

Bento Prado Jr e Wittgenstein<sup>2</sup>

*Ao professor*

Para falar sobre Bento Prado Jr. — ou, talvez melhor, em sua homenagem —, escolhi, como tema, a relação entre Wittgenstein e a fenomenologia. Trata-se de um tema que lhe era caro, e essa é uma das razões desta escolha — a outra, é claro, é o fato de ser um tema que não me é totalmente estranho. Não tenho, aqui, a pretensão de fazer uma análise dos seus trabalhos sobre Wittgenstein, tarefa para a qual me faltariam os instrumentos adequados, dada a envergadura do horizonte, a riqueza dos elementos e o *telos* peculiar que os caracteriza. A idéia é simplesmente testemunhar um pouco a importância que meu primeiro professor tem no meu trabalho, percorrendo um tema de sua predileção com os instrumentos de que disponho. Isso me permitirá conciliar as duas exigências, de prestar essa homenagem e de produzir um texto com um mínimo de propriedade. Mas antes, talvez valha a pena começar por situar o interesse que Bento Prado Jr. atribuía a Wittgenstein na última quadra de um percurso que começou em Bergson<sup>3</sup> e passou por Rousseau. Depois de abrir esse largo horizonte, voltarei a estreitá-lo até as dimensões de minha leitura de Wittgenstein, mais propriamente historiográfica.

## I.

Há pelo menos dois aspectos, nesse interesse de Bento Prado Jr. por Wittgenstein<sup>4</sup>, um em continuidade com o trabalho sobre Bergson, o outro

1 UFSCar/CNPq

2 Este texto é uma versão remanejada de uma aula inaugural, proferida na PUC-SP, em comemoração aos trinta anos do seu programa de pós-graduação, e também em homenagem ao Bento Prado Jr., meu pai.

3 Ou talvez: que começou em Sartre e Carlos Drummond de Andrade; cf. Arantes, “Bento Prado Jr. e a filosofia uspiana da literatura nos anos 60”, posfácio de B. Prado Jr, *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise* (2000: 235-294).

4 Que talvez remonte a 1962, quando assistiu, na França, a um curso de G.-G. Granger sobre Wittgenstein.

prolongando um aspecto de seu trabalho sobre Rousseau. A tese de livre docência sobre Bergson — *Presença e campo transcendental*<sup>5</sup> — parece ser um pouco mais do que uma admirável obra de história da filosofia; salvo engano, o que se procurava ali, ao reler Bergson, era um ponto de vista privilegiado para refletir sobre a filosofia francesa contemporânea (isto é, na época, Sartre e Merleau-Ponty): uma espécie de “ponto cego” (para me valer de uma expressão que ele gostava de usar) dessa tradição, o recalque de uma dívida que não era sem conseqüências para o seu trajeto<sup>6</sup>. Pode-se medir o acerto dessa abordagem pelo sucesso da obra, publicada há pouco tempo na França<sup>7</sup>, no cenário filosófico francês dos dias de hoje, mesmo para além do círculo estrito dos estudos bergsonianos. Como eu imagino que, na época, a filosofia francesa contemporânea era, para ele, quase sinônima de filosofia contemporânea, o que estava em jogo na sua leitura de Bergson era uma chave para compreender o debate filosófico *tout-court*.

Não me parece ser outro o alvo de Bento Prado Jr., ao ler Wittgenstein: novamente a localização de uma espécie de “ponto cego” da filosofia contemporânea, mas, desta vez, com duas modificações. Em primeiro lugar, não se tratava mais de fazer “história da filosofia”, de “explicar Wittgenstein”, mas sim de *usar* Wittgenstein (um pouco como, por exemplo, Foucault fazia com Nietzsche). Se, como é claro, esse “uso” de um filósofo é sempre indissociável do seu comentário — nunca de uma “aplicação” de conceitos já prontos —, o fato é que nunca passou pela cabeça de Bento Prado Jr. escrever um livro “sobre Wittgenstein” nos moldes do livro que escreveu sobre Bergson, ou daquele sobre Rousseau. Em segundo lugar, o “ponto cego”, agora, encontrava-se no espaço que separa e contrapõe a “tradição fenomenológica” à “tradição analítica”. Não mais o recalque da herança ou da dívida de uma tradição, mas a cegueira para o solo comum de que brotam duas tradições antagônicas. Aqui, o ponto de vista privilegiado proporcionado por Wittgenstein reside, salvo engano, no fato de que ele permite, por não se encaixar no figurino que seus herdeiros contrapõem à “filosofia continental”, desarmar oposições conceituais “já prontas” e avaliar o que realmente está em jogo nesse embate. De fato, Bento Prado Jr. gostava de citar uma frase de Foucault, ainda que a

5 *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson* (Prado Jr, 1989).

6 A pista talvez lhe tenha sido fornecida pelo artigo de Merleau-Ponty sobre Bergson: “Bergson se faisant” (Merleau-Ponty, 1960). Sobre esse alvo de Bento, ver o prefácio de Marilena Chauí em Prado Jr, 1989: 11-23.

7 *Présence et champ transcendental: conscience et négativité dans la philosophie de Bergson* (Prado Jr, 2002).

caracterizando como um “exagero”: “Il faut être une mouche aveugle pour ne pas voir que la philosophie de Heidegger et celle de Wittgenstein sont une seule et même philosophie”<sup>8</sup>, e essa proximidade (descontando o “exagero” de Foucault) era um dos elementos de que Bento Prado Jr. se valia para recolocar em questão o *enjeu* do debate contemporâneo<sup>9</sup> — remontando à dívida kantiana dessas duas tradições e examinando seus modos distintos de apropriação dessa herança comum<sup>10</sup>.

