e não psicológica - indicada por Frege em 1892 é, certamente, a analogia lingüística fundadora da idéia de intencionalidade fenomenológica e, conseqüentemente, da independência da consciência com relação ao mundo.

Fica, assim, demonstrada uma relação entre consciência e mundo que possui a propriedade lógica - e não psicológica - da *simetria*; em outros termos, se estivermos em presença de dois conteúdos entre os quais não há comunidade de essência (**Ideen** I, 92), então poderemos concluir que são conteúdos reciprocamente independentes. Temos aqui, e apenas, um caso particular das relações gerais analisadas na teoria dos todos e das partes, caso para o qual basta tirar a conseqüência lógica já antecipada: a relação de independência é simétrica. Todavia, como sabemos, no decorrer de sua demonstração, Husserl *não* tira essa conseqüência contida na teoria dos todos e das partes - da mesma maneira que virtualmente contida na distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung*, pelo contrário, Husserl afirma que o mundo como um todo, e cada um de seus objetos, é *dependente* da consciência (**Ideen** I, 118).

As dificuldades que decorrem dessa afirmação pareceriam beirar a contradição, em nome de um alucinado idealismo², não fosse a precisão feita por Husserl a respeito da natureza da análise que realiza no decorrer da demonstração. A dificuldade é que essa precisão não fica suficientemente explícita no texto de **Ideen**, uma vez que a superação do realismo natural conduz ao dogmatismo natural e, com ele, à aquisição de uma idéia que deve também, por sua vez, ser superada, i.e., a idéia da diferença de gênero entre consciência e mundo. De fato, com esta idéia, emerge a consciência como uma realidade independente e de natureza mental, com essência própria e irreduzível ao objeto natural; a diferença de gênero tem como fundamento a separação radical entre mente e natureza, pensamento e extensão. É a partir desta diferença de gênero que toma início, e sobre a qual se funda a demonstração propriamente dita da independência absoluta da consciência, a demonstração de sua natureza fenomenológica: será preciso, agora, conquistar a idéia de que o próprio objeto espacial é um correlato da consciência, ou melhor, que o objeto espacial não é absoluto mas sempre relativo aos modos de sua apresentação pela consciência.

Ora, uma tal demonstração não pode ser realizada conforme à atitude "natural", uma vez que, segundo ela, o objeto essencialmente espacial não é redutível aos processos essencialmente não-espaciais da consciência - e por residir aí, justamente, a diferença suprema de gênero entre os dois domínios. Ao afirmar a diferença suprema de gênero, a atitude natural é devedora, na verdade, do paradigma galileano que realça a inteligibilidade matemático-geométrica do objeto espacial, relegando as representações mentais ao domínio do ininteligível; a atitude natural, nesse sentido, interdiz-se a exploração da consciência dirigindo-se, exclusivamente, ao objeto espacial, tal como este é dado para a percepção empírica e para a consciência psicologicamente naturalizada. (**Ideen** I, 118). Para demonstrar a independência fenomenológica da

2- Tais dificuldades foram muito bem notadas por diversos comentadores: Geysler: **Erkenntnistheorie**, Münster W., Heinrich Schöningh, 1922; Spiegelberg: *The 'Reality Phenomenon' and Reality*, em **Philosophical Essays in Memory of E.Husserl**, N.Y., Greenwood, P., 1968; Ingarden: *L'idéalisme transcendantal chez Husserl*, em **Husserl et la pensée moderne**, Haag, M.Nijhoff, 1959; Ingarden: *Die Vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus in Husserl*, em **Analecta Husserliana**, v.I, Dordrecht, Reidel, 1971.

consciência será preciso superar a atitude natural e explorar uma outra noção de *objeto*, a saber, o objeto como correlato não-espacial da própria consciência, as diferentes formas de apresentação de um conteúdo, ou, ainda, o *sentido* intencional do objeto espacial.

Ainda que tendo como ponto de partida e como fundamento a diferença de gênero da atitude natural, em que fica garantida a essência própria da consciência, a demonstração fenomenológica introduz um novo uso para o conceito de *objeto* (Husserl 71, 85) segundo o qual não mais se trata de explorar o domínio ontológico do discurso científico-positivo (*ibid.*,84), tampouco o da praxis cotidiana (Husserl 66, 191), mas, exclusivamente, o domínio epistemológico – com o que é superada a atitude natural e, com ela, a idéia de uma diferença suprema de gênero, e, finalmente, o paradigma galileano. Esta nova reflexão, realizada em regime transcendental (**Ideen** I,44), visa explorar as condições *a priori* de possibilidade do conhecimento em geral dos objetos – considerando, agora, o objeto como correlato da consciência, suas diferentes formas de apresentação. É o que podemos denominar de “atitude fenomenológica”, por contraste com a anterior.

Assim, as duas etapas da demonstração não se contradizem, sob a condição de que seja observada a diferença de natureza das análises realizadas em cada uma das atitudes. E, aqui, poderíamos aplicar, pertinentemente, o conceito wittgensteiniano de *uso* (*Gebrauch*) das palavras para esclarecer as etapas da demonstração husserliana. A palavra “objeto” é empregada (*anwenden*) de maneiras inversas na atitude natural e na atitude fenomenológica, de tal modo que se trata, na verdade, de dois conceitos diferentes, apenas homólogos. Esta diferença conceitual fica bastante clara em um texto de Husserl de 1925 (**Phänomenologische Psychologie**) onde são contrapostas a “descrição natural” do objeto psicológico, objeto de uma psicologia empírica, e a “descrição fenomenológica” do objeto psicológico, concebido, então, como objeto intencional, correlato da consciência (Husserl 66, 177,441). Não apenas são diferentes as descrições como, também, os próprios objetos descritos, i.e., o objeto natural e o objeto enquanto vivido. De fato, temos, por um lado, o objeto percebido pelo sujeito empírico – p.e., os próprios processos psicológicos mecânicos e mensuráveis, estudados pelo psicólogo behaviorista – e, por outro lado, o objeto como forma de apresentação intencional por parte da consciência – esta, não mais psicológica, mas transcendental. Ao esclarecer, em 1925, o objeto de estudos de uma psicologia fenomenológica, Husserl está apenas acentuando aquela diferença já presente na demonstração da dependência do objeto frente à consciência, ficando claro, assim, que não se tratava de um extremo idealismo fenomenológico, como poderia parecer no texto de **Ideen**, levando sua demonstração a cair em contradição com as conclusões fornecidas na teoria dos todos e das partes. Assim, Husserl assinala dois usos diferentes, mesmo inversos, da palavra “objeto”: um, de acordo com a atitude natural, o uso que descreve objetos dados independentemente da consciência – o objeto “puro e simples” (*schlechthin*) -,



Wittgenstein / modificado

conduzindo ao discurso sobre o que existe; e outro, o uso, conforme à atitude fenomenológica, que descreve objetos intencionais da consciência – objeto subjetivo ou correlato – conduzindo ao discurso sobre o campo epistemológico transcendental.

Todavia, se escapamos da contradição, com esta inversão dos usos conceituais, não estaríamos abandonando os resultados da teoria dos todos e das partes? De fato, se as análises realizadas e os resultados obtidos por essa teoria se aplicam às relações mais gerais entre conteúdos objetivos, e que a consciência deve reconhecer como sendo independentes, nada parece garantir que os mesmos resultados possam ser aplicados aos próprios conteúdos subjetivos da consciência. Esta questão conduz-nos a esclarecer o estatuto teórico da teoria dos todos e das partes.

3- A teoria dos todos e das partes

Em primeiro lugar, seria importante sublinhar, neste ponto, a idéia já sugerida acima de que a demonstração da independência da consciência frente ao mundo só adquire sentido fenomenológico adequado através da aplicação das análises da teoria dos todos e das partes à consciência *em regime de redução* do objeto natural. É apenas neste caso, ou melhor, após desvencilhar-se do realismo natural e uma vez reconhecida a diferença suprema de gênero, que a consciência, *já independente* do mundo objetivo, ganhará o sentido de um “concreto absoluto” (**Ideen** I, 72), i.e., de um todo que não será um mero agregado de partes mutuamente independentes, mas, pelo contrário, será um todo com princípio interno de unidade, o vivido intencional, que abarcará toda a realidade, o conjunto dos objetos apresentados pela própria consciência. Esta, como parte independente da realidade natural, torna-se também, agora, uma “esfera de ser absoluta”, no sentido definido pela teoria geral das relações entre todos e partes quaisquer.

Os resultados dessa teoria aplicam-se à descrição natural dos conteúdos objetivos assim como à descrição fenomenológica dos conteúdos subjetivos, apenas que em sentidos inversos – dada, está claro, a inversão dos usos dos respectivos conceitos. Aquilo que em uma descrição era parte dependente, ou mesmo parte independente em um todo agregado, torna-se, na outra descrição, um todo absoluto, com unidade interna e independente de qualquer outro todo, a saber, a consciência. De um uso conceitual ao outro, passamos da exploração objetiva do objeto espacial para a exploração transcendental – e não psicológica – do objeto subjetivo. E é neste último uso que reside o sentido fenomenológico pleno que a teoria dos todos e das partes permite atribuir à consciência.

Em segundo lugar, esse poder de generalidade da teoria dos todos e das partes vem da posição que ocupa no sistema conceitual da fenomenologia. De fato, segundo Husserl, a teoria deve tratar dos conceitos básicos ligados à categoria de objeto – tais como relações entre todo e parte, sujeito e propriedade, indivíduo, gênero e espécie, unidade, quantidade, grandeza, etc. – conceitos que servirão de suporte ao amplo projeto fenomenológico de crítica e fundamentação do conhecimento (Husserl 69, III, Introd.). Como sabemos, esse projeto se inspira na idéia de que o conhecimento científico pode e deve ser justificado por uma nova ciência, a lógica, cuja generalidade abarcará as *formas* comuns a todas as ciências particulares em um discurso sistemático, i.e., um discurso capaz de apreender e de expor a unidade mais profunda do conhecimento científico (*ibid.*, Prolegômenos, Intr. e Cp. I). O domínio da verdade, que nos é proposto pela ciência, não é caótico, mas, pelo contrário, segundo Husserl, é regido por leis que lhe conferem unidade, de tal maneira que a lógica será concebida como uma *teoria* da ciência, i.e., uma disciplina que exprime a natureza estrutural e sistemática dos fundamentos das ciências particulares, suas relações recíprocas, sua

hierarquia complexa (*ibid.*, Cp.I, §10); a natureza sistemática do domínio da verdade não é mero jogo arquitetônico, que inventamos, mas algo que descobrimos nas próprias coisas (*ibid.*, Cp.I, §6, pg.15). A lógica, como teoria da ciência, será uma ciência de segundo nível, ciência dos fundamentos do domínio da verdade e de sua exclusão, a falsidade, adquirindo, mesmo, um caráter *normativo*: explicitar as finalidades gerais e suas condições de satisfação, para que determinadas atividades sejam qualificadas de científicas, assim como seus procedimentos, de métodos científicos. Conseqüentemente, a lógica, assim entendida, comportará uma tarefa suplementar, a saber, de explicitar as condições para a obtenção do conhecimento verdadeiro; a lógica será também uma *tecnologia da ciência* (*ibid.*, Cp.I, §11).

Ora, a lógica como ciência é um domínio particular do conhecimento que deve, igualmente, submeter-se à crítica fenomenológica dos fundamentos. A dificuldade com os conceitos e leis da lógica é que, segundo Husserl, a evidência com a qual os apreendemos está indissolavelmente ligada à sua expressão lingüística, e esta é sempre imprecisa, vaga e flutuante fazendo com que sejam inevitáveis os freqüentes equívocos. Daí, a necessidade crítica de pesquisar, *para além das formas lingüísticas*, as formas lógicas, seus conceitos e leis segundo uma “compreensão descritiva” e não psicológica dos vividos correspondentes. E, ainda mais, há também o outro perigo de se confundir a evidência *lógica* com a correspondente *psicológica*; apesar de serem correlatos os seus conteúdos, as duas atitudes devem ser rigorosamente distinguidas no esclarecimento dos vividos lógicos (*ibid.*, 1,2). Esta é a tarefa crítica de esclarecimento dos fundamentos subjetivos da lógica a que se propõem as **Investigações**. Ora, os conceitos e leis da lógica, sendo um sub-conjunto dos conceitos gerais ligados à categoria de objeto, serão analisados previamente à análise lógica sistemática, justamente na teoria dos todos e das partes como “teoria pura (*a priori*) dos objetos enquanto tais” (*ibid.*, Introd.).

Husserl indica dois aspectos complementares, mas bem distintos, no interior do domínio da lógica, aos quais serão também aplicados os resultados da teoria dos todos e das partes. Por um lado, a teoria das formas possíveis de *significação* e, por outro lado, a teoria da *validade* (*Geltungslehre*) objetiva, real ou formal das significações. A primeira teoria, corresponde a uma morfologia pura das significações, ou *gramática pura lógica* – que seria um projeto de semântica formal e universal – de inspiração muito próxima à da lógica desenvolvida por Frege à mesma época, quanto ao seu aspecto formalizante -, e a segunda, corresponde a uma teoria das possibilidades de verdade objetiva das significações – esta, mais próxima da lógica formal extensional. A gramática pura lógica teria a função de estabelecer claramente os limites entre os domínios do sentido (*Sinnvollen*) e do sem-sentido (*Sinnlosen*) independentemente de qualquer menção à sua objetividade ou validade, enquanto que a lógica propriamente dita introduziria a análise do sentido como objetividade, procurando excluir o absurdo (*das Widersinnige*) (Husserl 69, IV, Introd.,12-14). Uma tarefa preliminar, portanto, à exclusão do absurdo, ou melhor, do sentido que pode ser pensado mas cuja representação é julgada incompatível com a existência do objeto – p.e., o círculo quadrado -, seria, segundo Husserl, a demarcação entre sentido e sem-sentido; em outros termos, uma tarefa preliminar à reflexão lógica sobre as formas significativas da objetividade seria a reflexão gramatical lógica sobre as formas puras da significação, independentemente de sua eventual validade objetiva, de suas possibilidades de validade ou falsidade. A reflexão sobre a significação deve preceder a reflexão sobre sua objetividade.

Podemos apreciar, então, a abrangência arquitetônica da teoria dos todos e das partes, a saber, sem seguir a ordem sistemática das diferentes matérias, essa teoria é uma preparação intuitiva – i.e., não formalizada, o que será feito apenas posteriormente no Cp.II – para os fundamentos de uma morfologia pura das significações, i.e., a gramática pura, descompromissada ainda com qualquer objetividade. O próprio campo das significações é um caso particular em que se estabelecem relações gerais entre conteúdos e onde, portanto, aplicam-se também os resultados da teoria dos todos e das partes. Esta aplicação particular da teoria tem por finalidade analisar

as condições mais gerais do *sentido* e de preparar os fundamentos da lógica pura formal, onde será introduzida, então, a noção de *validade objetiva* do sentido, ausente da gramática. As condições do sentido são, pois, logicamente anteriores e independentes das condições de sua objetividade, e, também, seu fundamento objetivo.

Ora, a análise dos fundamentos da significação em geral, assim como a morfologia pura que daí decorrerá, não são, por sua vez, senão um caso particular de aplicação da teoria dos todos e das partes (Husserl 69, IV, Introd.), a saber, sua aplicação às formas puras da significação, à exclusão das formas desprovidas de sentido. Conseqüentemente, a teoria dos todos e das partes, ao explicitar as formas mais gerais e puras do pensamento que organiza conteúdos quaisquer, deve situar-se em um nível prévio que é comum tanto a qualquer forma pura do sentido quanto a qualquer forma pura de sua objetividade – formas, estas últimas, cujas teorias serão a gramática pura e a lógica pura, respectivamente. Assim, a teoria dos todos e das partes é desenvolvida em uma meta-linguagem que não trata nem de formas significativas nem da validade dessas formas, mas, apenas, de formas ainda mais gerais do pensamento, comuns à gramática pura e à lógica, i.e., ao sentido e à verdade – e, negativamente, anterior ao que é desprovido de sentido e ao sentido absurdo.

Podemos, agora, responder afirmativamente à pergunta formulada acima, a respeito da garantia de que as relações de dependência e independência entre todos e partes vigem também entre conteúdos subjetivos. É que a teoria dos todos e das partes não se aplica meramente a *conteúdos espaciais* da *representação*. De fato, Husserl introduz esclarecimentos a respeito dos dois conceitos aqui em jogo. Por um lado, a noção de *conteúdo* deve ser entendida mais amplamente, de maneira a subsumir-se à categoria geral de objeto. Assim, a análise das relações gerais, presente na teoria dos todos e das partes, possui o estatuto de uma “ontologia formal *a priori*” que abarcaria os objetos exteriores da intuição assim como os conteúdos de consciência (Husserl 69, II, Cp.VI,§41). É por isso, aliás, que essa teoria encontra-se desenvolvida antes das análises propriamente lógicas, uma vez que as relações entre partes e todos são relações objetivas mais gerais, como vimos, do que as analisadas pela lógica: a validade objetiva das significações assim como as próprias formas significativas puras são aspectos diversos da *objetividade*. Por outro lado, a noção de *representação* não se reduzirá ao aspecto psicológico e subjetivo, de tal modo que, segundo Husserl, seria preferível substituir, neste contexto, o termo “representação” por “pensar”, e dar-lhe o seguinte sentido: pensar os objetos segundo sua essência, i.e., segundo as leis de sua essência própria. Pensar corresponderia, então, a percorrer, pelo pensamento, aquilo que *pode existir* segundo sua essência, e a evitar necessariamente o que é impossível (*ibid.*, III, Cp.I,§6) e, *a fortiori*, como vimos, o impossível como absurdo. Assim, a impossibilidade de pensar-se uma determinada relação entre objetos não significa, neste caso, uma limitação subjetiva de nossa representação, mas, pelo contrário, uma impossibilidade ideal objetiva que diz respeito à *existência* dos objetos. Daí a extensão que faz Husserl do pensamento para a ontologia: o impensável não pode existir, e o que não pode existir é impensável; da mesma maneira, uma necessidade objetiva, i.e., fundada na essência dos objetos, equivale a uma existência fundada na lei de sua essência. (*ibid.*, *id.*, §§6,7).

