

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL – PUCRS  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROGÉRIO VAZ TRAPP

**ANTROPOLOGIA E SEMÂNTICA FORMAL:  
fenomenologia e linguagem**

PORTO ALEGRE  
2011

ROGÉRIO VAZ TRAPP

**ANTROPOLOGIA E SEMÂNTICA FORMAL:  
fenomenologia e linguagem**

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUS/RS) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

ORIENTADOR: PROF. DR. ERNILDO J. STEIN

PORTO ALEGRE  
2011

ROGÉRIO VAZ TRAPP

**ANTROPOLOGIA E SEMÂNTICA FORMAL: fenomenologia e linguagem**

Tese apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUS/RS) como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovada em 30 de agosto de 2011.

BANCA EXAMINADORA:

---

Prof. Dr. Ernildo J. Stein (Orientador)

---

Prof. Dr. Eduardo Luft

---

Prof. Dr. Jorge Antônio T. Machado

---

Prof. Dr. Paulo Rudi Schneider (UNIJUÍ)

---

Prof. Dr. Mário Fleig (UNISINOS)

*Para o prof. Stein e para Ana,  
com carinho!*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço especialmente aos meus pais pela confiança e apoio.

Também ao meu caro orientador, pela paciência e parceria constante.

Ao amigo Marcos Fanton pelo companheirismo.

Ao CNPQ pelo apoio financeiro, indispensável.

## RESUMO

O objetivo do texto consiste em demonstrar que a Semântica formal, enquanto campo de articulação entre Lógica e Ontologia, exige sua fundamentação em uma Antropologia. Para isto será necessário demonstrar que a distinção entre fundamento relativo e absoluto conduz a Semântica formal ao modo de fundamentação da fenomenologia de Heidegger. Isto significa que, ao invés de apenas fornecer controle analítico ao método fenomenológico de Heidegger, a Semântica formal também inverte a relação de implicação entre ambos os métodos, de tal modo que o próprio método analítico é que acaba suplementado pelo método fenomenológico. Portanto, o que Tugendhat não teria percebido é que a diferenciação entre fundamento relativo e absoluto, entre fundamento semântico-ontológico e fundamento fenomenológico, introduz no cerne de sua filosofia a distinção heideggeriana entre fundamento ôntico e ontológico, isto é, a diferença ontológica. Assim, para demonstrar nossa tese, deveremos tomar a circularidade entre o fundamento nos estados-de-ânimo e o fundamento nas regras semântico-formais para sentenças assertóricos como campo de articulação entre Lógica e Ontologia com a Antropologia. Para isto, precisaremos tomar o conjunto de regras elaboradas por Tugendhat para a verificação de enunciados assertóricos e demonstrar que, tal como a relação estável entre um sujeito e um objeto no espaço ou no tempo permite a construção de um sistema de referências a partir do qual a objetualidade pode ser estabelecida, assim também uma relação comportamental estável entre o sujeito e um sistema de regras objetivas permite o surgimento do sistema de referências prático-comportamental – a consciência.

Palavras-chave: Semântica formal. Lógica. Ontologia. Antropologia. Sistema de referência.

## ABSTRACT

The aim of this thesis consists in demonstrating that the formal semantics – as a field of articulation between logic and ontology – requires an Anthropology as its grounding. For this it will be necessary to demonstrate that the distinction between relative and absolute grounding leads the formal semantics to the same mode of grounding as the Heidegger's phenomenology. This means that instead of just providing the analytical control of Heidegger's phenomenological method, the formal semantics also reverses the relation of implication between both methods in a way that its own analytical method is eventually supplemented by the phenomenological method. Then what the philosopher Ernst Tugendhat would have not noticed is that the distinction between relative and absolute grounding (between semantic-ontological and phenomenological grounding) introduces, in the core of its own conception of philosophy, the heideggerian distinction between ontic and ontological grounds, that is, the ontological difference. Thus, to demonstrate this thesis, we will take the circularity between the ground in the attunements and the ground in the formal-semantical rules for the assertorical sentences as the field of articulation between logic and ontology with the anthropology. For this, we will need to take the set of rules drawn up by Tugendhat for the verification of assertorical statements and also to demonstrate that, as a stable relation between a subject and an object in space or time allows the construction of a system of references from which the objectuality can be established, a stable behavioral relation between a subject and a system of objectives rules allows as well the emergence of the system of practical-behavioral references – the consciousness.

Key-words: Formal semantics. Logic. Ontology. Anthropology. System of reference.

# SUMÁRIO

<b>Introdução.....</b>	<b>09</b>
<b>Capítulo 1 – As origens do projeto de uma Semântica formal enquanto Ontologia ampliada.....</b>	<b>17</b>
1.1. Introdução.....	17
1.2. Tugendhat e <i>A Crítica Analítico-Lingüística da Ontologia</i> .....	18
1.3. <i>O Ser e o Nada</i> .....	28
1.3.1 Parmênides.....	30
1.3.2 Hegel.....	35
1.3.3 Heidegger.....	37
1.4. Apêndice.....	40
<b>Capítulo 2 – A Semântica formal enquanto Ontologia ampliada e a inversão em sua relação de fundamentação.....</b>	<b>45</b>
2.1. Introdução.....	45
2.2. O princípio da filosofia analítica da linguagem.....	47
2.3. As regras semântico-formais para análise de sentenças.....	50
2.4. O modo de apresentação de sentenças assertóricas singulares.....	54
2.5. O modo de acesso ao campo temático da Ontologia.....	61
2.6. A Semântica formal enquanto Ontologia ampliada.....	63
2.7. Os limites da Semântica formal.....	70
2.8. A distinção entre fundamento relativo e absoluto.....	72



<b>Capítulo 3 – Tugendhat e a Semântica formal enquanto campo de articulação entre Lógica, Ontologia e Antropologia.....</b>	<b>74</b>
3.1. Introdução.....	74
3.2. A co-extensividade entre universalidade e totalidade.....	75
3.3. O modo de comportamento em sentenças expressivas.....	82
3.4. A co-extensividade entre universalidade e totalidade na Ontologia ampliada.....	85
3.5. O campo de possibilidade para a articulação da Antropologia.....	88
<b>Conclusão – .....</b>	<b>91</b>
<b>Referências bibliográficas – .....</b>	<b>100</b>

## Introdução

*Tugendhat e a Semântica formal enquanto campo de articulação entre Lógica, Ontologia e Antropologia*, nosso objeto, nasceu de um pretensioso projeto abandonado ao longo desta pesquisa. Com efeito, já no princípio desta investigação nos confrontamos com duas dificuldades.

Em primeiro lugar, a forma da pesquisa teria de ser determinada por aquilo que denominamos *tese*. Entretanto, em lugar algum encontramos a suficiente definição do quê se deveria compreender por este termo. A falta de clareza sobre a forma de uma tese acabou por refletir também na falta de clareza sobre seu objetivo e este, sobre o objetivo da pesquisa enquanto tal. Por conta disto, iniciamos a pesquisa via análise epistemológica do significado do termo *tese*, com a intensão de, a partir de sua história, encontrarmos algum esclarecimento acerca de nosso objetivo.

Para isso, partimos do grego clássico, horizonte onde nasce a noção de *tese* (*qe/sij*) e sua substantivação a partir do verbo *tiqe/nai*. Com base nesta localização, tomamos como ponto de partida o significado que ela apresentava, primeiramente, no mito da deusa *Qe/mij*, como aquela que *põe, determina* como norma a lei divina, contrapondo-se à lei humana (*di/kh*) e ao hábito (*no/moj*). Contraposição esta que poderia ser vista como uma antecipação da distinção aristotélica entre o âmbito de necessidade implicada na extensão dos juízos (leis) universais, particulares e singulares.

Por conta disso, passamos em seguida ao pensamento de Aristóteles. Segundo este filósofo, *qe/sij* significaria, nas *Categorias*<sup>1</sup>, *posição*. Enquanto *posição* em geral, ela mostrou-se como um dos possíveis modos da categoria de *relação* (*pro/j ti*). Todavia, como o próprio Aristóteles esclarece<sup>2</sup>, toda *posição* é posição de algo, o quê significa dizer, é *posição determinada*. Neste sentido e de acordo com os *Analíticos Posteriores*<sup>3</sup>, a forma desta determinação da *posição* possuiria dois significados específicos. Com efeito, em primeiro lugar, *tese* significaria o princípio dos silogismos que não são nem demonstrativos, nem portadores de

---

<sup>1</sup> 6b.

<sup>2</sup> *Categorias*, 6b.

<sup>3</sup> 72a.

conhecimento. Em segundo lugar, *tese* significaria, enquanto indispensável ao conhecimento de algo, um axioma. Esta distinção corresponderia, pois, àquela introduzida já no primeiro capítulo dos *Tópicos*<sup>4</sup> e que adentra a tradição subsequente, quando Aristóteles diferenciou duas formas de raciocínio (sullogismo\j)<sup>5</sup>, sendo o primeiro caracterizado como demonstrativo (απο/δειξι) e o segundo, como dialético (διδλεκτικο\j).

Da elisão entre as definições de ambas as obras resultou que *tese*, enquanto axioma dos silogismos demonstrativos, deveria figurar como premissa primeira e verdadeira para argumentos (λο/γοι) que visam ao conhecimento. Entretanto, enquanto princípio dos silogismos dialéticos, *tese* deveria figurar como premissa hipotética para argumentos que visam ao convencimento, não comprometidos, portanto, com a verdade.

Dado que as premissas de um silogismo podem ser compreendidas como posição de algo frente a algo, isto é, de um juízo frente a outro, a definição de *tese* como *posição* e como *premissa*, seja hipotética, seja axiomática, não parecia estranha uma à outra. Ao contrário, *tese*, enquanto posição, figuraria precisamente como elemento dos silogismos. Esta definição, porém, não esgota a pluralidade de sentidos com que Aristóteles utiliza o termo. Na verdade elas representaram apenas sentidos pontuais, na medida em que Aristóteles também o utilizou em outros contextos como um termo genérico, não ocupando, assim, nenhuma função específica na malha conceitual do filósofo. Caso este que se reproduziria na utilização do termo *hipótese*, importante expressão derivada do termo *tese*.

Com efeito, *hipótese* (υ(πο/θεσι) não é um termo unívoco. Se nos *Tópicos*<sup>6</sup>, nos *Analíticos posteriores*<sup>7</sup> e também na *Metafísica*<sup>8</sup> ela aparecia como premissa (suposição) para silogismos dialéticos, significando o resultado da escolha entre duas afirmações contrárias, na própria *Metafísica*<sup>9</sup> vigorou também com o sentido de fundamento (condição), significando as premissas, enquanto causa da demonstração da conclusão, o quê era reforçado pela explicação do termo *causa* (αι)/τις) em 1013b.

Como fora então possível perceber, da falta de definição precisa tanto para *tese*, quanto para *hipótese*, estas expressões tornaram-se equívocas, podendo uma ocupar o lugar da outra. De

---

<sup>4</sup> 100a.

<sup>5</sup> É de se notar que Aristóteles identifica o ato de raciocinar com o ato de silogismar, ou seja, de deduzir ou inferir.

<sup>6</sup> 119b.

<sup>7</sup> 72a.

<sup>8</sup> 1055b.

<sup>9</sup> 1013a.

fato, uma *hipótese*, entendida como suposta premissa para silogismos dialéticos, pode ser equivalente a uma *tese*. Da mesma forma, *hipótese*, enquanto condição da demonstração em silogismos demonstrativos, também pode ser equivalente à *tese*, no sentido de fundamento para esta forma de silogismo. Todavia, apesar da ambigüidade, pensávamos ser possível estabelecer uma clara distinção entre a função de ambas as expressões se nos orientássemos pela sua forma semântica.

De acordo com essa orientação, se considerássemos o sentido da preposição *hipó* ( $\cup/(\rho\sigma/)$ ), quando utilizada em composição, isto é, com o sentido de subordinação (sob), veríamos que uma tradução coerente com o sentido de *tese*, enquanto *posição*, seria *su(b)posto* ou *posto sob*. Mas não *sob* a *tese*. Com efeito, este *sob*, na medida em que a *hipótese* poderia significar causa da conclusão posta, deveria adquirir o sentido de fundamento ou princípio primeiro. A *hipótese* significaria, neste contexto, o fundamento da *tese*, de modo que, em um silogismo, seja dialético, seja demonstrativo, o quê estaria *posto sob* seriam as premissas, no sentido de que elas representariam a condição da conclusão, de tal forma que *tese* deveria se referir propriamente à conclusão. De acordo com esta interpretação, *posição* significaria, pois, a afirmação contida na conclusão, enquanto *hipótese* figuraria como sua condição fundamental, isto é, como a premissa primeira, necessária ao desdobramento do raciocínio que conduz à conclusão.

Tendo esse resultado em mãos, pensávamos adentrar o medievo, passando pela modernidade e, assim, chegar até a época atual trazendo na bagagem toda a carga semântica que a expressão *tese* poderia ter adquirido. Com isto pensávamos, pois, ser possível alcançar as condições para determinar qual, afinal, deveria ser o objetivo do presente texto. Esta era, portanto, a primeira dificuldade.

A segunda dificuldade com a qual nos deparamos ao início desta pesquisa dizia respeito à relação entre o método de investigação e a estrutura argumentativa de nossa tese. Com efeito, segundo pensamos, a questão acerca da estrutura argumentativa deve levar em conta a circunstância de que a validade do método torna-se legitimada por sua adequação ao objeto, isto é, que a validade do método é uma função do objeto. Com efeito, o método não é independente do objeto para o qual ele conduz. Não é independente nem etimológica, nem teleologicamente. Etimologicamente por que na origem da expressão *método* ( $me/\sigma\text{odoj} = \text{meta/} + \text{o}(\text{do/j})$ ), enquanto *caminho para*, a preposição *para* ou *em direção de* pressupõe o objeto para o qual o *caminho* conduzirá. Ao modo de uma bússola, o método necessita, para conduzir, ter um norte

como referência. Caso contrário, ainda que conduza, ele não oferecerá a garantia de chegar ao objetivo desejado. E um caminho que não garanta os resultados não é um método, mas uma aventura, um caminhar ao acaso - é vagar.

Por que o método também não é teleologicamente independente do objeto, este, determinando a finalidade, determina também seu critério de adequação. Com isto, a elaboração da estrutura argumentativa de nossa tese, na medida em que esta tem de cumprir o papel metodológico de garantir os resultados que buscamos, deve depender das determinações impostas pelo objeto. Assim, tanto o método, quanto a estrutura argumentativa encontrariam sua finalidade na determinação, nos limites, do objeto, deslocando a questão acerca da adequação, isto é, da legitimidade, tanto do método quanto da argumentação do âmbito de uma teoria do método para uma pragmática do objeto, isto é, para uma teoria das determinações pragmáticas do objeto. Pragmática no sentido de identificação entre o critério de adequação e o critério de eficiência, o que significa dizer, de uso.

Com isso, a estrutura de nossa tese seria determinada não só pelo uso do método, mas também pela forma de argumentação por meio da qual este método se efetivaria. Por fim e acima de tudo, isto também quer dizer que a estrutura argumentativa de nossa tese deveria ser procurada na convergência entre estrutura lógica e estrutura metodológica. Melhor. Na medida em que o aspecto metodológico da argumentação teria de ser determinado pela sua adequação ao objeto, e na medida em que esta argumentação teria de ser capaz de validar e, com isto, legitimar os resultados alcançados sob a orientação do método, então aquela convergência deveria se dar entre regras lógicas e regras metodológicas, convergência a ser estabelecida, pois, sobre a base das determinações impostas pelo objeto, sua fonte de justificação, portanto.

Conforme pode ser observado, a solução dessa segunda dificuldade nasceria da tematização de nossa primeira dificuldade, ou seja, da solução à questão acerca do significado de *tese*, pois, determinando sua natureza e objetivo, alcançaríamos, como conseqüência, o ponto de apoio para a solução da segunda dificuldade, na medida em que o aspecto teleológico do método nos exige a definição de seu objeto. Com a falta desta solução, fica também por esclarecer qual a estrutura metodológico-argumentativa que deveria conduzir e justificar nosso objetivo.

Com efeito, por conta das fortes críticas recebidas, este pretensioso projeto foi abandonado. Neste sentido, a mais forte delas talvez tenha sido aquela quanto à existência de mais de uma tese, crítica que não pude aferir, pois, como indicado, desconheço o significado da

expressão *tese*. Até aquele momento *achava* que a investigação, em sua totalidade, seria *uma tese*. Todavia, como isto seria comprovado apenas ao final da investigação metodológica, não tendo chegado ao seu termo, ficou também por saber quantas teses possuíamos. Assim, restringi meu campo de investigação: não mais coloco a questão acerca do significado do termo *tese* – e espero que ninguém mais a coloque, pois não teria condições de responder; por consequência, também não coloco a questão acerca do método e de sua relação com a estrutura argumentativa daquilo que deveríamos entender por *tese*. No máximo, posso afirmar que esta investigação limita-se a três capítulos, onde os dois primeiros pretendem trazer os elementos que nos possibilitem concluir algo no terceiro. Neste sentido, a ‘tese’ propriamente dita estaria no terceiro e último capítulo. Quanto ao método, limito-me, portanto, a refletir a estrutura de um silogismo que infere por indução, de tal forma que os resultados que deverão nos conduzir para a conclusão serão construídos, o que significaria dizer que o texto irá adquirir corpo conforme for desdobrado.

Quanto ao universo de textos, por que nossa investigação limita-se ao campo da Semântica formal, limita o universo dos escritos de Tugendhat à obra *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*. Obra na qual foi elaborada e à qual se manteve limitada. Todavia, porque Tugendhat mesmo afirma, na segunda secção de sua auto-bibliografia intelectual, no *Vorrede* dos *Philosophische Aufsätze*, que há uma relação entre as *Lições* e os artigos *A Crítica Analítico-Lingüística da Ontologia*, *O Ser e o Nada*, *A Existência no Espaço e no Tempo* e *A Pergunta de Heidegger pelo Ser*, então nos parece metodologicamente prudente estender nosso campo bibliográfico, abarcando também este conjunto de artigos. Além disso, por conta de Tugendhat considerar, ainda naquele *Vorrede*, o movimento de seu pensamento teórico como uma unidade entre dois momentos, um destrutivo, outro construtivo, momentos estes que corresponderiam à finalidade das *Lições* e de *Autoconsciência e Autodeterminação*, respectivamente, então nos parece igualmente prudente também incorporar este último texto ao campo bibliográfico de nossa pesquisa.

Como as indicações trazidas na auto-bibliografia contida ao início dos *Philosophische Aufsätze* se referem apenas aos textos escritos até o início da década de 90, quando de sua publicação, deveríamos levar em consideração, para a delimitação de nosso campo bibliográfico, também os textos publicados posteriormente, seja porque neles são retomados os referenciais

teóricos desenvolvidos nas *Lições*, cujo interesse já não animava mais o filósofo<sup>10</sup>, seja porque é neles que a expressão *antropologia* começará a vigorar com estatuto teórico, tal como nosso objeto de pesquisa exige. Entretanto, para limitarmos o campo de possíveis críticas ao nosso projeto, pelo fato de correremos o perigo de ir além da proposta original, não nos ocuparemos com estes textos mais do que o estritamente necessário ao nosso objetivo.

Nesse sentido é importante ainda fazermos mais alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, tomamos a Semântica formal de Tugendhat como dado, isto é, como ponto de partida. Isto significa que não possuímos o menor interesse em questionar sua validade, confrontá-la com seus intérpretes ou com outras concepções de semânticas formais. É por isto que nosso projeto movimenta-se no campo da possibilidade: se a Semântica formal de Tugendhat sustenta-se, então nossa conclusão será necessária; se a Semântica formal mantiver-se no âmbito da possibilidade, também nossa conclusão manter-se-á no campo da possibilidade; e se a Semântica formal de Tugendhat vier a ser refutada, ainda assim nossa conclusão será possível, na medida em que a Semântica formal é apenas um modo específico de filosofia analítica da linguagem e sua refutação não inviabiliza a análise da linguagem enquanto tal. Com isto, portanto, o mérito de nossa investigação residirá em demonstrar a possibilidade de articulação da Antropologia a partir da relação entre Lógica e Ontologia.

Em segundo lugar, não traremos para o âmbito de nossa exposição o valor da interpretação que Tugendhat realiza dos pensadores com quem dialoga. Isto se deve, pois, ao grande número destes, na medida em que o filósofo empreende um confronto com a tradição – imagine-se a quantidade de teses que não surgiriam daí. Além e acima disto está o fato de que Tugendhat não se compromete com a posição do autor acerca de quem trabalha. Sua interpretação de um texto, como ele mesmo sucintamente afirma<sup>11</sup>, após a estrondosa crítica empreendida por Loparic, não é importante, na medida em que “os nomes e as doutrinas não tem peso para mim [ele]”. Se não tem peso para ele, para nós também não haverá de ter. Motivo pelo qual não devemos perder tempo com elas.

Em terceiro lugar, o texto de nossa tese não foi escrito para principiantes. Sendo um texto especializado, nossa tese pressupõe um público habituado com a filosofia de Tugendhat,

---

<sup>10</sup> Tugendhat afirma, no *Vorrede dos Philosophische Aufsätze*, página 13, que um dos motivos de ter abandonado a filosofia teórica, depois de 1975, foi a perda de interesse pelas questões relativas ao ser, na medida em que a tentativa de superar o pensamento de Heidegger acabava por reforçá-lo.

<sup>11</sup> *Verdade e Respeito*: a filosofia de Ernst Tugendhat. Org: Darlei Dall’Agnol, Florianópolis, UFSC, 2007.

pois não reconstruiremos detalhadamente sua posição filosófica e nem nos ocuparemos com explicações pormenorizadas acerca dela. Na medida em que a pressupomos, trabalharemos com ela, não sobre ela. Neste sentido, a exposição dos primeiros capítulos possui a única função de elencar os elementos que necessitaremos para a comprovação da tese, no último.