Para completar essa descrição da inserção do interesse por Wittgenstein na trajetória de Bento Prado Jr., valem algumas breves palavras sobre um outro exercício “historiográfico”, desta vez sobre Rousseau. Nesse texto<sup>11</sup>, redigido no exílio, entre 1969 e 1974, Bento Prado Jr. também se vale da história da filosofia para dialogar com a filosofia francesa contemporânea (agora, a geração seguinte, de Althusser a Derrida), mas não era esse o seu verdadeiro alvo. O que lhe interessava, em Rousseau, era uma certa crítica da cultura — cujo verdadeiro sentido se via encoberto pelas variadas leituras, de cunho *retrospectivo*, da época —, o modo específico pelo qual Rousseau propunha um “nouveau partage théorique et pratique à la culture de son temps”<sup>12</sup>. Mas essa fidelidade histórica não significava atribuir à crítica rousseauiana um interesse meramente historiográfico: salvo engano, o que Bento Prado Jr. acreditava encontrar nessa crítica era sua *atualidade*, ou melhor, um pensamento “vivo”. Se isso não se expressa literalmente nas páginas do livro, basta que o leitor compare essas páginas dedicadas à exegese da crítica rousseauiana com alguns textos de Bento Prado Jr. sobre Wittgenstein, nos quais é a crítica da cultura *atual* que está explicitamente em jogo. De certa forma, pode-se dizer que Bento Prado Jr. reencontrou, na figura de Wittgenstein, o mesmo personagem que redigiu a *Carta a d’Alembert*: novamente, uma crítica das luzes (“anti-*Aufklärung*”<sup>13</sup>, anti-progressista), que não nos joga para “o outro

8 Cf. “Algumas observações sobre as *Vermischte Bemerkungen*” (Prado Jr, 2006: 29 nota 18). Vale notar, de passagem, a curiosa expressão cunhada por Foucault: um bicho que praticamente se resume às milhares de facetas de seus olhos, e que é cego.

9 O que incluía uma discussão não apenas sobre as “teses” de Wittgenstein, mas também sobre o sentido exato em que se pode falar de “fundacionalismo” no último Merleau-Ponty ou no último Heidegger — aqui uma velha discussão tanto com José Arthur Giannotti quanto com Luiz Henrique Lopes dos Santos.

10 Tal era o objeto de seus últimos cursos, que subsidiaram a redação de seu último manuscrito (a ser editado por Vladimir Safatle).

11 No prelo, editora Cosac Naify, edição de Luiz Fernando Franklin de Mattos.

12 *Op. cit.*, cap. 7, seção III.

13 Cf., por exemplo, Prado Jr, 2006: 24; a comparação, ali, é com o Naphta, mas não é difícil reconhecer alguns dos traços do Rousseau tal como descrito no livro a ser publicado pela Cosac Naify.

campo”, mas antes desfaz uma cartografia apressada ou interessada. Não seria exagero nenhum dizer que um dos principais interesses que Bento Prado Jr. via em Wittgenstein residia no fato de que este último também propunha “uma nova cartografia teórica e prática para a cultura de seu tempo”<sup>14</sup>.

## II.

Após abrir esse horizonte, passo ao tema das relações entre Wittgenstein e a fenomenologia — *Zapatero, a tus zapatos*. Mesmo assim, esse tema, tomado ao pé da letra, ainda é amplo demais para mim. Vou procurar restringi-lo um pouco. Há um momento particular, no trajeto de Wittgenstein, em que me parece que o diálogo com a fenomenologia pode ser explorado de modo particularmente interessante, a saber, quando Wittgenstein volta ao trabalho filosófico, em 1929. Essa restrição, é claro, é motivada pelo fato de que essa etapa do trajeto wittgensteiniano é aquela que estou trabalhando hoje, o que me facilita a tarefa. Por outro lado, como se sabe, é nesse momento que a palavra “fenomenologia” entra no vocabulário de Wittgenstein, para ser conservada até o fim. Mas cabe, desde já, lembrar que essa entrada em cena da palavra “fenomenologia” não tem sua origem num empréstimo à corrente filosófica que nasce com Husserl. O projeto fenomenológico de 1929 não é propriamente o da análise dos “modos subjetivos nos quais se constitui uma objetividade”, mas sim o de uma descrição dos fenômenos quase à la Mach (preservando toda a distância que os separa), e talvez essa expressão tenha sido efetivamente tomada de empréstimo ao vocabulário da física. A despeito disso, esse projeto de uma “fenomenologia” (entre aspas) vai levar Wittgenstein a se aproximar da fenomenologia husserliana, e é isso que eu pretendo abordar.

Mas, antes, vou procurar descrever o ponto de partida, ou a oposição entre o *projeto* husserliano e o *projeto* tractariano. Há várias maneiras de operar esse confronto. Vejamos algumas, certamente não todas, talvez não as mais importantes, mas, ainda assim, maneiras bastante difundidas de operar esse confronto. Vamos percorrer três delas, deixando uma última para depois. De um modo ou de outro, esses dois autores têm algo em comum: ambos têm como horizonte uma reflexão sobre os fundamentos da lógica. Mas eles diferem: i) no fato de que, de um lado, é a lógica aristotélica que continua a ser o ponto de referência (refiro-me a Husserl, claro), ao passo que, do outro lado

14 Acerca do caráter central desse tipo de preocupação em Wittgenstein, basta percorrer os testemunhos biográficos de seus contemporâneos.