A teoria dos todos e das partes tem, pois, suas análises situadas no quadro de uma ontologia formal e *a priori*, i.e., transcendental, vindo daí sua extrema generalidade e aplicação tanto aos objetos exteriores quanto aos conteúdos imanentes da consciência. Da mesma maneira que a crítica dos fundamentos da lógica – teoria do sentido e teoria da verdade –, assim também, a demonstração da independência da consciência face ao objeto natural e da correlativa dependência deste face à consciência, está fundada em uma ontologia formal e transcendental. Em outros termos, a atitude natural e a fenomenológica têm seus usos conceituais fundamentados nessa ontologia formal que, norteadas pela aplicação do princípio de variação contextual dos sentidos, coloca *a priori* as condições de possibilidade das relações de dependência e independência entre conteúdos quaisquer, sejam eles conteúdos de consciência ou conteúdos da

intuição espacial.

4- Espacialidade e subjetividade

Se a atitude fenomenológica só pode ser exercida após a superação da atitude natural é porque a demonstração da independência da consciência, ainda que necessária, não é condição suficiente para garantir a autonomia e a conseqüente legitimidade da reflexão fenomenológica. Será preciso, como já salientamos, dar um passo além, superar a diferença de gênero entre pensamento e espacialidade e mostrar que o objeto espacial depende da consciência. Ao inverter, desta maneira, o uso natural dos conceitos, a reflexão fenomenológica estará negando sistematicamente esse uso, ou melhor, estará, na verdade, tomando o uso natural como norma para o novo uso a ser introduzido. É, pois, necessário, para a reflexão fenomenológica, reconhecer a diferença suprema de gênero entre pensamento e extensão; mas, será necessário, igualmente, que possa negar, em seguida, essa mesma diferença de gênero tomando-a como apoio para a nova operação metalingüística de negação.

Com esta inversão, chegamos, todavia, a resultados simétricos nas duas atitudes. De fato, em primeiro lugar, é o mesmo princípio que rege as experiências de pensamento conduzindo à definição dos conceitos de dependência e independência, através da separabilidade ou não das partes – ou melhor, das variações contextuais que cada objeto em geral admite ou não admite (Husserl 69, III, §5). É este mesmo princípio de variação das ligações contextuais que vai permitir, segundo Husserl, investigar as ligações de essência distinguindo-as das meramente contingentes, e que está na base tanto da ontologia formal da teoria dos todos e das partes quanto na da reflexão fenomenológica, e, também, na base da demonstração da independência da consciência – onde se trata de indicar a essência própria e irreduzível de seus atos.

Em segundo lugar, quando qualifica de “ingênua” a consciência presente na atitude natural (Husserl 71, 84-88), por oposição à consciência fenomenológica – opondo ontologia e epistemologia – Husserl o faz do interior da atitude fenomenológica, ao descrever metalingüisticamente a atitude natural. Deste ponto de vista, tal ingenuidade consistiria em atribuir caráter *absoluto* ao “decurso atual da experiência” (**Ideen** I,115), ou, como poderíamos também dizer, ao *Wie* de nossa experiência atual; consistiria em tornar em-si o que é apenas uma modalidade da experiência. É importante notar, então, que essa “ingenuidade” *não é* atribuída à afirmação de uma *oposição essencial* entre consciência e espacialidade, mas, exclusivamente, ao caráter *absoluto* do *Wie* para a atitude natural. E nem poderia ser de outro modo, uma vez que, quanto a essa oposição essencial, as duas atitudes convergem: em primeiro lugar, porque é o mesmo procedimento de variação contextual que é aplicado permitindo obter resultados necessários, e, em segundo lugar, porque, como já vimos, é esta oposição que garante a *possibilidade* da reflexão fenomenológica. Assim, por um lado, ao descrever metalingüisticamente, do ponto de vista fenomenológico, o objeto “puro e simples” da atitude natural, Husserl pode detectar a ingenuidade presente nesta concepção absolutizante de nossa experiência atual; todavia, por outro lado, Husserl deve aceitar a oposição essencial presente na atitude natural, entre consciência e espacialidade, e incorporá-la como uma tese fenomenológica. É sobre a modalidade desta incorporação que gostaríamos de nos deter um pouco mais.

A oposição suprema de gêneros corresponde ao reconhecimento de dois tipos irreduzíveis de objetividade, a subjetiva e a espacial - ou, em termos fregeanos, ao reconhecimento da autonomia recíproca entre o *sentido* e a *referência*. Todavia, isto significa que persistiria intocada a legitimidade do objeto espacial para a reflexão positiva, ainda que deixasse de ser ingênua a atitude natural. Ainda que as ciências naturais e as práticas do senso-comum abandonassem, de fato, seu característico dogmatismo e

ficassem libertas de sua ingenuidade, aproximando-se do espírito da fenomenologia, ainda assim, restaria intacta a *referência*, i.e., aquilo que vira cinzas quando lançado ao fogo. Em outros termos, a exploração fenomenológica aponta para um domínio de objetos que ela própria não pode explorar, a saber, seu limite externo e autônomo, o domínio dos objetos espaciais que ela reconhece e deve abandonar, liberando-o para as práticas positivas. Por menos dogmáticas que estas pudessem ser, jamais renunciariam ao objeto espacial, a *referência* dos conceitos – jamais se engajariam na reflexão exclusiva do *sentido* conceitual, jamais seriam plenamente fenomenológicas; permaneceria legítimo o seu objeto de estudos. Este resultado é coerente com a idéia mesmo de fenomenologia, pois, como vimos, a espacialidade é a condição de possibilidade para que a reflexão fenomenológica torne-se independente da própria espacialidade, justamente, ao ser oposta, por essência, à subjetividade dos atos da consciência. Sem esta oposição essencial, não haveria um domínio autônomo e distinto a ser explorado, o domínio da subjetividade, ao qual se aplica, exclusivamente, a redução transcendental. Eis a inversão sistemática dos sentidos conceituais, de seus usos, onde a descrição fenomenológica não pretende substituir a descrição natural e objetiva, mas, apenas, através dessa inversão, indicar, criticamente, o dogmatismo do uso natural.

Ora, ao explorar esse novo domínio, a crítica fenomenológica à atitude natural adquire o caráter *a priori* por incorporar a idéia de que há um domínio a ser excluído *por princípio* da reflexão fenomenológica, i.e., o domínio da espacialidade – pois é, justamente, sua oposição suprema de gênero ao domínio da subjetividade que garante a *possibilidade* da reflexão fenomenológica. E é desta maneira que chegamos aos resultados simétricos, acima anunciados, entre as duas atitudes: a natural reconhece a autonomia da espacialidade do mesmo modo que o faz a fenomenológica, sendo a diferença fundamental, para cada atitude, que, no primeiro caso, a espacialidade tornada em-si corresponde ao *Wie* de nossa experiência, enquanto que, no segundo caso, a espacialidade corresponde ao puro *Was* correlato da consciência em geral. A atitude natural é ingênua, do ponto de vista fenomenológico, porque torna em-si aquilo que é meramente o estado atual de nossa experiência, conduzindo, assim, à elaboração de confusões categoriais diversas, seja por parte da *praxis* cotidiana do senso-comum, seja por parte da atividade científica. Ao evitar essa ingenuidade, a atitude fenomenológica mostra que o decurso atual de nossa experiência nada seria sem uma consciência doadora de sentido, ou melhor, mostra que se trata apenas de uma forma de apresentação dentre outras possíveis, i.e., de um *Wie* não absoluto.

Ao revelar a essência própria da consciência, a atitude fenomenológica reconhece a importância do *Wie* não absoluto como *correlato* indispensável da consciência em geral. O princípio fundamental da fenomenologia, segundo o qual “não há consciência sem conteúdo”, significa apenas que o conteúdo real e essencial da consciência é a *percepção*. não há consciência sem percepção de conteúdos. E assistimos, neste ponto, mais uma vez, a inversão dos usos conceituais característicos das duas atitudes. De fato, a afirmação recíproca de que “não há conteúdo sem consciência”, de natureza plenamente fenomenológica, aplica o termo “conteúdo” como conceito relativo aos perfis, aos modos de doação, aos atos conscientes, em outros termos, ao *Wie* não absoluto. Por sua vez, a primeira



Husserl / modificado

afirmação, correspondente ao princípio fenomenológico de que “não há consciência sem conteúdo”, aplica o mesmo termo “conteúdo” como conceito relativo ao *correlato puro* da consciência em geral, ao que é condição necessária para a percepção em geral, ou melhor, para a própria consciência: o puro *Was*, sem o qual a consciência não seria possível como percepção de conteúdos correlatos quaisquer.

Ora, no caso deste correlato puro, o *Was* como condição da percepção em geral, não mais se trata de um correlato imanente à consciência – inversamente ao caso do *Wie* não absoluto – mas de uma condição constitutiva *externa* à própria consciência. De nada valeria, com efeito, afirmar que, ainda aqui, a consciência é conteúdo para si-própria, reflexivamente, pois a consciência de primeiro nível, i.e., perceptiva, já teria sido inviabilizada na ausência de um conteúdo qualquer, de um *Was*. A consciência só pode ser conteúdo para si-própria a partir do momento em que se percebe como consciência perceptiva de um conteúdo determinado qualquer, de um *Wie*, é a partir desse momento, apenas, que toma consistência a consciência reflexiva, a saber, sobre a base da consciência perceptiva e não-reflexiva. Em outros termos, é o puro *Was* que sustenta nossas *crenças* na existência dos objetos do mundo – objetos que podem não existir – assim como de nossas *dúvidas* – objetos que podem existir; na ausência deste *Was*, princípio de realidade objetiva, sequer teríamos crenças e dúvidas pois não teríamos sequer o que perceber em geral e, particularmente, não teríamos qualquer conteúdo para a consciência – ora, como sabemos, “não há consciência sem conteúdo”.

O *Was* é, pois, independente da consciência – não o *Wie*, eis um princípio fenomenológico ao qual corresponde, na atitude natural, o princípio simétrico – aplicado a conceitos com sentido inverso, e “ingênuo”- de que o decurso atual da experiência é um *Wie* em-si, absoluto, independente da consciência. E a relação de *independência*, nos dois casos, ainda que correspondendo a usos conceituais inversos, é igualmente conforme à teoria dos todos e das partes. No caso da reflexão fenomenológica, pois, a relação de *dependência* da consciência com respeito ao *Was* tem um valor legal e objetivo (cf. Husserl 69, III, Cp.I,§7) e corresponde à relação de *fundação* da consciência pelo *Was*. De fato, se não fosse assim, então o princípio de que “não há consciência sem conteúdo” significaria que não há consciência sem *Wie*, i.e., sem objeto correlato da consciência, o que corresponde a afirmar que não há consciência sem consciência. E teríamos, neste caso, uma indesejável remissão indefinida entre consciência perceptiva e consciência como conteúdo. A consciência é um concreto absoluto, composto por atos, mas *dependente do Was*, ou melhor, dependente do domínio que lhe é externo e por oposição ao qual é caracterizada sua essência própria, i.e., os atos conscientes, os perfis, as percepções. A consciência pode gerar sentidos a partir de sentidos já constituídos, mas não poderia gerá-los na ausência de um domínio que ainda não possui qualquer sentido, i.e., de seu correlato absoluto ao qual deve opor-se para vir a ser percepção. Assim como o *Wie* de nossa experiência atual não é absoluto, também não o é a consciência; apenas o *Was* é absoluto, como condição transcendental da consciência, como aquilo que lhe é exterior e inatingível, justamente, por ser desprovido de sentido, por definição. O *Was* é a condição *a priori* para que a consciência possa elaborar o *Wie* da experiência atual.

Parece ser esse o sentido da última redução empreendida pela reflexão fenomenológica sobre a estrutura essencial da consciência pura, ao investigar as condições mais gerais de sua possibilidade. Não, está claro, apenas da consciência humana, mas de qualquer tipo possível de consciência, animal, extra-terrestre, angelical ou divina. Ainda que independente de um qualquer *Wie*, tais condições não se realizam sem a base de um *Was* absoluto, ou melhor, de um substrato que forneça as condições para que a consciência possa tematizar conteúdos reais ou ideais, conteúdos com sentido ou desprovidos de sentido, e, até, conteúdos absurdos – conteúdos, pois, independentes das regiões ontológicas formal e material, independentes dos domínios da teoria dos todos e das partes, da gramática pura e da lógica. Sem a existência desse domínio absolutamente geral de conteúdos quaisquer, a consciência não teria o *quê*

perceber. Chegando a esse ponto simétrico, ainda que em sentido inverso, com a atitude natural, Husserl é levado, e não por acaso, a conceber uma nova redução: após a reflexão estática sobre a consciência, que requer a presença de um *Was* absoluto, passa à reflexão dinâmica, onde a consciência será analisada em seu *tempo imanente*, gênese incondicionada e absolutamente autônoma das estruturas intencionais. Com a temporalidade imanente procura evitar a oposição radical entre matéria e forma a que a reflexão fenomenológica estática havia chegado. Mas, voltemos ao regime estático dessa reflexão.

Ao realizar a crítica do dogmatismo da atitude natural, com sua absolutização do *Wie*, a reflexão fenomenológica resguarda, pois, ao mesmo tempo, a autonomia da espacialidade pura como *Was*, princípio de realidade objetiva – a *referência* –, oposta e complementar ao princípio de realidade subjetiva – o *sentido*, através da consciência. Este resultado da reflexão fenomenológica, de natureza *epistêmica*, é, pois, simétrico àquele, de natureza *ontológica*, obtido na atitude natural, de oposição entre percepção e objeto (**Ideen** I,94-96), e não se opõe a ele; são inversos apenas os usos feitos dos conceitos, mas não os *princípios*. O *Was*, pressuposto absoluto dos atos da consciência, traça os limites exteriores para a reflexão fenomenológica, o domínio em que não pode ela penetrar mas do qual deve partir, ou melhor, o domínio do que é desprovido de sentido – o de uma ontologia prévia às ontologias formal e materiais das ciências eidéticas. Por outro lado, o *Wie* absoluto da atitude natural é o fundamento do conhecimento positivo e do discurso ontológico significativo, ainda que “ingênuo” por seu dogmatismo. São, pois, atitudes inversas na interpretação dos conceitos, em seus usos e empregos, embora sejam *epistemicamente* simétricas: seus respectivos fundamentos são *funcionalmente* equivalentes na organização dos discursos – o *Wie*, como objeto espacial em-si, e o *Was* como correlato absoluto externo à consciência. A ingenuidade da atitude natural consiste em acreditar que seja possível conhecer e manipular o objeto espacial da experiência considerado como “objeto puro e simples”, e a crítica fenomenológica consiste em reconhecer o caráter relativo desse mesmo objeto. Permanece, todavia, no interior da reflexão fenomenológica, a oposição funcional entre o subjetivo e o objetivo – ainda que não mais ingênuo ou ontológica, mas, agora, crítica ou epistêmica.

5- Ontologia e epistemologia

Voltando à “ingenuidade” da atitude natural, i.e., à absolutização que faz do *Wie* de nossa experiência atual, salientaremos, mais uma vez, sua importância tanto para identificar quanto para legitimar a inversão conceitual proposta pela fenomenologia. De fato, se o decurso de nossa experiência não mais fosse interpretado dogmaticamente, a atitude natural deixaria de ser ingênuo e não mais haveria lugar para a crítica fenomenológica. Assim, o decurso atual da experiência *deve* ser interpretado como absoluto para que a atitude fenomenológica possa legitimar a inversão do uso conceitual que introduz. Dispensar a crítica fenomenológica, significaria que já teríamos lançado às chamas o objeto em-si da atitude natural, pois esta já estaria liberta daquela ingenuidade. Ainda que concebível, esta situação deixaria intocada, como já salientamos, a concepção de conhecimento objetivo dos objetos espaciais, i.e., os próprios conceitos positivos; teria sido apenas eliminada a *interpretação* dogmática dos conceitos e de seus respectivos objetos como pura e simplesmente espaciais. A reflexão fenomenológica não se aplica, de fato, ao objeto natural, mas, apenas, ao objeto subjetivo, não sendo pertinente uma qualquer intromissão fenomenológica na construção dos conceitos objetivos do conhecimento positivo. Qualquer que fosse o decurso atual da experiência, para extra-terrestres, crianças, estrangeiros ou animais, i.e., ainda que corretamente interpretada como *correlato*, ainda assim, permaneceria legítima, para a fenomenologia,

a separação de princípio entre consciência e o aspecto espacial do *Wie* correlato, ou melhor, permaneceria a cisão entre consciência e espacialidade como condição para a possibilidade e legitimidade do conhecimento positivo, causal e objetivo da *referência*, daquilo que em uma árvore queima, quando lançada ao fogo – e que, como diz Husserl, não é o *sentido* do conceito de *árvore*.

Caso as ciências naturais se tornassem menos dogmáticas, abandonando a concepção de seu objeto de conhecimento como sendo em-si, ou “objeto puro e simples”, ainda assim permaneceria o objeto espacial como tema legítimo para o conhecimento científico. A crítica fenomenológica reconheceria essa legitimidade e apenas a situaria adequadamente, i.e., fora da epistemologia e no interior da ontologia – ainda que não mais se tratasse de uma ontologia “ingênua” ou dogmática. A crítica fenomenológica procura eliminar apenas o “objeto puro e simples” da ontologia natural criticando a interpretação dogmática do objeto espacial – objeto, cuja espacialidade está, de fato, presente no *Wie* correlato de nossa experiência atual. Ainda que o discurso científico positivo deixasse de ser ingênuo, o conhecimento positivo não deixaria de ser, segundo a fenomenologia, conhecimento causal – não se tornaria, por isso, conhecimento eidético. A fenomenologia critica apenas a *interpretação* do conhecimento positivo como permitindo acesso ao “objeto puro e simples”, mas não critica, nem poderia fazê-lo, o conhecimento positivo do objeto espacial. O curso atual da experiência pode apresentar-se de maneiras diferentes, segundo a fenomenologia; todavia, o objeto natural do conhecimento positivo permanece sempre, de direito, objeto espacial, irreduzível à consciência: não se conhece positivamente o *sentido*, mas, sim, a *referência*. Mudaria, com isso, a interpretação do *Wie*, não sua natureza espacial para o conhecimento positivo. Uma ciência fenomenológica eidética esclareceria as condições epistemológicas conceituais do conhecimento objetivo, para evitar as confusões filosóficas, ou ingenuidades ontológicas. Entretanto, a questão ontológica fundamental a respeito do que existe, do que é o objeto, permaneceria intocável pela epistemologia fenomenológica; seria, para ela, de direito, inefável, externa a seu domínio legítimo de reflexão.