Quanto ao aspecto metodológico, deve-se ressaltar ainda que, apesar de não fazermos menção ao longo do texto, pois poderia levantar outro sem número de teses, a temática desta investigação é caudatária da tensão nascida do esquematismo das categorias, na analítica transcendental da primeira crítica kantiana, e sua relação com a terceira crítica. Passa pela retomada deste horizonte em *Ser e tempo*, de Heidegger, e sua elaboração de uma Ontologia fundamental. Por fim, ainda que não apareça claramente ao longo da investigação, este texto também deve em muito tanto às discussões com o prof. Stein, quanto aos seus textos sobre método e antropologia, na medida em que, a partir de pontos de partida distintos, nos envolvemos com temáticas muito próximas.

Assim, quanto ao nosso objeto de pesquisa, como já afirmamos, ele se refere à Semântica formal, tal como elaborada por Ernst Tugendhat em suas *Lições*. O problema que envolve nosso objeto diz respeito ao esforço em demonstrar que, no campo aberto pela Semântica formal, articulam-se não só Lógica e Ontologia, como pode ser facilmente constatado, mas também a Antropologia. Mais precisamente, nosso objetivo consiste em demonstrar que a Semântica formal, enquanto campo de articulação entre Lógica e Ontologia, exige sua fundamentação em uma Antropologia.

Para isso, será necessário demonstrar, em primeiro lugar, que a distinção entre fundamento relativo e absoluto, introduzido nos primeiros capítulos das *Lições*, conduz a Semântica formal, isto é, o sistema de regras para utilização de sentenças assertóricas, condição de possibilidade da objetualidade enquanto tal, ao modo de fundamentação da fenomenologia de Heidegger, por meio dos estados de ânimo. Para demonstrar esta inversão, partimos, em primeiro lugar, da distinção entre fundamento relativo e absoluto. Relativa seria a fundamentação apoiada nos atributos que historicamente delimitaram o campo filosófico, tais como a universalidade e aprioridade. Absoluta, por sua vez, será a fundamentação que oferece a motivação para a atividade filosófica. De acordo com esta divisão, a fundamentação relativa será desenvolvida por meio de sua filosofia teórica, esboçada nas *Lições*. Enquanto a fundamentação absoluta será oferecida em *Autoconsciência e Autodeterminação*, como base de sua filosofia prática. Dito em



outros termos, a dimensão semântica da filosofia de Tugendhat somente pode fundamentar relativamente seu conceito de filosofia. Pelo contrário, a dimensão fenomenológica, enquanto oferece uma motivação para a atividade de filosofar, pode fornecer também o ponto de apoio para uma fundamentação absoluta deste conceito.

Com isso, o que Tugendhat parece não perceber é que, por meio desse movimento, ao invés de apenas fornecer controle analítico ao método fenomenológico de Heidegger, ele também inverte a relação de implicação entre ambos os métodos, de tal modo que o próprio método analítico é que acaba por passar à instância de suplementado pelo método fenomenológico. Com efeito, sendo absoluta, devemos considerar a dimensão motivadora, no caso os estados de ânimo, fundamento da fenomenologia de *Ser e Tempo*, como originária frente à dimensão relativa oferecida pela semântica. Portanto, o que Tugendhat não teria percebido é que a diferenciação entre fundamento relativo e absoluto, entre fundamento semântico ontológico e fundamento fenomenológico, introduz no cerne de sua filosofia a distinção heideggeriana entre fundamento ôntico e ontológico, isto é, a diferença ontológica.

Em segundo lugar, para demonstrar nossa tese, devemos também tomar a circularidade entre o fundamento nos estados de ânimo e o fundamento nas regras semântico-formais para enunciados assertóricos como campo de articulação entre Lógica e Ontologia com a Antropologia. Para isto, precisamos tomar o conjunto de regras elaboradas por Tugendhat para a verificação de enunciados assertóricos e demonstrar que, tal como a relação estável entre um sujeito e um objeto no espaço ou no tempo permite a construção de um sistema de referência a partir do qual a objetualidade pode ser estabelecida, assim também uma relação comportamental estável entre o sujeito e um sistema de regras objetivas permite o surgimento do sistema de referência prático/comportamental – a consciência.

## CAPÍTULO 1

## As origens do projeto de uma Semântica formal enquanto Ontologia ampliada

### 1.1 Introdução

No *Vorrede* dos *Philosophische Aufsätze*<sup>12</sup>, Tugendhat afirma que os artigos *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie*<sup>13</sup>, publicado em 1967, *Das Sein und das Nichts*<sup>14</sup>, de 1970, *Existence in Space and Time*<sup>15</sup>, 1973, e *Heideggers Seinsfrage*<sup>16</sup>, publicado já em 1991 formam uma unidade, cuja relação com as *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*<sup>17</sup> se estabelece a partir do primeiro artigo<sup>18</sup>. Com efeito, segundo o filósofo, as *Lições* representam, no marco deste conjunto de textos, a retomada do esforço, considerado falho, empreendido naquele artigo de 1970 para reabilitar o questionamento heideggeriano acerca de *ser*<sup>19</sup>. Assim, dada esta preciosa orientação, nos apoiaremos nela não só como fio condutor para alcançarmos os principais temas das *Lições*, mas também como critério para limitar o campo de análise da obra do filósofo. Neste sentido, entretanto, devido ao fato do artigo de 1991 pertencer a um período posterior ao contexto das *Lições*, não poderemos utilizá-lo como introdução aos

---

<sup>12</sup> *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1992.

<sup>13</sup> *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie*. Originalmente publica em: H.-G. Gadamer, *Das problem der Sprache*, Fink Verlag, München, 1967. Para nosso propósito, utilizaremos a versão publicada posteriormente nos *Philosophische Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am main, 1992. A paginação corresponderá, portanto, a esta versão. Para referência no texto, todavia, utilizaremos a data da primeira publicação ou o título completo do artigo em questão. O mesmo vale para os artigos de 1970, 1975 e 1991.

<sup>14</sup> *Das Sein und das Nichts*. Originalmente publicado em: *Durchblicke*. Festschrift für M. Heidegger, Klostermann Verlag, Frankfurt am main, 1970.

<sup>15</sup> *Existence in Space and Time*. Originalmente publicado em: *Neue Hefte für Philosophie*, v. 8, 1975. Esta é uma conferência apresentada no Balliol College, Oxford, em maio de 1973.

<sup>16</sup> *Heideggers Frage*. Conferência pronunciada em maio de 1991, na Universidade de Tóquio.

<sup>17</sup> *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1976. Sempre que não houver indicação em contrário, seguiremos a tradução do prof. Ronai Rocha, revisada pelo próprio Tugendhat e publicada pela editora da Unijuí, 2006, valorizando, assim, esta preciosa contribuição ao acervo nacional. Exceções poderão ser encontradas, todavia, sempre que a opção por alguma alteração da tradução não implicar em mudanças de sentido do texto, representando mais uma questão de estilo ou estética. Para referência no texto, utilizaremos apenas a expressão *Lições*. No rodapé, somente lição e página. Exceção ao Vorwort, que será citado apenas como *Vorwort*. A paginação, por sua vez, será citada de acordo, primeiro, com o texto alemão e, depois, com a tradução.

<sup>18</sup> *Philosophische Aufsätze*, Vorrede, p. 11. No original: “Ein guter Teil der Aufsätze, die ich unter die Überschrift ‘Sein’ gestellt habe – (11), (14), (17) und (40) -, bilden eine Einheit. Um zu verstehen, wie sie unter sich und wie sie mit meinen *Vorlesungen* zusammenhängen, muß man von (11) ausgehen”.

<sup>19</sup> *Philosophische Aufsätze*, Vorrede, p. 12. No original: “Das war denn auch die Leitidee meiner *Vorlesungen*, ohne daß mir der Zusammenhang damals so klar war, daß ich schon hätte sagen können, daß dieser Versuch die Alternative zu der gescheiterten Bemühung von (11) war, Heideggers Frage zu rehabilitieren”.

temas desta, ainda que, para esclarecimentos pontuais, em posições pontuais, ele poderá servir como guia. Igualmente não nos utilizaremos aqui do artigo *Existence in Space and Time*. Com efeito, este texto, escrito em 73, portanto, contemporâneo das *Lições*, por um lado, rompe com a temática dos dois primeiros artigos citados, na medida em que não se ocupa mais com a relação entre *afirmação* e *negação*. Por outro lado, antecipa o núcleo das *Lições*, ao concentrar-se sobre a relação de implicação entre enunciados predicativos singulares e o estatuto ontológico da existência temporal no marco do discurso assertórico. Por conta disto, ele será trabalhado apenas junto do último capítulo, quando então abordaremos esta relação de implicação.

## 1.2 Tugendhat e *A Crítica Analítico-Lingüística da Ontologia*

A *Crítica Analítico-Lingüística da Ontologia*<sup>20</sup> é o primeiro texto de Tugendhat escrito sob a influência de seu contato com a filosofia analítica, como ele mesmo nos indica<sup>21</sup>, e possui como objetivo a tentativa de “demonstrar a possibilidade de um *aprofundamento* da crítica analítico-lingüística da Ontologia *a partir da análise da palavra ser*”<sup>22</sup>. Dada a generalidade desta proposta, o filósofo não demora em especificá-la e direcioná-la *contra a polissemia da palavra ser*<sup>23</sup>. Frente a esta polissemia, o *aprofundamento*, isto é, o movimento crítico do texto, adquire, pois, o sentido de retomar a questão em torno da *possibilidade de unidade da expressão ser*.

Do ponto de vista do contexto filosófico em que Tugendhat encontra-se em meados do século passado, os acontecimentos que tornaram esse ‘*aprofundamento* da crítica à Ontologia’ possível remonta a certos aspectos da filosofia de Carnap<sup>24</sup>, Strawson<sup>25</sup> e Quine<sup>26</sup>. Para o filósofo,

---

<sup>20</sup> *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie*, in: *Philosophische Aufsätze*, pp. 21-35. Doravante, para referência no texto, ou o título completo ou apenas 67. No rodapé, apenas 67 e página.

<sup>21</sup> Cf., *Vorrede* dos *Philosophische Aufsätze*, p. 11.

<sup>22</sup> 67, p. 22. No original: “Ich möchte versuchen, die Möglichkeit einer solchen Vertiefung der sprachanalytische Kritik an dem Wort ‘Sein’ zu demonstrieren. Doravante, para nos referirmos a este objetivo geral, utilizaremos apenas a expressão *aprofundamento*.”

<sup>23</sup> 67, p. 27. No original: “Ich wollte auf diesen Problembereich [os três pontos da crítica à Ontologia] nur so weit eingehen als nötig war, um jetzt den zweiten und entscheidenden Punkt der sprachlichen Kritik, die These von der Mehrdeutigkeit des Wortes ‘Sein’, mit Aussicht auf Erfolg zu reflektieren”. Grifo nosso.

<sup>24</sup> Com relação à Carnap, a discussão aqui está endereçada à posição defendida em *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, de 1932, e, mais especificamente, a *Empiricism, Semantics and Ontology*, de 1950.

havia tempos em que as questões metafísicas não podiam nem mesmo ser colocadas, na medida em que, sob a égide do positivismo lógico, suas afirmações (Aussagen) não eram reconhecidas nem como analíticas e nem como empíricas, acabando qualificadas de sem sentido (sinnlos). Entretanto, com Strawson e a idéia de uma metafísica descritiva, elas tornaram-se novamente reabilitadas, na medida em que se começou a descobrir os pressupostos inerentes à estrutura da própria linguagem<sup>27</sup>.

Entretanto, para Tugendhat, apesar de seus méritos, a filosofia de Strawson sofria de uma grave deficiência, na medida em que sua orientação permaneceu caudatária das questões epistemológicas e de teoria do conhecimento que já dominavam o positivismo, reduzindo, com isto, o campo de indagação filosófica. Neste sentido, o reducionismo tornou-se o destino também compartilhado por Quine, na medida em que reintroduziu o título *Ontologia*, enquanto pergunta pelo *Todo*, mas acabou igualmente por reduzir o sentido de *ser*, ao concebê-lo apenas como existência, limitando, assim, o campo da totalidade de *ser* (to be) à totalidade das entidades (entities)<sup>28</sup>.

As conseqüências desse movimento para a compreensão da expressão *ser*, segundo Tugendhat, podem ser resumidas a três pontos<sup>29</sup>.

O primeiro, que seria comum a todos os filósofos analíticos, corresponde à pressuposição de acordo com a qual, sob a expressão *ser*, somente podemos compreender aquilo que na linguagem natural dizemos com o verbo *ser*. Com este verbo, todavia, na linguagem natural, nunca expressamos um conteúdo. Por isto ele não pode representar um predicado real, como pensava a tradição aristotélica. Por conseqüência, ele também não pode ser compreendido como expressão da determinação mais geral – a essência –, com o que fica suprimida sua universalidade. A universalidade de *ser*, conclui o filósofo, nunca pode ser de conteúdo, mas apenas formal.

---

<sup>25</sup> Com relação à Strawson, a polêmica se dirige à obra *Individuals*, de 1959.

<sup>26</sup> Quine certamente representa o centro da crítica do filósofo, em especial os artigos *On What There Is* e *From a Logical Point of View*.

<sup>27</sup> 67, p. 21. No original: “Für die sprachanalytische Metaphysikkritik des einstigen logischen Positivismus war es charakteristisch, daß sie die metaphysischen Aussagen nur negativ von außen kennzeichnete als diejenigen, die weder empirisch verifizierbar noch analytisch sind. (...) Hingegen mußte gerade die radikalisierte, hermeneutische Zuwendung zur Sprache in der neueren analytischen Philosophie dazu führen, metaphysische Ansätze in der Sprache selbst wiederzuentdecken”.

<sup>28</sup> 67, pp. 21-24.

<sup>29</sup> 67, pp. 24-27.

O segundo ponto refere-se à polissemia da expressão *ser*. Para o filósofo, a orientação epistemológica vinda do positivismo lógico de Carnap conduziu a filosofia analítica, em especial Quine, a ignorar esta polissemia, isto é, a ignorar a possibilidade do verbo *ser* significar não só existência, mas também predicção e cópula, reduzindo, com isto, seu campo semântico unicamente ao significado de existência, entendido como operador generalizador em enunciados (Aussagen).

O terceiro ponto resulta, de acordo com o filósofo, dessa deficiência da filosofia analítica de Strawson e, principalmente, Quine. Com efeito, ao considerar a expressão *ser* unicamente como operador em enunciados generalizadores de existência, eles não levaram em consideração que enunciados deste tipo supõem enunciados individuais sobre a existência de objetos. Do ponto de vista da fundamentação, isto implica na impossibilidade destes enunciados serem explicados pelos enunciados generalizadores, na medida em que se constituem como seu pressuposto. Com isto, a filosofia analítica, ao tentar superar a polissemia da expressão *ser*, reduzindo seu campo de aplicação aos enunciados generalizadores, acaba por repô-la no conceito de existência, na medida em que não nos oferece as condições para distinguirmos os seus diferentes significados.

A partir dessa exposição sintética dos principais pontos da crítica analítico-lingüística, podemos agora compreender o sentido daquela polissemia contra a qual Tugendhat se voltará, tal como o objetivo específico deste artigo nos indica. Com efeito, aquele *aprofundamento* consistirá em retomar o problema da polissemia do verbo *ser*, entendido como existência, predicção e cópula. Para isto, todavia, ele terá antes de esclarecer os diferentes sentidos de existência, conforme as exigências do terceiro ponto. Assim, na seqüência, vamos acompanhar Tugendhat e o movimento de *aprofundamento* por meio do qual ele tentará retomar, e superar, estes pontos da crítica à Ontologia.

Além dessas indicações, para compreendermos os objetivos de Tugendhat, é importante termos em mente a profunda convicção do filósofo acerca da natureza da Filosofia. De acordo com sua observação, ainda que expressões tais como *ser* e *todo* não possam cumprir a função de guia de uma reflexão universal, como quer a filosofia analítica, esta deveria ter tentado reformular a questão positivamente, pois a busca de um tema universal é precisamente o que define o caráter da filosofia desde seus primórdios. Por isto, conclui, é pouco provável que o tema da filosofia enquanto tal esteja equivocado. Ao contrário, mais certo é que errada estejam apenas

as respostas dadas a este problema. Com base nesta convicção, podemos, portanto, afirmar que o ponto central da contraposição de Tugendhat à filosofia analítica, a partir do qual ele busca a unidade de *ser*, é o tema da universalidade<sup>30</sup>.

Frente a esse contexto, afirma o filósofo, ainda que a nova filosofia analítica, em especial Quine, em sua Ontologia, tenha reconhecido que a pergunta pelo *ser* se refere à tematização da universalidade, na medida em que concebe a totalidade como objeto da Ontologia, ela, entretanto, apoiada no reduzido sentido de *ser* como existência (to be) de objetos, não é capaz de oferecer esta universalidade e totalidade buscada na tematização de *ser*. Com efeito, além dos objetos, faz parte do *todo* de nosso compreender, acrescenta Tugendhat, também suas propriedades, relações e ações. Dito de outro modo, a totalidade de nossa compreensão não se limita ao universo de objetos. Por conta disto, uma reflexão genuinamente universal não poderia se limitar, como em Quine, portanto, somente ao sentido de *ser* como existência de objetos<sup>31</sup>.

Essa *genuína* universalidade buscada, limitada ao primeiro ponto da crítica à Ontologia tradicional, de acordo com o qual a palavra *ser* não deve ser compreendida como portadora de conteúdo, mas apenas em seu modo verbal, nos impõe pensá-la, por sua vez, como universalidade formal (formale Universalität), afirma Tugendhat<sup>32</sup>. Frente a este modo de universalidade, surge, porém, a questão acerca da sua possibilidade, na medida em que a palavra *ser* deverá ser mais ampla do que a universalidade do *ser* enquanto existência. Em termos de dificuldades adicionais, antes de aferir a possibilidade do sentido verbal de *ser* nos oferecer aquela universalidade formal, o filósofo terá de verificar a possibilidade de reunirmos sob um único sentido os diferentes significados formais de *ser*, ou seja, como existência, predicação e cópula. Por conta desta implicação, somente vamos compreender o significado do termo *universalidade formal* após o filósofo responder à questão acerca da possibilidade desta unidade, tal como veremos na seqüência de nossa análise.

---

<sup>30</sup> 67, p. 22. No original: “Aber warum, so wird man zurückfragen, versucht dann die analytische Philosophie nicht auf ihre Weise, das universale Thema neu zu bezeichnen? (...) Mit dem Gedanken *hen-pan* hat die Geschichte unserer Philosophie begonnen, und es ist kaum glaubhaft, daß die Frage nach einem universalen Thema der Philosophie schon als solche verfehlt sei, nicht nur ihre Antworten”.

<sup>31</sup> 67, p. 28. No original: “...auch die Ontologie im Sinne Quines ‘alles’, aber ‘alles’: d. h. doch nur: ‘alle Gegenstände’, alle ‘Entitäten’, wie Quine sagt. Zum Universum unseres Verstehens gehören jedoch nicht nur die Gegenstände, sondern zugleich deren Eigenschaften, Relationen, Tätigkeiten. (...) das Universum unseres Verstehens ist ein Universum nicht nur von Gegenständen, und wenn daher überhaupt das Sein als Leitfaden einer genuin universalen Besinnung fungieren kann, dann nicht in der Beschränkung auf Existenz, das Sein der Gegenstände”.

<sup>32</sup> 67, p. 29. No original: “Indem wir dieser Frage [acerca d universalidade de *ser*] nachgehen, wird auch die zunächst unklare Rede von einer formalen Universalität einen präzisen Sinn gewinnen”.

A principal dificuldade para estabelecer a possibilidade de unidade entre os diferentes usos do verbo *ser* emerge do pressuposto central a toda filosofia analítica, de acordo com o qual *ser*, em qualquer de seus significados, nunca expressa conteúdo, mas apenas a função formal de verbo. Isto quer dizer, por um lado, que não podemos buscar sua unidade, como o fez a tradição, a partir da tematização dos predicados. Por outro, que esta unidade também não poderá ser alcançada a partir da tematização das diferentes funções do verbo *ser*, na medida em que cada uso possui seu sentido independente dos demais, nos impedindo, por isto, de falar em uma unidade de sentido entre eles. No máximo, poderemos falar de unidade negativa entre os sentidos de *ser*, enquanto cada uso *não* se relaciona com conteúdos. O que significa uma unidade positiva de sentidos, não fazemos, porém, idéia alguma. É frente a este quadro, portanto, que Tugendhat levanta a questão acerca da possibilidade de encontrarmos esse sentido unitário e positivo para os distintos usos de *ser* e propõe que esta unidade não seja procurada sob a forma de um gênero (a essência), mas de um conjunto de relações, tal como já acontecera no próprio Aristóteles<sup>33</sup>.

Segundo Tugendhat, um empreendimento desses foi tentado pela primeira vez por Kant. Em seu texto de 1763, Kant se volta contra a tradição que pensava a existência a partir da implicação necessária entre Lógica e Ontologia. Também para Kant, o *ser* como existência não poderia ser pensado, ao modo da tradição, como predicado real, caso contrário, da contradição lógica em um juízo deveria resultar a necessária negação da existência do sujeito do enunciado, o que não é verdadeiro. Com efeito, para Kant, inversamente, é a existência que nos possibilita a enunciação com sentido, isto é, sem contradição. E é a esta existência que o verbo *ser* se refere quando utilizado em enunciados. Assim, a noção de *posição* será introduzida, neste contexto, justamente para diferenciar o uso existencial do verbo *ser* de seu uso predicativo, significando posição absoluta e posição relativa, respectivamente<sup>34</sup>.