(de Wittgenstein), são as inovações técnicas introduzidas pela lógica matemática que constituem o ponto de referência. Sabemos que essa substituição da estrutura sujeito/predicado pela estrutura função/argumento, que foi crucial para o início do percurso de Wittgenstein (e da “filosofia analítica”), será posteriormente rejeitada por ele: após a crise de 29, Wittgenstein irá abandonar a idéia de que há uma “forma essencial da proposição” (que seria “função e argumento”, em vez de “sujeito e predicado”). ii) uma segunda maneira de confrontar os dois projetos consiste nas respostas diferentes que eles oferecem para um mesmo problema (problema estreitamente vinculado ao projeto de fundamentação da lógica): o “paradoxo do falso” ou das “representações sem objeto”<sup>15</sup>. De um lado, o lado wittgensteiniano, a resposta consistirá em conceber a proposição como “essencialmente complexa”, por oposição ao “nome”: uma proposição é um complexo de nomes. Os nomes são representações transitivas, que têm necessariamente um objeto. Proposições, não; elas consistem em “unir nomes” e, ao fazê-lo, propor que os nomeados estejam unidos na realidade: desse modo se explica que possamos representar o que não existe, graças à representação dos constituintes (que, eles sim, existem) desse complexo inexistente. De outro lado, do lado husserliano, temos o conceito de “intencionalidade”: a idéia de que a consciência é “consciência *de...*”, que a consciência é sempre consciência *de algo*, ainda que esse algo não exista; para fins dessa contraposição, o que podemos reter desse conceito é a rejeição dessa idéia de que a intenção unitária daquilo que porventura não existe se decomponha em intenções parciais de coisas existentes. Dirá Husserl, na quarta *Investigação lógica*, que o ato de significação não é um complexo no sentido de que suas partes corresponderiam a partes do simbolizado<sup>16</sup>. Desse ponto de vista, podemos caracterizar o ato intencional como “simples” (por oposição à complexidade figurativa — rejeitada por Husserl naquela mesma investigação), embora saibamos que o ato intencional é, desde as *Investigações*, extremamente complexo e, com o tempo, vai se tornando ainda mais complexo. Esse segundo ponto de confronto, como o primeiro, tem um prazo limitado: como se sabe, ali pelos anos 30, Wittgenstein abandona também a idéia de “figuração lógica”<sup>17</sup>. iii) esse segundo ponto, a diferença nas respostas a um mesmo problema, leva a um terceiro ponto de confronto: de um lado, a fundamentação da lógica vai repousar essencialmente num ato de consciên-

15 Cf., acerca de tudo isso, Lopes dos Santos, 1993; Benoist, 2001.

16 Cf. Husserl, *Investigaciones lógicas*, 4ª investigação, §2 (1967: 97-98).

17 Cf., por exemplo, Wittgenstein, *The big typescript: TS 213* (2005: 141). Voltarei adiante à questão desse abandono.

cia, o que a aproxima perigosamente de alguma forma de psicologia (e é o próprio Husserl, e não apenas seus detratores, que irá reconhecer esse risco: de uma etapa à outra da evolução de seu pensamento, Husserl verá sua etapa anterior como ainda “psicologista”), de outro lado, temos a economia dessa incômoda referência à consciência: filosofia da consciência *versus* filosofia do conceito, numa caricatura.

É o segundo ponto de confronto — aquele que envolve o conceito fundamental da fenomenologia, o de intencionalidade — que eu gostaria de explorar. De certo, talvez se possa encontrar uma “intencionalidade” no *Tractatus* (João Vergílio Cuter escreveu recentemente a esse respeito<sup>18</sup>), contida nas “antenas da proposição”: de fato, a relação nome-nomeado supõe uma projeção, que remete a um “eu” — o eu metafísico ou transcendental — que efetua essa projeção, visando um nomeado através de um nome; mas essa intencionalidade é essencialmente distinta da husserliana: esta última visa algo que pode tanto ser quanto não ser, e se propõe como solução para o paradoxo das representações sem objeto, ao passo que o nome *supõe a existência* do objeto nomeado. Mas, nas *Observações filosóficas*, de 1929-30, no âmbito do que Wittgenstein chama de “fenomenologia” (e que, como vimos, é apenas homônima da husserliana), aparece, como tema de reflexão, o conceito de *intenção*. Ao contrário daquela que poderíamos descobrir no *Tractatus*, e que não recebia esse nome<sup>19</sup>, agora a intencionalidade, chamada por seu devido nome (ou quase), tem como alvo não um *objeto*, algo de cuja existência podemos estar assegurados, mas justamente aquilo que pode ser ou não o caso, que pode existir ou não — exatamente como em território husserliano. A primeira coisa que eu gostaria de fazer, então, é mostrar como aqueles dois projetos, fortemente diferentes, se cruzam nesse conceito. Para fazê-lo, vou procurar mostrar que movimentos conceituais levam à reflexão wittgensteiniana sobre a idéia de *intenção*. São, fundamentalmente *dois* movimentos.

O primeiro desses movimentos é bem conhecido: trata-se do abandono da tese tractariana da independência lógica entre proposições elementares. Quando digo “isto é vermelho”, eu estou, ao mesmo tempo, excluindo “isto é verde” e “isto é azul”; diante disso, a conclusão do *Tractatus* era a de que não se trata de proposições elementares, mas sim moleculares<sup>20</sup>: sua análise deveria revelar que não são proposições inteiramente diferentes, mas que incluem, como condições de verdade, certas proposições elementares, logicamente in-

18 Cf. Cuter, 2006.

19 Cf. *ibid.*: 174.

20 Cf. *Tractatus*, 6.3751.

dependentes, que são num caso afirmadas, no outro, negadas. O que Wittgenstein percebe, em 1929, é que nenhuma análise permitirá reduzir proposições sobre cores (por exemplo) a funções de verdade de proposições logicamente independentes entre si. Temos, então, via de regra (não apenas no caso das cores), que a verdade de uma proposição exclui a verdade de *outra* proposição, a qual não se identifica plenamente com sua pura e simples negação.