Esse é o sentido que Husserl atribui às ciências eidéticas, prévias às ciências positivas empíricas, e esclarecedoras de seus conceitos ao delimitarem as respectivas regiões ontológicas para sua aplicação adequada. As formas categoriais das ciências formais, Matemática e Lógica, e as essências materiais das ciências naturais e a Geometria – assim como as essências materiais das ciências humanas, a serem ainda analisadas, de que a psicologia fenomenológica seria um primeiro exemplo – formariam o conjunto de temas para as ciências eidéticas, plenamente conscientes de suas categorias e domínios ontológicos respectivos. Não é esse o caso das ciências positivas: ainda que precedidas pelas eidéticas, não abririam mão de seu objeto, a espacialidade



Ludwig Wittgenstein com aproximadamente dezoito anos

empírica; pelo contrário, tornar-se-iam mais competentes no uso adequado dos conceitos e categorias. A reflexão fenomenológica, por seu turno, é um projeto epistemológico que reconhece a legitimidade dos respectivos objetos eidético e espacial daquelas ciências, mas que aponta a ingenuidade comum a essas ciências da crença na independência dos objetos naturais com relação à consciência. A natureza epistemológica dessa reflexão impede-a de se pronunciar a respeito da ontologia e leva-a, exclusivamente, a aprofundar a crítica aos fundamentos do conhecimento.

Ora, neste ponto, assistimos ressurgir, subrepticamente, a cisão galileana, apontada por Husserl como estando presente no pensamento de Descartes, entre pensamento e extensão. Ainda que bem melhor metamorfoseada pela fenomenologia, parece ela aqui ressurgir sob a forma da irreducibilidade recíproca entre ontologia e epistemologia – o objeto espacial marcando o domínio próprio do discurso positivo assim como os limites exteriores da epistemologia: o que é o objeto, será dito na ontologia, através do discurso positivo fundado nas ciências eidéticas, enquanto que a epistemologia ocupar-se-á de dizer, exclusivamente, os diferentes sentidos que adquirem os objetos existentes, uma vez tematizados pela consciência. Husserl foi muito além de Descartes, ao explorar a imanência transcendental do *ego*, mas *conservou* a cisão entre pensamento e extensão, consciência e objeto espacial – este, ainda que relativizado – ao situar a extensão *fora* do domínio epistemológico, ou subjetivo, e situando-a no domínio ontológico. A ontologia escapa, assim, às formas epistemológicas de sua expressão, i.e., aos conceitos – à gramática, como diria Wittgenstein. Não é legítimo falar a respeito do objeto espacial, de suas propriedades positivas, fora da atitude natural e da ontologia. O pressuposto aqui presente parece ser o mesmo da tradição filosófica: é como se o objeto em-si já não fosse também uma construção epistemológica, como se o discurso ontológico fosse autônomo e o epistemológico incapaz de dizer o que existe – ou, como diria Wittgenstein, como se a gramática fosse incapaz de dizer o que *deve* existir para que nossos conceitos não entrem em contradição.

Para garantir a autonomia da epistemologia face à ontologia, Husserl é levado a preservar o objeto espacial distinguindo-o radicalmente do objeto correlato subjetivo – como se não fosse possível analisar e conhecer as propriedades daquilo que na árvore queima e, ao mesmo tempo, considerá-las como sendo uma *norma* para o *sentido conceitual*, p.e., para o conceito de *combustão*.

6- Julgamento e intuição

O projeto de crítica aos fundamentos do conhecimento, através da exploração da subjetividade transcendental e constitutiva do sentido da experiência, conduz Husserl a distanciar-se do psicologismo tradicional lançando mão, para tanto, do método de variação contextual dos conteúdos de consciência. Mais do que isso, Husserl procura garantir a objetividade das análises que fará em regime de redução fenomenológica, pela exposição de uma teoria prévia a respeito das relações gerais entre todos e partes, na qual as relações de sentido são consideradas como uma de suas seções; de tal maneira que, o que é válido objetivamente nessa teoria geral será válido, *a fortiori*, em suas aplicações particulares, a saber, nas análises dos conteúdos específicos de consciência, em regime de redução fenomenológica – quando já se terá abandonado a atitude natural da ontologia formal. Esta última deve, pois, preceder a reflexão epistemológica sobre os fundamentos do sentido garantindo-lhe a objetividade dos resultados – não se tratando apenas de uma precedência cronológica.

As análises que faz Husserl dos vividos intencionais da consciência aproximam-se bastante, com freqüência, das análises gramaticais dos conceitos, que faz Wittgenstein através de sutis descrições de suas supostas referências, ou melhor, de seus supostos critérios de identificação: ler, compreender, intuir, seguir uma regra,

recordar, ver, ver como, calcular, etc. Em Wittgenstein, trata-se, sempre, de realizar a terapia da concepção referencialista da significação – p.e., de que seriam estados mentais conscientes os fundamentos da significação conceitual respectiva. Ora, também Husserl nos adverte da distância que a análise fenomenológica dos atos intencionais deve guardar com respeito à interpretação da atitude natural, uma vez que esta levaria a hispotasiar “entidades psíquicas” confundindo, assim, descrição transcendental de sentidos com descrição empírica de processos psicológicos (cf. Husserl 69, I, Intr., pg.11). Interessa, a Husserl, descrever apenas unidades de sentido sem qualquer conteúdo, formas puras do pensamento que seriam, inclusive, o fundamento das próprias formas lingüísticas de sua expressão. E tais unidades só poderiam ser, pois, intuitas pela consciência e independentemente da linguagem deformante, ambígua e imprecisa; aquém das “meras palavras”, trata-se de voltarmos para as “próprias coisas”, i.e., para os vividos intencionais que estão na base dos “conceitos”, dos “juízos”, das “verdades”, etc. (ibid.pg.6). Eis o programa de descrição transcendental dos fundamentos fenomenológicos da lógica e, *a fortiori*, das outras formas do sentido de nossa experiência; ainda que pervadidos pela linguagem, tais fundamentos fenomenológicos independem, assim como fundam, a própria linguagem. Daí, como vimos, a posição estratégica e logicamente prévia da ontologia formal relativamente à gramática pura, assim como à lógica propriamente dita. O sentido dos vividos intencionais é autônomo, não somente com relação ao objeto natural, como também com relação às suas formas lingüísticas de expressão.

Sabemos que, para Husserl, as ligações eidéticas são apreendidas através da intuição pura, pela consciência transcendental; e, como vimos, para preservar esta consciência com respeito à atitude natural, tanto sob a versão psicologista/mentalista quanto sob a versão realista, Husserl aplica o método de variação contextual na descoberta das ligações eidéticas ao apresentá-las à intuição pura. Esta intuição será, finalmente, o critério último para identificar tais ligações necessárias de sentido. A intuição eidética é a apreensão imediata do sentido resultante da variação dos julgamentos, através da supressão das ligações contingentes e pela retenção das essenciais. Há, assim, a inversão entre o ver imediato, mas confuso e obscuro, porque empírico, do sentido, e o ver também imediato, mas, agora, claro e distinto, porque ideal, do sentido, da essência, ou, ainda, das ligações internas. E este segundo ver imediato ideal, que supõe o percurso através dos juízos, não é um juízo. É a inversão fenomenológica, que se demarca tanto da atitude de Galileu quanto da de Descartes. A variação eidética já contém uma forma elementar de *époqué*.

Segundo Galileu, de fato, apenas a extensão é cognoscível através de sua tradução em caracteres matemáticos e geométricos, ficando, assim, instaurado e demarcado o seu complemento incognoscível, o domínio das representações subjetivas do pensamento. A linguagem matemática é, na verdade, para Galileu, muito mais do que seria uma mera tradução entre diferentes línguas; ela é o modelo de raciocínio que consegue apreender a realidade mais íntima da extensão e apresentá-la ordenadamente ao pensamento, para o conhecimento; a apreensão em linguagem matemática é a reprodução da própria realidade. Consequentemente, tudo o que não for passível de representação numa tal linguagem, ficará excluído do que pode ser conhecido racionalmente, ou por possuir uma forma de organização inapreensível pela razão, ou por não possuir uma qualquer forma de organização, sendo, portanto, mera fantasia. A estes dois casos, praticamente indistintos, ficam relegados os conteúdos das representações subjetivas, o domínio do pensamento – agora, portanto, mais claramente distinguido e oposto ao domínio da extensão.

Por outro lado, Descartes inaugura, à sua maneira, o que poderíamos denominar, também, um método de variação para evitar o realismo galileano da exclusiva racionalidade da extensão. É o que apreciamos no **Discours de la Méthode** e, também, em sua aplicação exaustiva, nas **Méditations Métaphysiques**. O procedimento analítico de descoberta e de apresentação dos temas corresponde bem a esse estilo de “variação” dos conteúdos. Para Descartes, de fato, o domínio subjetivo

do pensamento é melhor conhecido do que o da extensão, contrariamente a Galileu. O pedaço de cera, que percebemos imediatamente através da visão, do tato, do sabor e do olfato, ao sofrer transformações, revela suas propriedades contingentes e apenas o julgamento sobre o resíduo dessas transformações permite-nos apreciar, finalmente, com clareza e distinção, sua propriedade essencial, a saber, a extensão. O percurso é, pois, realizado através dos julgamentos e não da intuição empírica. Mas o método analítico cartesiano mostra bem mais do que isso: empreende uma série de “variações” das ligações de sentido para revelar, por fim, a ligação última e essencial. É assim que a dúvida hiperbólica faz proliferar critérios suficientes que impedem assegurar a existência dos conteúdos da percepção sensível, os objetos empíricos; o mundo exterior pode ser colocado entre parêntesis, pela ausência de qualquer ligação essencial em nossa experiência empírica. Em seguida, o argumento do sonho revela a falta de critérios precisos para distinguir entre a percepção externa e a interna, e, conseqüentemente, entre conteúdos percebidos em vigília e em sonho. É que o modelo referencial da representação, aplicado por Descartes tanto à linguagem quanto à própria percepção, não fornece critérios para fazer tal distinção: representar é, para Descartes, apresentar uma referência ausente através de um substituto, que poder ser tanto uma idéia, uma imagem quanto uma palavra – e a percepção, assim como o pensamento, é uma das formas de representação. Na ausência de critérios para identificar a referência, então, as idéias, imagens e palavras serão meras fantasias desprovidas de sentido claro e distinto. Finalmente, a terceira etapa da “variação” cartesiana: a presença do gênio enganador, ainda que fictício, revela uma situação possível: a impossibilidade de critérios para identificar a existência mesma das realidades matemáticas e geométricas, i.e., daquelas realidades inteligíveis que, para Galileu, permitem nosso acesso à realidade da extensão. Argumento definitivo – e, certamente, definitivo porque fictício – indicando a única saída possível após todas as variações realizadas sobre os conteúdos da percepção e do pensamento. Ora, o resultado final *não é* uma intuição – do *cogito* – mas, ainda, um julgamento: é o julgamento que permite evitar a contradição do próprio discurso a respeito da dúvida. Ao reconhecer a realidade do *cogito* estamos, na verdade, muito mais do que reconhecendo um critério imediato de identidade para sua existência, estamos emitindo um juízo: é verdade que afirmamos, ao negar uma negação – caso contrário, nosso discurso será contraditório. É assim que conhecemos mais facilmente o pensamento do que a extensão, mas, através do próprio pensamento sob a forma do juízo, e não da intuição.

É esse o sentido da inversão fenomenológica, tal como nos referimos acima. Para Husserl, apenas o subjetivo é cognoscível em sua intimidade última, as ligações essenciais de sentido, não a extensão. Fica excluído o objeto em-si da epistemologia, dando lugar às formas intencionais de apresentação pela consciência. Ora, o julgamento é, aqui, substituído pela intuição pura, resguardada, através do método de variação, tanto do realismo quanto do psicologismo. A intuição eidética é o resultado final da variação de juízos, e ela-própria não é um juízo. Por não estar ligado à concepção clássica de representação, contrariamente a Descartes, Husserl é levado a substituir o modelo referencial da significação pela idéia de processos intencionais da consciência, os quais, longe de serem meras fantasias, fornecem os conteúdos significativos fundadores da experiência. E o acesso a tais conteúdos só pode ser intuitivo, uma vez que são produtos da própria consciência. A unidade dos atos da consciência é fornecida pelas ligações internas entre esses atos, e seu reconhecimento é o resultado da vivência intuitiva das próprias ligações, independentemente da linguagem. Por outro lado, como vimos, a objetividade das ligações está garantida pela teoria dos todos e das partes, ou melhor, essa teoria é que garante a objetividade das relações de *fundação* e dependência entre conteúdos quaisquer e, em particular, entre os atos intencionais da consciência.

A objetividade dos conteúdos da intuição subjetiva está, pois, duplamente garantida: diretamente, pela variação eidética aplicada em cada caso, e, previamente, pela ontologia formal, que, por sua vez, também procede por variações de sentido. Isto preserva a análise fenomenológica de ser uma mera descrição psicológica de

vividus empíricos. A força, todavia, das precauções, parece impotente para evitar as dificuldades apontadas pelo próprio Husserl –ou, talvez, essas precauções é que tenham conduzido Husserl a tais dificuldades. De fato, uma dificuldade reside na “atitude antinatural” que a fenomenologia implica: tomar como objeto de reflexão os próprios atos de consciência, independentemente dos objetos visados que preenchem os atos (Husserl 69, I, Intr. §3). A reflexão, p.e., sobre as relações entre intensidade e qualidade dos sons, entre cor e extensão, entre juízo e representação deve separar, cuidadosamente, os objetos a que se referem os respectivos conceitos e dedicar-se exclusivamente aos atos, ou melhor, aos *sentidos dos conceitos* independentemente de suas referências. O suposto fundamental é, aqui, que os sentidos conceituais são autônomos relativamente às referências e tributários de atos da consciência. Eis os primeiros passos da *époque*. Para Husserl, os conceitos são - e com razão - muito claramente distinguidos de seu suporte lingüístico, i.e., das meras palavras, o que o conduz, todavia, a reduzi-los, exclusivamente, aos atos conscientes, por sua vez, independentes dos objetos visados que os realizam. Daí a dificuldade em que se encontra a fenomenologia em *expor* seus resultados positivos: a exposição será feita em linguagem natural e imprecisa, bem adaptada apenas às referências conceituais, aos objetos visados pela consciência, mas que estão fora de consideração para a fenomenologia. Ora, como distinguir, então, a “objetividade” (*Gegenständlichkeit*), ou o “estado de objeto” como correlato, dos objetos visados, das referências das palavras?

(*ibid., id.*). Em seguida, e por conseqüência, a dificuldade que terá também a fenomenologia em *comunicar*, com a evidência devida, os resultados obtidos. Ora, neste caso, além da dificuldade anterior e propriamente lingüística em *expor* os resultados, trata-se de superar a dificuldade de convencer o interlocutor de sua evidência. E, mais uma vez, será preciso inverter o uso natural da linguagem, i.e., superar a tendência natural a aplicar as palavras levando em conta suas referências, e passar a aplicá-las visando, exclusivamente, seus sentidos e vinculá-los a atos intencionais da consciência. Entretanto, não podemos, ainda aqui, senão usar a linguagem, com suas palavras imprecisas e vagas, para comunicar ao interlocutor a evidência, obtida através de um ato de intuição, a respeito dos resultados da análise fenomenológica (*ibid., id.*).

Estas duas dificuldades estão ligadas, como se vê, à insuficiência atribuída às expressões lingüísticas e, simultaneamente, ao fato de que é apenas através de expressões lingüísticas que se torna possível *expor* e *comunicar* os resultados da reflexão fenomenológica. Mas, na verdade, e mais fundamentalmente, o suposto gerador dessas dificuldades, que são, de fato, ineludíveis, é a idéia de que os atos intencionais, em seu conteúdo significativo próprio e independente com relação aos objetos visados pela consciência, são, também, independentes de seu próprio meio lingüístico de expressão. É como se a linguagem não fosse senão um *meio*, talvez o único, para exprimir tais atos, um meio que se torna impreciso e inadequado tão logo seja invertido o uso referencial que dele fazemos na atitude natural. Face à ausência de uma sempre suposta referência exterior aos atos de consciência, torna-se difícil captar,



através das mesmas palavras e conceitos, o núcleo intencional dos atos, que é a significação propriamente dita, a objetividade visada pela reflexão fenomenológica. Uma vez tendo servido como analogia fundadora para a noção de ato intencional, a linguagem é relegada a um plano secundário, como simples meio instrumental de expressão, e impreciso, de conteúdos eidéticos considerados anteriores e independentes da própria linguagem. As duas dificuldades que encontra a fenomenologia sugerem, pois, que a linguagem soube, de certa forma, vingar-se dessa infidelidade.