Se a noção kantiana de *posição* permite deslocar a tematização de *ser* do âmbito dos predicados para o modo de uso dos verbos, ela, todavia, em nada ajuda a resolver o problema acerca da possibilidade de unidade entre seu uso existencial e predicativo, salienta Tugendhat, na medida em que estes usos permanecem sem unificação, mesmo quando pensados a partir das noções de posição absoluta e posição relativa. Para oferecer esta unidade, Kant haveria de ter esclarecido precisamente o que significa *ser como posição*. Esclarecimento este que faltou por

---

<sup>33</sup> 67, p. 29-33.

<sup>34</sup> 67, p. 30.

completo. Assim, será frente a esta carência que Tugendhat introduzirá sua tese central, sem a qual não avançaríamos na busca da unidade e universalidade exigida para adentrarmos o campo temático da Ontologia.

Segundo o filósofo, devemos procurar essa unidade a partir da identificação daquela característica da *posição* que a torna comum tanto ao ponto de vista absoluto, quanto ao relativo. Ou seja, tanto ao *ser* como existência, quanto ao *ser* como predicção. Mas qual é esta característica? Pergunta-se Tugendhat. E logo responde: é a *negação*. Com efeito, a antítese à *negação* é característica tanto do *ser* como existência (posição absoluta), quanto do *ser* como predicção (posição relativa). Além disto, ela também é aplicável ao *ser* entendido como identidade, de tal forma que, ao fim, a relação à *negação* se revela como o elemento que nos possibilita falar de unidade de relações entre os diferentes sentidos de *ser*<sup>35</sup>. Por estar na origem da própria filosofia, na forma da contraposição entre *é* e *não-é*, a antítese entre *ser* e *negação* torna-se, aos olhos de Tugendhat, também um modo de resgatar a universalidade dessa temática<sup>36</sup>.

Essa solução, todavia, logo se depara com uma dificuldade, pois não só podemos negar os diferentes sentidos do verbo *ser*, mas também negar qualquer outro verbo. Em outras palavras, a extensão de aplicação da *negação* revela-se muito maior do que o campo de aplicação do *ser*<sup>37</sup>.

Frente a essa dificuldade, para tentar salvar a universalidade de *ser*, Tugendhat sugere que talvez pudéssemos dizer, como já fez o próprio Aristóteles, que em qualquer uso de verbo está implícito o uso do verbo *ser*. Isto se evidenciaria na possibilidade de transformar qualquer oração verbal em oração nominal composta pelo verbo *ser* mais particípio. Assim, com esta alteração, voltaríamos a ter a mesma extensão entre *ser* e *negação*. Entretanto, se esta alteração do modo verbal, do ponto de vista de uma linguagem formal, tal como aquela utilizada pelo positivismo, não implica em uma modificação de sentido, pelo contrário, do ponto de vista de uma concepção de filosofia, em que se considera também a dimensão semântica das expressões, essa alteração já não é válida, pois implica na objetivação do verbo da oração nominal. Porque

---

<sup>35</sup> 67, p. 30. No original: “Diese Antithese zur Negation eignet dem prädikativen Sein sowohl wie dem existentiellen, und so scheint mit der Negierbarkeit die gesuchte einheitliche Charakteristik gefunden, zumal sie ja auch von der dritten Bedeutung gilt, der der Identität”.

<sup>36</sup> 67, p. 30. No original: “Was liegt nun näher, als die Position durch ihre Antithese zur Negation zu charakterisieren? Damit wäre auch genau der Gesichtspunkt genannt, der von vornherein dafür maßgebend war, sich an das Wort ‘Sein’ als Leitfaden der universalen Besinnung zu halten”.

<sup>37</sup> 67, p. 30. No original: “Mit der Negierbarkeit wäre also eine Charakteristik gefunden, die den verschiedenen Seinsbedeutungen zwar gemeinsam ist, aber zugleich über sie hinausreicht”.



desta opção somente pode resultar uma perspectiva universal se limitada ao âmbito lógico-formal, no qual se considera unicamente o modo de dedução de sentenças, ela deve ser descartada<sup>38</sup>.

Além dessa dificuldade para sustentar a universalidade de *ser*, Tugendhat agrega ainda a impossibilidade de compreendermos a *negação* em orações optativas e imperativas como negação de um *ser*. Igualmente não poderíamos explicar a *negação*, como *negação de ser*, nas conjunções tais como *e*, *ou* e *porque*. Por fim, também não poderíamos fazê-lo em enunciados universais e enunciados generalizadores de existência, pois, entendidos como séries de conjunções ou disjunções, sua *negação* não se refere ao *ser predicativo*, mas à afirmação de segunda ordem implícita na palavra *todo*, utilizada naqueles enunciados. Com isto, portanto, Tugendhat chega ao mesmo, e decepcionante, resultado ao qual o positivismo lógico já havia chegado: se não há unidade de sentidos de *ser*, então ele não pode ser tema de uma reflexão verdadeiramente universal, tal como é exigida pela Ontologia, motivo pelo qual deveríamos abandoná-la como um empreendimento vão e irrealizável<sup>39</sup>.

Apesar da aparente derrota, o filósofo pensa que o tema de uma reflexão universal ainda pode ser alcançado. Com efeito, da mesma forma que a tradição elegeu o *ser* como tema universal da reflexão filosófica por conta de sua relação antitética ao *não-ser*, Tugendhat propõe, ao contrário, tomarmos a própria *negação* como ponto de partida antitético para encontrarmos seu correlato positivo e universal, com ajuda do qual poderemos reintroduzir o campo da Ontologia na esfera da reflexão filosófica.

Para o filósofo, esse correlato antitético e positivo da *negação*, tema de uma reflexão universal na linguagem, deverá ser buscado na *afirmação*. Sua justificação para esta escolha se apóia na observação de que a linguagem não precisa, ao contrário da *negação*, de uma palavra própria para designar a *afirmação*, pois esta se realiza por si mesma em qualquer enunciado<sup>40</sup>.

No que diz respeito a essa tese, segundo pensamos e pretendemos demonstrar, somente podemos compreendê-la se a interpretarmos com base no *alinhamento* entre, por um lado, a

---

<sup>38</sup> 67, p. 31.

<sup>39</sup> 67, p. 32. No original: “Dem Stil der positivistischen Metaphysikkritik entspräche es, bei diesem negativen Resultat abzubrechen. Der Versuch, die Einheitlichkeit des Seinsbegriffs gegen die analytische Kritik zu verteidigen, scheint nicht nur gescheitert, sondern führte auch noch zusätzlich zur Auflösung seines Universalitätsanspruchs”.

<sup>40</sup> 67, p. 33. No original: “...die Sprach braucht ein eigenes Wort für die Negation, aber sie braucht kein eigenes Wort für die Affirmation, weil sie diese in jedem Satz selbst vollzieht. Es läßt sich daher aus der Natur der Sache verstehen, daß uns das eigentliche Thema einer universalen Besinnung in der Sprache nur im Spiegelbild der Negation zugänglich ist”.

*passagem* da antítese entre *posição* e *negação* para a antítese entre *negação* e *afirmação* e, por outro, o *deslocamento* de sentido da expressão *negação* do plano teórico da relação lingüístico-semântica ao plano prático da relação lingüístico-pragmática. Orientação esta confirmada pela afirmação do filósofo, de acordo com a qual “a dimensão universal em que compreendemos o *não* não é uma dimensão do *ser*, mas – entre indicativo, optativo e imperativo – uma dimensão da *práxis*”<sup>41</sup>. Ao que nos parece, esta afirmação seria mesmo incompreensível sem o pano de fundo daquele *alinhamento*. Para demonstrarmos a correção desta orientação, portanto, e realizarmos este *alinhamento*, na seqüência vamos nos dedicar tanto ao esclarecimento do sentido da *passagem*, quanto do *deslocamento*, necessários para este fim.

Para compreendermos aquilo que nós chamamos de ‘*passagem* da antítese entre *posição* e *negação* para a antítese entre *negação* e *afirmação*’ devemos começar por lembrar que o tema da *negação*, comum a ambas as antíteses, surge no contexto da busca por uma temática universal na filosofia. Ele aparece ao fim de um caminho que inicia com a tentativa de unificar os sentidos de *ser* como existência e predicação por meio da noção de *posição*, noção esta adotada por Tugendhat a partir da filosofia kantiana. Passa pela especificação do sentido de *posição* por meio de sua antítese à *negação* e, finalmente, universalizando o campo de aplicação desta, nos propõe abandonar tanto o termo *ser*, quanto a noção de *posição*, para tomarmos a *negação* como novo critério de universalidade, com base no qual poderemos delimitar o campo ontológico da reflexão filosófica. Assim, se *negação* e *posição* começam identificadas, na medida em que apresentam a mesma extensão, quando estendida a todas as unidades semânticas da linguagem, a *negação* torna-se, porém, mais extensa que a *posição*, perdendo aquela identidade inicial. Melhor, na medida em que a *negação* é estendida à totalidade da linguagem, o seu sentido torna-se universal, perdendo, com isto, a correlação com a noção de *posição*, isto é, com a utilização do verbo *ser*. Motivo pelo qual Tugendhat abandona a orientação pela expressão *ser* e adota o fio condutor oferecido pela universalidade da *negação*. Com efeito, a *negação*, enquanto expressão universal, preenche precisamente o critério por excelência da filosofia e objeto do interesse do filósofo, ligando, assim, esta *passagem* ao movimento geral do artigo, isto é, ao *aprofundamento*. Isto significa, portanto, que o *aprofundamento* implica a *passagem*.

---

<sup>41</sup> 67, p. 34. No original: “Die universale Dimension, in der wir das ‘nicht’ verstehen, ist nicht eine Dimension des Seins, sondern – zwischen Indikativ, Optativ und Imperativ – eine Dimension der Praxis”.

Para explicarmos o *deslocamento* de sentido da *negação* do plano teórico da relação lingüístico-semântica ao plano prático da relação lingüístico-pragmática, devemos levar agora em consideração justamente o movimento da *passagem* exposto acima. Assim e em concordância com ele, no primeiro momento, quando da antítese entre *posição* e *negação*, o que Tugendhat tinha em mente era o contexto teórico acerca do sentido de *ser* enquanto existência e predicação. O contexto é teórico porque *posição* e *negação* significam, aqui, categorias lógico-semânticas. Entretanto, quando universalizada, por conta de seu alargamento ao todo do uso da linguagem, a *negação* deixa de ser negação disso ou daquilo e passa a ser considerada em si mesma. A *negação*, universalizada, torna-se, pois, *negação enquanto tal e em si mesma*, ou seja, torna-se uma categoria ontológica. Enquanto categoria ontológica, a *negação* já não se refere mais somente ao campo teórico porque, em si mesma, ela não é apenas uma expressão lingüística, mas também um modo de ação. Com este *deslocamento*, a *negação* deixa de ser uma categoria lógico-semântica e passa a ter o sentido de uma categoria semântico-pragmática, isto é, de um conceito próprio para descrever o campo prático no qual se realizam ações. É por conta deste *deslocamento* do campo teórico ao campo prático de tematização que Tugendhat escolherá a *afirmação* como termo antitético para a *negação*, pois ela, em primeiro lugar, tal como a *negação*, também é uma categoria semântico-pragmática própria para descrever um modo de ação; em segundo, diferentemente da *negação*, ela oferece uma categoria positiva e igualmente universalizável; e, por fim, sua introdução é metodologicamente justificável, na medida em que foi deduzida por oposição.

Conforme afirmávamos acima, somente podemos compreender a tese de Tugendhat, de acordo com a qual, na *afirmação*, encontramos a unidade temático-conceitual própria à reflexão universal na filosofia, se interpretarmos o objetivo de *aprofundamento* a partir do pano de fundo criado pelo *alinhamento* entre, por um lado, a *passagem* da antítese entre *posição/negação* para a antítese entre *negação/afirmação* e, por outro, no *deslocamento*, implícito nesta *passagem*, do sentido teórico da *negação* ao sentido prático, ou seja, a partir do *deslocamento* do conceito de *negação* do campo lógico-semântico para o terreno semântico-pragmático. Assim, tendo já esclarecido tanto o movimento daquela *passagem*, quanto deste *deslocamento*, podemos, em fim, munidos de seus resultados, retomar a argumentação do filósofo e explicar o sentido de sua tese central. Qual seja? Que o tema de uma reflexão universal na filosofia encontra-se na contraposição entre *negação* e *afirmação*.

De forma estrutural, podemos organizar essa argumentação do seguinte modo. Em primeiro lugar, temos a tese: a *afirmação*, enquanto reflexo da *negação*, oferece a unidade temática própria ao verdadeiro tema de uma reflexão universal na filosofia. Em segundo, temos a justificação desta tese: ao contrário da *negação*, a *afirmação* não precisa de uma palavra própria, pois se realiza pelo próprio enunciado. Esta justificação, por sua vez, pode ainda ser desdobrada, na medida em que implica dois enunciados que, considerados positivamente, significam: (1) a *negação* se realiza *por meio* da enunciação; (2) a *afirmação* se realiza *enquanto* enunciar. Frente a estes argumentos, a questão que se coloca, portanto, é: como a tese de Tugendhat pode ser justificada por 1 e 2?

Segundo pensamos, o ponto chave é o critério de universalidade, afinal este é o critério, de acordo com Tugendhat, por meio do qual identificaremos o tema da reflexão filosófica. Com efeito, na medida em que a unidade temática fornecida pela *afirmação* deve cumprir este critério, e na medida em que 1 e 2 devem justificar esta pretensão da *afirmação*, então podemos concluir que aquilo que 1 e 2 devem justificar, pois, é a universalidade exigida de qualquer candidato que pretenda oferecer a unidade temática própria ao questionamento realizado pela Ontologia. Todavia, ao seguirmos este critério, logo nos deparamos com dois sentidos diferentes de universalidade implícitos em 1 e 2. Com efeito, em primeiro temos a ação universal que se realiza *pela* linguagem. Em segundo, a ação universal que se realiza *junto da* linguagem. Como podemos compreendê-las?

Segundo pensamos, para isso é necessário retomarmos o movimento daquela *passagem*. Quando Tugendhat chega à *negação*, tendo partido da *posição*, por se tratar de um contexto teórico, tal como neste *posição* tem o sentido objetivo ou objetivado do verbo *ser* em enunciados existenciais e predicativos, a *negação* tem o sentido objetivo da negação do verbo *ser* nestes enunciados. Assim, se podemos dizer que *posição* é *posição* de um objeto, também podemos dizer que *negação* é *negação* da *posição* de um objeto. Com isto, o que deve ficar claro, contudo e antes de tudo, é que *negação*, quando oposta à *posição*, tem o significado que unifica em um único sentido todos os usos da palavra *não*. Precisamente por isto, sua universalidade não é independente da linguagem, mas, ao contrário, é retirada dela; ou realizada *por ela*.

Já, no que se refere ao contexto prático, não podemos dizer que *afirmação* e *negação* representem modos de ação pertencentes ao mesmo território. Com efeito, enquanto a *negação* é uma ação da linguagem, mesmo universalizada, permanece *dependente da* linguagem. A

*afirmação*, pelo fato de Tugendhat identificá-la com um elemento *constitutivo da* linguagem, por princípio isto a põe fora dos limites daquilo que é *constituído pela* linguagem. Neste sentido e por analogia, podemos dizer que a *afirmação*, tal como a *posição* põe o objeto, ela põe a linguagem. Que ela, enquanto elemento positivo da linguagem, também é um modo de ação positivo, ou melhor, é o modo de ação como tal. Com isto, toda ação deve ser compreendida como um modo de *afirmação* que, na linguagem, pode gerar enunciados, por meio dos quais afirmamos ou negamos ações, objetos, etc. A universalidade da *afirmação*, portanto, não é da mesma ordem de universalidade da *negação*, pois ela se apresenta como condição de possibilidade desta.

Do ponto de vista da universalidade buscada, essa tese significa que a *negação* não pode oferecer este tema, porque, ainda que preencha esse critério, na medida em “que não há nenhuma linguagem humana sem uma expressão para a negação, nem alguma em que não seja possível negar qualquer sentença”<sup>42</sup>, ela, todavia, é secundária com relação à própria linguagem, pois necessita de uma palavra própria para se realizar. Ao contrário, por que o próprio enunciado, enquanto enunciação, somente se constitui por meio da *afirmação*, e por que a *negação* necessita de uma palavra própria para se realizar, isto é, necessita da enunciação, então a universalidade da *afirmação* não só não é da mesma natureza daquela da *negação*, como se apresenta em uma condição originária frente a esta. Em vista desta implicação entre *afirmação* e *negação*, Tugendhat pode concluir, portanto, ‘a partir da natureza da questão’ (aus der Natur der Sache)<sup>43</sup>, que a *afirmação*, por um lado, é o verdadeiro (eigentliche) tema de uma reflexão (Besinnung = determinação consciente) universal na linguagem, mas, por outro, que ela somente se nos torna acessível no reflexo da *negação* (im Spiegelbild der Negation).

Dessa forma, frente à tese da polissemia de sentidos de *ser*, Tugendhat pode agora defender a possibilidade de unidade destes sentidos. Para isto, a tematização da universalidade da *negação*, na medida em que a dimensão universal na qual se dá a contraposição entre *afirmação* e *negação* se revela como sendo não apenas uma dimensão teórica, mas também prática, somente poderá ser realizada se conectada à reflexão acerca dos múltiplos e irreduzíveis momentos lingüísticos portadores da *afirmação*. Com a totalidade das formas destes momentos lingüísticos e a universalidade da relação à *negação* encontramos, portanto, também o objeto de referência da

---

<sup>42</sup> 67, p. 33. No original: “...daß es keine menschliche Sprache ohne Negationsausdruck gibt, und keine, in der nicht jeder Satz negierbar ist...”.

<sup>43</sup> 67, p. 33.

expressão *universalidade formal*, introduzida no início, mas não explicitada<sup>44</sup>. Ou seja, *universalidade formal* é o conceito por meio do qual Tugendhat procura apreender a *totalidade* que se dá na *unidade* da relação *universal* entre o uso *teórico e prático* da linguagem.

Por conta da universalidade formal ir além do campo meramente teórico, a questão acerca da unidade de sentidos do verbo *ser* perde sua importância ontológica. Esta importância é deslocada agora para a relação circular e antitética de unidade entre *afirmação e negação*, que não é mais uma questão meramente teórica. Com isto, não se está a dizer que essa unidade teórica não seja possível. Pelo contrário, se, por um lado, ela perde a universalidade exigida pela temática ontológica, por outro, ganha da relação teórico/prática entre *afirmação e negação* a possibilidade de encontrar uma forma de unidade entre os distintos sentidos teóricos do verbo *ser*.

### 1.3 O Ser e o Nada

*Das Sein und das Nichts*<sup>45</sup> é um artigo de 1970, portanto, escrito três anos após *a Crítica Analítico-Linguística da Ontologia*. De acordo com o *Vorrede* dos *Philosophische Aufsätze*, este artigo é dedicado à exposição do “significado de uma extrema configuração dos enunciados externos de existência no pensamento heideggeriano”<sup>46</sup>. Enunciados externos de existência, na tradição analítica de Russell e principalmente Carnap, devemos lembrar, se referem a enunciados acerca da totalidade. Sendo enunciados acerca da totalidade, a exposição deste artigo se coloca, pois, na esteira do mesmo empreendimento realizado no texto de 67, ou seja, a tematização da totalidade, identificada com o campo de reflexão próprio à Ontologia.

Dessa inferência podemos também deduzir que, tal como em 67 Tugendhat procurava reabilitar a pergunta heideggeriana pelo *Ser*<sup>47</sup> mediante a aplicação da análise linguística ao campo temático da Ontologia, em 70 ele tentará reabilitar a Ontologia por meio da análise da tese heideggeriana, segundo a qual a contraposição entre *ser (afirmação - é)* e *não-ser (negação -*

---

<sup>44</sup> 67, p. 32-33.

<sup>45</sup> *Das Sein und das Nichts*. In: *Philosophische Aufsätze*, pp. 36-66. Para citação no rodapé, apenas 70 e número da página.

<sup>46</sup> No original: ...Herausstellung der Bedeutung einer extremen Ausformung externer Existenzsätze innerhalb Heideggers Denken. *Philosophische Aufsätze*, p. 13.

<sup>47</sup> *Vorrede*, *Philosophische Aufsätze*, p. 12. No original: ‘...daß dieser Versuch die Alternative zu der gescheiterten Bemühung von (1967) war, Heideggers Frage zu rehabilitieren’.

não-é) é constitutiva da totalidade do compreender humano, isto é, da *abertura* (Offenbarkeit)<sup>48</sup>. Com isto, ambos os artigos apresentam o mesmo pano de fundo: a relação entre *ser* e *todo* como relação constitutiva do campo temático da Ontologia, entendido como campo da totalidade do compreender.

É sobre esse pano de fundo, portanto, que interpretaremos o significado do objetivo estabelecido por Tugendhat para este texto, de confrontar a fórmula *Ser* (Sein) e *não-Ser* (nicht-Sein), apresentada em *Ser e Tempo*, com a fórmula hegeliana *Ser* (Sein) e *Nada* (Nichts), tal como aparece em *Was ist Metaphysik?*, objetivando, assim, esclarecer a implicação destas duas formulações para a compreensão da estrutura da totalidade do compreender<sup>49</sup>, enquanto campo temático da Ontologia.

Metodologicamente, para expor o movimento deste confronto entre as duas formulações, seguiremos o mesmo caminho percorrido pelo filósofo, tomando como ponto de partida o mesmo princípio hegeliano, de acordo com o qual o começo histórico é também o começo conceitual, tal como Tugendhat nos sugere<sup>50</sup>. Por que historicamente foi Parmênides o primeiro a tematizar tanto *Ser*, quanto *não-Ser*, então ele deve também representar o marco inicial da investigação acerca do significado destes termos.

### 1.3.1 Parmênides

Para esclarecer o sentido da expressão *é* (ἔστιν), Tugendhat toma como ponto de partida os fragmentos 2.3 e 2.5, do poema de Parmênides, onde estão apontados os dois caminhos que são concebíveis (εἶσι νοῖσα).