Ora, essa tese da independência lógica entre proposições elementares estava intrinsecamente ligada à caracterização da proposição como um complexo de nomes (justamente a solução do paradoxo do falso que era a alternativa à solução husserliana). De fato, o que subjaz à caracterização da proposição como concatenação de nomes é a idéia de que à proposição corresponde ou bem a existência ou bem a inexistência de um mesmo e único complexo: os nomes, com seus nomeados, definem o complexo de que se trata, e o que há de especificamente proposicional consiste na escolha entre a existência ou a não existência desse único complexo. Mas, se no plano da realidade não há apenas a escolha entre a existência e a não-existência de uma única e mesma possibilidade (a efetividade ou não efetividade de uma única e mesma forma), e sim várias possibilidades diferentes, a proposição já não pode mais ser concebida como “concatenação ou não” entre nomes. Isto é: se no plano da realidade há mais do que *duas* alternativas, aquilo que constitui a proposição não pode se reduzir a uma escolha entre estas *duas* alternativas: concatenar ou não os nomes.

Nas *Observações filosóficas*, ou melhor, nos manuscritos de 1929-30 que lhe deram origem, é possível rastrear passo a passo esse raciocínio que leva a abandonar a caracterização da proposição como a escolha entre a concatenação e a não-concatenação de nomes simples. Esse raciocínio irá desaguar na reflexão sobre o conceito de *intenção*. Não caberia, aqui, refazer esse percurso<sup>21</sup>. Basta lembrar que, diante do problema das representações sem objeto, Wittgenstein agora irá evocar a antiga solução, tractariana, apenas para afastá-la: “*antigamente* eu diria que a procura supõe os elementos do complexo, mas não a combinação que estou procurando”<sup>22</sup> (28a). Agora, o que é “substituído” (*vertreten*<sup>23</sup>) é o próprio complexo, não seus elementos: “Se desejo que *P*

21 Procurei indicar as balizas desse percurso em meu *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração* (Prado Neto, 2003).

22 Wittgenstein, *Philosophical remarks* (1975: 67).

23 Isto é, exatamente o mesmo termo que, no *Tractatus*, era reservado à relação entre nome e nomeado.

[note-se: um fato] ocorra, certamente *P* não é o caso, e, no estado de coisas do desejo, *P* deve ser substituído [*vertreten sein*] por alguma outra coisa”<sup>24</sup> (26c). A *intenção*, modalizada como procura, desejo, expectativa, etc, é um *visar* o fato, porventura inexistente, que *não repousa em representações parciais de objetos existentes*. Se Wittgenstein não fala em *Erfüllung* da intenção vazia pela intuição impletiva<sup>25</sup>, ele dirá, no entanto: “a expectativa de *P* e a ocorrência de *P* correspondem aproximadamente ao volume vazio e ao volume preenchido de um corpo. *P* corresponde à forma do volume e os dois diversos modos em que esta forma é dada correspondem à diferença entre expectativa e realização”<sup>26</sup> (34a). Desse ponto de vista, Wittgenstein se aproximou de Husserl.

Mas há um segundo movimento, relativamente independente do primeiro, que leva às reflexões de Wittgenstein sobre o conceito de intenção. De fato, o conceito de intenção (equivalente, agora, ao de figuração — 20c-21a<sup>27</sup>) recebe, nas *Observações filosóficas*, um tratamento essencialmente temporal — que no texto se manifesta, por exemplo, no privilégio concedido à modalidade da expectativa, mas também em todas as metáforas que são postas em ação<sup>28</sup>. O que farei, agora, é indicar a origem dessa dimensão temporal, para, depois, tentar sugerir como isso aproxima Wittgenstein ainda mais de Husserl com relação a esse tópico. O que nos leva à reflexão de Wittgenstein sobre o tempo.

Essa reflexão encontra-se consignada nos capítulos 5 a 7 das *Observações*. Mas o trecho mais importante talvez se encontre no capítulo 7. Nesse texto, Wittgenstein extrai a conclusão de que toda linguagem é necessariamente *física* (ou “fiscalista”) e não fenomenológica, e isso, por causa do traço temporal. Aquilo que chamamos de linguagem flui necessariamente no tempo homogêneo da física, e, portanto, deforma o mundo do dado ao representá-lo (pois este último é *zeitlos*, sua forma é o tempo, mas ele não está no tempo — voltaremos ao tema). A palavra chave do longo e tortuoso raciocínio desse capítulo 7 é a expressão bergsoniana<sup>29</sup> “tempo homogêneo da física” — a

24 Wittgenstein, *ibid*: 66.

25 Embora a expressão *Erfüllung* ocorra, respondendo naturalmente à de expectativa: cf., por exemplo, *Philosophische Bemerkungen*, 30c, ou, na tradução inglesa, p. 69, onde comparece a expressão “fulfilment” (Wittgenstein, 1975).

26 Wittgenstein, *ibid*: 71.

27 *Ibid*: 63.

28 Acerca disso, cf. Prado Neto, 2003: 143-162.

29 Aqui, poderíamos explorar outro tema caro a Bento Prado Jr: as relações entre Bergson e Wittgenstein, que Pariente explorou há alguns anos atrás (cf. Pariente, 1970: 37-58) e que meu pai retomou, há poucos anos, num curso em que contrapunha as “me-ontologias” respectivas dos dois autores (no *Tractatus* e no capítulo 4 da *Evolução criadora*), ao mesmo tempo aproximando-as e diferenciando-as, e situando a ambos com relação a Heidegger.

expressão foi extirpada pelo editor, Rush Rhees, sem nenhum motivo aparente<sup>30</sup>, mas nem por isso deixa de comandar a estrutura do texto.