Assim, a dificuldade em comunicar a evidência dos resultados obtidos prende-se ao fato de que se trata, para a fenomenologia, de intuições pré-lingüísticas que devem colocar entre parêntesis o uso natural das expressões lingüísticas e deixar agir, como diz Husserl, sobre o fenomenólogo, “em sua *pureza*, as ligações fenomenológicas” (Husserl 69, I, Intr., pg.11), independentemente das palavras e conceitos que servem como ponto de partida. Entretanto, esse ponto de partida lingüístico não é, como salientamos, apenas uma contingência para a reflexão eidética; mais do que isso, ele é assumido e elaborado como método fenomenológico para afastar o perigo do psicologismo e do realismo, sob a forma da variação contextual dos sentidos. É através da análise das combinações, p.e., entre os sentidos relacionados à cor, ao juízo, à representação, ao som, etc., que chega, o fenomenólogo, às ligações eidéticas irredutíveis a qualquer outra combinação. Não se deixa, pois, de trabalhar com conceitos, mas quer-se ir a quem, ou melhor, remontar às condições pré-lingüísticas de suas significações e inverter os seus usos, propondo um novo uso que seria propriamente filosófico: o uso que permitirá descrever os fundamentos do conhecimento, independentemente do dogmatismo ontológico do uso natural. Ainda que ensaindo seus primeiros passos, a *époque* contida na variação eidética deu um passo além das referências conceituais e abarcou a própria linguagem – abrindo uma via real para a intuição como forma de acesso aos fundamentos.

III- Em direção a uma pragmática filosófica.

A concepção de gramática dos usos das palavras, que Wittgenstein nos oferece, como autônoma e independente tanto do objeto espacial, externo, quanto do objeto psicológico e mental, interno, assim como do objeto ideal – as entidades matemáticas e lógicas – pode levar-nos a imaginar uma proximidade bastante íntima com Husserl e sua concepção de autonomia da consciência. Nos dois casos, de fato, trata-se de investigar exclusivamente as condições do *sentido* da experiência e não de seus eventuais conteúdos objetivos, empíricos, psíquicos, mentais ou ideais, de maneira que essa autonomia do sentido poderia justificar uma reflexão filosófica de natureza transcendental e *a priori* a respeito do pensamento e, conseqüentemente, de suas relações com a realidade. A distância, entretanto, que separa os dois projetos filosóficos, a partir dessa mesma inspiração inicial, aumenta à medida em que Husserl se esforça para encontrar os legítimos fundamentos da razão, em substituição aos fundamentos propostos pela reflexão dogmática, e, contrariamente, Wittgenstein se esforça para mostrar que os legítimos fundamentos da razão já estão dados pela própria reflexão dogmática, de tal maneira que não seria pertinente procurar por outros fundamentos mais legítimos que pudessem vir a substituí-los. Não se trata, neste caso, de empreender uma *crítica* propriamente do dogmatismo, mas, apenas, fazer a *terapia* de seu *pensamento*: mostrar que aquilo que é colocado como fundamento é, de fato, o fundamento, mas deve ser reconhecido em sua natureza meramente *convencional*. A terapia procura eliminar apenas a interpretação dogmática a respeito dos fundamentos, e *não propor* novos fundamentos; e isso, ela pretende ser capaz de fazer através do esclarecimento na natureza lingüística e convencional do que, em cada caso, é considerado o fundamento. Não nega que haja fundamentos; pelo contrário, fornece-nos instrumentos para pensá-

los com clareza e sem qualquer dogmatismo filosófico ao mostrar que estão sujeitos às transformações características de qualquer forma de vida.

Essas duas atitudes frente à questão dos fundamentos dos sentidos da experiência distanciam os projetos filosóficos de Husserl e de Wittgenstein, permitindo-nos apreciar, com maior clareza, suas conseqüências. Diferenças filosóficas profundas, ao partirem de questões e atitudes bastantes próximas, senão, em grande parte, idênticas.

7- Gramática e realidade

Aquilo que Wittgenstein denomina “gramática” pode ser entendido, em uma primeira aproximação, como sendo o conjunto de usos que fazemos das palavras que podem ser expressos sob a forma de um sistema de regras; uma vez cristalizados em regras e assim sistematizados, os usos das palavras esclarecem a significação dos conceitos e enunciados. O termo “gramática” subsume, em Wittgenstein, os diversos conjuntos de tais regras, particulares a cada setor da experiência. É no interior desses conjuntos de regras conceituais, as diferentes gramáticas, que são construídos os diversos *sentidos* da experiência, ou melhor, é de acordo com essas regras que construímos raciocínios, juízos, hipóteses, descrições e inferências ao combinarmos os conceitos, e que adquirimos, também, certezas e dúvidas. Nosso modo de acesso aos conteúdos da experiência é realizado, segundo Wittgenstein, através desses sistemas complexos de regras conceituais, o que significa, na verdade, que a própria experiência resulta de uma construção simbólica de natureza lingüística. Experiência, no sentido amplo, como já salientamos, i.e., tanto os objetos do mundo exterior, quanto os objetos do universo mental e psíquico, assim como os objetos ideais e formais das teorias científicas e dos sistemas filosóficos. Os conteúdos da experiência em geral são, nesse sentido, o resultado de um longo e complexo processo de apropriação lingüística. Em substituição à consciência fenomenológica temos, aqui, a gramática, essa combinação de usos de palavras e regras conceituais, como operador filosófico com a função transcendental de constituição do sentido. A intuição deixa de ser um instrumento privilegiado de acesso às ligações internas de sentido tornando-se, ela própria, sujeita às convenções gramaticais.

A descrição minuciosa, feita por Wittgenstein, de diversas regiões de usos das palavras revela as complexas inter-relações que a linguagem mantém com o domínio dos objetos extra-lingüísticos, mas revela, sobretudo, a autonomia dos *sentidos* que daí decorrem justificando, assim, uma reflexão filosófica essencialmente descritiva *a priori* e com função transcendental. Coloca-se, portanto, da mesma maneira que a consciência para Husserl, a questão das relações entre gramática e conteúdos extra-gramaticais, e a resposta, como sabemos, irá na mesma direção: apontar para a autonomia da gramática. Mas, em que sentido há, neste caso, autonomia, uma vez que as regras conceituais estão sempre diretamente ligadas aos usos das palavras?

O conceito de *uso* (*Gebrauch*) diz respeito às finalidades e ao funcionamento das palavras em situações de sua aplicação (*Anwendung*) (Wittgenstein 68, I, §5), e as *regras* que podem daí ser formuladas, expressando as significações dos respectivos conceitos, não são prescritivas, mas, apenas, regras indicativas de uma direção geral. Está claro que há regras prescritivas e exatas, mas apenas como o resultado de uma deliberação prévia quando do início do jogo que se quer jogar, quando se pretende delimitar de maneira precisa as formas de aplicação das palavras, seu uso, ou melhor, delimitar precisamente a significação conceitual em questão. Mesmo seu caráter estritamente prescritivo torna-se, todavia, nuançado quando as regras são inseridas em contextos mais amplos de regras igualmente prescritivas, em um movimento descritivo panorâmico, como diz Wittgenstein, que considera, p.e., diferentes teorias matemáticas a respeito do conceito de número, de identidade, etc., i.e., diferentes jogos de linguagem que prescrevem *a priori* diferentes critérios de identificação para

seus objetos. Apesar de admitir diversos graus de vagueza ou de exatidão, os conceitos aplicados em conformidade com essas regras recortam convenientemente a experiência e, combinados entre si, permitem-nos produzir enunciados descritivos e explicativos – como, p.e., o que é uma determinada cor, quais as combinações possíveis e quais as impossíveis entre as cores; o que é uma sensação ou uma emoção determinadas, e quais as suas combinações possíveis e as impossíveis; e é assim que descrevemos o espectro das cores e o universo de entidades psíquicas, e assim, também, que explicamos essas regiões da experiência conferindo-lhes *sentido*. O mesmo vale para as entidades abstratas da matemática e da lógica, assim como para as diferentes formas de raciocínio nelas desenvolvidas – os números, o infinito, as relações de identidade, implicação, equivalência, as formas lógicas, as provas e demonstrações, a verdade e a contradição, etc.

O caráter vago das regras e, conseqüentemente, dos conceitos, é o resultado da íntima ligação que a linguagem mantém com nossas ações e suas circunstâncias contextuais: variações nas circunstâncias acarretam mudanças de finalidades e expectativas quanto aos usos dos conceitos, às formas de organizar os conteúdos da experiência. A estabilidade relativa dos objetos naturais permite com que as gramáticas também sejam estáveis, gerando expectativas, permitindo previsões e inferências. Por outro lado, as complexas relações que mantemos com esses mesmos objetos fazem com que as regras gramaticais não possam ser jamais exaustivas, i.e., a aplicação das palavras e os usos dos conceitos jamais possam ser absolutamente delimitados.

Assim concebido, o conceito de *uso* apresenta duas características importantes que permitem esclarecer as relações entre gramática e realidade. Por um lado, os usos que fazemos das palavras estão diretamente vinculados às circunstâncias das situações em que aplicamos a linguagem, e, por outro lado, uma vez fixados em hábitos conceituais, os usos passam a organizar os conteúdos que emergem dessas mesmas situações, ganhando autonomia, i.e., *regulando* as possibilidades e *constituindo* os conteúdos em objetos. É a pragmática a serviço do transcendental.

A volta ao solo onde há atrito, como preconiza Wittgenstein, significa que o filósofo reconhece, após o **Tractatus**, a relevância dos elementos pragmáticos na constituição do sentido da experiência, sendo levado a substituir o antigo conceito de *forma lógica* pelo de *forma de vida*. De fato, os usos das palavras sempre são voltados para finalidades criadas no interior de situações práticas – seja na prática da vida cotidiana, seja na prática científica, ou, ainda, nas diversas formas de prática filosófica, artística, religiosa, etc. – de maneira que essas finalidades poder ser as mais variadas, desde a construção de sistemas de medida, teorias científicas, sistemas filosóficos, artísticos e religiosos, até a construção de objetos, como casas, pontes, etc. A essas finalidades gerais deve-se acrescentar também as funções propriamente linguísticas de uso das palavras: expressão, comunicação, descrição, contato, influência, i.e., os usos ilocutórios em geral.

Desse ponto de vista, o conceito de *uso* exprime o vínculo estreito entre linguagem e realidade via as *aplicações* ou *empregos* (*Anwendung/Verwendung*) efetivos das palavras, pois não há aplicações autônomas que sejam independentes de finalidades geradas no interior das situações. As aplicações das palavras revelam os detalhes do complexo trabalho que realizamos com a linguagem, talhando as mais variadas circunstâncias para, em seguida, organizar as situações como sistemas de objetos. P.e., a expressão de estados mentais, a descrição de objetos ou a formulação de uma ordem dependem da existência de situações em que são supostas a existência de estados mentais, de objetos empíricos assim como de interlocutores que compreendem as regras linguísticas da comunidade. A construção de teorias científicas e de sistemas de medida, supõem a existência de situações, de processos naturais e de uma certa estabilidade desses processos. Note-se que não se trata de afirmar a tese ontológica tradicional da existência de um mundo exterior e também de um mundo interior, povoados de entidades empíricas e subjetivas, dos quais dependeria a linguagem, seu mero rótulo. A tese ontológica é, aqui, mais fraca: existem situações de aplicação de

palavras, de usos da linguagem, independentemente da suposta existência, ainda que bastante provável, de um mundo exterior e de outro interior. O mesmo vale, está claro, e *a fortiori*, para a suposta existência de um terceiro mundo de idealidades puramente formais.

Qual seria a importância dessa diferença ontológica? É a segunda característica do conceito de *uso* que surge neste ponto.

Ao afirmar apenas a existência de situações linguísticas públicas, envolvendo interlocutores e toda uma comunidade, preserva-se a autonomia do *sentido* que será atribuído ao que supostamente existe – mas que não é preciso afirmar como existindo. Não é necessário que exista uma determinada emoção para que possamos falar a seu respeito e criar, assim, um conceito; não é necessário que existam limites exatos entre diferentes objetos ou situações para que possamos exprimi-los adequadamente. Somos capazes de preencher um vazio de nossa percepção com uma expressão linguística adequada, correspondente ao objeto ausente, mas previsto por nossas gramáticas – como, p.e., para uma determinada combinação de cores ou para uma forma geométrica inacessível pela percepção, ou para os pontos imaginários correspondentes aos dêiticos “aqui”, “ali”, “agora”, “este”, “aquele”; podemos até organizar topologicamente estados internos privados situando-os mais ou menos profundamente com relação à alma: o amor, a felicidade, a angústia são, certamente, mais profundos e íntimos do que as dores e as sensações térmicas. Não é necessário que existam entidades exteriores à linguagem – entidades externas ou internas ao sujeito – para que possamos falar a seu respeito, pois preenchemos lacunas ontológicas ao criar expressões linguísticas coerentes com nossas gramáticas – e é por isso que, contrariamente a uma primeira impressão, segundo Wittgenstein, podemos falar de cores para cegos e seremos compreendidos, e compreenderemos o que nos disserem sobre nossas cores: a cegueira para cores permite, até, um acesso sem entraves empíricos para os conceitos de cor e suas combinações gramaticais, uma vez que nenhuma experiência perceptiva poderá levantar dúvidas a seu respeito. E o mesmo vale, está claro, nos casos de “cegueira para a significação”.

Muito provavelmente existem entidades extra-linguísticas povoando o mundo exterior e o interior, e, talvez, até, um terceiro mundo ideal; sua existência, entretanto, não é necessária para que a linguagem elabore, como o faz, os sentidos com que interpretamos e descrevemos nossa experiência. A tese ontológica forte não é necessária para que se possa oferecer uma demonstração inequívoca da independência da gramática com respeito à realidade. Ainda que existam entidades povoando o mundo exterior ou interior, podem elas não se adequar, p.e., aos conceitos de *mesa* e *dor*, sem que, por isso, os conceitos deixem de ser aplicados normativamente a tais entidades – que serão consideradas, talvez, como casos-limite do que normalmente é identificado como mesas e dores. Se tais entidades não puderem sequer ser consideradas como casos-limite, mas, como casos imprevistos para os quais não temos conceitos, será preciso que novas formas de vida venham a integrá-las à linguagem criando conceitos novos, introduzindo critérios para sua identificação, ou melhor, construindo novos sentidos de objetos. A criação de novos usos e de novos conceitos não será uma função das entidades, mas das formas de vida, de suas convenções. A tese ontológica forte não é, pois, relevante para o processo gramatical de constituição do sentido da objetividade de nossa experiência.

Esse é o aspecto complementar do vínculo pragmático entre linguagem e realidade: ao serem aplicadas no interior de situações linguísticas, em circunstâncias determinadas e em função de certas finalidades, as palavras passam a organizar os conteúdos da experiência através dos conceitos respectivos e *independentemente*, agora, desses mesmos conteúdos. Os complexos processos pragmáticos de aplicação das palavras conduzem a linguagem a exercer, através de seus variados instrumentos, dentre os quais os conceitos, as funções *reguladora* das possibilidades e *constitutiva* do sentido da objetividade pelo pensamento. Uma vez assimilados pragmaticamente à linguagem, os conteúdos tornam-se regras *linguísticas*, ou melhor, normas para a aplicação de

palavras, padrões permitindo construir conceitos – sua natureza extra-lingüística original tornando-se, assim, irrelevante : passam a ser usados como instrumentos internos à própria linguagem. É essa mudança funcional dos conteúdos da experiência que garante a independência do sentido, e não uma persistente diferença de gênero entre os respectivos domínios. A mudança funcional é o resultado de nossas diversas práticas lingüísticas – práticas que é possível descrever sem a necessidade de um qualquer método especial, nem, tampouco, de uma qualquer forma de apreensão dos resultados, contrariamente à fenomenologia de Husserl; essas práticas indicam os conteúdos que serão aplicados como *sintoma* empírico ou como *critério* normativo, sendo, também, responsáveis pelas freqüentes inversões desses mesmos usos: uma aplicação criterial pode tornar-se sintomática, e vice-versa. A autonomia da gramática não necessita de qualquer demonstração, assim como não necessita de qualquer garantia prévia para sua objetividade – contrariamente à função atribuída à teoria dos todos e das partes, por Husserl, de garantir a objetividade das análises sobre as significações e sobre as relações entre os conteúdos de consciência. As construções gramaticais não são objetivas e nem subjetivas; não pertencem ao mundo natural, exterior ou interior, como também não são conteúdos da consciência transcendental. Estão ligadas, todavia, ao mundo natural pelo *uso* , tornando-se dele independentes quando aplicadas como normas *a priori* para sua organização: entre o transcendental e o empírico, encontramos formas de vida. E não mais haverá qualquer mistério: nem o das profundezas da alma humana, velando os processos da imaginação kantiana na elaboração dos esquemas transcendentais para a aplicação dos conceitos à experiência, nem aquele dos maravilhosos conteúdos intencionais da consciência interna husserliana (Husserl 56, pg.111).

Assim é que a noção de *uso* introduz uma dimensão pragmática na reflexão filosófica sobre o sentido, permitindo esclarecer sua autonomia relativa aos respectivos conteúdos, e, ao mesmo tempo, empreender a *terapia* das interpretações unilaterais da significação – o que Wittgenstein passa a indicar com a palavra *imagem* (*Bild*) a partir já de meados dos anos 30 (Moreno 93) – , ou, ainda, o tratamento (*behandeln*) do dogmatismo filosófico. É o pragmático, agora, à serviço de uma cura para o pensamento: o esclarecimento pragmático da autonomia do sentido lança luzes, também, sobre a natureza das confusões conceituais. De fato, é importante notar que o dogmatismo adquire, nesse contexto, um sentido preciso: é toda afirmação sobre a existência de um vínculo extra-simbólico entre a significação e o mundo, sendo esse vínculo considerado como o fundamento último e autônomo da significação, do conhecimento e do próprio pensamento. As expressões lingüísticas seriam, desse ponto de vista dogmático, meros instrumentos sempre imperfeitos e superficiais deformando aquele vínculo fundamental, que inevitavelmente nos escaparia. A linguagem não daria conta do que é essencial, sendo preciso, ou forjar uma linguagem perfeita para captar esse vínculo, ou abrir mão de qualquer forma de expressão lingüística e concentrar a atenção sobre vivências subjetivas, mas não necessariamente psicológicas, a respeito desse vínculo primordial e apreendê-lo através de uma intuição imediata. Temos, assim, os dois projetos filosóficos de fundamentação do pensamento e do conhecimento: o primeiro, ao qual se filiou em grande parte o próprio Wittgenstein, de uma ideografia conceitual, e o segundo, da



fenomenologia husserliana. Dois projetos igualmente dogmáticos, diria Wittgenstein após o **Tractatus**, porque aplicam amplamente, cada um à sua maneira, o mesmo modelo referencial da significação: a ideografia, para exibir a forma lógica, e a intuição eidética, para apreender os conteúdos intencionais e pré-lingüísticos que fundam a significação. Está claro que Husserl faz a crítica do modelo clássico da representação como equivalência entre os termos da relação expressiva; todavia, ao desqualificar a linguagem como meio eficaz de representação dos conteúdos intencionais, ao situar tais conteúdos aquém da linguagem e buscar apreendê-los através de uma intuição ideal imediata, Husserl está, ainda, aplicando o modelo referencial segundo o estilo mentalista: ainda que não sejam, para ele, entidades psíquicas, os conteúdos ideais e intencionais são aquela realidade cuja existência garante a significação, realidade ideal que é possível *apreender e identificar*.