No original:

---

<sup>48</sup> 70, p. 36. No original: “Zum Verstehen von >...ist...< - das ist Heideggers These – gehört konstitutiv mit das Verstehen von >...ist nicht...<, und diese Entgegensetzung ist ihrerseits konstitutiv für menschliches Verstehen, für das, was Heidegger >Erschlossenheit< nennt, überhaupt”.

<sup>49</sup> 67, p. 36-38. No original: “Zwei Ausdrücke werden hier verbunden, die nicht zueinander zu passen scheinen, der Infinitiv eines Verbs und ein unbestimmtes Pronomen. Man hätte entweder erwartet >Das Sein und das Nichtsein< oder >Etwas und Nichts<. Welchen Sinn hat es, daß an die Stelle des Nichtseins (>...ist nicht...<) der Ausdruck >das Nichts< tritt, und welchen Sinn hat dieser Ausdruck überhaupt? Und was bedeutet es für das Verständnis von >Sein<, wenn dieses Wort in der Zusammenstellung mit >das Nichts< an die Stelle des Wortes >etwas< tritt?”

<sup>50</sup> 67, p. 38.

**Frag. 2.3** ἡ μὲν ὅπως (?) ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

**Frag. 2.5** ἡ δ' ὡς οὐκ (?) ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,

Segundo a tradução de Kirk-Raven, aceita por Tugendhat:

Der eine, daß (?) ist und nicht nichtsein kann,

der andere, daß (?) nicht ist und notwendig nicht ist.

Segundo minha tradução:

O uno, que (?) é e não pode não ser,

o outro, que (?) não é e necessariamente não é.

De acordo com Tugendhat, a compreensão desses fragmentos depende, em primeiro lugar, de sabermos qual é o sujeito das duas sentenças. Depois, e com maior importância, ao que Parmênides se refere com *é* (ἔστιν) e com *não é* (οὐκ ἔστιν)<sup>51</sup>.

Quanto ao primeiro ponto, Tugendhat rejeita a tese de Diels, segundo a qual o sujeito daquelas sentenças seria o *ente* (das Seiende). Esta tese apóia-se na idéia de que aquelas duas sentenças expressariam o princípio de não-contradição, a partir do qual Parmênides desprezaria o segundo caminho em 2.6<sup>52</sup> e fundamentaria a conclusão (Ϟα/τ), em 2.7<sup>53</sup>, de que o *não-ser* não pode ser nem conhecido nem expressado. O equívoco desta interpretação estaria, para o filósofo, na ordem de inferência, pois Diels concebe a conclusão apresentada em 2.7 como fundamentada em 2.6 e 2.5, respectivamente. Diferentemente, Tugendhat defende que a conclusão de 2.7, ao

---

<sup>51</sup> 67, p. 39. No original: “Die beiden Fragen, die sich hier stellen, sind: i) die Vorfrage: was ist das Subjekt der beiden Sätze?, und ii) die Hauptfrage: was ist mit >ist< und >ist nicht< gemeint?”

<sup>52</sup> Frag 2.6. τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· Tradução: pois este, te digo, é atalho sempre desconhecido.

<sup>53</sup> οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔδῶν - οὐ γὰρ ἀνυστόν - Tradução: pois nem conhecerias o que não é - nem portanto expressaria.



contrário de ser fundamentada, é o fundamento da rejeição do segundo caminho em 2.6, a partir do qual devemos, portanto, deduzir o sentido do sujeito da sentença em 2.5<sup>54</sup>.

Crucial para esta interpretação do filósofo é a presença da conjugação *ga/r* em 2.7, na medida em que esta expressa a idéia de subordinação e conclusão, no caso, de subordinação do conteúdo do fragmento 2.5 à conclusão presente no fragmento 2.7, invertendo, assim, a ordem da dedução sugerida por Diels.

Frente a esse panorama, e de acordo com Tugendhat, ficamos apenas com duas opções: ou o sujeito das sentenças 2.3 e 2.5 é um objeto indeterminado (Owen e Kahn), ou se trata daquilo que a filosofia pré-socrática tematizara e que figura como objeto no título do próprio poema, isto é, a *physis* (φύσις), o *Todo* (Verdenius). Contra a primeira interpretação, Tugendhat chama a atenção para o fato de que na seqüência do poema (frag. 8) Parmênides procura deduzir da supressão do *não-ser* a conclusão acerca da homogeneidade e uniformidade do sujeito do discurso (8.22-25, 44-48)<sup>55</sup>. Ora, pertencendo estas determinações ao sujeito, é óbvio, conclui o filósofo, que ele não pode ser indeterminado, como sugere a primeira hipótese. Além disto, acrescenta, esta hipótese também deve ser rejeitada porque um sujeito implícito deve ser explicitado pela referência ao contexto e um sujeito indeterminado não pode fazer esta referência, é sem contexto. É por isto que na tradução acima devemos substituir a interrogação posta entre parênteses (?) em 2.3 e 2.5 por *ele* (es) e não por *algo* (etwas), tal como Hölscher havia sugerido.

---

<sup>54</sup> 67, p. 39-40.

<sup>55</sup> Frag. 8.22-25. Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·

οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,

οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος.

Τῷ ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἑὸν γὰρ ἑόντι πελάζει.

Tradução: Nem é divisível, pois é todo idêntico;

nem em uma parte mais, que o impedisse de conter-se,

nem também menos, mas é todo completo do que é,

por isso é um todo contínuo; pois ente adere a ente.

Frag. 8.44-48. μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον

οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.

Οὔτε γὰρ οὐκ ἑὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι

εἰς ὁμόν, οὔτ' ἑὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἑόντος

τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·

Tradução: do centro equilibrado em tudo; pois ele nem maior

nem menor é necessário ser aqui ou ali;

pois nem não ente é, que o impeça de chegar

ao igual, nem ente é que fosse a partir do ente

aqui mais ali menos, pois é todo inviolado;

Tendo demonstrado a impossibilidade de interpretar o sujeito destas sentenças como um sujeito indeterminado, resta apenas a segunda possibilidade, portanto<sup>56</sup>.

Ao contrário de algumas tentativas de esclarecer o sentido de *ser*, caudatárias do significado que este verbo veio a ter ao longo de sua tradição, tais como predicativo, existencial ou mesmo veritativo, Tugendhat parte da suposição segundo a qual Platão pode nos dar, pela sua proximidade histórica a Parmênides, uma orientação mais segura<sup>57</sup>. Esta orientação toma como ponto de partida a tese acerca da impensabilidade (Undenkbarkeit) e inexpressabilidade (Unsagbarkeit) do *não-ente*, enunciada em 2.7, e sua fundamentação por 3.1<sup>58</sup>. Além disto, Platão não procura definir *ser* diretamente, mas, seguindo a estrutura deste fragmento, tenta fazê-lo a partir do significado do verbo *voεῖν*, que organiza e dá forma ao fragmento. O movimento em direção do significado de *ser* passa, portanto, pela compreensão da tese enunciada em 2.7 e 3.1, que, por sua vez, depende do significado da expressão *voεῖν* em 3.1.

Segundo a orientação vinda de Platão, o verbo *voεῖν* significa um verbo de percepção, ou seja, que se refere aos objetos espaço-temporais. Deste modo, quando Parmênides escreve, em 3.1, que *ser* (εἶναι) e *pensar* (voεῖν) são o mesmo, isto deve significar que *ser* tem o sentido de *ser perceptível*, de *ente* ou simplesmente *objeto*. A partir desta leitura de 3.1, Tugendhat interpreta a tese exposta em 2.7 da seguinte forma: o *não-ente/objeto* não pode nem ser conhecido, nem ser expressado. A confirmação desta leitura é retirada do próprio Platão (*Sofista* 237, *Teeteto* 188-189), quando este infere de 2.7 e 3.1 a seguinte conclusão: “Quem pensa, pensa algo (τι), ou seja, pensa um ente (ο)\n); portanto, quem não pensa um ente, não pensa algo e quem não pensa algo, pensa nada, ou seja, não pensa”<sup>59</sup>.

A questão principal, apontada por Platão, não é, porém, a possibilidade de interpretar o poema segundo essa orientação. O problema é que, se esta interpretação estiver correta, então a conclusão retirada de 3.1 (quem pensa, pensa um ente) estaria em flagrante contradição com a afirmação de 2.7 (o não-ente não pode ser expressado), pois, ao tematizar o *não-ser*, ela o expressaria (φράσαις), e isto é algo e não nada. Em outras palavras, a afirmação segundo a qual o

---

<sup>56</sup> 67, p. 40-42.

<sup>57</sup> 67, p. 44. “Ich sehe keinen Grund, warum man bezweifeln sollte, daß genau diese Überlegung, die Platon Parmenides unterstellt hat, für Parmenides selbst maßgebend war, und alles weitere wird diese Annahme stützen”.

<sup>58</sup> Frag. 3.1. ...τὸ γὰρ αὐτὸ voεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Tradução: ... pois o mesmo é o pensar e o ser.

<sup>59</sup> 67, p. 44. No original: “Wer denkt, denkt etwas (τι) und d. h. ein Seiendes (ο)\v); daraus folgt: wer nicht ein Seiendes denkt, denkt nicht etwas, und wer nicht etwas denkt, denkt nichts, denkt überhaupt nicht”.

*não-ser* não pode ser expresso (φράσαις) é falsa. Ainda que o *não-ser* não possa ser concebido (voεῖν) ele pode, todavia, ser expressado (φράσαις)<sup>60</sup>.

Posto de outra forma, a crítica de Platão, ao interpretar o verbo *voεῖν* como um verbo de percepção, se refere ao fato de que a forma de negação na qual é válida a implicação existencial entre *ser* (εἶναι) e *conceber* (voεῖν) é trasladada ilicitamente àquele campo em que a negação do *ser* (εἶναι) não implica a negação do *pensar* (λέγειν), mas, ao contrário, gera outro *pensar* (λέγειν). No *pensar/dizer* podemos sim expressar (φράσαις) que algo não é, impugnar, e isto não conduz à auto-supressão do pensamento. Ao contrário, leva ao movimento característico do raciocínio, ou seja, por meio de afirmações e negações. A crítica de Platão diz respeito, portanto, ao fato de Parmênides manter um vínculo contraditório entre o modo de conceber do (voεῖν) e a tese da não expressabilidade do *não-ser*.

Para Tugendhat, essa interpretação pode ainda ser complementada e confirmada por meio da análise gramatical dos verbos *λέγειν* e *voεῖν*. Para o filósofo, o que confirmaria as conclusões de Platão é o fato sintático do verbo *voεῖν* somente admitir um objeto no acusativo, enquanto que o *λέγειν* pode ter uma oração nominal como objeto. Deste ponto de vista, é característico do *pensar* como *voεῖν* que ele somente pode se referir a algo, mas nunca ao próprio *dizer* (φράσαις), o que nos exigiria uma construção gramatical com *λέγειν*. Isto quer dizer que, se Parmênides pode supor a equivalência entre *ser* (como objeto) e *pensar* (voεῖν), não pode, todavia, estendê-la ao *dizer* (φράσαις), que supõe a equivalência entre *ser* (como linguagem) e *pensar* (λέγειν)<sup>61</sup>.

Em ambas as interpretações, portanto, seja de Platão ou de Tugendhat, o ponto crítico é o mesmo: ao tematizar *ser* (εἶναι) a partir do *pensar*, entendido como *voεῖν*, mas utilizando para isto a estrutura própria ao *pensar*, entendido como *λέγειν*, Parmênides cria um vínculo contraditório entre *ser* (εἶναι), quando concebido a partir do *voεῖν*, e o mesmo, quando concebido a partir do *λέγειν*.

---

<sup>60</sup> 67, p. 44-45.

<sup>61</sup> 67, p. 45-46. No original: “In das Objekt des *voεῖν* kann also in der Tat kein >ist nicht<, aber von Rechts wegen auch kein >ist< eingehen. Es ist diese widersprüchliche Verbindung von *λέγειν* und *voεῖν*, die für den parmenideischen Begriff des Denkens charakterisch ist: von seinem Gegenstand her (>...ist...<) wird das Denken *λέγειν* genannt, von seiner Struktur her (schlichtes Vorsichhaben) *voεῖν*, aber Gegenstand widerspricht dieser Struktur”.

Após essa reflexão acerca da compreensão do verbo *voεῖν*, devemos nos perguntar agora sobre o sentido de *ser* que podemos inferir dela. Em primeiro lugar, deve ficar claro que uma definição precisa deste sentido não é possível, pois, como ele resulta de um vínculo contraditório entre *dizer* (φράσαις) e *simples representar* (voεῖν), este vínculo se transfere para sua definição, criando uma representação incongruente entre *ser* como conteúdo sensivelmente perceptível e *ser* como conteúdo mental. Por conta disto, na compreensão de *ser* se realiza a justaposição entre a sensação, enquanto conteúdo qualitativo da percepção, e a existência, entendida como conteúdo qualitativo do pensar. Esta justaposição é, por sua vez, determinante também para a compreensão do *não-ser*. Com efeito, na percepção há somente duas possibilidades: ou se percebe algo ou nada, e perceber nada quer dizer não perceber. Por isto, na percepção não se pode falar de modo algum de um *não-ser*. Todavia, por que Parmênides translada a estrutura do *voεῖν* ao *λέγειν*, então o *pensar-que-não-é* (Denken-daß-es-nicht-ist) se vê assimilado ao *nada-pensar* (nichts-Denken). Disto resulta a impossibilidade de pensar que algo não é, pois o *é* tornou-se idêntico ao *algo*, da mesma forma que o *não-ente* se viu assimilado ao *nada*. Da incongruência entre o uso de *voεῖν* e *λέγειν* deriva, portanto, a indistinção entre *ser* e *algo* e *não-ser* e *nada*, da qual resulta a equiparação entre *pensar um não-ente* e *pensar um nada*, e este com o *nada pensar*, da mesma forma que *pensar um ente* é igualado ao *pensar algo* e este, ao *pensar um existente*<sup>62</sup>.

É com base nessa redução do campo do *dizer* (λέγειν) ao campo do *perceber* (voεῖν), de tal modo a reduzir a estrutura reflexiva do *algo enquanto algo* à estrutura objetivante do simples *algo*, cuja conseqüência foi a interpretação do *ser* como conteúdo intuído e do *não ser* como nada de conteúdo, como conteúdo vazio, como o *Nada*<sup>63</sup>, que Tugendhat encontra a origem daquele erro que nas *Lições* irá chamar de objetivação do predicado e que teria conduzido a filosofia por caminhos equivocados desde Platão e Aristóteles, passando por Kant, Hegel e Heidegger, até chegar à modernidade de Frege. Também reside neste erro, segundo o filósofo, a raiz do juízo de Heidegger, segundo o qual a filosofia pôs o *Ser* no *ente*. Aqui, portanto, podemos localizar o princípio, em Tugendhat, de uma visão de conjunto sobre a história da filosofia e que somente encontrará seu arremate nas *Lições*.

---

<sup>62</sup> 67, p. 48-49.

<sup>63</sup> 67, p. 50.

### 1.3.2 Hegel

Com Hegel chegamos ao ponto intermédio da análise desenvolvida por Tugendhat nesse artigo, pois, por um lado, ele representa o centro a partir do qual se desdobra a argumentação de Heidegger em *Was ist Metaphysik?*. Por outro, Hegel é caudatário da reflexão sobre *Ser* e *não-Ser* iniciada em Parmênides, na medida em que se apóia no pressuposto metodológico de que a origem histórica é, ao mesmo tempo, a origem do significado de uma expressão. Precisamente por isto, antes de nos determos no esclarecimento da posição de Heidegger frente a Hegel, devemos tentar compreender como este elaborou a tese acerca do *Ser* e *não-Ser* herdada de Parmênides.

Conforme Tugendhat, já Platão e Aristóteles se deram conta do vínculo contraditório entre *λέγειν* e *νοεῖν* e, por isto, trataram logo de distingui-los. Apesar deste mérito, ambos, todavia, recolocaram o problema, ao criarem outra forma de *νοεῖν*, a um só tempo não-sensível e não-discursivo, ao modo de uma intuição intelectual. O *νοεῖν* representa a idéia de um pensar que concebe o *Ser* sem pensá-lo, isto é, sem articulá-lo lógico-linguisticamente. De forma análoga ao perceber sensível, o *νοεῖν* significaria a possibilidade de nos referirmos aos entes imediatamente, por meio de um ‘simples olhar intelectual’, sem expressá-lo pela linguagem<sup>64</sup>. Quanto a Hegel, ele é herdeiro desta tradição na medida em que retoma o modo de representação do *νοεῖν* sob o conceito de *Anschauung*, compreendido como uma forma de pensar não-discursivo ou um intuir vazio, que se relaciona imediatamente com o objeto. É, portanto, do conceito de *Anschauung* que deveremos partir a fim de entendermos o significado atribuído por Hegel às expressões *Ser* e *Nada*, tal como apresentados no *Livro I*, da *Ciência da Lógica*.

Para entendermos o modo de pensar da *Anschauung*, temos de inseri-lá no horizonte metodológico da lógica das mediações. Segundo esta orientação, o pensamento é *Anschauung* quando consegue superar todas as mediações. Do ponto de vista da intuição sensível, chegamos a ela por meio de um processo contínuo de retirada de determinações sensíveis. O que resta, a intuição vazia de conteúdo, é a *Anschauung*. A *Anschauung* é, neste sentido, um pensamento sem relações. Ela representa, pois, um modo de pensar próximo daquilo que a tradição chamou de intuição intelectual e que se caracteriza, em Hegel, por ser tanto imediata, isto é, não mediatizada

---

<sup>64</sup> 67, p. 46.

pela relação com conteúdos sensíveis, quanto indeterminada, o que equivale a dizer, não determinada pela relação com o significado de outras expressões<sup>65</sup>.

Nesse sentido, o *Ser* é, enquanto objeto da *Anschau*, um *Ser puro* (das reine Sein), sem conteúdos sensíveis ou intelectuais, isto significa, imediato e indeterminado. Segundo esta caracterização do *Ser*, ele é equivalente ao *Nada*. Ao *Nada* de conteúdos e determinações. O *puro Ser* e o *Nada* se identificam, portanto, no modo de representação da *Anschau*. A questão, todavia, é saber como Hegel lida, ao retomar a posição de Parmênides, com o vínculo contraditório entre a teoria sobre o *Ser* e o seu modo de expressão. O que veremos na seqüência.

Em Parmênides, esse vínculo foi o resultado da contradição entre a afirmação da impossibilidade de pensar (voẽiv) o *não-Ser* e sua expressão (φράσαις) pelo pensamento (λέγειν). Em Hegel, tal como em Platão e Aristóteles, esta contradição procura ser evitada por meio da concepção de uma instância que seria, ao mesmo tempo, intuitiva e intelectual. Para estes últimos, porém, esse procedimento não resolveu a contradição, pois a recolocou sob outra base. Com efeito, a contradição se revela agora entre a possibilidade de pensar (voũς) o *Ser* (εἶναι), sem precisar expressá-lo (φράσαις) pelo pensamento (λέγειν). Mais precisamente, a contradição surge por conta da utilização da expressão *Ser* (εἶναι) para designar algo que independe de sua articulação na linguagem, quando esta expressão somente pode ser utilizada em juízos. Portanto, na linguagem.

Assim, Hegel não vincula seu significado de *Ser* ao significado vindo dos gregos. O *Ser* hegeliano não corresponde, pois ao *Ser*, entendido como o infinitivo substantivado do elemento verbal dependente de uma oração. O *Ser* é, enquanto termo do processo de remoção de determinações, o objeto de uma intuição vazia, desprovida de conteúdo. Por isto, o *Ser* sem determinações, o *Ser puro*, corresponde ao *Nada*, na medida em que uma intuição vazia é uma intuição do *Nada*. Assim, não fazendo parte de um sistema verbal, como *Ser* e *não-Ser*, as expressões *Ser* e *Nada* não entram em contradição com o λέγειν, porque ainda não fazem parte da estrutura discursiva, isto é, não estão articulados em orações. Deste modo, Hegel consegue superar as contradições inerentes ao pensamento de Parmênides e, ao mesmo tempo, manter a tese acerca da não expressabilidade discursiva do *não-Ser*. *Ser* e *Nada* correspondem, portanto, em Hegel, àquilo que Parmênides tentou tematizar sob as expressões *Ser* e *não-Ser*<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> 67, p. 51-52.

<sup>66</sup> 67, p. 53-56.

### 1.3.3 Heidegger

Com base nos resultados da análise de Parmênides e Hegel desenvolvida até o momento, podemos retornar agora ao ponto de partida inicial, em Heidegger, com a finalidade de esclarecer a relação entre a fórmula *Ser* e *não-Ser*, que conduz a argumentação de *Ser e Tempo*, com a fórmula hegeliana *Ser* e *Nada*, tal como aparece em *Was ist Metaphysik?*, no sentido de esclarecer a implicação destas duas formulações para a compreensão da estrutura da totalidade do compreender, enquanto campo temático da Ontologia.

Nesse sentido, já no ponto de partida podemos perceber, observa Tugendhat, que a expressão *Nada* é completamente inadequada para os fins de Heidegger, pois sua concepção de *Ser* quer justamente afastar-se da concepção intuitiva de Parmênides. Com efeito, o *é*, em Heidegger, já não possui a mínima referência a um *ser qualitativo*. Para ele, *Ser* significa apenas aquilo que significa o verbo *ser* na linguagem natural. Com isto, sua negação deveria ser expressa não pela palavra *Nada*, mas pela expressão *não-Ser*. Frente a esta inadequação, portanto, pergunta Tugendhat, por que, apesar disto, Heidegger ainda a utiliza?<sup>67</sup>

Como a fórmula *Ser* e *Nada* somente virá a aparecer em *Was ist Metaphysik?*, Tugendhat toma este texto como o campo privilegiado para seu esclarecimento. Para este fim, ele divide sua análise em três passos: (1) a introdução da expressão, (2) o conceito tradicional de *Nada* e (3) a experiência originária do *Nada*<sup>68</sup>.