Vamos resumir a idéia básica<sup>31</sup>: o tempo do dado — assim como tudo aquilo que diz respeito ao mundo do dado — é por princípio heterogêneo. De fato, a homogeneidade implica construtibilidade: a homogeneidade significa comensurabilidade entre as partes, e se uma “parte” de um determinado “segmento” do dado puder ser medida a partir da outra “parte” desse “segmento”, então eu posso especificar essa parte considerando apenas a primeira e acrescentando minha atividade simbólica “puramente lógica”. Assim sendo, uma “parte” do dado poderia ser *construída*, não seria, portanto, *dada*. Se assim é, tudo que pertence ao mundo do *dado*, incluindo o *tempo* do mundo do dado, é necessariamente heterogêneo. Mas, para que eu possa especificar a determinação temporal de um evento, eu preciso indicar uma distância temporal, e essa especificação implica a superponibilidade ou a comensurabilidade de segmentos diferentes do tempo, isto é, sua homogeneidade. Portanto, para que eu possa descrever um evento, na sua determinação temporal, eu preciso inscrevê-lo num tempo homogêneo e, portanto, deformar a representação do dado.

Permitam-me abrir aqui um breve parêntese. Num texto de 1964, ao qual voltarei adiante, Heidegger localiza “nas doutrinas de Nietzsche, de Bergson e da ‘filosofia da vida’” uma corrente determinante para a “afirmação do caráter objetivante do pensamento e de toda linguagem”, na medida em que, para esses autores, “o falar como enunciação traz consigo inevitavelmente uma fixação do ‘fluxo da vida’ e, com isso, uma fixação do mesmo”<sup>32</sup>. Cito esse texto, neste momento, apenas para notar o curioso alinhamento planetário que conseguimos juntando ao texto de Heidegger esse capítulo 7 das *Observações* de Wittgenstein: Nietzsche, Bergson, Wittgenstein... Creio que Bento Prado Jr. apreciaria esse curiosíssimo cruzamento entre três autores de sua predileção.

Mas, voltando, se é Bergson que pronuncia a palavra mágica para entender o problema que a análise do tempo põe para Wittgenstein, parece que é

30 Quando o mesmo texto “reaparece” nos manuscritos subsequentes (conforme o costume de Wittgenstein, a partir dessa época), essa expressão, extirpada pelo editor, continua ali presente.

31 Cf. Prado Neto, 2005: 43-58.

32 Cf. Carta de M. Heidegger, de 11 de março de 1964, endereçada ao colóquio teológico “O Problema de um Pensamento e de uma Linguagem Não-Objetivantes na Teologia Atual”, realizado na Drew-University, Madison, USA, de 9 a 11 de abril de 1964. O texto foi publicado em *Phänomenologie und Theologie* (Heidegger, 1970). Citamos a partir da tradução de Gilvan Fogel, Rio de Janeiro, mimeo.

do lado de Husserl que devemos procurar pelo esboço de solução que encontramos nas *Observações*. Para fixar isto, cabe antes enunciar de forma um pouco mais clara qual é esse “problema”. Nas palavras de Wittgenstein: “como é possível que uma linguagem física descreva o fenômeno [o mundo do dado]?”<sup>33</sup>. Cabe lembrar que, em 1929, não há “outro” mundo, além do dado: o mundo da física é um modo essencialmente deformador de descrever o mundo do dado. Desde então, a pergunta se torna: “como uma linguagem essencialmente *deformadora* pode *figurar* o real?” Como posso especificar a determinação temporal se toda descrição, ao mesmo tempo em que pretende ser *figurativa*, é essencialmente *desfiguradora* do traço temporal?

O final desse capítulo 7 apresenta uma espécie de tentativa desesperada de salvar a idéia de uma plena figuração: já que a proposição não pode *descrever*, “de fora”, a determinação temporal, cabe *incluir* essa determinação na própria proposição: a proposição forneceria a determinação temporal através de algo como um dêitico: “agora”. Mas, então, o sentido só se define, quanto à determinação temporal, no próprio momento em que o evento descrito ocorre. Eu dizia que era uma tentativa desesperada — por quê? Porque uma sucessão de representações não é a representação de uma sucessão. De fato, uma vez que não é possível descrever a determinação temporal, cabe introduzi-la “em carne e osso”: é no momento em que “se faz a verificação” que o sentido se determina temporalmente. Mas o que se perde, ao ganhar assim a determinação temporal, é a unidade da linguagem: a relação entre os diversos momentos da descrição. É por isso, certamente (e não pela presença de vocábulos “psicologizantes”) que Wittgenstein rasura<sup>34</sup> a seguinte observação: “A verificação da linguagem — portanto o ato através do qual ela ganha seu sentido — de um modo ou de outro ocorre no presente”<sup>35</sup>. O núcleo do esboço de solução positiva (que explora o conceito de *intenção*), que encontramos nos capítulos II a IV das *Observações filosóficas*, vai alterar um pouquinho esse modelo. Em primeiro lugar, cabe observar que não há outra alternativa à determinação temporal do sentido a não ser aquela apontada nesse final do capítulo 7: a determinação temporal é introduzida, por assim dizer, *in extremis* (“na hora agá”); mas deve-se garantir aquilo que esse modelo é incapaz de oferecer, isto é, deve-se garantir a unidade entre os diversos momentos da representação. Nos capítulos mencionados, essa unidade será caracterizada por meio da noção de *expectativa*:

33 *Philosophical remarks*, § 68c (1975: 98).

34 Isto é, não a incorpora ao TS 209, origem das *Philosophische Bemerkungen*.

35 Cf. Wittgenstein, *Wiener Ausgabe*, I (1999: 193).

como sei que encontrei *aquilo* que eu procurava? (Que aquilo que eu esperava ocorreu, etc)/ Não posso confrontar a expectativa anterior com aquilo que ocorre./ O evento toma o lugar da expectativa, é uma resposta a ela.(...) O evento que toma o lugar de uma expectativa responde a ela: i.e., na substituição consiste a resposta, de tal modo que não se pode levantar a questão de se ele realmente é a resposta. Uma tal questão significaria por o *sentido* de uma proposição em questão<sup>36</sup>.