Há critérios fenomenológicos para identificar essa realidade ideal; são aqueles fornecidos pelo método de variação eidética – método que, como salientamos, e infelizmente para Husserl, só pode operar a partir e sobre a linguagem: p.e., a possibilidade de se pensar cores sem peso mas não sem extensão, ou de se pensar sons sem extensão mas não sem intensidade, etc. Nessa situação, não podemos deixar de evocar o argumento da linguagem privada cuja terapia é realizada por Wittgenstein (Wittgenstein 68, §§243 – 309). De fato, quais os critérios que podemos apresentar para identificar uma realidade ideal, como os conteúdos intencionais puros – que não são meras vivências psicológicas? É um dos impasses que reconhece Husserl: lançará mão da imperfeita linguagem, e o critério será apenas a própria aplicação dos conceitos, de cor, som, extensão, intensidade, em suas combinações consideradas admissíveis e inadmissíveis. Mais do que isso, não se deseja, e menos, não se pode. Nesse sentido, Husserl seria passível da acusação de dogmatismo, por parte de Wittgenstein, porque ainda mantém a concepção tradicional de fundamento: a linguagem é mera convenção, mas não o fundamento da significação. Para curar esse dogmatismo fundamentalista, aplica, Wittgenstein, a terapia gramatical.

A tarefa *curativa* da filosofia, tal como a concebe e pratica Wittgenstein após o **Tractatus**, consiste em *mostrar* - aplicando aqui de maneira muito particular um conceito dessa obra de juventude – ou *exibir* para o olhar, as finalidades e o funcionamento das palavras nos diversos contextos de suas aplicações, o que é realizado através da descrição dos seus usos. Não se trata, contrariamente a Husserl, nem de “demonstrar”, de qualquer maneira que seja, alguma tese filosófica – como, p.e., a autonomia do sentido, via a independência da gramática – e nem de “criticar” teses dogmáticas, substituindo-as por outras teses supostamente não-dogmáticas. Apenas a descrição dos usos será, segundo Wittgenstein, suficiente, além de ser necessária, para mostrar a natureza convencional e lingüística das dificuldades filosóficas e das teses expostas dogmaticamente pelos filósofos como solução. A cura não será uma crítica, pois as mesmas questões serão dissolvidas: perderão a aura de profundidade característica das questões filosóficas – nisto, diferentes das questões científicas (MS 213, 86) (Wittgenstein 89) – mas permanecerão sendo legítimas questões, ainda que sem profundidade e menos excitantes ou sedutoras, como o paraíso de Cantor (Wittgenstein 76, pgs. 103, 141), para as quais não teremos jamais respostas definitivas, dada sua natureza convencional e lingüística. A cura não será, pois, como salientamos, uma crítica que pretende apresentar novas teses como sendo soluções, nem, tampouco, será uma demonstração que pretende convencer, como se fosse uma prova matemática sobre a verdade ou legitimidade de novas teses - ou o erro e ilegitimidade de outras, i.e., das teses dogmáticas.

As próprias idéias de necessidade e evidência que, para Husserl, constituem os critérios definitivos das vivências fenomenológicas de conteúdos intencionais, resultam, para Wittgenstein, de convenções que se cristalizam em expressões lingüísticas, as proposições gramaticais - ou melhor, aquelas proposições cuja verdade está acima de qualquer dúvida, não podendo ser confirmada nem infirmada pelos fatos. Certeza e evidência são, está claro, *a priori*, mas, ao mesmo tempo, gramaticais.

Daí a natureza autônoma e independente da gramática em geral, e das regiões gramaticais em particular, para o que, aliás, não é preciso qualquer demonstração. Não é preciso, contrariamente a Husserl, com respeito à consciência, demonstrar a independência da gramática, p.e., que as verdades *a priori* independem da experiência de objetos – empíricos, mentais ou ideais. Sua independência já está garantida gramaticalmente, já é uma definição dos usos que fazemos das respectivas expressões lingüísticas: define-se o que são proposições empíricas e proposições *a priori* porque essa distinção é importante para nossas formas de vida; e essas definições dependem apenas de nossos próprios interesses em possuir tais tipos de proposições, mas independem, fica claro, daquilo a que as proposições se aplicam. Não são os fatos que tornam empíricas certas proposições, mas é o uso que fazemos de certas proposições que tornam seus sentidos dependentes dos fatos. Os fatos participam do sentido das proposições empíricas porque é assim que *definimos* o uso que delas *devemos* fazer com a finalidade de levantar hipóteses e construir raciocínios – e não porque os fatos tivessem uma qualquer participação misteriosa, ou metafísica, diria Wittgenstein, independente de nossas definições. A própria função empírica exercida por determinadas proposições de nossa linguagem é definida no interior da própria linguagem e independentemente dos fatos; *a fortiori*, no caso das proposições *a priori*. Não é preciso, pois, qualquer demonstração filosófica da independência e autonomia das regras gramaticais uma vez que seu estatuto ontológico já é uma determinação interna a cada sistema de regras – contrariamente, então, à necessidade de uma demonstração da independência da consciência frente ao mundo, em Husserl, para salvaguardar a autonomia do sentido e, com isso, a legitimidade da reflexão fenomenológica *a priori* e transcendental. Sem nada demonstrar, as descrições gramaticais devem ser suficientes para colocar frente ao olhar o que estamos fazendo, sem nos darmos conta, com as palavras, com os conceitos e os enunciados – o que deve bastar para tornar claro que os usos gramaticais são autônomos com relação aos conteúdos que organizam. Não há qualquer demonstração a esse respeito, mas, uma terapia do pensamento que se pretende curar.

Ora, a cura não conduz ao convencimento, por ter esgotado a ordem de razões e apresentado a razão última e definitiva; a última razão que possa ser apresentada, em um processo de argumentação, terá como fundamento, não mais uma razão, mas, uma *causa* – o que, aparentemente, nos faz sair do processo de legitimação racional. Todavia, por ser autônoma a gramática, assim como os sentidos engendrados pelos usos das palavras, a própria ordem das causas empíricas pode ser incorporada à gramática pela linguagem, através dos usos: novos *sentidos* serão constituídos quando forem assimiladas novas regiões da empiria às convenções lingüísticas sob a forma de regras – padrões, normas e critérios de identificação – para o uso das palavras e a aplicação dos conceitos. É a exibição desse complexo processo que pode conduzir à cura do pensamento dogmático, não tanto pelo convencimento – pois não haverá razões últimas – mas pela *persuasão*.

Eis outro tema que evoca as dificuldades da fenomenologia husserliana a respeito da exposição convincente de seus resultados. Mas nota-se, também, a distância que separa a dificuldade encontrada em cada caso: para Husserl, trata-se de uma insuficiência das expressões lingüísticas para transmitir os conteúdos intencionais, irredutíveis aos conteúdos externos visados pela consciência natural, e, conseqüentemente, pelo uso que esta faz das palavras; para Wittgenstein, trata-se da ausência de fundamentos últimos, ou de razões, que possam sustentar os resultados obtidos através da descrição dos usos das palavras. O fenomenólogo contará com a esperança de que o interlocutor possa reproduzir em si-próprio as ligações eidéticas em sua pureza; o terapeuta contará apenas com a *vontade* ética do interlocutor em libertar-se de seus hábitos lingüísticos (MS 213, 90), das imagens que pervadem seu pensamento. A crítica fenomenológica do dogmatismo encontra dificuldades para exprimir e comunicar os resultados a que chega, enquanto que a terapia do pensamento dogmático encontra dificuldades em convencer a respeito de seu principal resultado,

que é a idéia da natureza definitivamente convencional dos fundamentos.

8 - As descrições filosóficas

Podemos apreciar, então, um confluência notável entre os dois projetos filosóficos quanto à sua preocupação comum em refletir sobre os fundamentos do pensamento e da razão através de *descrições*, e não de explicações, com função transcendental – ou melhor, descrições de processos constitutivos do sentido e de suas ligações internas, não as externas, empíricas ou causais. A partir, entretanto, desse ponto de confluência, a distância entre os dois projetos aumenta quando se trata de considerar os resultados. De fato, a substituição da *crítica* pela *terapia* e, com isso, da vivência de relações eidéticas pela idéia da natureza meramente, mas, essencialmente, convencional das relações internas de sentido, permite-nos apreciar, agora, as diferenças entre as respectivas concepções e as finalidades da *descrição filosófica* de inspiração transcendental.

A variação eidética procura, como salientamos, as ligações internas através de composições entre sentidos eliminando as acidentais e conservando as necessárias; para tanto, limita-se a percorrer as combinações que nos são familiares, aquelas que já conhecemos mas sobre as quais ainda não havíamos refletido em detalhe. De tal maneira que os resultados da organização final deverão ser consensualmente reconhecidos como necessários. A variação de exemplos, por seu turno, procura as ligações internas de sentido através da aplicação dos conceitos a situações não-padrão para mostrar a capacidade expressiva da linguagem e, assim, a natureza convencional de tais ligações. Se, para Husserl é inconcebível pensar a cor sem extensão, ou pensar sons em termos de cores, para Wittgenstein é concebível fazê-lo, à condição de que se formulem as regras conceituais de uma gramática que desconhecemos – pois conhecemos apenas nossas gramáticas habituais. A variação eidética parte dos sentidos conceituais e, mantendo-se no interior de seus limites, situa a reflexão aquém dos conceitos procurando as vivências que constituem os seus sentidos. A variação de exemplos parte também dos sentidos conceituais e avança nessa mesma direção, mas, criando *analogias* entre as diversas situações para testar a capacidade da linguagem na expressão de novas ligações internas – e, também, está claro, a disposição ética do interlocutor em aceitar novas regras, novos conceitos até então desconhecidos. Não é concebível, para Husserl, pensar cores sem extensão e, p.e., atribuir-lhes propriedades sonoras, contrariamente ao sentido conceitual que conhecemos. Wittgenstein diria, aqui, que permanecemos enclausurados em nossa gramática habitual das cores, e daria exemplos de cores ruidosas ou silentes, ou, ainda, de cores tristes e alegres como as fisionomias humanas, daria exemplos de povos que identificam nossas cores habituais através de perfumes dos objetos e não de sua extensão colorida, etc. Não há limites no campo das variações analógicas, apenas no das gramaticais pois é aí que podemos não mais concordar – por convicção ética ou epistêmica, por não admitirmos abandonar nossas crenças, certezas, evidências e dúvidas. Se não podemos pensar, no interior de nossa gramática, corpos sem extensão, mas sim sem um peso qualquer, no interior de outra gramática, que desconhecemos, mas que podemos imaginar, talvez seja possível pensar corpos sem peso, e também possível pensá-los sem extensão.

A variação eidética poderia ser interpretada, wittgensteinianamente, como a exploração das ligações internas presentes na gramática de nossos conceitos habituais, dos quais parte e os quais não tenta superar. A essência está, nesse sentido, presente *nessa particular* gramática – o que já seria um julgamento dogmático, segundo Wittgenstein, caso pretendesse afirmar, com isso, o caráter definitivo da essência, subtraindo-lhe a natureza essencialmente lingüística e convencional. As próprias regiões



Husserl / modificado

gramaticais são, para Wittgenstein, o resultado de formas de vida, de instituições e hábitos que podem transformar-se ou mesmo desaparecer, sendo substituídas por outras.

Mas, teria sido Husserl insensível para a ligação entre esse aspecto instável, precário de nossas instituições e os atos intencionais que povoam a consciência? Neste ponto, mais uma vez, podemos apreciar profundas semelhanças e diferenças entre os projetos filosóficos.

Husserl reconhece, muito claramente, a natureza precária e instável do sentido de nossa experiência, i.e., daquilo que denomina a nossa “normalidade”, a saber, de um determinado meio cultural adulto. De fato, segundo Husserl, ficam excluídos dessa normalidade os animais, as crianças, os idosos, os estrangeiros, os povos primitivos, os deficientes físicos e os loucos (Husserl 63, III, texto 11, pgs.159-166; texto 2, pgs. 34-37; Anexo X, pgs. 177-178), exclusão, todavia, que a normalidade deve, de algum modo, dar conta e integrar; e, além disso, a mesma normalidade está sujeita a acidentes sociais ou naturais – guerras e cataclismas (*Ibid.*, texto 14, pgs.210-214) – que venham modificar e até suprimir as relações já bem estabelecidas de sentido. É, pois, sempre com relação a uma normalidade determinada, precária e instável, que são incorporadas tanto as diferenças quanto os imprevistos: os animais, o universo infantil, o pensamento selvagem, etc., assim como as grandes catástrofes são interpretados e constituídos em conformidade com uma normalidade, e *devem* ser integradas a ela, i.e., ao “nosso mundo”, e não dela excluídos. É a dimensão ética da fenomenologia que aponta, também, para a precariedade e instabilidade de nossas formas normais do sentido: deve-se ter sempre presente que os adultos já foram crianças e tornar-se-ão idosos, que é sempre possível sermos estrangeiros em outros países e tornarmo-nos deficientes físicos e mesmo loucos.

É importante notar a proximidade das análises feitas por Husserl dos diferentes casos de desvios da normalidade cultural do adulto – p.e., as diversas formas de deficiências físicas e mentais dando lugar a uma tipologia psiquiátrica fenomenológica, em substituição à psicologia “moderna” (*Ibid.*, texto 11, redigido entre 1929-1935), puramente mecanicista – das análises realizadas por Wittgenstein a respeito dos casos de “cegueira para os aspectos” ou para a significação – como o daltonismo, cegueira e surdez, os efeitos de drogas sobre a percepção e o comportamento, a própria loucura, mas, também, e por outro lado, as outras culturas com regras que desconhecemos, hábitos de povos considerados primitivos, etc. – assim como os casos em que aplicamos nossos conceitos de adultos às crianças e aos animais e também a objetos inanimados – o recém-nascido do homem, os cães e leões sabem simular sentimentos?; poltronas, pedras e bonecas são capazes de pensar? E a mesma idéia está clara para os dois filósofos: todos esses casos são julgados como *desviantes* a partir e no interior de uma situação considerada normal e, principalmente, *normativa* – o nosso mundo, para Husserl, nossas gramáticas, ou nossa *Weltbild* para Wittgenstein. São os conteúdos intencionais da consciência, por um lado, e as proposições gramaticais, por outro lado, que balizam os sentidos que atribuímos às diferentes situações, inclusive ao que será considerado como anormal e desviante. E os dois filósofos reconhecem a precariedade e instabilidade desses critérios do sentido, dos padrões normativos aplicados para constituir os objetos da experiência. Todavia, as lições tiradas dessa mesma constatação são bastante diferentes.

Para Husserl, o sentido do que é considerado anormal será constituído através da variação do sentido normal – p.e., o infantil, a partir do adulto, a loucura, a partir do são de espírito, o primitivo, a partir do europeu culto moderno, os animais, a partir do homem, etc. – de tal maneira que se trata sempre, para a fenomenologia, de descrever as formas de *integração* dessa diversidade ao sentido intencional da normalidade. Situações são integradas na qualidade de anormais quando, p.e., Husserl afirma que não é possível conceber a cor sem extensão, nem tampouco outras combinações conceituais cujas variações analisa. Trata-se, pois, de interpretar os desvios possíveis segundo a norma dos conteúdos intencionais, e de, eticamente, integrá-los segundo as

figuras culturais do estrangeiro, do idoso, da criança, do animal, do primitivo, do deficiente e do louco. Um bom exemplo dessa função integradora da consciência ao sentido da *normalidade* é a experiência imaginária de aniquilação do mundo físico dos objetos naturais. De fato, Husserl concebe essa situação de tal maneira que a consciência permaneceria incólume à destruição passando a enfrentar um puro caos e não mais um mundo, ainda que diferente daquele aniquilado. Ao aniquilar o mundo, Husserl não encontra senão, como resultado, o universo caótico das alucinações e ilusões onde reinariam apenas contradições e absurdos – ou melhor, tudo o que se encontra fora dos domínios da gramática pura e da lógica, domínios ontológicos formais e gerais da consciência *normal*. Nesse caso, ainda assim, persistiria a consciência, agora, do próprio caos: embora tenha sido aniquilado o mundo natural em que nossas experiências concordam, as essências formais e materiais da consciência persistiriam como o correlato noemático de seus atos noéticos, sobreviveria a atividade perceptiva e intencional da consciência; apenas que, de uma consciência ... *delirante*, confundindo-se, agora, com a natureza caótica do mundo natural no seio do qual passou a viver. Aniquilar o mundo consiste, assim, para Husserl, em imaginar uma situação na qual as ligações *normais* de sentido são substituídas por outras ligações desconhecidas, i.e., consideradas absurdas, contraditórias ou sem-sentido, e com isso, por consequência, substituir as essências formais e materiais *normais* da consciência por outras igualmente desconhecidas, i.e., por correlações noético-noemáticas consideradas delirantes – ou, como diz Wittgenstein, com respeito aos sentidos conceituais que desconhecemos e que não estamos dispostos a aceitar, situações em que julgaremos o interlocutor como herege ou louco, e, poderíamos acrescentar, “cego para os aspectos”.