O primeiro e segundo passos da análise da expressão *Nada* são percorridos rapidamente, pois sua função é apenas conduzir ao terceiro. Assim, quanto à introdução da expressão, Tugendhat se limita a apontar que, ao contrário da declaração de Heidegger, ela não poderia ter sido retirada da utilização natural da linguagem. Com efeito, para o filósofo, a declaração de que o *Nada* é algo conhecido de todos de modo algum é válida para o uso natural da linguagem. Pelo contrário, ela somente tem sentido se aplicada à tradição filosófica, pois é somente frente a esta tradição que se poderia afirmar que seu uso é algo amplamente conhecido. Por isto, conclui o

---

<sup>67</sup> 67, p. 57-58.

<sup>68</sup> 67, p. 58.

filósofo, devemos considerar a referência ao uso natural da linguagem como uma referência aparente.

Assim, é frente à compreensão tradicional do *Nada*, como a completa negação da totalidade do ente, que ganha sentido a pergunta pelo seu significado. Todavia, a negação enquanto tal não pode oferecer uma definição. Com efeito, a afirmação acerca da não existência do *Todo* não pode implicar na afirmação da existência do *Nada*, pois, de uma definição negativa, nunca retiramos uma definição positiva. Assim, o recurso de Heidegger à tradição não nos ajuda a compreender o significado da expressão *Nada*. É frente a esta insuficiência, portanto, que Tugendhat sugere procurarmos este significado no uso, na experiência em que o *Nada* se nos dá, tal como Heidegger nos exige, ao perguntar como podemos nos encontrar com o *Nada*. Desta forma passamos ao terceiro e mais importante ponto da investigação: a experiência originária do *Nada*.

Para essa descrição, Tugendhat apóia-se em duas formas dessa experiência. A primeira forma é aquela expressada na angústia. Com efeito, segundo Heidegger, nessa experiência, “todas as coisas e nós mesmos afundamo-nos numa indiferença... Este afastar-se do ente em sua totalidade, que nos assedia na angústia, nos oprime. Não resta nenhum apoio. Só resta e nos sobrevém – na fuga do ente – este ‘nenhum’. A angústia evidencia o *Nada*”<sup>69</sup>. Em segundo lugar, o filósofo considera também a afirmação, vinda na seqüência da citação anterior, de que “somente o puro ser-aí, no estremecimento deste estar suspenso onde não há nada em que apoiar-se, está todavia aí”<sup>70</sup>. Com base na primeira citação, Tugendhat pode concluir que aquilo ao qual a expressão *Nada* se refere, na medida em que ela se refere a um modo de experiência, é à experiência deste *nenhum* (*kein*) que resta ao perdermos o apoio no ente. Todavia, se o significado da expressão *Nada* equivale ao significado da expressão *nenhum*, então ela não poderia significar mais do que a expressão *não-algo*, pois *nenhum* é a forma adjetivada do pronome *nada* em seu uso sincategoremático, ou seja, com sentido, mas sem poder figurar como sujeito de asserções. Esta interpretação seria confirmada, para Tugendhat, pela segunda citação, onde a expressão *nada* (*nichts*) aparece justamente no uso sincategoremático, isto é, como *não-*

---

<sup>69</sup> 67, p. 59. No original: “Alle dinge und wir selbst versinken in eine Gleichgültigkeit... Dieses Wegrücken des Seienden im Ganzen, das uns in der Angst umdrängt, bedrängt uns. Es bleibt kein Halt. Es bleibt nur und kommt über uns – im Entgleiten des Seienden – dieses ‘kein’. Die Angst offenbart das Nichts”. Cf., Gesamtausgabe, band 9, p. 111-112. Para a tradução, sigó, com algumas alterações, a versão do prof. Stein. Cf., Coleção *Os pensadores*, 1ª ed., p. 237.

<sup>70</sup> 67, p. 63-65. No original: “Nur das reine Da-sein in der Durchschütterung dieses Schwebens, darin es sich an nichts halten kann, ist noch da”. Para a tradução, Stein, p. 237.



*algo*. Com isto, portanto, Tugendhat conclui que a experiência da angústia deve ser interpretada como esta impossibilidade de apoiar-se *a nada* (não-algo), mas não *ao Nada*, ou seja, que a expressão *nada* não deve ser substantivada (*Nada*), pois toda substantivação implica também uma objetivação (*O Nada*)<sup>71</sup>.

Esse resultado, ao contrário de encerrar a questão, levanta, entretanto, dois outros problemas. Com efeito, se pergunta Tugendhat<sup>72</sup>: (1) por que Heidegger não manteve a experiência da angústia na forma da expressão *nenhum*? Por que ele a objetivou como *o Nada*? (2) a que pergunta o texto de *Was ist Metaphysik?* responde se não é à pergunta pelo *Nada*? A resposta a primeira questão, em síntese, é dada pela intensão de Heidegger em distanciar-se da lógica, tal como fica claro ao afirmar a tese segundo a qual o *Não* e a *Negação*, isto é, a atividade do intelecto, dependem de algum modo do *Nada*<sup>73</sup>. Tugendhat considera, entretanto, esta posição equivocada, na medida em que Heidegger se utiliza de orações para declarar a negação, em orações, como secundária. Além disto, a substantivação da expressão *Nada* conduz à sua objetivação, o que torna uma sentença predicativa negativa incompreensível, na medida em que, para todo não, deveria ser atribuído algo como um *Nada*. Com isto, a introdução da expressão *Nada* acaba sem conseqüências para a explicação das intenções de *Was ist Metaphysik?*, o que permite ao filósofo prescindir dela para esta explicação, sua segunda questão.

Se a expressão substantivada o *Nada* não nos permite compreender as intenções daquele texto, ela, todavia, interpretada sincategorematicamente, como propõe Tugendhat, é a chave para esta compreensão. Com efeito, tomando como base desta interpretação a asserção segundo a qual ‘não há nada em que apoiar-se’ e interpretando o *nada* como *não-algo*, Tugendhat pode concluir que o objetivo de *Was ist Metaphysik* é tematizar a oração universal negativa de existência, representada por aquela asserção.

Mas não qualquer oração universal. A peculiaridade desta oração, peculiaridade esta que a põe fora do debate tradicional, para Tugendhat, se encontra precisamente no fato de que o âmbito objetivo ao qual sua universalidade se aplica já não é a totalidade dos objetos espaço-temporais, mas a totalidade que é circunscrita pelo conceito heideggeriano de *mundo* (*Welt*). A totalidade que é negada naquela oração não é, pois, uma totalidade de objetos, mas de sentido. É

---

<sup>71</sup> 67, p.63-65.

<sup>72</sup> 67, p. 60. Com ligeiras modificações

<sup>73</sup> No original: ...das Nichts ist ursprünglicher als das Nicht und die Verneinung. Wenn diese These zu Recht besteht, dann hängt die Möglichkeit der Verneinung als Verstandeshandlung und damit der Verstand selbst in irgendeiner Weise vom Nichts ab. Gesamtausgabe, band 9, p. 108. Stein, p. 235. *Das Sein und das Nichts*, p. 60.

a totalidade com que nos deparamos, portanto, na *abertura* que o ser humano experimenta no *cuidado* (Sorge).

Para o filósofo, essa interpretação, tal como se aplica à oração negativa, se aplica também à oração universal positiva de existência *há algo*. Assim, a *abertura* do mundo que se realiza no *cuidado* pode se revelar tanto como presença da totalidade como sua falta. Mas não é apenas isto. Com efeito, o importante desta conclusão, para Tugendhat, é retirado da implicação entre a forma positiva e negativa destas orações, tal como ele a interpreta a partir da afirmação, contida ao final da preleção, segundo a qual Heidegger se pergunta: “por que existe afinal ente e não antes Nada?”<sup>74</sup> Nesta formulação, para o filósofo, se evidenciaria o fato de que “somente na negação da oração negativa se expressa a afirmação da positiva”<sup>75</sup>.

A importância da articulação entre essas orações universais se mostraria, pois, em sua fundamentação nos estados de ânimo. Como sempre estamos em algum estado de ânimo, então sempre estamos na compreensão de uma ou outra totalidade que se expressa por meio destas orações. Frente a isto, toda utilização particular de *é* e *não-é* já deve se encontrar, por princípio, implícita na compreensão do *Ser* e *não-Ser*. É por isto que ela é secundária. A grandiosidade de Heidegger frente à tradição se revelaria, portanto, neste pensamento novo, que tematiza as expressões *Ser* e *Nada* em sua função transcendental, ou seja, como condição de possibilidade para a compreensão de todo *ser* e *não-ser*.

## 1.4 Apêndice

A título de retomada do que foi exposto até o momento, vamos voltar às principais teses da *Crítica Analítico-Lingüística da Ontologia* e de *Ser e Nada* com a finalidade de encontrar o ponto de contato entre elas e o tema da Ontologia.

Se bem lembramos, o objetivo da *Crítica Analítico-Lingüística da Ontologia* centrava-se em demonstrar a possibilidade de um *aprofundamento* da crítica analítico-lingüística à Ontologia

---

<sup>74</sup> No original: Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts? Stein, p. 242. *Das Sein und das Nichts*, p. 61.

<sup>75</sup> No original: ...in der Negation des negativen Satzes wird die Affirmation des positiven erst ausdrücklich. *Das Sein und das Nichts*, p. 63.

a partir da análise da palavra *ser*. Este objetivo foi logo especificado a partir da proposta de *retomar* a análise de *ser* no sentido de buscar a possibilidade de sua unidade, especificação esta que se justificou pelo fato da crítica analítico-lingüística desenvolvida até então somente ter concluído pela impossibilidade desta unidade. Com isto, o *aprofundamento* sugerido adquiriu o sentido de *aprofundamento desta crítica* e sua *retomada*, o sentido de *retomada do problema acerca da polissemia da palavra ser*, de sua unidade, portanto.

Tal como devemos lembrar, a resposta à questão acerca da unidade de *Ser*, no texto de 67, foi dada por meio daquilo que eu chamei de *alinhamento* entre a *passagem* da antítese entre *posição* e *negação* para a antítese entre *afirmação* e *negação* e o *deslocamento* de sentido da expressão *negação* do plano teórico da relação lingüístico-semântica ao plano da relação lingüístico-pragmática. Com efeito, Tugendhat chegou a este *alinhamento* e *deslocamento* propostos partindo da pergunta pela unidade entre os conceitos de *posição relativa* e *absoluta*, em Kant, conceitos estes que já estariam na base da distinção entre uso existencial e predicativo do verbo *ser*, distinção esta que sustenta a argumentação em defesa da polissemia deste verbo. Com Kant, Tugendhat retoma, pois, a origem histórica da concepção de *ser*, tal como é absorvida pela filosofia analítica da linguagem. Assim, frente a estes dois usos, e reconhecendo a independência entre eles, o filósofo concluiu que a unidade de *ser* pretendida somente pode ser estabelecida a partir de sua comum contraposição à *negação*, na medida em que esta pode ser aplicada tanto ao ser existencial, quanto ao predicativo. Como a contraposição entre *é* e *não-é* está na origem da própria filosofia, salientava o filósofo, esta resposta tornar-se-ia também uma forma de resgatar sua universalidade temática.

Porque a *negação* possui, entretanto, um campo de aplicação mais extenso que o campo de aplicação do verbo *ser*, pois se aplica também aos demais verbos, Tugendhat logo rejeitou a possibilidade da contraposição entre *é* e *não-é*, entre *posição* e *negação* oferecer aquela unidade temática buscada. Apesar disto, a investigação não deixou de produzir resultados. Com efeito, já que não houve co-extensividade entre *posição* e *negação*, o filósofo nos propõe tomar à própria universalidade da *negação* como novo ponto de partida para buscar aquela unidade temática. Frente à universalidade da *negação*, o filósofo se pergunta, qual seria, então, seu correlato antitético e positivo. E logo responde: a *afirmação*. Será com base na contraposição entre *afirmação* e *negação*, que Tugendhat pôde, portanto, investir novamente à procura da unidade temática própria à universalidade da filosofia.

Para compreendermos essa tese, como dissemos, devemos compreender o *alinhamento* entre o movimento de *passagem* e de *deslocamento*. Neste sentido, a *passagem* foi o movimento por meio do qual Tugendhat abandonou a fórmula *posição/negação*, enquanto representante do uso teórico do verbo *ser*, para resgatá-la com significado prático, na fórmula *afirmação/negação*. Com esta *passagem*, a *afirmação* deixou de representar o verbo de ligação em enunciados, para se referir ao próprio ato de enunciar, formalizado na análise da linguagem pela expressão *é o caso*. É por isto que o filósofo pôde afirmar que a linguagem carece de uma palavra própria para a *afirmação*, pois ela se realiza por si mesma no próprio enunciar.

O *deslocamento*, por sua vez, foi o movimento por meio do qual Tugendhat, partindo da *negação* em orações, a universaliza como *negação* em si mesma, portanto, como atividade. É por isto que o filósofo pôde afirmar que a dimensão universal em que compreendemos o *não* não é uma dimensão do *ser*, mas da *práxis*. Com isto, a universalidade temática procurada por Tugendhat se revelou na unidade circular entre *afirmação* e *negação*, entendida como circularidade prática-lingüística, isto é, na qual a *negação* de uma ação se desdobra por meio da ação de enunciar – afirmativo ou negativamente.

Em que consiste, todavia, essa dimensão da *práxis*, Tugendhat não esclarece. Limitou-se apenas em dizer que “nossa compreensão vai além de sua articulação em orações. [Pois] a dimensão dentro da qual passamos de uma oração a outra não é evidentemente ela mesma uma oração e muito menos um ente”<sup>76</sup>. Não esclareceu esta dimensão no texto da *Crítica Analítico-Lingüística da Ontologia*, mas, segundo demonstramos, Tugendhat dela se ocupou em *Ser e Nada*, complementando, assim, aquele com este texto.

Com efeito, no contexto do artigo *Ser e Nada*, Tugendhat escreverá “que o fato do compreender humano ter o caráter daquilo que Heidegger denomina *abertura* (Erschlossenheit) e *evidência* (Offenbarkeit) se deve à circunstância de que se realiza na contraposição entre *afirmação* e *negação*”<sup>77</sup>. Invertendo a ordem dos termos, este trecho rezaria que a contraposição entre *afirmação* e *negação* forma a circunstância na qual se realiza a *abertura* e *evidência* que caracterizam o compreender humano. Ainda que não seja muito, desta indicação já foi possível

---

<sup>76</sup> No original: ...unser Verstehen über seine Artikulation in Sätzen stets hinaus; die Dimension, innerhalb derer wir von Satz zu Satz übergehen, ist offenbar nicht selbst ein Satz, aber noch weniger ist sie Seiendes. *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie*, p.35.

<sup>77</sup> No original: ...daß menschliches Verstehen jenen Charakter, den Heidegger mit ‘Erschlossenheit’ und ‘Offenbarkeit’ bezeichnet hat, in der Tat dem Umstand verdankt, daß es sich in der Entgegensetzung von Affirmation und Negation vollzieht.

concluir pela relação entre a fórmula *afirmação e negação*, por um lado, e a experiência de *abertura e evidência*, por outro, de tal modo que, a partir do esclarecimento desta experiência, podemos tentar compreender aquela fórmula.

Como a adequação da fórmula *Ser e Nada* para expressar essa experiência de *abertura e evidência* foi o tema do artigo de 70, então, na medida em que esta experiência foi esclarecida por meio daquela fórmula, com seus resultados alcançamos também os elementos que nos permitiram compreender a relação entre *afirmação e negação*. Foi, portanto, com base nessa orientação que retomamos, na seqüência, a argumentação de *Ser e Nada*, confrontando-a com os resultados do artigo de 67, já expostos, a fim de demonstrar a complementaridade entre os dois textos.

Ao final do périplo pela história da filosofia, partindo do pensamento de Parmênides e chegando a Hegel, Tugendhat concluiu que a fórmula *Ser e Nada* não se refere ao campo sobre o qual a tradição tematizou a relação entre *ser e não-ser*. Pelo contrário, o pensamento de Heidegger surge justamente em oposição a esta concepção tradicional, na medida em que sua proposta de retomar o problema acerca do sentido de *Ser* significa a tentativa de superar as ambigüidades nascidas daquela tradição. Assim, tomando como base de interpretação não o significado da expressão *Nada*, mas a experiência em que ela ocorre, isto é, a experiência da *angústia*, Tugendhat chegou à conclusão de que Heidegger, com a fórmula *Ser e Nada*, se refere a uma forma especial dos enunciados universais de existência. Especial porque o âmbito objetivo ao qual se dirigem não é o âmbito da totalidade dos objetos espaço-temporais, mas à totalidade de significado que delimita aquilo que Heidegger chamou de *mundo*.

Com efeito, é no estado de ânimo da *angústia* que se dá a *abertura* para o *mundo* como totalidade. Como a experiência da *angústia* corresponde à experiência do *Nada*, então é nesta experiência que se dá a *abertura* do *mundo*. Porque *mundo* é algo que expressamos por meio daqueles enunciados universais positivos e negativos de existência, então devemos considerar a experiência da *angústia* e, com ela, do *Nada*, como condição de possibilidade destes enunciados. Todavia, porque a experiência da *angústia* torna-se o fundamento da *abertura* e, com isto, do ato enunciativo, este nasce em sua forma negativa, como negação da totalidade do *mundo*.

É nesse sentido, pois, que Tugendhat escreveu que “somente na *negação* da oração negativa se expressa a *afirmação* da positiva”<sup>78</sup>. Afirmção esta que correspondente àquela outra,

---

<sup>78</sup> No original: ...in der Negation des negativen Satzes wird die Affirmation des positiven erst ausdrücklich. *Das Sein und das Nichts*, p. 63.

encontrada no texto de 67, onde o filósofo escreve que “uma oração somente pode se constituir por meio da possibilidade da *negação*, que é a *afirmação*”<sup>79</sup>. Deste modo fica claro porque Tugendhat fala que a *afirmação* somente é acessível no reflexo da *negação*; porque *afirmação* e *negação* pertencem ao campo prático e; porque podem oferecer a unidade própria à temática da filosofia. Com efeito, a *afirmação* somente é acessível no reflexo da *negação* porque esta *negação* se refere àquela experiência de perda da totalidade e não à sua expressão enunciativa. Assim, a *afirmação*, ao negar a *negação* desta totalidade, inaugura o enunciar como tal, pois a *afirmação*, devemos lembrar, corresponde ao próprio ato enunciativo. Assim também deve ficar claro por que *afirmação* e *negação* pertencem ao campo prático. Elas pertencem ao campo prático porque se realizam no âmbito do *cuidado*. Além disto, elas podem oferecer a unidade temática própria à filosofia porque com a experiência da *angústia* e do *Nada* não só oferecem o fundamento para o ato universal de enunciar, mas também por que oferecem, junto deste, aquela totalidade reivindicada ao final do texto de 67, quando Tugendhat escreve, como já citamos, que nossa compreensão vai além de sua articulação em orações. Eis, portanto, a complementação, e fundamentação, trazida pelo texto de 70 ao texto de 67.

## CAPÍTULO 2

### **A Semântica formal enquanto Ontologia ampliada e a inversão em sua relação de fundamentação**

#### **2.1 Introdução**

---

<sup>79</sup> No original: ...ein Satz in dieser Möglichkeit der Negation – in der Affirmation – überhaupt erst als Satz konstituiert. *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie*, p.33.

O objetivo das *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*<sup>80</sup> é introduzir o leitor em uma concepção de Semântica formal, enquanto Ontologia ampliada<sup>81</sup>, por meio da busca de uma questão fundamental ao filosofar analítico-lingüístico, tendo como fio condutor a crítica à relação sujeito-objeto<sup>82</sup>. Paralelamente, todavia, pode-se também afirmar que seu objetivo consiste em apresentar o “*esboço preliminar* de uma Semântica formal enquanto disciplina analítico-lingüística sucessora da Ontologia em sua capacidade como ciência formal universal”<sup>83</sup>. Paralelamente porque a questão de uma ciência formal universal, ainda que possa ser deduzida da concepção de Semântica formal enquanto Ontologia ampliada, serve apenas para localizar, já em Aristóteles, o campo temático próprio à Ontologia, sendo logo depois deixado em último plano. Para ser mais rigoroso, com a primeira parte das *Lições*, Tugendhat consegue apresentar apenas o *esboço* desta concepção de Ontologia ampliada, tal como pode ser verificado a partir do contexto em que se encontra a afirmação citada acima. Na segunda parte, entretanto, ao efetivar a elaboração de um novo conjunto de conceitos por meio dos quais será possível compreender as sentenças assertóricas, o filósofo manter-se-á no mesmo limite da Ontologia tradicional, ou seja, no nível da tematização dos objetos espaço-temporais, na medida em que se manterá no âmbito da forma predicativa de sentenças, ou seja, na forma daquelas sentenças que foram vistas pela tradição como a estrutura universal dos enunciados assertóricas<sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1976. Sempre que não houver indicação em contrário, seguiremos a tradução do prof. Ronai Rocha, revisada pelo próprio Tugendhat e publicada pela editora da Unijuí, 2006, valorizando, assim, esta preciosa contribuição ao acervo nacional. Exceções poderão ser encontradas, todavia, sempre que a opção por alguma alteração da tradução não implicar em mudanças de sentido do texto, representando mais uma questão de estilo ou estética. Para referência no texto, utilizaremos apenas a expressão *Lições*. No rodapé, somente lição e página. Exceção ao Vorwort, que será citado apenas como *Vorwort*. A paginação, por sua vez, será citada de acordo, primeiro, com o texto alemão e, depois, com a tradução.

<sup>81</sup> Lição 3, p. 50/62. No original: “...eine formale Semantik als erweiterte Ontologie...”.