A relação entre expectativa e preenchimento é imediata e interna. As fases de representação sucessivas ligam-se imediatamente e internamente, o que significa que há algo como uma “intencionalidade longitudinal” que não tem sua origem no momento presente, mas que costura os sucessivos atos de representação.

Que a referência a Husserl possa ser, aqui, iluminadora (mais do que Bergson, que já nos foi útil) é, aliás, o que pode resultar de uma caracterização do tempo primário (que nada tem de bergsoniana) que encontramos tanto em Husserl quanto em Wittgenstein<sup>37</sup> e que talvez aponte para uma comunidade de perspectiva: o caráter “zeitlos” desse tempo primário. De fato, tanto no percurso de Husserl, quanto no de Wittgenstein, o resultado da análise do tempo é similar<sup>38</sup>: embaralhar uma partilha clara entre aquilo que remete à atividade do sujeito e aquilo que remete à passividade do sujeito (e, justamente, é esse *impacto* que não encontramos em Bergson). Ao que nos parece, é isso que se manifesta na caracterização, que encontramos em nossos dois autores, de um tempo que está fora do tempo. Em primeiro lugar, cumpre observar que tal caracterização, *a princípio*, nada tem de espetacular: se o tempo é resultado, em parte, de algo dado, recebido passivamente, e em parte, de uma atividade do sujeito (de construção ou de constituição), é claro que o “dado” a partir do qual o tempo é construído/constituído, sendo condição para o tempo, não pode “estar no tempo” — assim como o dado a partir do qual o espaço é constituído/construído não pode “estar no espaço”: se há constituição/construção, o seu resultado não pode “preceder” essa atividade. Portanto, essas formulações só seriam *surpreendentes e dignas de nota* se ocorresse algo de inesperado: isto é, se essa partilha não pudesse ser completamente feita. E de fato parece ser isso que ocorre, em ambos os casos: de um

36 *Philosophical remarks*, §§28-29 (1975: 67-68).

37 Quanto a Husserl, veja-se *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1966: 124). Texto citado por Moura, C.A.R., no artigo “Sensibilidade e entendimento” (2001: 337-390). Quanto a Wittgenstein, *Philosophical remarks*, § 69 (1975: 98).

38 O que faremos aqui é retomar as análises de Carlos Alberto Ribeiro de Moura no artigo citado, e simplesmente estendê-las a Wittgenstein.

lado temos uma “auto-constituição” que — é o mínimo que se pode dizer — embaralha a partilha entre o constituinte e o constituído, e, de outro, a impossibilidade de uma linguagem fenomenológica que, justamente, faria essa partilha ao eximir o dado de toda construção. Se essa caracterização tem peso, portanto, é na medida em que ela é insuficiente, na medida em que o tempo que serve de base última para a constituição/para a construção não pode ser *sem mais* distinguido do tempo constituído: se ambos os autores se demoram em “lamentar” a necessidade de tomar de empréstimo à linguagem do tempo físico os vocábulos para caracterizar o “tempo” primário é porque esses tempos, se eles certamente não são sinônimos, também não são meramente homônimos entre si. O tempo mostra que não é fácil separar a esfera da passividade da esfera da atividade.

Assim, a presença do vocabulário da intencionalidade (ou melhor, da intenção) nas *Observações* é mais do que uma coincidência terminológica que recobriria uma radical diferença conceitual: em primeiro lugar, o conceito de *intenção* entra em jogo, nos textos de Wittgenstein, para oferecer uma nova solução do paradoxo do falso que se afasta da tractariana e se aproxima da husserliana; em segundo lugar, esse conceito wittgensteiniano de intenção carrega essa referência intrínseca à temporalidade que irá caracterizar a sua versão husserliana após 1905; em terceiro lugar, essa aproximação — talvez momentânea, já que Wittgenstein irá abandonar esse vocabulário junto com o da figuração — aponta para um impacto comum nos dois projetos: o abalo nas formulações dogmáticas (o *Tractatus*, as *Investigações lógicas*), que contrapõem de modo nítido a diferença entre o que é dado/sentido e o que é construído/constituído.

Para terminar, vou assinalar mais dois pontos, antes para evocar o pensamento de Bento Prado Jr. acerca de pontos que me parecem importantes do que para tentar acompanhá-lo efetivamente.

### III.

Em primeiro lugar, eu gostaria de voltar ao texto de Heidegger que citei anteriormente, e que nos fornece um outro modo de contrapor Wittgenstein à fenomenologia: a contraposição se daria em torno da questão do caráter essencialmente “objetivante” ou não da linguagem e do pensamento. De um lado, Carnap (“preparado” por Nietzsche, Bergson e a “filosofia da vida”, como vimos) e os que asseveram esse caráter; de outro, a fenomenologia, ou talvez, essencialmente Heidegger, que o nega. O que está em jogo, diz-nos Heidegger,

é uma civilização técnico-científica, e o seu valor. É aparentemente fácil localizar Wittgenstein nessa alternativa simples: é um claro partidário do caráter essencialmente “objetivante” da linguagem e do pensamento. Essa tomada de posição atravessa o percurso wittgensteiniano de ponta a ponta, e marca a diferença com relação à fenomenologia, mesmo nos momentos em que dela mais se aproxima — e, por vezes, essa diferença é interpretada como se fosse *outra*, que iremos sugerir através de um exemplo.