Wittgenstein, pelo contrário, supõe sentidos próprios e internos a cada caso dessa diversidade e passa a imaginar usos desconhecidos para os conceitos habituais, com a finalidade de melhor apreciar, por contrastes, o funcionamento de nossas gramáticas. Wittgenstein propõe sempre situações em que nos parece ser impossível imaginar o contrário do que dizem nossos conceitos e procura imaginá-las, distanciando-se, assim, da variação eidética. E chega, com isso, à seguinte lição: não é por uma limitação da imaginação que nos parece ser impossível imaginar o contrário, mas, meramente, por falta de informações a respeito, ou melhor, por falta de utilidade ou importância, em nossas formas de vida, das situações que poderemos muito bem imaginar quando obtivermos informações sobre como fazê-lo. São nossas gramáticas dos usos das palavras que indicam como devemos aplicar os conceitos e também como é impossível aplicá-los: cores sem extensão, círculos quadrados, o branco transparente, objetos não-idênticos a si-próprios, emoções espacialmente localizadas no corpo, sensações não localizadas no corpo próprio ou localizadas no corpo de outra pessoa, processos mentais em locais inusitados do corpo, etc., são impossibilidades afirmadas em nossas gramáticas. A variação eidética vê aí o sinal inequívoco de conteúdos intencionais fundadores dos respectivos sentidos, enquanto que a variação gramatical vê aí, simplesmente, convenções absorvidas e elaboradas lingüisticamente.

Ao imaginar situações em que os conceitos não se aplicam, não podem ser aplicados, Wittgenstein abre a porta para aspectos novos, imprevistos, desconhecidos, mas sempre possíveis, de situações que ainda não imaginamos apenas porque não são relevantes para nossas formas de vida, para nossas instituições. Se levarmos a sério a instabilidade e precariedade das gramáticas, não haverá porque não levar também a sério as situações anômalas com que podemos nos defrontar, e, até mesmo, as que desconhecemos mas podemos imaginar, não para analisar apenas as formas de sua integração às nossas gramáticas, como também, e, mesmo, principalmente, para apreciar e testar a capacidade expressiva da linguagem, dos usos das palavras. São as gramáticas que dizem o que é o objeto, sua essência; todavia, as gramáticas não são fundamentos a solicitar outros fundamentos, a não ser as próprias e instáveis formas de vida. Ao fundar os sentidos em atos intencionais da consciência, Husserl ainda está garantindo a estabilidade dos fundamentos pela capacidade integradora da consciência. Ao fundar os sentidos nos usos das palavras, sob a forma das gramáticas, Wittgenstein está abrindo

mão daquela estabilidade e depositando os fundamentos diretamente sobre o caráter precário e instável das formas de vida. São os “fundamentos sem fundamento” (*grundlösige Grund*) de que fala em **Über Gewisheit**, seu último escrito.

Assim, uma vez que os usos podem mudar, o que era necessidade e evidência imediata, o que víamos como sendo o objeto “pura e simplesmente”, como diria Husserl, pode tornar-se, em nova gramática, sujeito a verificação, a ser confirmado ou não pela experiência. E a história das ciências naturais fornece inúmeros exemplos, através das mudanças dos padrões de identificação de substâncias, de seu estado químico, de seu ponto de ebulição, de suas unidades (Wittgenstein 68, §79); assim como as ciências exatas, através das mudanças na definição de seus objetos de estudo, como os números, as provas e demonstrações, a própria definição do que seja uma contradição, etc. Da mesma maneira, pode-se constatar na vida de nosso senso-comum a impossibilidade, para o homem, de voar, de deslocar-se para o passado a velocidades ultra-luminosas, ou, mais modestamente, de ser levado a suspender seu juízo a respeito da identidade de um determinado objeto bem conhecido: que cor contraditória é esta, ao mesmo tempo branca e transparente, que objeto contraditório é este, p.e., o intervalo numérico entre 0 e 1, cujas partes são infinitamente maiores do que o seu todo, etc. E as novas regras gramaticais irão recuperar toda necessidade e evidência perdidas ao substituírem as velhas gramáticas, de tal maneira que sua autonomia e independência sempre estarão presentes com as novas idéias de necessidade e evidência, com os novos critérios de identidade, i.e., com as novas convenções a respeito do sentido dos objetos. Apenas que, com Wittgenstein, a essência passa a ser de natureza lingüística e convencional ficando excluído qualquer projeto de retroação a supostas origens extra-lingüísticas ancoradas na consciência.

Wittgenstein se esforça, então, em mostrar a natureza convencional das gramáticas através da diversidade de situações de usos das palavras, de aplicação dos conceitos. A possibilidade de integração *ou não* de situações diversas à nossa *Weltbild* indica, segundo Wittgenstein, algo a respeito da natureza de seus próprios fundamentos, a saber, que os fundamentos repousam sobre convenções lingüísticas no interior de formas de vida, os usos da linguagem. A mesma possibilidade ou impossibilidade indicam, segundo Husserl, quais são os fundamentos do sentido e de suas formas de constituição, quais as vivências intencionais que permitem constituir *ou não* os sentidos da experiência. Em um caso, acentua-se a ausência de fundamentos para o fundamento dos sentidos; no outro caso, explora-se o próprio fundamento dos sentidos: os *atos normais* da consciência intencional, ou melhor, aqueles delimitados no interior dos domínios da gramática pura e da lógica, domínios estes subsumidos pela ontologia formal e geral exposta na teoria dos todos e das partes. E fica, assim, marcada a distância entre as duas concepções de *descrição filosófica*: descrição de usos de palavras através de variações de exemplos, com a finalidade de caracterizar as *regras normativas* convencionais do sentido, e, por outro lado, descrição de variações de juízos, com a finalidade de caracterizar os *atos intencionais normais* que fundam seus sentidos.

Entretanto, se a autonomia e independência das regras gramaticais repousam sobre os fundamentos meramente convencionais, precários e provisórios, que são as formas de vida, como é possível que tais regras concentrem, não apenas o acordo a respeito das definições e normas que estabelece, como também, e mais profundamente, o acordo a respeito das opiniões e julgamentos – i.e., o acordo a respeito das aplicações que fazemos das normas, a respeito dos resultados que daí obtemos, de que tais resultados confirmam as aplicações das normas, etc.?. (cf. Wittgenstein 68, I, §241). Como é possível que as gramáticas possam concentrar nosso consenso em torno da certeza e da evidência, e até mesmo da dúvida, na ausência de qualquer fundamento extra-lingüístico? Não é essa, aliás, a dificuldade que encontra a terapia gramatical do pensamento, em convencer a respeito de seus resultados?

9 – A intersubjetividade

Ao apreender as ligações eidéticas através da redução fenomenológica, Husserl estaria, do ponto de vista de Wittgenstein, descrevendo regiões gramaticais particulares em que a adesão em torno de atos intencionais seria a garantia da intersubjetividade, para além, está claro, da multiplicidade dos juízos. E abre-se, neste ponto, outro aspecto em torno do qual, mais uma vez, os dois projetos filosóficos tendem a separar-se. De fato, Husserl funda a intersubjetividade em uma experiência elementar, de origem psicológica, mas que, em princípio, transcende-a apontando para uma ligação mais forte, e não mais psicológica, entre experiências de constituição do sentido. É a experiência de “empatia” (*Einfühlung*), na



Wittgenstein / modificado

qual somos levados ao reconhecimento de uma situação que nos parece familiar, ainda que desconhecida porque inacessível, por definição: a experiência íntima de outra pessoa. Trata-se, para Husserl, de expandir o processo de constituição integrando à experiência do corpo próprio e dos objetos a ele relativos, assim como à experiência da subjetividade própria, a experiência do outro como subjetividade – para escapar ao solipsismo e caminhar em direção à intersubjetividade. E esse passo é dado, por Husserl, através da apropriação e reformulação do conceito de *empatia* desenvolvido por Lipps em um contexto de análise psicológica da percepção estética – contexto crítico do formalismo kantiano a respeito da percepção (**Grundlegung der Ästhetik**, Hambourg-Leipzig, Leopold Voss 1903). Tendo criticando os elementos psicologistas presentes no conceito original lippsiano, por volta de 1913 (cf. Husserl 63, I, pg.74), Husserl procura introduzi-lo como uma forma inédita, ainda que não originária, de experiência fenomenológica com a seguinte especificidade: a empatia corresponderia a uma experiência de dados ausentes da percepção empírica – a interioridade de outra pessoa – mas presente, de maneira inédita, na “apercepção empírica” (*Erfahrungapperzeption*) (*ibid.*, texto 2, pg.23) de seu corpo em ação; as expressões corporais contextualizadas permitir-nos-iam, segundo Husserl, atribuir-lhes uma interioridade, um lugar especial ao lado de outros objetos empíricos, a saber, um objeto de natureza subjetiva – sem que isso fosse uma inferência analógica a partir da percepção empírica, contrariamente a Lipps (cf. a interessante descrição feita por Lipps de nossa empatia com o acrobata no circo, através de um mecanismo de “motricidade mimética”, *op.cit.*, pg.122). É esta a porta que a fenomenologia husserliana consegue abrir para escapar ao egocentrismo inicial da experiência, permitindo que à consciência de uma tal experiência corresponda, como correlato, a atribuição de atos intencionais às outras pessoas enquanto sujeito. Está aberta a porta para a intersubjetividade transcendental, para o acordo das intenções diversas em torno de ligações eidéticas da experiência. Extraído de seu contexto psicológico original, o conceito, agora fenomenológico, de empatia permitirá a Husserl garantir o consenso transcendental a respeito da necessidade e evidência dos conteúdos intencionais.

Wittgenstein desenvolve várias reflexões sobre a aplicação que freqüentemente fazemos de expressões lingüísticas, cujas regras gramaticais de uso são bem conhecidas, a situações que desconhecemos. São os casos de inferências analógicas que nos levam a afirmar, p.e., que outra pessoa sente o mesmo que eu, ao manifestar comportamentos de dor, ou que pensa interiormente, como eu, em tais e tais situações, ainda que não

fale, etc. – igualmente, de pedras, bonecas e animais não humanos (p.e., Wittgenstein 68, I, §347 e sgs.). Os casos analisados por Wittgenstein são diferentes aspectos da situação de empatia analisada e desenvolvida por Husserl, e recebem um tratamento bastante típico de seu estilo terapêutico, descritivo-gramatical. Esses casos correspondem, muito claramente, a tantos outros em que o próprio Wittgenstein se dedica a criar exemplos intermediários e sugerir ligações analógicas entre eles para mostrar novos aspectos possíveis das mesmas situações. Trata-se, sempre, de analogias: novas ligações internas são sugeridas, ou, então, as ligações já conhecidas permitem-nos tirar conclusões, fazer hipóteses, criar expectativas, antecipando, assim, eventos futuros. O procedimento de exemplificação cumpre uma função terapêutica ao sugerir novas maneiras de considerar as situações bem conhecidas mas que levantam dificuldades conceituais. Este procedimento conduz à relativização das normas, do que é considerado a essência da significação. Se, todavia, de acordo com esse procedimento metodológico da terapia, novas ligações internas são sugeridas, isto não implica que Wittgenstein esteja afirmando a existência de novos fundamentos para a significação, independentes e autônomos, isentos das convenções. Pelo contrário, insiste sempre sobre seu caráter convencional e, freqüentemente, analógico. Se uma nova ligação interna puder ser estabelecida entre situações diferentes e, além disso, for assumida como uma nova convenção, daí não se deve concluir que existe um fundamento qualquer para além ou aquém das convenções, pois, freqüentemente, são meras analogias que sustentam as novas ligações internas.

Ao aplicarmos, pois, expressões lingüísticas, cujas regras nos são bem conhecidas, a situações que desconhecemos, criando, assim, novas ligações internas, não devemos pretender que estamos legitimados a fazê-lo devido à existência de um substrato comum às situações que seria o suposto fundamento, autônomo e não convencional, do novo sentido assim estabelecido. A nova ligação interna estabelecida não nos conduz, pois, a qualquer conhecimento de mecanismos ou de entidades autônomas presentes na situação desconhecida, muito menos nos autoriza a postular sua existência. Tudo o que podemos afirmar, terapeuticamente, face a essa situação, é que uma nova analogia foi estabelecida através da linguagem, um novo aspecto foi ressaltado entre situações diferentes – ainda que as situações nada tenham em comum e que não saibamos, na verdade, como aplicar a expressão conhecida à situação desconhecida. Conhecemos as regras de nossos conceitos e de nossas expressões lingüísticas, e elas não têm o poder de modificar os fatos – mas, apenas, sua essência. Sabemos aplicar a expressão “são 5 horas na Terra” para a medida de tempo em nosso planeta, e podemos, também, aplicá-la a outros planetas e dizer “são 5 horas no Sol”: afirmamos, com isso, que se trata da mesma grandeza aplicada às duas situações. Todavia, não sabemos sob quais condições seria legítimo afirmar que a medida de tempo é igual nos dois planetas, e, mesmo, se isso seria possível. Nada sabemos sobre se os fatos que ocorrem no Sol permitem a mesma aplicação de nossos conceitos de medida do tempo (Wittgenstein 68, I, §350). A extrapolação de nossa gramática dá-nos a ilusão de que passamos a conhecer novos fatos, ou de que os fatos são os mesmos que já conhecemos – quando tudo o que conhecemos é apenas a essência que convencionamos para os fatos conhecidos. Da mesma maneira, quando afirmo saber que outra pessoa sente o mesmo que eu, estou realizando um lance gramatical, e não uma verificação empírica, muito menos estou sofrendo uma vivência peculiar de empatia – ainda que isso possa ocorrer psicologicamente. Transpomos, na verdade, os *sentidos* dos conceitos de *tempo* e *dor*, as regras gramaticais de uso das palavras, mas, com isso, nada conhecemos a respeito de fatos. Não são as vivências psicológicas nem as experiências empíricas de percepção que fundam essas transposições analógicas, mas os usos das palavras e as aplicações conhecidas dos conceitos. Tudo o que podemos afirmar, terapeuticamente, é que transpomos os sentidos conceituais – ou o que consideramos ser a essência dos objetos – ao dizer que os conceitos de tempo e dor aplicam-se igualmente a diferentes situações; mas, justamente, sobre isso, nada sabemos. Nada nos é permitido concluir a respeito da existência dos mesmos estados mentais

no corpo de outra pessoa, que seriam o fundamento do sentido do conceito de dor: sabemos que o outro sofre ou pensa, apenas porque dominamos os conceitos de dor e pensamento – um fogão pode sentir o mesmo que eu, caso aplique a ele o conceito de dor (*ibid., id.*), e, se não o faço, não é por falta de empatia, mas porque essa aplicação não faz parte de nosso jogo de linguagem (o que já não ocorre, como lembra Wittgenstein, nos jogos infantis).

A experiência de empatia seria, segundo Wittgenstein, mais uma antecipação do comportamento regida pela gramática dos conceitos, e não uma co-participação na vida emocional e privada de outra pessoa. Husserl como salientamos, é obrigado a postular um tipo inédito de experiência fenomenológica, o “colocar-se no lugar de”, paralelamente à experiência perceptiva: a apercepção empírica, ao lado da percepção empírica – a primeira, dando-nos acesso aos objetos subjetivos e, a segunda, aos objetos empíricos; é obrigado a isso, para evitar que a experiência constitutiva do outro como sujeito seja reduzida a uma inferência analógica empírica. Para Wittgenstein, trata-se de uma simples inferência analógica, mas que não é empírica e sim gramatical. Não é preciso, de seu ponto de vista, postular uma qualquer experiência peculiar, fora da gramática conceitual, para que a subjetividade seja constituída como oposta aos objetos da empiria. As oposições entre pensamento e extensão, corpo e alma, interno e externo não possuem outro fundamento senão as convencionais regras gramaticais dos usos das palavras. As relações entre gramática e realidade são definidas no interior das próprias gramáticas; daí sua independência e autonomia, sem necessidade de demonstração, e, daí, igualmente, o consenso a respeito de suas definições e também das opiniões e julgamentos que conduzem a essas definições. Formamos consenso, não apenas em torno das essências, definidas em nossas gramáticas, como também em torno do que deve ser definido como sendo uma essência: nossas expectativas a respeito da estabilidade relativa dos objetos, permitindo-nos medi-los através de unidades discretas; nossas expectativas a respeito da estabilidade de nossos cálculos e de nossas inferências a partir de dados conhecidos, etc. O acordo consensual sobre uma essência, ou sobre a necessidade de uma relação interna, não supõe, do ponto de vista da descrição gramatical, qualquer vivência intersubjetiva da essência, mas, pelo contrário, supõe apenas o acordo sobre a relevância, *para nossas formas de vida*, de que essências, ou ligações internas, sejam definidas como *normas de sentido*. A essência é apenas aquilo que é colocado como ponto de partida para delimitar o domínio do sentido e excluir o que é desprovido de sentido – e não podemos deixar de evocar, neste ponto, a idéia husserliana de uma gramática pura e *a priori*, como reflexão sobre as condições do sentido, idéia funcionalmente correlata à de gramática dos usos. Daí a natureza transcendental e *a priori* da essência, para Wittgenstein, e, ao mesmo tempo, lingüística e convencional.

Caminha-se, assim, na direção de uma pragmática filosófica do sentido de nossa experiência, ou melhor, a descrição das condições de natureza pragmática presentes na constituição transcendental do sentido. A interpretação do consenso em termos de uma experiência empática fundante – ainda que não psicológica – apenas pode levar-nos a crer, ilusoriamente, que os supostos fundamentos *não são* meras analogias, e, conseqüentemente, que meras analogias *não podem* servir como fundamento para o sentido. Por isso, aliás, que a analogia fundadora da linguagem é descartada por Husserl, ao ser usada como a escada que deve, após o uso, ser lançada às chamas: permitiu a visão esclarecedora dos atos intencionais, mas, em seguida, foi relegada como tosco instrumento, impreciso e enganador, de acesso aos fundamentos pré-lingüísticos do sentido. Ao fortalecer as analogias, a terapia filosófica de Wittgenstein mostra que os atos intencionais não repousam sobre vivências puras do sentido, mas, sobre convenções conceituais – substituindo o rico, e ainda misterioso, universo da consciência pelo não menos rico, mas já sem qualquer mistério, universo pragmático dos usos das palavras. Na verdade, se Husserl não tivesse sido infiel à linguagem – embora não tendo conseguido a ela escapar, apesar da infidelidade – teria, certamente, adentrado o solo da descrição gramatical – ainda que com pesadas conseqüências,

está claro, para seu projeto original de descrição fenomenológica. A linguagem não é um instrumento, como as escadas, a ser descartado após a visão correta que permite obter; sem a linguagem, caímos diretamente no dogmatismo essencialista, tanto do jovem Ludwig quanto da fenomenologia de Husserl, podendo quebrarmos a cabeça contra as barreiras da própria linguagem.