<sup>82</sup> Vorwort, p. 9. No original: “Sie versuchen, durch eine Konfrontation mit der fundamentalen Orientierung der traditionellen Philosophie am Subjekt-Objekt-Schema Problemstellungen, die in der analytischen Philosophie bereits vorhanden sind, in den Zusammenhang einer spezifisch sprachanalytischen Grundfrage und Grundlagenbesinnung zu bringen”.

<sup>83</sup> Lição 5, p. 77/91. No original: “...vorläufigen Entwurf einer formalen Semantik als sprachanalytischer Nachfolgedisziplin der Ontologia in ihrer Eigenschaft als formaler Universalwissenschaft abschließen”.

<sup>84</sup> Lição 8, p. 133-134/152. No original: “Darüber hinaus erscheint es sinnvoll, daß wir uns vor allem auf die prädikative Satzform konzentrieren. Obwohl die Tradition auch andere Formen von Aussagesätzen kannte, ist das traditionelle semantische Verständnis lediglich bei den prädikativen Sätzen überhaupt diskutabel [...], und die Struktur des prädikativen Satzes galt weitgehend als die allgemeine Struktur des assertorischen Satzes bzw. des Urteils überhaupt”. Ver também os dois parágrafos anteriores.

De modo geral, podemos afirmar que o esforço das *Lições* corresponde à tentativa de superar as duas graves deficiências apontadas por Tugendhat na Ontologia aristotélica<sup>85</sup>. Com efeito, em primeiro lugar, a Ontologia aristotélica é deficiente quanto a sua justificação, pois à idéia de uma ciência que considera o *ente enquanto ente*, que tematiza o elemento comum às demais ciências, faltaria justificação em um método que demonstre a possibilidade de tal tematização. Assim, apesar da novidade inaugurada pelo campo temático da Ontologia, não encontramos em Aristóteles o meio de acessá-lo. Em segundo lugar, a concepção de uma ciência que considera o *ente enquanto ente* apresenta-se deficitária não só em sua justificação, mas também em sua pretensão de universalidade, na medida em que a extensão desta temática não pode ser alcançada, por conta da atenção de Aristóteles estar voltada unicamente para a forma das sentenças assertóricas predicativas singulares, ou seja, para o sentido de *ente* como objeto espaço-temporal. Esta falta de justificação e a limitação em sua pretensão de universalidade são deficiências que nascem do próprio texto aristotélico, não sendo necessário, afirma o filósofo, o apoio em um método de análise da linguagem para explicitá-las<sup>86</sup>. Este se faz necessário, entretanto, para removê-las, completa Tugendhat. Motivo pelo qual passaremos agora a exposição da Semântica formal e do modo por meio do qual ela tentará superar estas graves deficiências. O que se justifica na medida em que nosso interesse na exposição das *Lições* recai sobre a relação entre Lógica e Ontologia, por um lado, e, por outro, entre universalidade e totalidade.

## 2.2 O princípio da filosofia analítica da linguagem

Segundo Tugendhat, o princípio fundamental da filosofia analítica, isto é, “daquela filosofia que se compreende como uma pergunta sobre a compreensão de nossas expressões lingüísticas e que quer alcançar a conceitualidade na qual ela põe esta questão a partir desta própria pergunta”, está contido na afirmação de Wittgenstein de acordo com a qual “o significado

---

<sup>85</sup> Lição 3, p. 46-47/57-58. No original: “*Erstens* hinsichtlich ihrer Begründung: der gegenständlich orientierten aristotelischen Formaldisziplin fehlt ein Reflexionsfundament [...]. *Zweitens* hinsichtlich ihres Umfangs: die beanspruchte Universalität konnte nur so lange einleuchten, als man an den Gegenständen orientiert war”.

<sup>86</sup> Lição 3, p. 47/58. No original: “...die Kritik nicht von außen. Beide Mängel stellen immanente Schwierigkeiten dar. Die sprachanalytische Perspektive war nicht erforderlich, um sie aufzuzeigen, sondern um sie zu beheben”.



de uma palavra é o que a explicação do significado explica”<sup>87</sup>. Porque a Semântica formal é um modo específico de filosofia analítica da linguagem, este princípio deve também ser considerado seu princípio fundamental. Todavia, justamente por ser um modo específico daquela forma de filosofia, a compreensão deste princípio como princípio fundamental da Semântica formal nos exige que sua interpretação seja realizada a partir do arcabouço conceitual elaborado pela própria Semântica formal. Tarefa a qual nos dedicaremos na seqüência, por meio da pergunta pelo significado da expressão *significado* e pelo significado da expressão *explicação*, método este que se justifica na medida em que a pergunta pelo significado delimita o campo temático legítimo a qualquer forma de semântica<sup>88</sup>.

Quanto ao significado da expressão *significado*, Tugendhat o considera equivalente ao significado da expressão *compreensão*<sup>89</sup>. *Compreender* uma palavra significa, por sua vez, saber sua função e a função de uma palavra é determinada pelas suas regras de uso, de tal forma que o *significado/compreensão* de uma palavra deverá ser entendido como aquilo que explicamos ao explicarmos suas regras de uso/função<sup>90</sup>. Definição esta que não nos ajuda muito enquanto não esclarecermos o significado da expressão *explicação*.

Nesse sentido, Tugendhat considera o significado da expressão *explicação* caudatário do contexto teleológico inerente ao uso de uma expressão. Teleológico porque o filósofo concebe o uso/função de uma expressão como determinado pela finalidade para a qual a expressão será utilizada, isto é, concebe o uso como instrumental. Assim, considerando as regras de uso como regras instrumentais<sup>91</sup>, a *explicação* deste uso, tal como do uso de um instrumento qualquer, implicará na transmissão de certa habilidade ou técnica para lidar com ele<sup>92</sup>. Por conseqüência, na medida em que a compreensão de uma expressão consiste na aprendizagem de suas regras de uso,

---

<sup>87</sup> Cf., Lição 12, p. 198/227. No original: “Die Bedeutung des Wortes ist das, was die Erklärung der Bedeutung erklärt”.

<sup>88</sup> Cf., Lição 3, p. 41/52. No original: “...nennt man semantisch jede Betrachtungsweise, die die Bedeutung der sprachlichen ausdrücke betrifft”.

<sup>89</sup> Cf., Lição 4, p. 53-4/66. No original: “...’worin besteht die Bedeutung eines singulären Terminus?’ und diese Frage können wir, wenn wir die gegenständliche Rede von einer Bedeutung vermeiden wollen, so formulieren: ‘was heißt es, einen singulären Terminus zu verstehen?’”. Lição 11, p. 181/205. No original: “...die Frage nach der Bedeutung eines Zeichens die Frage ist, wie das Zeichen zu verstehen ist”.

<sup>90</sup> Lição 11, p. 181/205. No original: “...daß man ein Zeichen genau dann versteht, wenn man weiß, welche Funktion es hat, bzw. wenn man weiß, wie es verwendet wird. Wenn wir nun von etwas wissen, wie es verwendet wird, so heißt das, daß wir seine Gebrauchsregel kennen. Demnach müßte auch das Verstehen der Funktion eines Zeichens darin bestehen, daß man die Regel seiner Verwendung kennt”.

<sup>91</sup> Lição 13, p. 227/261. No original: “...die Verwendungsregeln der assertorischen Sätze, wenn sie schon keine Konditionalregeln sind, als instrumentelle Regeln verstehen lassen”.

<sup>92</sup> Para isto, ver Lição 11, p. 180-187/204-213.

a *explicação*, porque se refere à transmissão destas regras, refere-se ao movimento de transmissão do próprio compreender, revelando sua natureza compartilhada<sup>93</sup>. Com isto, a *explicação* pode ser descrita como o meio de transmissão do que já se compreendeu, quando se compreendeu uma expressão<sup>94</sup>. Como o quê se compreende quando se compreende uma expressão são suas regras de uso, então a *explicação* do quê se compreende será a *explicação* destas regras, no sentido de tornar alguém apto a utilizá-las. Assim, por conta desta relação entre *explicação* e *compreensão*, devemos considerar que, do ponto de vista do uso, ou seja, do ponto de vista prático, elas são expressões relativas a atividades complementares.

Portanto, com base nesse esclarecimento do significado das expressões *significado* e *explicação* podemos dizer que o significado do princípio da filosofia analítica da linguagem, extraído da filosofia de Wittgenstein, aplicado ao contexto da Semântica formal, adquire a forma de acordo com a qual ‘a compreensão de uma palavra é o que compreendermos, quando compreendemos suas regras de uso’. Todavia, se fossemos ressaltar a natureza compartilhada da compreensão, então este princípio deveria versar que ‘a compreensão (individual) de uma palavra é o que *nós* compreendemos (coletivamente), quando *nós* (coletivamente) nos habilitamos ao seu uso’.

O esclarecimento do significado do princípio da filosofia analítica da linguagem em termos da conceitualização própria à Semântica formal, para sua correta compreensão, deve ainda passar por uma nova especificação, na medida em que Tugendhat considera não os termos, mas a sentença completa como a unidade primária de significado. Com efeito, para Tugendhat, ainda que possamos ‘compreender partes de sentenças, as compreendemos *apenas como partes* de sentenças’, pois “somente podemos dizer algo com uma sentença, não com uma palavra ou com uma parte duma sentença”<sup>95</sup>. Com esta exigência Tugendhat alcança, pois, aquela que ele considera como a posição propriamente analítico-lingüística, na medida em que visa primariamente à sentença e não ao nome, posição esta claramente herdada do pensamento de

---

<sup>93</sup> Nas *Lições* Tugendhat não chega a utilizar a expressão ‘compartilhada’, que vigora como tema central apenas no artigo ‘Antropologia como filosofia primeira’. Todavia, nas *Lições*, ele se refere ao mesmo aspecto, tendo como base a rejeição por Wittgenstein das linguagens privadas, mas utilizando, para isto, a expressão ‘acesso intersubjetivo’. Cf. lição 12, p. 200/229.

<sup>94</sup> Lição 11, p. 187/212. No original: “...erklären [...] bedeutet; zeigen, was man versteht; ein Verstehen vermitteln; verständlichmachen”.

<sup>95</sup> Lição 4, p. 55/67-68. No original: “Der Satz erscheint also als die primäre Bedeutungseinheit. Man kann zwar auch Teile von Sätzen; und man kann nur mit einem Satz, nicht mit einem Wort oder einem anderen Satzteil [...] etwas zu verstehen geben.

Wittgenstein, o qual já afirmava, no *Tractatus*, que “só a sentença tem sentido; é só no contexto da sentença que um nome tem significado”<sup>96</sup>.

Por conta dessa nova especificação, a forma daquele princípio extraído da filosofia analítica da linguagem deverá sofrer a adequação necessária a sua nova configuração, passando à seguinte formulação: “somente podemos contar como o significado de uma sentença aquele do qual podemos dizer, significativamente, que o explicamos quando explicamos a alguém como a sentença deve ser usada”<sup>97</sup> ou, em termos mais concisos, o significado de uma sentença é o que a explicação do significado explica.

Conforme visto, o significado da expressão *significado* equivale ao significado da expressão *compreensão* e esta, à explicação das regras de uso. No caso anterior, à explicação das regras relativas ao uso de palavras. Agora, todavia, as regras de uso devem dizer respeito à sentença como um todo. Porque a explicação destas regras de uso e, com isto, sua compreensão, depende da finalidade para a qual é utilizada, e como a finalidade de uma sentença consiste, para Tugendhat, em produzir, no destinatário/ouvinte, um efeito desejado, então as regras de uso e, com elas, sua finalidade, se desdobrarão em tantos quantos são os modos das sentenças produzirem efeitos nos falantes, que o filósofo classifica em assertórico, imperativo, optativo e interrogativo<sup>98</sup>, sendo o primeiro um modo teórico, enquanto os demais figuram como modos práticos de asserir. Por conta desta divisão, a correta compreensão das regras semântico-formais para análise de sentenças dependerá de sua exposição, a partir do modo de uso relativo a cada forma de sentença, tarefa esta a qual nos dedicaremos na seqüência do texto.

### **2.3 As regras semântico-formais para análise de sentenças assertóricas**

---

<sup>96</sup> Lição 10, p. 163/185. No original: “Der *Tractatus* bezieht zwar insofern bereits eine dezidiert sprachanalytische Position, als er im Unterschied zu Husserl primär am Satz und nicht am Namen orientiert ist: ‘Nur der Satz hat Sinn; nur im Zusammenhang des Satzes hat ein Name Bedeutung’”.

<sup>97</sup> Lição 14, p. 230/266. No original: “...der Grundsatz, daß wir nur das als Bedeutung eines Satzes gelten lassen dürfen, wovon es sinnvoll ist zu sagen, daß wir es erklären, wenn wir jemandem erklären, wie der Satz zu verwenden ist”.

<sup>98</sup> Lição 5, p. 73/86. No original: “Die assertorischen Sätze werden von Imperativen, Wunschsätzen und Fragesätzen abgehoben.

Para Tugendhat, sentenças assertóricas são aquelas sentenças em que o modo de uso do verbo *ser* representa não a cópula, existência ou predicação, mas o elemento afirmativo da sentença, a própria asserção<sup>99</sup>. Como já apontamos, por conta da atenção de Tugendhat estar voltada para a relação sujeito-objeto, ou seja, para a concepção tradicional de que o sujeito de sentenças está por um objeto espaço-temporal, ele não oferece regras para análise de sentenças assertóricas em geral, limitando-se apenas as sentenças assertóricas predicativas singulares, sentenças em que o sujeito se refere a indivíduos, tal como na tradição aristotélica.

Como essas sentenças podem ser verificadas diretamente, Tugendhat pode afirmar que “o significado da sentença é explicado ao serem dadas suas condições de verdade”<sup>100</sup>. As condições de verdade, todavia, somente são dadas ao serem dadas suas regras de verificação, pois “determinar se uma afirmação é verdadeira denomina-se a sua justificação ou verificação”<sup>101</sup>. A questão, portanto, para compreendermos o significado das sentenças assertóricas predicativas singulares se resume em sabermos sua regra de verificação.

Mas isto não é tão simples. Com efeito, ainda que Tugendhat considere a sentença completa como a unidade primária de significado, ele considera os predicados e os termos singulares como expressões incompletas, por isto, essencialmente complementares, de tal forma que o significado de cada um destes termos deve consistir, para o filósofo, na contribuição que cada um destes tipos de expressão fornece para o significado da totalidade da sentença<sup>102</sup>. Com isto, a explicação da regra de uso de uma sentença predicativa singular, seu significado, deve resultar da explicação combinada da regra de uso dos predicados e da regra de uso dos termos singulares. Explicação esta a qual nos dedicaremos na seqüência.

Segundo Tugendhat, termos singulares são “expressões que não somente têm significado, mas que, além disso, estão por um objeto”<sup>103</sup>. Por conta disto, “a pergunta sobre o

---

<sup>99</sup> Lição 4, p. 65/79. No original: “...die bejahende Form des Satzes hat im speziellen Fall des Aussagesatzes den Sinn einer Behauptung”.

<sup>100</sup> Lição 15, p. 262. No original: “...die Bedeutung des Satzes wird erklärt, indem seine Wahrheitsbedingungen angegeben werden”.

<sup>101</sup> Lição 15, p. 258. No original: “Die Feststellung, ob eine Behauptung wahr ist, nennt man ihre Ausweisung oder Verifikation”.

<sup>102</sup> Lição 14, p. 229/265. No original: “Nur ist die gemeinsame Aufklärung der Verwendungsregel von Prädikaten und singulären Termini nichts anderes als die Aufklärung der Verwendungsregel des prädikativen Satzes in seiner prädikativen Gliederung. Wenn Prädikate und singuläre Termini wesensmäßig sich ergänzende Ausdrücke sind, so kann ihre Bedeutung nur in dem Beitrag bestehen, den jeder dieser Ausdruckstypen zur Bedeutung eines ganzen Satzes leistet”.

<sup>103</sup> Lição 20, p. 341/393. No original: “Im Fall der singulären Termini haben wir es nun allerdings mit Ausdrücken zu tun, die nicht nur eine Bedeutung haben, sondern auch für einen Gegenstand stehen sollen”.

modo de emprego da expressão deve abarcar, juntamente com a questão de como seu significado é explicado, a questão de como explicamos por qual objeto ela está”<sup>104</sup>. Porque Tugendhat concebe a sentença como uma totalidade composta por dois termos que somente possuem função e significado quando suplementados, a questão acerca da função dos termos singulares, o que equivale a dizer, a questão acerca do objeto pelo qual a expressão está, deve passar, entretanto, pela questão acerca da forma de suplementação do sujeito pelo predicado em sentenças singulares. Somente após isto poderemos dar conta, portanto, do significado da sentença completa.

Nesse sentido, compreendemos a função de um termo singular se compreendemos que ele serve para “separar uma coisa de uma pluralidade, como aquela coisa a que se quer referir – e isto quer dizer: como aquela à qual o predicado deve se aplicar”<sup>105</sup>, função esta denominada de *especificação*.

Em contraste com a *especificação*, isto é, com a função geral dos termos singulares, Tugendhat define *identificação*, o caso específico daquela função geral, como a função de singularizar um particular como o particular em questão, ou seja, como a função empregada “não apenas para a ação de separar um objeto particular de um conjunto de objetos, [...] mas também para a mera distinção de designação de um particular como sendo o referido”<sup>106</sup>.

A função dos predicados, ao contrário dos termos singulares, “não é mais *estar por* algo, mas *caracterizar* algo (o objeto do termo singular), e, assim, entender o predicado é entender a sua função de caracterização”<sup>107</sup>. Caracterizar algo significa, por sua vez, classificá-lo e distingui-lo. Com efeito, “aplicando um predicado a alguns objetos e a outros não, *classificamos* todos os objetos aos quais o aplicamos e os *distinguímos* ao mesmo tempo daqueles a que não o

---

<sup>104</sup> Lição 20, p. 341/394. No original: “...muß die Frage nach der Verwendungsweise des Ausdrucks neben der Frage, wie seine Bedeutung erklärt wird, auch die Frage umfassen, wie erklärt wird, für welchen Gegenstand er steht”.

<sup>105</sup> Lição 21, p. 369/425. No original: “Die Funktion des singulären Terminus ist es also, aus einer Vielzahl eines als das Gemeinte – und d. h. als das, worauf das Prädikat zutreffen soll – herauszustellen. Ich werde die so beschriebene Funktion dieser Zeichen, die wir singulär Termini nennen [...] terminologisch als *spezifizierung* bezeichnen”.

<sup>106</sup> Lição 23, p. 395/453-454. No original: “Es wird nicht nur verwendet für die Handlung eines materiellen Herausgreifens eines einzelnen Gegenstandes aus einer Menge [...], sondern auch für das bloß bezeichnende Herausgreifen eines Einzelnen als des gemeinten. [...] ...etwas als das einzelne, das gemeint ist, hervorheben”.

<sup>107</sup> Lição 11, p. 178-179/202. “Die Funktion des Prädikats ist nach dieser Auffassung nicht mehr, *für* etwas *zu stehen*, sondern etwas (den Gegenstand eines sigulären Terminus) *zu charakterisieren*, und das Prädikat verstehen heißt, dann, seine Charakterisierungsfunktion verstehen”.

aplicamos”<sup>108</sup>. Assim, com as regras de uso para termos singulares e com as regras de uso para predicados um objeto é especificado, o que significa dizer, classificado e distinguido.

Estas regras de uso, portanto, formam, em seu conjunto, a regra de verificação da sentença assertórica e esta, se seguida corretamente, oferece a fonte de justificação para sua pretensão de verdade. O que explica a afirmação de Tugendhat de acordo com a qual, ao lado daquele princípio da filosofia analítica herdado do segundo Wittgenstein, e pelo qual nos orientamos até o momento, deve-se colocar aquele outro princípio, extraído do pensamento de Frege, passando pelo primeiro Wittgenstein, Carnap, Tarski e Davidson, de acordo com o qual “alguém compreende uma sentença assertórica se, e somente se, conhece suas condições-de-verdade, e isso quer dizer: sabe como ela pode ser justificada”<sup>109</sup>. Assim, pois, se o que a explicação do significado explica são as regras de uso, estas, se seguidas corretamente, oferecem as condições-de-verdade para a asserção da sentença. Em síntese, portanto, compreender uma sentença assertórica significa compreender suas condições-de-verdade.

Com esse resultado, além das regras de uso para sentenças assertóricas singulares, alcançamos também a regra de uso para qualquer sentença assertórica, ou seja, encontramos o ponto de contato para a aplicação do princípio da Semântica formal às sentenças assertóricas em geral. Com efeito, se perguntarmos pela função de uma sentença assertórica teremos como resposta que “a função da sentença consiste em ela ser utilizada para afirmar algo ou fazer uma afirmação”<sup>110</sup>. Ora, quem afirma algo levanta uma pretensão de verdade. Assim, a função de afirmar, em sentenças assertóricas, equivale a levantar uma pretensão de verdade. A pergunta que nos conduziria para a forma de sentenças assertóricas em geral seria, portanto, aquela a respeito das regras de uso para asserções, ou seja, relativas à verdade ou falsidade. Mas esta questão já encontrou resposta acima, ainda que sucintamente.

No desenvolvimento das regras de uso para sujeito e predicado não levamos em consideração a formalização da forma semântica das sentenças já realizadas na primeira parte das *Lições*. Com efeito, segundo Tugendhat, a contrapartida semântica da pergunta ontológica acerca

---

<sup>108</sup> Lição 11, p. 182/206. “Indem wir ein Prädikat auf einige Gegenstände anwenden und auf andere nicht, *klassifizieren* wir damit alle diejenigen Gegenstände, auf die wir es anwenden”.

<sup>109</sup> Lição 7, p. 122. No original: “...daß man einen assertorischen Satz genau dann versteht, wenn man seine Wahrheitsbedingungen kennt...”.