Basta lembrar as conversas com o círculo de Viena. Instado a dizer o que se deveria responder a alguém que fala em *juízos sintéticos a priori* (i.e., a Husserl), Wittgenstein responde que não pode haver proposições necessariamente verdadeiras: se tal houvesse, deixaria imediatamente de ser uma proposição, pois uma proposição só pode enunciar o contingente<sup>39</sup>. Mas, umas páginas antes (ou melhor, alguns minutos antes), é o mesmo Wittgenstein que havia dito que há *incompatibilidades a priori*. É certamente essa afirmação (resultado do abandono da independência lógica entre proposições elementares) que incomoda Schlick, a ponto de exigir de Wittgenstein que ele enuncie claramente a sua distância com relação a Husserl. Diante dessa idéia de uma exclusão *lógica* que não decorre da mera estrutura das funções de verdade, Schlick pergunta reiteradamente<sup>40</sup> pela relação dessa exclusão “com o conhecimento empírico”: trata-se de “algo lógico ou empírico”? A resposta de Wittgenstein do dia 2 de janeiro merece ser citada (ela retoma por extenso a primeira resposta, que incomodara Schlick):

Sim e não. Depende do que se entende por “empírico”. Se entendemos por conhecimento empírico um conhecimento que pode ser expresso por uma proposição, então não se trata de um conhecimento empírico. Se entendemos por empiria algo diferente, então a sintaxe também é empírica. Disse algures no *Tractatus*: a lógica é anterior ao como, não ao que. A lógica depende de que algo exista (no sentido de: que algo seja dado) — ela depende de que haja fatos. Ela não depende de “como são” esses fatos (o ser-assim).<sup>41</sup>

Wittgenstein não parece ter nenhum problema com a aceitação de um “sintético”<sup>42</sup> *a priori*, dado (uma intuição... para usar a palavra tabu), mas

39 Cf. *Wittgenstein et le cercle de Vienne* (McGuinness, org, 1991: 37-38.)

40 Duas vezes a mesma pergunta, na página 35, e, novamente, na página 48.

41 *Ibid*: 48.

42 É claro que a palavra “sintético” é, aqui, abusiva: não há elementos que sejam “sintetizados” — agradeço a José Arthur Giannotti esse pequeno lembrete, após a leitura desse texto na PUC-SP. Digamos, então: juízo *a priori* “não-analítico”, entendendo “analítico” como aquilo que remete apenas às funções de verdade.

apenas com a sua enunciabilidade. Wittgenstein não recua aqui diante de um dado *a priori*, mas sim diante da possibilidade de *enunciá-lo* (do mesmo modo que “recua” diante da idéia de “enunciar uma lei lógica”). E, vale notar, ele remete essa posição ao próprio *Tractatus*, e nos próprios termos do *Tractatus* (aforismo 5.552, retomado textualmente na conversa com Schlick): uma experiência que não é uma experiência. Não temos aqui, portanto, um efeito colateral de alguma “tentação” fenomenológica. É verdade que, no *Tractatus*, não havia essa incômoda incompatibilidade “sintética” — mas já havia outra coisa que era “dada” anteriormente a toda “experiência”: a forma dos objetos, isto é, a forma das proposições elementares. Embora a remissão ao “que” do aforismo 5.552 do *Tractatus* pareça evocar a mera existência de um mundo “qualquer que seja” e, portanto, nessa generalidade abstrata, não trazer nenhuma menção a “formas particulares dos objetos” ou “formas possíveis de proposições elementares”, no entanto a própria localização dessa remissão no quadro da discussão das formas das proposições elementares já indica que é disso que se trata. O texto posterior, de 1930, apenas deixa isso perfeitamente claro.

Algo similar talvez ocorra com a idéia de tempo. Um comentador do tema, Denis Perrin contrasta os intrincados diagramas do tempo de Husserl (o mais sofisticado não é estritamente bidimensional, e exige dobraduras no papel<sup>43</sup>) com o diagrama de Wittgenstein (uma barra, simbolizando o presente, da qual flui uma cabeleira, um pouco como o *logo* do Windows)<sup>44</sup>. Mas isso talvez não signifique — procuramos, pelo menos, sugerir o contrário na seção anterior — que a reflexão de Wittgenstein sobre o tempo, na época, economize a complexidade das protensões e retensões encavaladas de Husserl. Seríamos tentados a dizer: apenas o modo de expressão é diferente. Mas, justamente, é esse “modo de expressão” que é, desde sempre, o que é filosoficamente relevante para Wittgenstein: não dizia ele, nos *Notebooks*: “minha dificuldade é apenas uma — enorme — dificuldade de expressão”<sup>45</sup>? E, do outro lado, de Heidegger, é justamente esse “modo de expressão” — a possibilidade de a linguagem expressar algo diferente de “a Marquesa saiu às cinco horas” — que é trazido para o centro da discussão naquele texto citado (pois ele certamente não ignora o que há de ambíguo na limitação bergsoniana da lin-

43 Cf. Kortooms, 2002: 167.

44 Perrin, 2004a: 71-106. Para a comparação dos gráficos, p. 86. Sobre o mesmo tema (relações entre as análises do tempo por Husserl e Wittgenstein, veja-se, do mesmo Perrin, 2004b: 59-98.

45 “*Meine Schwierigkeit ist nur eine — enorme — Schwierigkeit des Ausdrucks*”, observação de 08/03/1915 (Wittgenstein: 1961).

guagem ao domínio do espaço — ambiguidade que também encontramos na limitação wittgensteiniana da linguagem).