10- Ontologia e Gramática

A autonomia da gramática não implica que o empírico deixe de ter um papel importante na constituição do sentido – sem que, com isso, a descrição gramatical abandone sua natureza transcendental. Não seria pertinente, do ponto de vista gramatical, uma *épouqué* da empiria; pelo contrário, o *uso*, como operador filosófico transcendental, incorpora-a ao processo de constituição. É assim, p.e., que Wittgenstein indica a *oscilação gramatical* entre apreensão imediata do sentido e sua apreensão mediatizada pelo pensamento. Apreendemos imediatamente e sem reflexão o sentido dos objetos que conhecemos: isto é uma mesa, e não algo como uma mesa. Um quadro representando um semblante sorridente ou dois jogadores de xadrês, não apresenta situações que serão apreendidas como se fossem um semblante sorridente ou uma partida de xadrês, mas situações como sendo os próprios critérios do sorriso e de uma partida de xadrês. Da mesma maneira, a apresentação de uma superfície colorida não será apreendida como se fosse uma superfície colorida, mas imediatamente como o critério da respectiva cor – e, se quisermos, ainda, como o critério de indissociabilidade entre cor e extensão.

Todavia, Wittgenstein indica, também, como vimos, que é sempre possível alterar essas ligações internas de sentido propondo novas e, até, inusitadas, ou melhor, novas ligações imprevisas por nossas gramáticas, algumas ainda admissíveis e outras não mais. Isso mostra que as relações eidéticas, ou internas de sentido, estão sujeitas às *convenções* que definem os critérios normativos do sentido assim como à *vontade* em admitir novas convenções. A relação husserliana de *fundação* (*Fundierung*) é aqui exercida por *formas de vida*, i.e., sistemas regrados de ações convencionais e imersos na prática efetiva de nossa vida com a linguagem; sistemas em que se entrecruzam hábitos, atitudes éticas, concepções a respeito do conhecimento e decisões da vontade. As formas de vida são fundantes e não possuem outro fundamento senão os usos gramaticais do empírico através da linguagem.

Ora, ao considerar essa concepção de *fundação* relativamente à teoria husserliana dos todos e das partes e à equivalência entre ser e pensar dela decorrente, poderemos apreciar as novas relações que se descortinam entre ontologia e reflexão filosófica sobre o sentido – esta, agora, sob a forma de gramática e não mais de epistemologia.

Em primeiro lugar, é importante salientar a nova concepção das relações entre o analítico e o sintético sugerida por Wittgenstein através da descrição terapêutica. Sendo convencionais, as proposições gramaticais, ou de essência, estão sujeitas aos mesmos percalços empíricos do que as proposições descritivas. A idéia de que todo corpo possui extensão é o resultado de uma definição convencionalmente aceita e construída a partir de circunstâncias que, no interior das situações em que vivemos, interessa-nos salientar; é um *aspecto* da situação que se tornou relevante para satisfazer nossas expectativas. Mas a definição de *corpo* poderia tomar outro aspecto como pertinente, p.e., o peso, a cor ou o odor. A concepção do analítico que assim surge aproxima-o das operações que devem ser realizadas para obter ligações sintéticas; todo *a priori*, seja analítico, seja sintético, repousa sobre convenções estabelecidas a partir de *aspectos* das situações efetivas nas quais se desenvolvem as formas de vida (Moreno, 93, Cp.IV, 2). As proposições gramaticais, a que se refere Wittgenstein, apresentam a mesma natureza pragmática das proposições empíricas, sua diferença

fundamental residindo apenas nas diferentes funções que lhes atribuímos no interior de nossas gramáticas. Ainda que fundamental, a diferença não supõe qualquer outro fundamento do que as contingentes formas de vida. As proposições sintéticas *a priori* kantianas podem ser, deste ponto de vista, reformuladas como proposições gramaticais, e as proposições analíticas como meras equivalências lingüísticas de sinonímia (*ibid., id.*).

Em segundo lugar, e conseqüentemente, Wittgenstein localiza sua descrição naquela região que Husserl caracteriza com sendo a das ontologias, a formal e as materiais. De fato, a terapia gramatical detecta confusões conceituais já presentes na Lógica e Matemática assim como nas ciências naturais e humanas, como, particularmente, a Psicologia. E é aí que a terapia tem início, através de suas variações de exemplos, de variações imaginárias – o que evoca diretamente a função filosófica da “ficção” como procedimento fenomenológico, para Husserl – criando novas analogias, incidindo, portanto, e indiferentemente, sobre o que Husserl denomina de essências exatas e morfológicas. Os próprios sentidos dos conceitos exatos das ciências formais estão sujeitos às confusões características das ciências empíricas, naturais e humanas. Daí as comparações que Wittgenstein estabelece, surpreendentemente, entre conceitos matemáticos e psicológicos, conceitos colhidos de diferentes regiões da experiência como da lógica, da percepção, da organização de cores, de estados emocionais, e tantas outras em que atua a linguagem. Não há qualquer prioridade, diria Wittgenstein, das ontologias formais e materiais sobre as regiões da empiria. São as gramáticas regionais que, desde o início, já devem ser esclarecidas para evitar confusões categoriais nas ciências empíricas; e esse esclarecimento inclui, justamente, a natureza também gramatical dos *limites* entre ontologia e empiria. As confusões detectadas não são categoriais – como as apresentadas no texto de Husserl que colocamos em epígrafe – mas anteriores à própria organização ontológica da experiência, formal e material, segundo Husserl, e *a fortiori* anteriores também às ciências empíricas. A terapia já opera no domínio das formas categoriais e das essências materiais, diria Wittgenstein, utilizando a terminologia husserliana, e tematiza as expressões lingüísticas das essências exatas tanto quanto as das morfológicas – pois o pensamento já é aí dogmático ao prender-se a *imagens*, veiculadas pelos usos da linguagem (Moreno 93). Não será preciso, pois, realizar uma *époqué* dos conteúdos sensíveis e ideais para criticar o pensamento dogmático natural a respeito dos fundamentos do conhecimento e demonstrar a independência da consciência. Sua independência e autonomia já podem ser claramente indicadas, diria Wittgenstein a Husserl, na própria análise eidética das formas categoriais e das essências materiais, uma vez que aí está presente a *imagem* dos limites fixos entre ontologia e empiria, i.e., já está aí operando a gramática dos usos das palavras induzindo o pensamento a supor ligações de sentido com fundamento em atos intencionais pré-lingüísticos da consciência. Desde esse momento, a gramática revela sua autonomia.

E temos, assim a concepção mínima e suficiente de pensamento que está suposta pela terapia gramatical: pensar é meramente *saber aplicar* regras e normas - o que supõe a capacidade prévia de *aprender* tanto as regras e normas quanto suas aplicações, o que supõe, finalmente, a possibilidade de *ensiná-las* – concepção que faz ecoar, mais uma vez, a voz do **Tractatus**, quando afirma que toda legítima questão poderá ser respondida, pois não existe o enigma (6.5). Ensinar regras, normas e suas aplicações significa, meramente, fornecer instruções, prestar esclarecimentos, lançar mão de técnicas pedagógicas, fazer perguntas e julgar as respostas a respeito das associações convencionais de sentido erigidas em regras e normas, e de suas aplicações. As ligações internas de sentido ficam, assim, fundadas no domínio das técnicas construídas no interior de formas de vida. Pensar corresponde à atividade e capacidade de estabelecer ligações internas e elaborar, em seguida, raciocínios e inferências; corresponde à capacidade de deixar-se convencer por tais raciocínios e inferências, como, também, à capacidade de deixar-se persuadir por novos raciocínios e inferências a partir da aceitação de novas ligações internas. Enfim, pensar equivale à atividade de estabelecer normas para a organização significativa da experiência através da linguagem

e no interior de formas de vida. Eis o que é suficiente supor a respeito do pensamento, durante a terapia gramatical. O pensamento não descobre ligações internas de sentido, mas, permanentemente, cria e modifica ligações – assim como quando jogamos um jogo (Wittgenstein 68, I, §83). Uma tal concepção de pensamento sugerida pela terapia, supõe exclusivamente conceitos operatórios cujo sentido pode ser explicitado através de aplicações e de exemplos – como é, aliás, o caso da significação conceitual em geral, segundo Wittgenstein.



Wittgenstein / modificado

Com isso, fica ampliado o domínio ontológico, uma vez que ser e agir tornam-se mais próximos: *o que existe* resulta da criação e da aplicação de normas regulativas de sentido à experiência. Daí que a gramática filosófica poderá dizer algo sobre o que existe, a saber, suas condições de possibilidade: o esclarecimento dos usos das palavras e de práticas lingüísticas. Sem adentrar o domínio da epistemologia, contrariamente à fenomenologia husserliana, a gramática filosófica irá refletir sobre as condições de possibilidade de expressão do *Was* pela linguagem, sem colocar fronteiras irreduzíveis entre epistemologia e ontologia. A reflexão gramatical sobre os limites substituirá a função *crítica* da filosofia pela função *terapêutica*: não mais uma crítica dos fundamentos, mas uma terapia do pensamento dogmático a respeito dos fundamentos – de maneira que não serão apresentados novos e legítimos fundamentos, mas, apenas, a forte ausência de qualquer fundamento que seja definitivo, a saber, a presença

de meras convenções. Será, então, a partir de convenções que o pensamento, agora sadio, poderá retomar seu percurso na direção de uma reflexão epistemológica – ainda que, talvez, incidindo em novas formas de dogmatismo. A substituição da crítica pela terapia retoma para si a questão dos limites entre *Wie* e *Was*, agora, em estilo gramatical: os limites tornam-se flutuantes, como já salientamos, regiões do *Was* são integradas ao *Wie*, assim como regiões do *Wie* retornam ao *Was*. Os próprios limites são *definidos* no interior da gramática das expressões lingüísticas e através dos conceitos e das proposições gramaticais. A gramática dos usos é autônoma não apenas com relação ao objeto natural e aos conteúdos ideais e mentais, como também o é com relação ao próprio domínio do inefável *Was*. Nada há que não possa ser dito – bastando para tanto a criação de uma técnica lingüística – e tudo o que é dito poderá deixar de sê-lo – bastando que perca seu interesse e importância para alguma forma de vida. A capacidade expressiva da linguagem pode encontrar limites em nossa vontade, não em nossa imaginação: ainda que a imaginação seja moldada pela gramática, a vontade poderá ser conduzida na direção de paragens desconhecidas – é a persuasão terapêutica que conquista a vontade gramatical.

A autonomia da gramática não exige qualquer demonstração pelo aniquilamento ou supressão do objeto natural dogmatizado; pelo contrário, a gramática cohabita com o objeto em-si pois é ela que o engendra a cada momento. Daí a função terapêutica, para o pensamento dogmático, da descrição filosófica gramatical. Husserl critica a interpretação dogmática do *Wie* ao indicar que este já é sempre um conteúdo

correlato da consciência; todavia, com isso, reinstala o limite intransponível entre consciência e seu correlato absoluto, ou melhor, entre epistemologia e ontologia – ou, ainda, entre reflexão filosófica sobre o sentido e conhecimento científico das propriedades naturais e eidéticas dos objetos. Ainda que livre do dogmatismo, o conhecimento positivo não poderá adentrar o domínio do sentido; consequentemente, há a contrapartida: a reflexão filosófica não poderá adentrar o domínio das propriedades naturais do objeto por estarem excluídas do sentido. Se tudo isso é correto, já seria, entretanto, uma tese dogmática postular limites rígidos entre os dois domínios, como se aquilo que na árvore queima não pudesse ser tomado como norma para um sentido conceitual – como se ligações causais não fossem aplicadas como *norma* para o conceito de *dilatação* dos corpos e como se propriedades físicas determinadas não fossem instauradas como *norma* para o conceito de *ebulição* dos líquidos, etc. A terapia filosófica mostra que a gramática dos conceitos engendra o objeto em-si, assim como o destrói, anulando-o pela linguagem; daí sua autonomia. São gramaticais, as condições de possibilidade do objeto em-si, assim como o são as dos objetos naturais, suas propriedades empíricas, tais como estudadas pelo cientista. É que tanto as proposições de essência – as analíticas e sintéticas *a priori* – que dizem *o que é* o objeto, quanto as proposições empíricas – as sintéticas -, que dizem *como é* o objeto, são determinadas pelas convenções de uso que fazemos dessas proposições. Parafraseando Wittgenstein, poderíamos afirmar que proposições gramaticais dizem o que é o objeto e proposições empíricas ou descritivas dizem como ele é. Aí estão, *Was* e *Wie*, constituídos gramaticalmente pela linguagem.

À pergunta sobre o que *deve* existir para que o nome tenha aplicação, responde Wittgenstein: instrumentos linguísticos, a própria linguagem – resposta que podemos generalizar para *todas* as aplicações de palavras e enunciados. Os limites deixam, pois, de ser precisos e fixos – assim como, aliás, a natureza dos próprios conceitos em geral, antes que qualquer delimitação venha a ser proposta, arbitrariamente, para precisar ou tornar exato o seu sentido. A ontologia formal assim como as ontologias materiais de Husserl pertenceriam igualmente, do ponto de vista de Wittgenstein, à gramática: as essências exatas assim como as morfológicas seriam passíveis de uma descrição gramatical, descrição dos usos que são feitos das respectivas expressões lingüísticas – da Lógica e da Matemática assim como as da Geometria e das ciências naturais, segundo Husserl. Mas também - e este ponto é essencial – a própria fenomenologia seria passível de uma tal descrição terapêutica, justamente com a finalidade de curar sua “cegueira para os aspectos”. É que a reflexão fenomenológica em regime de redução dos conteúdos ideais pode tornar-se, como indicamos acima, ela própria delirante – mas, diria Wittgenstein, apenas por excesso de dogmatismo!

11- Epistemologia e Gramática

Para um projeto epistemológico é pertinente colocar a questão das condições de possibilidade do conhecimento, e, ao situá-las na consciência subjetiva transcendental, como o faz a fenomenologia de Husserl, torna-se possível criticar adequadamente o dogmatismo do pensamento quando pretende ter acesso ao objeto em-si, puro e simples – decodificando a linguagem própria da natureza através de caracteres matemáticos. A crítica fenomenológica consegue substituir o objeto em-si pelo *Wie* correlato, ao mostrar que o decurso atual da experiência é sempre mediado pela consciência.

Há, todavia, dois pontos a serem, mais uma vez, destacados quanto a esse resultado da crítica, pontos que lhe são inerentes enquanto projeto epistemológico. Em primeiro lugar, ainda que as condições para o conhecimento sejam fornecidas pela consciência constitutiva, não é o sentido do conceito que queima, mas sua

referência, em presença do fogo; e é, justamente, esse algo combustível, que se torna cinzas, o objeto de estudos para o cientista – ainda que não mais herdeiro da ingenuidade natural. É que as propriedades do objeto extenso permanecem fora do domínio do sentido, além da consciência, situando-se onde a gramática pura de Husserl não tem acesso. Ainda que o decurso de nossa experiência atual não seja absoluto, as propriedades objetivas de seus estados de coisas não são significativas e queimam quando lançadas às chamas. Em segundo lugar, e simetricamente, ainda que todo *Wie* da experiência atual seja sempre correlato da consciência, esta necessita sempre de um correlato – sem o que, como afirma a própria fenomenologia, não seria possível qualquer ato de percepção, ou, como salientamos acima, estaria aberta a porta para uma remissão indefinida entre níveis diversos de consciência em que não teríamos mais qualquer segurança de não estar produzindo delírios transcendentais. É pois necessário um *Was* absoluto para que seja possível o ato perceptivo inaugural da consciência – um algo absoluto que, como já havia admitido o próprio Ludwig no **Tractatus**, para outros fins, um algo que, sem ser uma experiência e sendo anterior a qualquer experiência, é seu suporte fundante: o fundamento inefável para toda experiência logicamente articulada (5.552). O ato inaugural de percepção seria, justamente, a consciência dos próprios fundamentos do sentido, ou ainda, do que absolutamente não possui sentido.

Eis dois pontos que apresentam dificuldades para um projeto epistemológico que pretenda escapar à separação galileana, acentuada e desenvolvida por Descartes, entre pensamento e extensão: retornam, aqui, os limites absolutos entre *Wie* e *Was*, limites absolutamente fixos entre o conhecimento positivo e a atividade constitutiva da consciência. A considerarmos mais de perto, seria a esta mesma situação que havia chegado também Ludwig no **Tractatus**, com a distinção absolutamente fixa, que a análise lógico-filosófica da linguagem procurava elucidar, entre dizível e inefável. A concepção posterior de Gramática dos usos das palavras vem, justamente, fornecer meios para evitar essa situação difícil para um projeto que pretenda superar as confusões tradicionais do pensamento filosófico.

A concepção de Gramática, proposta por Wittgenstein, consegue superar a dificuldade ao renunciar qualquer projeto epistemológico que vise propor teses a respeito dos fundamentos do conhecimento. Daí vem a função filosófica central, para Wittgenstein, da noção de *terapia*: o *tratamento* do pensamento que interpreta dogmaticamente a questão dos limites entre dizível e inefável, entre *Wie* e *Was* – colocando barreiras intransponíveis entre extensão e pensamento, entre categorias ontológicas distintas por princípio. Para tanto, é levado a esclarecer as complexas relações entre os domínios da linguagem e do extra-linguístico, relações entre palavras, enunciados e as diversas formas de sua aplicação aos conteúdos da experiência. Ao conseguir um resultado satisfatório nessa tarefa, paga o preço de recusar-se à elaboração de uma teoria epistemológica, um conjunto de teses filosóficas sobre os fundamentos do conhecimento, como objetivo final da descrição gramatical. Mas, como pode uma mera atividade terapêutica conseguir essa proeza?