<sup>110</sup> Lição 14, p. 238. No original: “...die Funktion des Satzes ist, daß er dazu verwendet wird, etwas zu behaupten bzw. eine Behauptung zu machen”.

do ente enquanto ente é a questão: o que significa compreender a forma semântica de uma expressão. Como a

forma semântica de uma classe de expressões não-independentes [...] sempre deve ser entendida como uma questão componente da questão relativa à forma semântica da sentença correspondente [...]. As questões relativas às formas semânticas das classes de expressões-componentes são, por conseguinte, partes das questões relativas às formas semânticas das sentenças.

Sendo assim, a questão acerca da forma de sentenças assertóricas singulares torna-se uma questão dependente da forma da sentença assertórica enquanto tal.

A forma de sentenças assertóricas em geral é interpretada, por sua vez, como a unidade entre um momento afirmativo e um conteúdo proposicional, conteúdo este que está por uma sentença nominalizada, de tal modo que o momento assertivo, em sentenças completas, significa a pretensão de verdade com que o falante enuncia o conteúdo proposicional. Deste modo, as regras de verificação que desenvolvemos até aqui são regras relativas ao conteúdo proposicional. Estas, se seguidas corretamente, isto é, segundo as regras de uso, oferecem, todavia, não a condição de justificação para estas regras de uso, mas para o valor de verdade da asserção. Isto significa que as regras de verificação do conteúdo proposicional não incidem diretamente sobre as regras de uso dos termos, mas sobre a pretensão de verdade da asserção. Chegamos, assim, ao mesmo resultado já enunciado anteriormente: compreendemos uma sentença assertórica se compreendemos suas condições-de-verdade.

Com as condições de verdade alcançamos o mesmo resultado pretendido pela Ontologia tradicional, na medida em que a questão: ‘o que significa compreender uma sentença? deve ser compreendida como equivalente à questão sobre o ente enquanto ente da Ontologia’<sup>111</sup>. Isto significa, portanto, que Tugendhat, com as regras de uso para asserções, alcançou aquela universalidade pretendida pela Ontologia aristotélica, pois as sentenças assertóricas estendem-se à totalidade dos objetos. Entretanto, quanto à justificação do modo de acesso a este campo temático, não obtivemos ganho algum, porque ainda não explicamos justamente como é possível tematizar algo como o significado.

---

<sup>111</sup> Lição 4, p. 56. No original: “...’was heißt es, einen Satz zu verstehen?’, und diese Frage ist es, die der Frage nach dem Seienden als Seienden in der Ontologie entspricht”.

## 2.4 O modo de apresentação de sentenças assertóricas singulares

O *modo de apresentação* é o conceito por meio do qual Tugendhat identifica o giro transcendental na Ontologia, isto é, “a idéia de que apenas podemos tematizar aquilo que constitui um objeto enquanto objeto e a objetualidade dos vários âmbitos de objetos se, ao mesmo tempo, refletirmos sobre nossa relação com os objetos”<sup>112</sup>. Nesse sentido, porque a Semântica formal, ao formalizar o *significado*, pretende tematizar justamente estas condições de possibilidade, ela se coloca não só na mesma tradição aberta pela filosofia transcendental, mas, acima disto, se coloca como uma concorrente. Concorrente no sentido que pretende demonstrar, ao contrário daquela, que somente podemos compreender a relação da consciência aos objetos espaço-temporais como uma relação lógico-semântica e não como *representação* (*Vorstellung*).

Porque a relação a essa espécie de objeto é função do termo singular, o *modo de apresentação* que deve ser demonstrado é o modo de apresentação do *significado* de termos singulares, ou seja, o modo de emprego das regras para identificar um objeto<sup>113</sup>. Todavia, como os termos da sentença são concebidos com expressões complementares, a função do termo singular torna-se uma função da função do predicado. Este Tugendhat já havia definido como uma expressão de classificação e distinção, ao contrário da tradição, que via no predicado a determinação da referência ao objeto. Assim, o que parece essencial para compreendermos o *significado* dos predicados é que

não podemos simplesmente saber a partir da situação de emprego a qual objeto ele se refere. Ele precisa, portanto, de uma expressão de complemento, com a qual indicamos o que é (qual objeto), e isto que dizer: qual de todos – que está sendo classificado por meio do predicado<sup>114</sup>.

---

<sup>112</sup> Lição 5, p. 84/99. No original: “...transcendentale Schritt ist Ausdruck der Einsicht, daß man das, was einen Gegenstand als Gegenstand und was die Gegenständlichkeit der verschiedenen Gegenstandsbereiche ausmacht, nur thematisieren kann in der gleichzeitigen Reflexion auf unsere Bezugnahme auf Gegenstände”.

<sup>113</sup> Lição 21, p. 359/414. No original: “Wir werden sehen, daß die Gegebenheitsweisen, auf die uns die Frage nach der Verwendung singulärer Termini führt, als Regeln verstanden werden müssen, einen Gegenstand zu identifizieren”.

<sup>114</sup> Lição, 21, p. 367/423. No original: “Ein Prädikat ist, wie wir gesehen haben, ein Klassifikationsausdruck, bei dessen Verwendung sich nicht schon aus der Verwendungssituation von selbst versteht, worauf er sich bezieht. Es bedarf also eines Ergänzungsausdrucks, mit dem angegeben wird, was es ist (welcher Gegenstand), und d. h. welches von allen, was durch das Prädikat klassifiziert wird”.



Este complemento é a função do termo singular. Devemos voltar, portanto, ao termo singular e à sua função: *especificar e identificar*.

Nesse retorno começa, porém, a ficar mais nítido em que consiste a função do termo singular. Com efeito, na medida em que aplicando “um predicado a alguns objetos e a outros não, *classificamos* todos os objetos aos quais o aplicamos e os *distinguimos* ao mesmo tempo daqueles a que não o aplicamos”<sup>115</sup>, nós criamos uma possível *situação de percepção* para a aplicação da função do termo singular. Isto significa que “tão logo a função do termo singular é compreendida como especificação *é pressuposta uma relação do termo singular a todos os objetos (de um domínio)*”<sup>116</sup>. Ou seja, que “a relação do termo singular ao objeto pelo qual ele está é assim mediada por uma relação a *todos* os objetos da pluralidade pressuposta”. Segundo esta descrição, completa Tugendhat, “a exigência de tal indicação pressupõe que esteja inicialmente em aberto a qual de todos se quer referir; e isso significa: que poderia ser qualquer um de todos”<sup>117</sup>. O uso de termos singulares implica, portanto, a consciência de uma multiplicidade indiferenciada de objetos.

Para se referir a um objeto dessa multiplicidade, o que significa dizer, para diferenciá-la, o termo singular tem de poder localizar qual dentre todos os objetos desta multiplicidade é aquele ao qual o predicado deve ser aplicado<sup>118</sup>, função esta denominada de *especificação*. Em contraste com a *especificação*, o filósofo define *identificação*, como a função de singularizar um particular como o particular em questão, ou seja, como a função empregada “não apenas para a ação de separar um objeto particular de um conjunto de objetos, [...] mas também para a mera distinção de designação de um particular como sendo o referido”<sup>119</sup>. Nesse sentido, a *especificação* é considerada uma função geral dos termos singulares, enquanto *identificação*, seu caso específico.

A referência a um objeto por meio de *especificação* deve ser compreendida, pois, como a determinação de um campo indiferenciado de possíveis objetos, mas não uma determinação

---

<sup>115</sup> Lição 11, p. 182/206. “Indem wir ein Prädikat auf einige Gegenstände anwenden und auf andere nicht, *klassifizieren* wir damit alle diejenigen Gegenstände, auf die wir es anwenden”.

<sup>116</sup> Lição 21, p. 370/426. No original: “...sobald die Funktion des singulären Terminus als Spezifizierung verstanden ist, eine Beziehung des singulären Terminus auf alle Gegenstände (eine Bereichs) vorausgesetzt ist”. Itálico nosso.

<sup>117</sup> Lição 21, p. 370/426. No original: “Das Erfordernis einer solchen Angabe setzt voraus, daß es zunächst offen ist, welcher von allen gemeint ist, und das heißt, daß es irgendeiner von allen sein könnte”.

<sup>118</sup> Lição 21, p. 369/425. No original: “Die Funktion des singulären Terminus ist es also, aus einer Vielzahl eines als das Gemeinte – und d. h. als das, worauf das Prädikat zutreffen soll – herauszustellen. Ich werde die so beschriebene Funktion dieser Zeichen, die wir singulär Termini nennen [...] terminologisch als *spezifizierung* bezeichnen”.

<sup>119</sup> Lição 23, p. 395/453-454. No original: “Es wird nicht nur verwendet für die Handlung eines materiellen Herausgreifens eines einzelnen Gegenstandes aus einer Menge [...], sondern auch für das bloß bezeichnende Herausgreifen eines Einzelnen als des gemeinten. [...] ...etwas als das einzelne, das gemeint ist, hervorheben”.

definitiva. Por meio dela, a multiplicidade pressuposta torna-se efetiva, torna-se uma situação de percepção. Em contraste, a identificação, para Tugendhat, é o caso da determinação definitiva desta situação de percepção, pois ela será utilizada “não apenas para a ação de separar um objeto particular de um conjunto de objetos [...], mas também para a mera distinção de designação de um particular como sendo o referido”<sup>120</sup>. O que significa dizer que, por meio da identificação, aquela referência simultânea entre um objeto e a multiplicidade da qual emerge é determinada no sentido de ter esta simultaneidade rompida. Isto significa, complementa Tugendhat, que “o critério relevante pelo qual se distingue a identificação da mera especificação é que no primeiro caso a pergunta ‘qual dentre todos é o referido?’ é respondida no nível mais baixo, isto é, que esta questão não pode ser repetida”<sup>121</sup>, ou seja, que a identificação, ao contrário da especificação, localiza o objeto pelo qual está o termo singular num sentido definitivo.

Para esse propósito, não é qualquer expressão demonstrativa que será capaz de singularizar um objeto, indicando qual é *dentre todos*, ou seja, mediante a indicação da relação espaço-temporal entre ele e todos os demais. Com efeito, para o filósofo, os termos capazes de realizar essa identificação são os termos singulares demonstrativos básicos, designados pela classe dos dêiticos, ou seja, expressões “cujo emprego refere-se ao uso de todos os outros termos singulares”<sup>122</sup> e cuja característica é que “identificam um objeto não apenas em relação a uma situação de fala, mas enquanto se encontram diretamente conectados com a situação de fala”<sup>123</sup>. Com base nos dêiticos, portanto, a questão acerca do modo de apresentação dos objetos identificados em uma possível situação de percepção acaba tornando-se uma questão acerca da “interdependência de termos singulares demonstrativos e termos singulares objetivamente localizadores quanto a sua função para a identificação de objetos perceptíveis”<sup>124</sup>. Assim, por

---

<sup>120</sup> Lição 23, p. 395/453. No original: “Es wird nicht nur verwendet für die Handlung eines materiellen Herausgreifens eines einzelnen Gegenstandes aus einer Menge [...] sondern auch für das bloß bezeichnende Herausgreifen eines Einzelner als des gemeiten”.

<sup>121</sup> Lição 23, p. 403/462. No original: “...das relevante Kriterium, wodurch sich die Identifizierung von der bloßen Spezifizierung unterscheidet, darin liegt, daß die Frage >welches von allen ist gemeint?< auf der untersten Ebene Beantwortet ist, m. a. W. daß diese Frage nicht mehr wiederholt werden kann”.

<sup>122</sup> Lição 25, p. 430/492. No original: Die demonstrativen Ausdrücke sind [...] diejenigen, auf deren Verwendung die Verwendung aller anderen singulären Termini verweist, und die anderen singulären Termini verstehen, heißt, diese Verweisung verstehen”.

<sup>123</sup> Lição 25, p. 432/494. No original: “Das Charakteristichen der demonstrativen deiktischen singulären Termini besteht darin, daß sie einen Gegenstand nicht nur überhaupt relativ zur Redesituation identifizieren, sondern als einen solchen, der in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Redesituation steht”.

<sup>124</sup> Lição 25, p. 426/487. No original: “...die *interdependenz* zwischen den demonstrativen und den objektiv lokalisierenden singulären Termini in ihrer Funktion für die Identifizierung wahrnehmbarer Gegenstände aufzuklären”.

conta desta circularidade, devemos explicar a forma de uso destes termos com “identificação de objetos espaço-temporais e a identificação de posições espaço-temporais?”<sup>125</sup>.

Com efeito, para que as expressões dêiticas tenham *significado*, o que equivale a dizer, para que elas possam *referir-se* a situações perceptivas, considerando que são expressões incompletas, “os objetos temporais e espaciais referidos nelas não podem eles próprios ser identificados por suas relações espaço-temporais”, é necessário, pois, que eles sejam identificados por meio da localização de um ponto de referência, ou seja, por meio do uso de termos singulares objetivamente localizadores. Estes servem, pois “como o ponto-zero do sistema de coordenadas para a identificação”<sup>126</sup>, que pode ser objetiva ou subjetiva.

Com efeito, “na localização subjetiva o *aqui e agora* é o ponto-zero das coordenadas e todas as outras situações perceptivas serão especificadas ao dar sua distância e direção da situação perceptiva atual”<sup>127</sup>. Esta localização subjetiva, entretanto, “não possibilita qualquer identificação caso não seja apoiada por um ponto-zero de coordenadas objetivas”<sup>128</sup>, ou seja, na identificação de lugares no espaço e posições no tempo. Por conta disto, pode concluir o filósofo,

um sistema de referência espaço-temporal estável para a identificação de situações perceptivas pode apenas surgir relativamente a um ponto-zero de coordenadas espaço-temporais cuja posição na série do tempo e do espaço é determinada objetivamente<sup>129</sup>.

O que somente é possível devido ao “fato contingente que um número suficiente de objetos espaciais em torno de nós permanece invariável em suas relações espaciais um para o outro e constituem um marco espacial fixo de referência desde o qual podemos escolher um objeto arbitrário [...] como ponto-zero”. Isto significa, afirma Tugendhat, que a possibilidade de um ponto-zero estável por localização temporal depende do

---

<sup>125</sup> Lição 24, p. 485/424. No original: “Wir sehen uns jetzt also mit der Frage konfrontiert: wie hängen die Identifizierung von raumzeitlichen Gegenständen und die Identifizierung von Raumzeitstellen zusammen?”

<sup>126</sup> Lição 25, p. 436/498. No original: “...die zeitlichen und räumlichen Gegenstände, auf die in ihnen bezuggenommen wird, nicht ihrerseits durch ihre raumzeitlichen Relationen identifiziert werden können. [...] als Koordinatennullpunkt für die Identifizierung”.

<sup>127</sup> Lição 25, p. 436/498. “Bei der subjektiven Lokalisierung ist das jeweilige Hier und Jetzt der Koordinatennullpunkt, und alle anderen Wahrnehmungssituationen werden dadurch spezifiziert, daß ihre Entfernung und Richtung von der gegenwärtigen Wahrnehmungssituation angegeben werden”.

<sup>128</sup> Lição 25, p. 436/498. No original: “...die Lokalisierung mit Bezug auf den subjektiven Koordinatennullpunkt ermöglicht, wenn sie nicht durch einen objektiven Koordinatennulpunkt abgestützt ist, keine Identifizierung”.

<sup>129</sup> Lição 25, p. 436-437/499. No original: “Ein festes raumzeitliches Bezugssystem für die Identifizierung beliebiger Wahrnehmungssituationen kann sich nur relativ zu einem raumzeitlichen Koordinatennullpunkt ergeben, dessen Position in der Zeitreihe und im Raum objekt vorgegeben ist”.

fato contingente que existe uma regularidade de eventos na natureza que proporcionam uma unidade fixa de distância temporal, de tal forma que uma série única de eventos forma um quadro estável de referência que torna possível escolher um evento [...] como um ponto-zero<sup>130</sup>.

Isso significa que um sistema de referência para identificação de objetos por meio do uso de expressões demonstrativas é possível porque há uma relativa permanência de objetos no espaço e eventos no tempo que compõem uma possível situação de percepção. Objetos e eventos que somente podem ser identificados e objetificados por meio de sua relação com o observador, passando a situação de percepção de possível à efetiva, observador este, todavia, que somente pode determinar essa situação a partir de sua própria localização e da relação desta localização com a localização dos demais elementos do sistema, por meio do uso de termos dêitico, portanto, mediados pela linguagem.

Em termos semântico-ontológicos, com essa solução Tugendhat procura dar conta daquela solução que já vinha sendo tentada por meio daquele conjunto de artigos, na medida em que ela oferece a justificação para a afirmação de que enunciados universais de existência pressupõem, em seu termo sujeito, enunciados existenciais singulares e, estes, a existência como posição absoluta – no caso, a existência do *Eu*, do sujeito consciente de sua situação de percepção. Em outras palavras, que somente podemos compreender enunciados universais de existência se formos capazes de determinar a existência em geral, o que somente é possível se identificarmos a existência singular, o que somente é possível se existe um ponto de referência – a situação de percepção na qual o sujeito consciente existe – a partir da qual as demais existências possam ser determinadas, tanto em sua generalidade, quanto em sua particularidade.

A aparente circularidade não é aparente. Com efeito, do ponto de vista originário, os dois momentos são concomitantes, de tal forma que, ao localizar espacialidades, criamos possíveis situações de percepção, que podem vir a ser ou não verificadas por meio de sua articulação em sentenças. Articulação esta para a qual se necessita daquela certa regularidade de objetos no espaço e eventos no tempo. Apesar desta circularidade, Tugendhat não deixa de ter de atribuir uma anterioridade epistêmica ao dêitico *Eu*. Em *Autoconsciência e Autodeterminação*<sup>131</sup>

---

<sup>130</sup> Lição 25, p. 437/499. No original: “...eine genügende Anzahl der uns umgebenden räumlichen Gegenstände in ihren räumlichen Relationen zueinander invariant bleiben und damit inen festen räumlichen Bezugsrahmen bilden, aus dem wir dann einen beliebigen Gegenstand [...] herausgreifen und uns aauf ihn als Koordinatennullpunkt einigen können”.

<sup>131</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Selbstbewußtsein und Selbstestimmung*: sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

ele chega a afirmar explicitamente que a condição de possibilidade de nos referir a objetos é a capacidade de usar a palavra *Eu*<sup>132</sup>.

Ainda que o modo de apresentação se aplique a todos os objetos da percepção, ele, todavia, apesar de sua importância, não se aplica ao dêitico *Eu*. Conforme podemos encontrar em *Autoconsciência e Autodeterminação* e, de modo simplificado, também na sexta lição das *Lições*, ele não se aplica à palavra *Eu*, quando utilizada como sujeito em sentenças predicativas singulares sobre estados de consciência. A palavra *Eu* não *está por* um objeto. Ao contrário, com ela me *refiro*, mas não *identifico* uma situação de percepção, ainda que se suponha identificável<sup>133</sup>.

O que seja referir sem identificar deixa-se compreender a partir da classificação do termo *Eu* como um termo dêitico. Deve-se lembrar que os dêíticos possuem como função inserir algo em um contexto de fala. Assim, com a palavra *Eu*, quando utilizada em sentenças em primeira pessoa sobre estados de consciência, apesar de ocupar a posição de sujeito da sentença, não se especifica nenhum objeto, mas, ao modo da função do predicado em sentenças acerca de objetos percebidos, ela caracteriza, determina uma situação de comportamento a partir da qual outros podem identificar meus estados internos<sup>134</sup>. A distinção fundamental entre sentenças sobre a percepção e sentenças sobre estados de consciência é, portanto, que a primeira gera objetos e a segunda, modos de comportamento, como veremos no próximo capítulo.

## 2.5 O modo de acesso ao campo temático da Ontologia

Para o esclarecimento do modo de acesso ao campo temático da Ontologia, entendida como Semântica formal, Tugendhat toma como ponto de partida a distinção husserliana entre *formalização* e *generalização*. De acordo com o filósofo, devemos compreender *generalização* como o processo de abstração progressiva por meio da qual subsumimos conceitos sob conceitos

---

<sup>132</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 78. No original: “...daß die Bedingung der Möglichkeit auf Gegenstände bezugzunehmen, die Fähigkeit ist, das Wort >ich< zu verwenden”.

<sup>133</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 78. No original: “Das Wort >ich< bezeichnet den letzten Bezugspunkt aller Identifizierung, gleichwohl wird mit ihm die gemeinte Person – der Sprecher – nicht identifiziert”.

<sup>134</sup> Cf. lição 6, p. 95-96/111, quando da explicação do conceito de consciência a partir de Wittgenstein. Mais especificamente, quando Tugendhat retoma Wittgenstein, na sexta lição de *Autoconsciência e Autodeterminação*, em especial páginas 123 e seguintes.

mais gerais, na medida em que conceitos funcionam como princípios de classificação<sup>135</sup>. Ao contrário, o que marca a distinção da *formalização* frente à *generalização* é que ela pressupõe um passo reflexivo<sup>136</sup>. Passo este caracterizado pelo deslocamento da questão acerca da certeza, do objeto para sua condição de possibilidade<sup>137</sup>. Com efeito, na filosofia analítica da linguagem, a *formalização* representa o processo por meio do qual tematizamos a objetualidade dos objetos por meio da reflexão acerca do modo de uso de nossas expressões lingüísticas<sup>138</sup>. Enquanto formalizada, a linguagem pode, entretanto, ser analisada de dois modos distintos. O primeiro, a análise sintática, refere-se ao modo de composição de sentenças a partir do princípio de distribuição e sem considerar a dimensão semântica das expressões<sup>139</sup>. O segundo, pelo contrário, diz respeito precisamente ao modo de análise do significado das expressões lingüísticas, definidas em termos de classes, mas analisadas de acordo com sua contribuição para o significado da sentença como um todo<sup>140</sup>. Neste sentido, porque estas classes compõem a estrutura semântica da linguagem, aquilo que a semântica formal formaliza ao analisá-las é a forma semântica das expressões lingüísticas<sup>141</sup>, condição de possibilidade de nos referirmos aos objetos.