Mas se o contraponto entre Wittgenstein e a fenomenologia que se obtém a partir do texto de Heidegger parece resistir às peripécias do desenvolvimento filosófico de nosso autor, o fato é que, quando nos voltamos para aquilo que está em jogo segundo Heidegger — e Bento Prado Jr. certamente concordaria *em parte* com essa determinação do *enjeu* —, o diagnóstico se embaralha. De fato, como Bento Prado Jr. não se cansava de lembrar, um dos alvos, talvez o alvo, de Wittgenstein era justamente essa civilização tecno-científica que Heidegger vê como subsolo da concepção objetivante da linguagem e do pensamento, concepção da qual Wittgenstein, por outro lado, nunca abriu mão. Não é preciso indicar para que lado se inclinavam as simpatias de Bento Prado Jr., no que diz respeito a essas duas críticas da civilização tecno-científica.

Para terminar, uma última observação, uma última evocação de meu pai (que nos permitirá retomar a oposição dos projetos do *Tractatus* e da fenomenologia a partir da idéia do “psicologismo” desta última). Recentemente<sup>46</sup>, Bento Prado Jr. encontrou, no *Sobre a certeza*, algo como uma “volta a Descartes” — não, é claro, um estranhíssimo neo-cartesianismo de Wittgenstein, mas o reconhecimento, da parte desse filósofo, de que não nos livramos tão facilmente de Descartes. Essa idéia estava ligada à recusa de uma interpretação do “argumento da linguagem privada” que torna este último uma crítica a um “mentalismo cartesiano”. Sem pretender acompanhar os passos de Bento Prado Jr., gostaria apenas de lembrar que o argumento da linguagem privada tem vários destinatários e, se Descartes é um deles, a seu lado encontramos também o *Tractatus*. Mesmo sem percorrer todas as etapas embrionárias do “argumento da linguagem privada”<sup>47</sup>, é difícil não ver como esse argumento visa toda concepção da linguagem — do pensamento — que a torna essencialmente *minha* linguagem (o *Tractatus*) — *meu* pensamento (as *Meditações*). Esse pequeno lembrete basta para avaliar o interesse desse conceito de “mentalismo cartesiano”: chegaríamos nós ao ponto de falar do “mentalismo” do *Tractatus*? De seu *psicologismo*? Sempre é possível fazê-lo, mas ao custo de embaralhar uma certa cartografia filosófica. De qualquer forma, neste sentido, Descartes seria um inimigo muito mais *íntimo* do que um vago “mentalismo”, e compreenderíamos por que Wittgenstein dialoga — até o fim — com ele.

46 “Descartes e o último Wittgenstein: o argumento do sonho revisitado”. In Prado Jr, 2004: 77-108.

47 O que permitiria perceber — acompanhando passo a passo as transformações — que “a linguagem privada” é uma herdeira longínqua, mas fiel, da “linguagem completamente analisada” do *Tractatus*.

## Referências Bibliográficas

Benoist, J. *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, Paris: PUF, 2001.

Benoist, J. & S. Laugier (orgs.). *Husserl et Wittgenstein: de la description de l'expérience à la phénoménologie linguistique*. Hildesheim: Olms, 2004.

Cuter, J.V.G. "Por que o *Tractatus* necessita de um sujeito transcendental?". *Dois pontos*, 3 (1): 171-192, 2006.

Heidegger, M. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1970.

Husserl, E. *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins*, Haag: M. Nijhoff, Husserliana, Band X, 1966.

———. *Investigaciones lógicas*, Madrid: Revista de Occidente, 1967.

Kortooms, T. *Phenomenology of time: Edmund Husserl's analysis of time-consciousness*. Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer, 2002.

Lopes dos Santos, L.H. "A essência da proposição e a essência do mundo", introdução a L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo: Edusp, 1993.

McGuinness, B. org. *Wittgenstein et le cercle de Vienne* (trad. G. Granel). Mauvezin: TER, 1991.

Merleau-Ponty, M. "Bergson se faisant". In *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 54, 1960.

Moura, C.A.R. de. "Sensibilidade e entendimento". In C.A.R. de Moura, *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso editorial/Editora UFPr, 2001.

Pariante, J.-C. "Bergson et Wittgenstein". In G.-G. Granger (org.), *Wittgenstein et le problème d'une philosophie de la science*, p. 37-58. Paris: C.N.R.S., 1970.

Perrin, D. "Husserl, Wittgenstein et l'idée d'une phénoménologie de la conscience du temps". In Benoist, J. e S. Laugier (orgs.), p. 71-106, 2004a.

———. "Husserl e Wittgenstein leitores de James: a questão do tempo". *Dois pontos*, 1 (1): 59-98, 2004b.

Prado Jr., B. *Presença e campo transcendental: consciência e negatividade na filosofia de Bergson*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1989.

———. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

———. *Présence et champ transcendental: conscience et négativité dans la philosophie de Bergson*. Hildesheim, Zürich, New York: G. Olms Verlag, 2002.

———. *Erro, ilusão, loucura*. São Paulo: Editora 34, 2004.

———. “Algumas observações sobre as *Vermischte Bemerkungen*”. *Dois pontos*, 3 (1): 11-36, número especial Subjetividade e Linguagem. Curitiba/São Carlos, 2006.

Prado Neto, B. *Fenomenologia em Wittgenstein: tempo, cor e figuração*, col. *Philosophia/Analytica*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2003.

———. “Wittgenstein e Bergson”. *Analytica*, 9 (2): 43-58, 2005.

Wittgenstein, L. *Notebooks 1914-16*. (ed. von Wright, G. E. & G.E.M. Anscombe). Oxford: Blackwell, 1961.

———. *Philosophical remarks*. Oxford: Blackwell, 1975.

———. *Tractatus Logico-Philosophicus* (trad. e introdução de L.H. Lopes dos Santos). São Paulo: EDUSP, 1995.

———. *Wiener Ausgabe*, Band I. Viena: Springer, 1999.

———. *The big typescript: TS 213*. Oxford: Blackwell, 2005.