Não há, na verdade, qualquer mistério, e sim, apenas, e mais uma vez, a auto-aplicação da própria terapia, através da descrição dos usos das palavras. De fato, ainda que a Gramática seja autônoma e independente dos conteúdos da experiência aos quais se aplica – assim como a consciência, para Husserl – todavia, ela *não* o é absolutamente – contrariamente a Husserl. A consciência independe do curso atual da experiência, o qual é sempre seu correlato; e é o caráter absoluto dessa independência que reinstala limites fixos entre os dois domínios. A independência da Gramática, segundo Wittgenstein, é esclarecida pela própria descrição dos usos das palavras: é uma independência relativa às organizações conceituais que formam um sistema com princípios internos de fechamento. Seria importante distinguir, neste ponto, entre dois aspectos inerentes à Gramática, aspectos muito bem marcados durante as descrições realizadas por Wittgenstein. Em primeiro lugar, o momento inicial de contato entre linguagem e mundo: é quando são criadas normas para o sentido, convenções

criterais com a função de estabelecer *limites* para o domínio em que serão realizadas as operações lingüísticas possíveis, ou melhor, permitidas. É o momento *regulador* da praxis da linguagem em que o mundo passa a ser integrado ao simbolismo lingüístico sob a forma de regras, instrumentos da própria linguagem, para a preparação e aplicação de outros instrumentos lingüísticos; p.e., a atribuição da função paradigmática normativa a um objeto ou estado de coisas do mundo – um modelo de cor, uma expressão facial, uma sensação privada no interior de um contexto lingüístico, um comportamento, uma reação química ou uma propriedade física de objetos, etc. – como forma de regular o campo de possibilidades operatórias selecionando casos para a aplicação da norma, organizando a experiência em casos admitidos e casos excluídos.

Esse momento regulador, realizado através da criação de instrumentos lingüísticos com a função normativa, é diretamente devedor das *circunstâncias* nas quais serão colhidos os objetos e estados de coisas que virão a exercer a função de norma, através dos *aspectos*. De fato, segundo Wittgenstein, são os fatos muito gerais da natureza que, por sua generalidade, nos passam despercebidos, o fundamento natural de nossas gramáticas – fatos naturais como a estabilidade relativa dos objetos físicos, de seus pesos e superfícies; os comportamentos habituais dos homens, tais como a emissão de sons associada a ações características do que entendemos por comunicação através da linguagem; a presença de raios luminosos, de superfícies refletoras ou de meios transparentes, para a definição de paradigmas de cores; a constância na emissão de sons quando do comportamento de comunicação entre os homens, para a definição de paradigmas de palavras, etc. São tais fatos naturais que, uma vez incorporados à linguagem como seus instrumentos, marcam a ligação da Gramática com o mundo, sua relativa dependência: dependência de um *Was*, imediatamente incorporado como norma reguladora para a organização lingüística da experiência em *Wie*. Na ausência de qualquer regularidade natural, *nossas* gramáticas *habituais* não mais teriam solo para serem erigidas como formas simbólicas de regulação pela linguagem. Mas, essa ausência eventual não significa, contrariamente à redução husserliana do objeto natural, que um mundo caótico venha a se apresentar à consciência, ou, segundo Wittgenstein, ao trabalho da Gramática. De fato, teríamos, nesse caso, apenas condições naturais diferentes, por nós desconhecidas, mas que podemos compreender se nos forem explicadas, condições naturais que virão a servir de fundamento a outras gramáticas que igualmente desconhecemos. Diferentemente de uma consciência que se torna delirante, na ausência de regularidades habituais e, por conseqüência, de relações de sentido habituais, a Gramática engendraria novas normas, persistiria em regular as

novas modalidades naturais do mundo, estabeleceria novas relações de sentido – por nós desconhecidas, está claro, mas não por isso absurdas ou contraditórias.

Não é, justamente, essa a principal crítica que endereça Wittgenstein a Frazer – quando este interpreta os hábitos e rituais mágicos de certos povos como sendo absurdos, contraditórios e, portanto, irracionais e primitivos? Crítica às interpretações, na verdade ideológicas, de outras culturas desconhecidas segundo o modelo de uma cultura conhecida, aquela do cientista que tudo compara e julga de acordo com as normas de sua própria gramática cultural. Afirmar que o mundo se aniquila ao perder sua



Husserl / modificado

regularidade habitual significa, apenas, que nossas gramáticas habituais perderam seu costumeiro ponto de apoio natural, mas não que instaurou-se, por isso, o caos, o domínio da alucinação ou do delírio. Novas figuras da razão, agora, gramatical emergirão – mas, para reconhecê-las será preciso, está claro, um movimento da vontade. E esse é a maior dificuldade em filosofia: vencer as barreiras da vontade (MS 213, §86), pois estamos imersos em formas de vida onde a própria vontade é moldada pelas gramáticas que conhecemos e nas quais acreditamos. Nossas certezas e dúvidas, assim como nossa vontade, são delimitadas gramaticalmente: exprimem os sentidos e os limites que atribuímos à experiência. Eis o exercício ético envolvido na prática terapêutica de Wittgenstein: vencer as resistências da vontade gramatical através da descrição dos usos da linguagem.

Em segundo lugar, o processo que tem início a partir da etapa reguladora, a saber, construção de proposições gramaticais, proposições de forma descritiva mas cujo conteúdo é considerado *sempre* verdadeiro: que o todo seja maior do que suas partes, que o branco seja mais claro do que o preto, que a palavra “mesa” possua quatro letras, que sensações sejam privadas, etc., são afirmações gramaticais porque combinam normas de sentido, anteriormente introduzidas paradigmaticamente, através de aplicações de palavras formando, assim, enunciados. As regras para a formação de tais proposições, todavia, tornam-se independentes de seu solo de origem, de tal maneira que a experiência dos eventos naturais em nada poderá contrariá-las, tornando-as falsas. Ainda que se possa indicar situações onde a cor de uma superfície branca apareça como mais escura do que a de uma superfície preta, a proposição gramatical respectiva não deixará de ser considerada evidente; mais do que isso, não deixará de ser considerada como a própria *definição* dessa relação interna entre as cores. Eis o momento em que a Gramática apresenta um primeiro aspecto de sua autonomia.

Mas há outro aspecto revelador da autonomia, aspecto diretamente ligado aos dois precedentes. Por um lado, se as formas iniciais de integração dos eventos naturais à linguagem indicam a dependência relativa com respeito aos fatos muito gerais da natureza, como diz Wittgenstein, por outro lado, essas mesmas formas de integração não são determinadas pelos fatos naturais. Estes parecem ter, aqui, a função geral de um *Was* absoluto, do qual as convenções lingüísticas extrairão arbitrariamente *aspectos* a serem instaurados como normas reguladoras do sentido. O *Was* nada determina, apenas torna possíveis as construções de *aspectos*. Ora, nessas condições, o próprio *Was* deixa de ser absoluto, uma vez que sendo arbitrária a construção de *aspectos*, a instituição das normas, não haverá limites fixos entre o que só poderia ser instituído como norma e o que só poderia ser instituído como sintoma empírico. A *praxis* da linguagem é autônoma para decidir suas escolhas, como aplicar as palavras, em que situações, para quais finalidades. Autônoma para decidir o que será incorporado como norma ou como fato empírico, assim como para modificar suas escolhas iniciais, tornando empírico o que fora incorporado como normativo, e v.-v. Como diz Wittgenstein, as relações da linguagem com o mundo são definidas no interior da própria linguagem.

Uma tal instabilidade das fronteiras entre *Wase* *Wie* torna-se clara ao notarmos que a *praxis* da linguagem é uma forma de vida ao lado de tantas outras, e, igualmente, sujeita a transformações em suas próprias regulações simbólicas. Assim é que, se fosse pertinente aqui uma epistemologia, ela poderia dizer algo sobre *o que* existe, o objeto, a saber, sobre suas condições de existência, ou melhor, as condições de seu sentido: ambas as condições são fornecidas pela gramática dos conceitos: o sentido do conceito de *existência*. Nada diria, está claro, sobre *como* existe o objeto, tarefa das proposições descritivas. Se, para a consciência husserliana, o objeto extenso é inabordável, para a Gramática de Wittgenstein a própria natureza da extensão deixa de ser absoluta e passa a depender de uma definição. A consciência é um operador filosófico que permite a Husserl integrar a diversidade dos sentidos, enquanto que a terapia do pensamento é uma atividade que permite a Wittgenstein expandir essa mesma diversidade pela aplicação do operador filosófico *uso* às palavras e expressões da linguagem.

IV- Conclusão.

Tantas outras semelhanças e diferenças poderiam ser exploradas nessa comparação dos dois filósofos. As poucas, acima apresentadas, bastam-nos, ainda que superficiais, para salientar alguns comentários finais.

Pudemos apreciar a distância que separa as duas descrições filosóficas e suas finalidades, mas, também, alguns momentos em que Husserl poderia assumir a descrição gramatical, não fosse sua infidelidade à linguagem – usada apenas como analogia fundadora da idéia de intencionalidade. Mas notamos, também, que Wittgenstein, ao recusar as reflexões *hylética* e *noética*, reduzindo-as à descrição contextual de aplicação de palavras, conserva plenamente a reflexão *noemática*, ainda que desvinculando-a de quaisquer atos intencionais e reduzindo-a, também, à mesma descrição contextual. Daí, a distância que só poderia aumentar entre os filósofos: por parte de Wittgenstein, a recusa de qualquer projeto epistemológico – este, caro a Husserl – e limitação da atividade filosófica a uma simples terapia do pensamento dogmático. Mas, é claro, essa simples terapia tem profundas conseqüências filosóficas.

De fato, como procuramos mostrar, uma conseqüência importante é a sugestão, claramente exposta durante o processo terapêutico, da concepção de linguagem como exercendo as funções *reguladora* e *constitutiva* do sentido da objetividade. O próprio Wittgenstein não ousa ir além de sugestões, uma vez que as mesmas armadilhas da linguagem estão sempre a assolar o pensamento, e novas *imagens* poderão surgir – ou seriam as mesmas antigas, apenas que travestidas? – quando se procura *tratamento* para as dificuldades conceituais. É como se um tratamento radical pudesse conduzir subrepticiamente ao estado de esclarecimento definitivo e, com ele, às soluções definitivas, às boas respostas e ao sistema completo de teses filosóficas. Teríamos, contudo, nesse caso, substituído um conjunto de teses por outro, conservando o suposto fundamento definitivo para as questões da filosofia. Parece ser esse o receio de Wittgenstein.

Limitando-nos à simples terapia, teremos esclarecido completamente, no melhor dos casos, as confusões, eliminando-as; mas nada teremos de novo a propor como solução. Teremos dissipado ilusões e estaremos melhor preparados para enfrentar outras novas, ainda que não, com certeza, para evitá-las definitivamente. Ora, é justamente nesse ponto que novas perspectivas são lançadas. Será possível abandonar os mistérios da imaginação kantiana, assim como os da intencionalidade husserliana ao adotarmos o conceito wittgensteiniano de *uso*. Desaparecerá qualquer mistério, se tivermos a coragem filosófica de assumir a simples descrição empírica da *praxis* lingüística e aplicá-la aos *sentidos* que daí construímos. Não será, está claro, uma descrição de processos empíricos, mas empírica de ligações internas – o que se torna possível e legítimo graças à concepção pragmática do conceito. Uma tal descrição é apenas a porta que se abre para sua própria superação: será permitido avançar na descrição analógica, criando experimentos de pensamento, variações imaginárias não mais limitadas às situações concretas e habituais. E, nesse ponto, confluem, mais uma vez, como vimos, Husserl e Wittgenstein – para, todavia, trilhar caminhos diferentes: o primeiro, na direção de uma integração, e, o segundo, na direção de uma expansão dos sentidos.

O conceito de *uso* marca, aqui, o ponto de defluência entre os dois filósofos. É que Husserl, apesar de lançar mão do mesmo instrumento de variação imaginária, não o faz movido pela convicção na estabilidade profunda dos processos de constituição do sentido. Em outros termos, é por atrelar a estabilidade dos atos de consciência à instabilidade de uma normalidade intersubjetiva que Husserl funda os atos nessa normalidade, aliás, sempre posta em cheque, mas, em última instância, sempre

confirmada pela variação imaginária. Wittgenstein poderia chegar ao mesmo resultado, não fosse sua convicção na natureza pragmática do conceito assim como das imagens, i.e., de ambas essas figuras da razão: é que a gramática dos conceitos constitui sentidos a partir de instituições, formas de vida, criando a própria necessidade intersubjetiva lá onde ainda nada havia. Nessas condições, não há qualquer situação, ainda que imaginária, e fora do dogmatismo, que possa conduzir à contradição ou ao delírio absolutos, às portas do caos.

Ora, é justamente no caos que o filósofo, diz Wittgenstein, sente-se à vontade. Caos conceitual, e não ontológico, obtido através da variação imaginária de exemplos e a partir das confusões de nossas gramáticas; criado, exclusivamente, para combater o dogmatismo e não para indicar limites ao sentido. É do interior desse caos, meticulosamente elaborado, que Wittgenstein reflete sobre as limitações de nossas gramáticas habituais – aquelas que congregam as certezas intersubjetivas – e indica a possibilidade e legitimidade de gramáticas desconhecidas. A *époque* husserliana dos conteúdos sensíveis e ideais conduz, como vimos, ao caos do mundo sensível e ao delírio da consciência; esse é o caos a que estaria condenada a razão caso abrisse mão de suas necessidades intersubjetivas. A variação imaginária de exemplos, pelo contrário, ao negar essas mesmas necessidades, mostra que outros sistemas gramaticais podem ser concebidos, nos quais nossas contradições tornam-se necessidades e estas, contraditórias³. E não podemos deixar de evocar, nesse ponto, a tese bergsoniana da relatividade de toda estrutura ordenada: um estado de desordem corresponderia apenas à quebra de expectativa em uma ordem determinada, mas não à presença do caos. Essa é, fundamentalmente, ainda que em contexto diferente e para outras finalidades, a mesma idéia de Wittgenstein sobre a Gramática: relatividade e, ao mesmo tempo, persistência das formas de organização lingüística da experiência. Nesta nova perspectiva pragmática, a consciência husserliana seria concebida como a gramática dos atos lingüísticos intencionais e o projeto fenomenológico como correspondendo à descrição das particulares gramáticas conceituais fundadoras do sentido da experiência. O mistério da intencionalidade interna seria, assim, desvendado, revelando sua riqueza através dos usos das palavras fixados em convenções gramaticais. Uma epistemologia teria, nesse sentido, a tarefa de descrever as condições de possibilidade da fixação dos usos em regras, nunca perdendo de vista, está claro, as lições do constante tratamento terapêutico, e, principalmente, auto-terapêutico.

Como bons racionalistas, poderíamos afirmar que a razão possui mais artimanhas do que as imaginadas pelos racionalistas husserlianos: cria a necessidade, assim como as próprias ilusões, onde já não mais poderiam imaginar – por serem cegos para os aspectos, diria Wittgenstein.

3- Interessante seria, a esse respeito, um estudo aprofundado das reflexões de Wittgenstein sobre a contradição em Matemática, quando apresenta uma interpretação filosoficamente original da superação do princípio de não-contradição – superação, como sabemos, realizada de diferentes maneiras e, especialmente, pelas lógicas paraconsistentes atuais.



Wittgenstein / modificado

Referências bibliográficas

Frege, G.

- (69) **Les fondements de l'Arithmétique**, trad. de C.Imbert, Seuil, Paris, 1969.
(71a) *"Sens et Dénotation"* em **Ecrits logiques et philosophiques**, trad. de C.Imbert, Seuil, Paris, 1971.
(71b) *"Compte rendu de Philosophie der Arithmetik I, de E.G.Husserl"*, em **Ecrits logiques et philosophiques**, trad. de C.Imbert, Seuil, Paris, 1971. Publicado originalmente em *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103, 1894.

Husserl, E.G.

- (50) **Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie**, Husserliana Bd.III, Haia, M. Nijhoff, 1950.
(56) **Erste Philosophie I**, Husserliana Bd.VII, Haia, M.Nijhoff, 1956.
(62) **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie**, Husserliana Bd.VI, Haia, M.Nijhoff, 1962.
(63) **Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III**, I.Kern (ed.), Haia, M.Nijhoff, 1963.
(66) **Phänomenologische Psychologie**, Husserliana Bd.IX, Haia, M. Nijhoff, 1966.
(69) **Logische Untersuchungen – Untersuchungen zur Phänomenologie und theorie der Erkenntnis**, Max Niemeyer, Tübingen, 1969.
Tradução francesa **Recherches Logiques** por H. Élie, L. Kelkel e R. Schérer, Puf., Paris,1961/1969.
(70) **Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischer Philosophie**, Husserliana Bd.V, Haia, 1971.
(79) *"Psychologische Studien zur elementaren Logik"* em **Aufsätze und Rezensionen**, Husserliana Bd. XXII, Haia, M. Nijhoff, 1979.
(87) **Vorlesungen über Bedeutungslehre – Sommersemester 1908**, Husserliana Bd. XXVI, Dordrecht, M.Nijhoff, 1987.

Moreno, A.R.
(93) **Wittgenstein – através das Imagens**, Ed.Unicamp, Campinas, 1993

Wittgenstein, J.J.L.
(68) **Philosophische Untersuchungen**, B.Blackwell, Oxford, 1968.
(76) **Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics**, Cambridge 1939, Diamond, Hassocks, Harvester, 1976.
(88) **The Big Typescript**, textos inéditos, coligidos por Wittgenstein e catalogados por von Wright (MS 213), foram editados por H.Nyman e publicados em *Révue Internationale de Philosophie*, vol.43, 169, 1989, em suas passagens referentes à concepção de filosofia. Tradução portuguesa por A.Zilhão em *Manuscrito* vol.XVIII, 2, Outubro de 1995.



* **Arley R. Moreno** é Professor do Departamento de Filosofia da Unicamp, SP.