Conforme já vimos, a forma semântica de uma expressão, seu significado, na Semântica formal, se refere ao modo de uso das expressões, sua função. A função de uma expressão, por sua vez, é dada pelas suas regras de uso. Assim, o significado objeto da tematização realizada pela formalização, na Semântica formal, são as regras de uso de uma expressão. O que somente vem a confirmar que o procedimento de Tugendhat, ao desdobrar o problema do significado na Semântica formal, já orientou-se desde o início pela idéia de formalização. O campo temático da

---

<sup>135</sup> Lição 3, p. 40/50. No original: “Was ich vorhin zur Erläuterung der Generalisierung als progressive Abstraktion bezeichnet habe, beruht offenbar auf dem Umstand, daß wir Begriffe unter andere, allgemeinere Begriffe unterordnen können. Begriffe sind Klassifikationsprinzipien...”

<sup>136</sup> Lição 3, p. 39/50. “Was ist nun aber mit ‘Formalisierung’ im Unterschied zu ‘Generalisierung’ gemeint? [...] Man könnte sie vorläufig so beschreiben, daß sie einen Reflexionsschritt voraussetzt”.

<sup>137</sup> Lição 5, p. 80-81/94-95. Este é o sentido da passagem do pensamento de Descartes para Kant, comumente chamado de ‘giro filosófico-transcendental’.

<sup>138</sup> Lição 3, p. 40/50. “...wie man so etwas wie die Gegenständlichkeit der Gegenstände (oder das Seiende als Seiendes) thematisieren kann, zu antworten: nur in der Reflexion auf die Verwendung der entsprechenden sprachlichen Ausdrücke”.

<sup>139</sup> Lição 3, p. 41/52. “...ersten die syntaktische [...]; die Klassen der Satzteile sind dabei nicht semantisch definiert, sondern bestimmen sich ausschließlich aus dem sogenannten Prinzip der ‘Distribution’, d. h. der Ersetzbarkeit ihrer Elemente durch einander, wobei das Ergebnis nur immer ein Satz sein muß”.

<sup>140</sup> Lição 3, p. 42/52. “Die Klassen der Satzteile, auf die bei dieser Fragestellung rekurriert werden muß [...]; es sind semantische Klassen, die durch die Art bestimmt sind, wie die Bedeutung ihrer Elemente zur Bedeutung einer größeren Einheit, letztlich eines Satzes beiträgt”.

<sup>141</sup> Lição 3, p. 42-43/53. “...nicht um irgendeine Thematisierung der sprachlichen Ausdrücke handelt, sondern um eine Thematisierung ihrer semantischen Form”.

Ontologia se revela, pois, enquanto Semântica formal, o campo do significado de nossas expressões lingüísticas. Com isto alcançamos também o sentido da validade *a priori* e do caráter analítico das proposições filosóficas<sup>142</sup>, que Tugendhat não conseguiu definir suficientemente ao início das *Lições*, quando tratou da temática da filosofia, ao explicar que “o conhecimento pressuposto em toda compreensão deve ser entendido como conhecimento do significado de expressões lingüísticas nas quais se articula a compreensão”<sup>143</sup>. Ora, o significado das expressões lingüísticas nas quais se articula a compreensão é dado por suas regras de uso. São estas que caracterizam a investigação das *Lições* como *a priori* e analítica – sua justificação portanto.

Todavia, se a Semântica formal supre a carência de justificação da idéia de uma ciência que considera o *ente enquanto ente*, ela, todavia, quanto à universalidade pretendida, porque se limitou apenas à análise das sentenças assertóricas, tal como visto, não consegue oferecê-la. Precisamente por isto, Tugendhat nos propõe não limitarmos a *formalização* apenas à sentença como um todo, mas estendê-la a todas as formas de sentenças<sup>144</sup>. Com a Semântica formal, Tugendhat não só alcança o modo de acesso ao campo temático da Ontologia, mas também procura superar seus limites, estendendo a *formalização* à totalidade das formas de sentenças.

## 2.6 A Semântica formal enquanto Ontologia ampliada

Conforme ressaltamos acima, sem localizar aquela estrutura unificadora da diversidade de formas sentenciais, a universalidade da Semântica formal se dissolveria em tantas quantas são estas formas. Por conta disto, Tugendhat sugere a possibilidade de estendermos a aplicação da distinção entre *afirmação* e *negação*, das sentenças assertóricas, para as demais formas de sentenças, tais como imperativas, optativas e interrogativas<sup>145</sup>. Com efeito, segundo o filósofo, a

---

<sup>142</sup> Bem como a distinção da Semântica formal frente a outros modos de semântica.

<sup>143</sup> Lição 1, p. 20/28. No original: “Mit Bezug auf die eben gegebene Erklärung der philosophischen Thematik heißt das, daß jenes in allem Verstehen enthaltene vorgängige Wissen als Wissen von der Bedeutung der sprachlichen ausdrücke zu verstehen ist, in dem sich das Verstehen artikuliert”.

<sup>144</sup> Lição 5, p. 73/86. No original: “...wenn man einmal den Bereich der formalen Semantik betreten hat, künstlich, den thematischen Bereich auf die assertorischen Sätze einzuschränkung mit dem Universalitätsanspruch dieser formalen Wissenschaft nicht vereinbar wäre”.

<sup>145</sup> Lição 4, p. 60/73. No original: “Aber reicht der Unterschied von Bejahung und Verneinung nicht über die Verwendung jenes vorangestellten ‘ist’ und ‘ist nicht’ hinaus? Betrifft er nicht Befehlssätze und Wunschsätze ebenso wie Aussagesätze?”

perspectiva unificada relativa às sentenças assertóricas pode ser ampliada para todas as formas de sentenças, na medida em que também estas podem ser divididas em um momento afirmativo e um conteúdo proposicional<sup>146</sup>. Assim, porque a diferença entre estas formas sentenciais diria respeito apenas ao seu modo de uso (imperativo, optativo...), o conteúdo proposicional, enquanto é considerado comum aos diversos modos, poderia oferecer aquela estrutura unificada para todas as sentenças, tal qual Tugendhat buscava.

Com essa estrutura unificada, o filósofo alcança, pois, aquela que deve ser a questão fundamental da Ontologia, equivalente extensional à universalidade pretendida pela fórmula *ente enquanto ente*, ou seja, alcança a questão acerca do modo “como devemos compreender o fato de que a totalidade de nossa compreensão lingüística tem a estrutura da tomada de posição Sim/Não dos diversos modos diante de conteúdos proposicionais?”<sup>147</sup>. Com a descoberta desta questão, portanto, o filósofo conclui seu esboço de uma semântica formal enquanto Ontologia ampliada.

Ainda que Tugendhat tenha cumprido o objetivo inicial de encontrar uma questão central ao filosofar analítico da linguagem e, com isto, fundamentar sua concepção ontológica de Semântica formal, sua análise não se detém aí. Com efeito, na seqüência do texto das *Lições* veremos o filósofo dar continuidade ao seu impulso de ampliação do campo temático da Ontologia, por meio da análise do conceito de *consciência*, segundo elemento que compõe o fio condutor da análise das principais questões pertencentes à tradição.

Para Tugendhat, é característico dessa temática que a pergunta acerca dos “modos de *consciência* e *experiência* que não se expressam em sentenças” abre, por um lado, uma nova perspectiva para a investigação, na medida em que “subsume o entendimento de expressões lingüísticas sob o conceito de *consciência*”<sup>148</sup>. Por outro, se comprovada a possibilidade de “modos de *consciência* e *experiência* que não se expressam em sentenças”, então, com eles, encontraremos também os limites do método analítico da linguagem e, por conseqüência, da ampliação temática trazida pela Semântica formal ao campo da Ontologia<sup>149</sup>.

---

<sup>146</sup> Lição 5, p. 74/87. No original: “...sie lassen sich ebenso wie die assertorischen Sätze in ein Bejahungsmoment und einen propositionalen Gehalt gliedern...”

<sup>147</sup> Lição 5, p. 77/91. No original: “...wie es denn zu verstehen ist, daß unser gesamtes sprachliches Verstehen die Struktur von Ja/Nein-stellungnahmen verschiedener Modi zu propositionalen Gehalten hat”.

<sup>148</sup> Lição 5, p. 79/93. No original: “Darüberhinaus stellt sich die Frage, ob wir denn alle Bewußtseins- und Erfahrungsweisen, die sich nicht in Sätzen artikulieren, unberücksichtigt lassen sollen. Diese Frage eröffnet eine neue Perspektive. Sie subsumiert das Verstehen sprachlicher Ausdrücke unter den Begriff des Bewußtseins...”

<sup>149</sup> Lição 5, p. 80/94. No original: “die Reflexion auf das Bewußtsein einen Gesichtspunkt eröffnet, der den Universalitätsanspruch der sprachanalytischen Konzeption zu übertreffen scheint”.



Para Tugendhat, o significado do conceito de *consciência* é caudatário de três distintos momentos históricos. O primeiro<sup>150</sup> é localizado em Descartes, que é considerado o responsável pela introdução deste conceito na esfera temática da reflexão filosófica. Isto ocorreu, segundo o filósofo, como consequência da exigência de justificação para o conhecimento, presente já no próprio Aristóteles, interpretada, todavia, como um processo de eliminação explícita das dúvidas possíveis. Assim, por que desta exigência e por meio deste processo Descartes chegou ao resultado de acordo com o qual a própria dúvida e certeza são estados do indivíduo que não podem ser postos em dúvida pelo próprio indivíduo que se encontra nestes estados, a *consciência* (o cogito) tornou-se o conceito central para descrever esta classe de estados. Radicalizado, entretanto, este aspecto da justificação conduziu a interpretação desta classe de estados e, com ela, da *consciência* não só como algo interior dado imediatamente ao indivíduo, mas também como fundamento do conhecimento exterior.

Tugendhat chama este primeiro passo de cartesiano-epistemológico, pois ele desloca a investigação acerca do *ente enquanto ente* para a questão de sua acessibilidade, ou seja, desloca o elemento de justificação do conhecimento do plano ontológico para o epistemológico. Todavia, apesar deste deslocamento, este primeiro momento ainda não implica nenhuma ampliação do campo temático da Ontologia, pois ainda se mantém atrelado à mesma estrutura vinda da tradição.

Onde essa estrutura é alterada, ali começa o segundo período, chamado transcendental, representado especialmente por Kant e Husserl. Neste período, o movimento cartesiano-epistemológico é retomado e submetido ao movimento reflexivo, característico da virada transcendental, de tal forma “que a questão do modo de dar-se dos objetos não é mais considerada meramente como uma questão acerca da certeza, senão como constitutiva para a objetualidade dos objetos”<sup>151</sup>. Ainda que a estrutura da Ontologia seja alterada, este período, todavia, também não representa nenhuma ampliação de seu campo temático. Com efeito, se Kant coloca a questão acerca do modo de dar-se (*Gegebenheitsweise*) dos objetos da experiência no espaço e no tempo e se Husserl alarga este questionamento perguntando também pelo modo de dar-se dos objetos das diferentes regiões e da objetualidade enquanto tal, ambos, entretanto, se deixam guiar pela categoria de objeto, herdeira da Ontologia clássica. Com isto, apesar da

---

<sup>150</sup> Lição 5, ao longo das ps. 80-81/94-95.

<sup>151</sup> Lição 5, p. 81/96. No original: “...daß die Frage der Gegebenheitsweise der Gegenstände nicht mehr nur als eine Frage der Gewißheit angesehen wird, sondern als konstitutiv für die Gegenständlichkeit der Gegenstände”.

filosofia transcendental inaugurar uma forma nova de análise, ela em nada ampliou o campo temático vindo da Ontologia tradicional<sup>152</sup>.

Será, pois, com a “ampliação do âmbito temático pela reflexão sobre a *consciência*”<sup>153</sup> que Tugendhat introduzirá o terceiro momento da análise deste conceito. Para ele, este momento é marcado pelo direcionamento da reflexão à própria *consciência*, a fim de demonstrar que “existem modos de consciência que não podem ser compreendidos como consciência de objetos”<sup>154</sup>, ultrapassando, com isto, a orientação objetivista. Representantes deste movimento são o próprio Kant e especialmente Heidegger. Kant por inaugurar este campo temático, ao reconhecer que certos modos de consciência, tais como a consciência do espaço e tempo, necessários à tematização das condições de possibilidade da experiência, não são, eles mesmos, objetos. Se Kant é o primeiro a reconhecer modos de consciência não objetivistas, ele, entretanto, não levou esta descoberta adiante, limitando-se a tematizar apenas aqueles modos de consciência que se mostravam necessários à fundamentação da consciência de objetos. Isto quer dizer, pois, que, se Kant é o primeiro a descobrir esta dimensão da consciência, ele, entretanto, não a levou ao plano transcendental, onde se colocaria a questão acerca da sua possibilidade<sup>155</sup>.

Por conta dessa limitação, Heidegger será o pensador onde encontraremos pela primeira vez um esforço explícito para liberar a compreensão da *consciência* da orientação aos objetos<sup>156</sup>. A substituição do termo *consciência* pelo termo *abertura* (Erschlossenheit) é decisiva para isto, na medida em que o contraponto estabelecido será com o *mundo* (Welt) e não com os *objetos*, ou seja, com a totalidade de sentido na qual o homem compreende-se e não com a totalidade dos objetos no meio dos quais se encontra. Será com o conceito de *abertura* que encontraremos, portanto, em Heidegger, a verdadeira ampliação do campo temático da Ontologia, passando da dimensão dos *objetos* (objekt) à dimensão da *compreensão* (Verstehen)<sup>157</sup>.

---

<sup>152</sup> Lição 5, ps. 81-83/96-97.

<sup>153</sup> Lição 5, p. 82/97 e ss. No original: “Diese Erweiterung des thematischen Bereichs durch die Reflexion auf das Bewußtsein ist der 3. Schritt”.

<sup>154</sup> Lição 5, p. 82-83/97. “...daß mit der Reflexion auf das Bewußtsein die Orientierung am Gegenstand überschritten wird, indem sich zeigt, daß es Bewußtseinsweisen gibt, die nicht verstanden werden können als Bewußtsein von einem Gegenstand”.

<sup>155</sup> Lição 5, ps. 82-84/97-98.

<sup>156</sup> Lição 5, p. 84/98. No original: “Einen Versuch, den dritten Schritt explizit durchzuführen und das Verständnis von Bewußtsein aus der Orientierung an Gegenständen überhaupt zu lösen, finden wir erst in Heideggers *Sein und Zeit*”.

<sup>157</sup> Lição 5, p. 84/99.

Para o debate com a filosofia moderna da consciência, porque Descartes é considerado apenas o precursor da temática relativa à consciência, não ampliado em nada sua temática, Tugendhat se deterá no segundo<sup>158</sup> e terceiro<sup>159</sup> momento. No segundo momento, porque nosso filósofo considera a filosofia analítica da linguagem e a filosofia transcendental como empreendimentos concorrentes, na medida em que ambos levantam a pretensão de dar conta das condições de possibilidade da experiência de objetos<sup>160</sup>. No terceiro, porque o método analítico da linguagem é confrontado com uma possibilidade de ampliação do campo temático da Ontologia para além da compreensão de expressões lingüísticas, deslocando, com isto, o critério de universalidade da Ontologia para além da sua capacidade de justificação em uma Semântica formal<sup>161</sup>.

Para demonstrar a superioridade do método analítico da linguagem frente ao método transcendental em Kant, Tugendhat toma como objeto de crítica a compreensão do significado de *objeto* como *representação* (Vorstellung). Para ele, é uma ilusão a idéia de que podemos ter uma relação pré-lingüística com os objetos, ao modo de uma representação, isto é, um ter-diante-de-si-mesmo (Vorsichhaben) uma imagem não sensível, mas análoga a ela<sup>162</sup>.

Segundo Tugendhat, é importante perceber que a crítica à filosofia transcendental não se refere tanto ao

fato de que ela se orienta para os objetos, mas sim que ela concebe a consciência dos objetos de uma maneira demasiado simples, sem considerar que nos referimos lingüisticamente aos objetos por meio de expressões que [...] pertencem a uma determinada estrutura sentencial lógica (semântico-formal)<sup>163</sup>.

---

<sup>158</sup> Cf. lição 5, p. 81/95 e ss.

<sup>159</sup> O debate com Heidegger, o terceiro momento da investigação, não será realizado nas *Lições*, mas em *Autoconsciência e Autodeterminação*, apesar de Tugendhat, estranhamente, não fazer qualquer referência a isto.

<sup>160</sup> Lição 5, ps.91 -84/99-104.

<sup>161</sup> Lição 6, p. 92/107.

<sup>162</sup> Lição 5, p. 85-86/100-101. “Aber die transcendentalphilosophische Reflexion auf die Bezugnahme auf Gegenstände ist nicht nur erger konzipiert als die aprachanalytische. Es stellt sich die Frage, ob nicht schon die Idee, daß es eine vorsprachliche Bezugnahme auf Gegenstände gibt, auf die man reflektieren könne, ein Phantom ist. [...] Die Idee einer vorsprachlichen Bezugnahme auf Gegenstände impliziert, daß man sich diese Bezugnahme als ein Vorsichhaben ist der Begriff der ‘Vorstellung’. Das Bewußtsein bezieht sich auf Gegenstände, indem es sie ‘vorstellt’”.

<sup>163</sup> Lição 5, p. 86/101. No original: “Die sprachanalyse wendet sich nicht dagegen, daß sich die Transzendentalphilosophie am Bewußtsein orientierte, sondern daß sie sich das Bewußtsein von Gegenständen zu einfach dacht, ohne zu berücksichtigen, daß wir sprachlich auf Gegentände mit Ausdrücken bezugnehmen, die – als singuläre Termini – in eine bestimmte logische (formalsemantische)”.

Com o conceito de representação, a filosofia transcendental interpreta, pois, uma relação que é lógica como sensível. Para o filósofo, o ter consciência de objetos não é nos *representarmos* objetos (Vorstellung), mas nos *referirmos* (meinen) a eles. Em que consiste, todavia, esta referência? Pergunta o filósofo.

Em Kant não encontramos a possibilidade de tal resposta, na medida em que sua filosofia desconhecia a dimensão lingüística, a qual pertence o conceito de referência. Assim, para esclarecê-la, o filósofo recorre à identificação da consciência de objetos com a consciência intencional. Para ele, a intencionalidade designa “aquela classe de vivências cujo caráter peculiar é ser dirigida para um objeto”, de tal forma que “a consciência, nesse sentido, então, é essencialmente consciência de algo”<sup>164</sup>. Deste ponto de vista, a oposição ao significado de consciência intencional não se dará pelo fato de ela se referir a objetos, mas de que esta relação seja compreendida como intuição. A evidência reivindicada pela fenomenologia não passa, segundo Tugendhat, de uma evidência gramatical, isto é, a evidência de que todo verbo transitivo exige complementação por outro termo. Demonstrando que este complemento não é dado por objetos concretos, mas por estados-de-coisas. Ainda que alguns estados-de-coisas se refiram a objetos concretos, o filósofo conclui que o modo de consciência que se expressa na evidência de sentenças intencionais não é a relação entre um sujeito e um objeto, mas entre um sujeito e um estado-de-coisas. Como estados-de-coisas são identificados com o conceito lingüístico de proposição, chega-se à conclusão final de que todos os modos de consciência intencionais são modos, implícitos ou explícitos, de consciência proposicionais, isto é, tanto aqueles que se expressam por meio de sentenças nominalizadas, quanto aqueles que se expressam por meio de termos singulares<sup>165</sup>.

Tendo demonstrado que a “‘qualidade’ peculiar da consciência, que Husserl chamou de ‘intencionalidade’, e cuja descrição supostamente intuitiva ele caracterizou como direcionalidade para um objeto, revela-se como sendo *compreensão de sentença*”<sup>166</sup>, fica refutada a concepção transcendental da consciência como uma relação sujeito-objeto e, com ela, da compreensão como um *representar*. Na consciência não *representamos* (Vorstellung) objetos, mas nos *referimos*

---

<sup>164</sup> Lição 6, p. 97/113. No original: “...diejenige Klasse der Erlebnisse bezeichnet werden, deren Eigentümlichkeit es ist, auf einen Gegenstand gerichtet zu sein. Bewußtsein in diesem Sinn ist also wesensmäßig Bewußtsein von etwas. Na versão do prof. Ronai, o termo *Erlebnisse* (vivência) é erroneamente traduzido por *expressões* (Ausdrücke).

<sup>165</sup> Lição 6, p. 100-102/116-119.

<sup>166</sup> Lição 6, p. 102/119. No original: “...>Qualität< des Bewußtseins, die Husserl mit >>Intentionalität<< angesprochen hat und die er in angeblich anschaulicher Beschreibung als ein Gerichtetsein auf einen Gegenstand charakterisiert hat, sich als *Satzverständnis* erweist”.

(meinen) a eles e nos referir é compreender o *significado* (Bedeutung), significado que é o resultado da correta utilização de sentenças (Sätze). Com este deslocamento do campo representacional para o âmbito de referência, o conceito lingüístico de objeto (Gegenstand) é não só resgatado novamente para o terreno lógico-semântico, mas também alargado, passando a abranger tanto o campo delimitado pelo conceito representacional de objeto (objekt), como também aquele abarcado por todas as expressões que podem ocupar a função de sujeito de predicacões em sentenças. Demonstrada, portanto, a superioridade da análise da linguagem frente tanto à filosofia transcendental de Kant, quanto de Husserl, Tugendhat poderá, agora, passar ao terceiro momento da análise do conceito de *consciência*.

Característico desse momento, ao contrário dos anteriores, é que nele a análise da linguagem será confrontada com uma possibilidade de ampliação do campo temático da Ontologia para além da compreensão de expressões lingüísticas, impondo, com isto, limites à pretensão do método analítico da linguagem, adotado pela Semântica formal. Com efeito, por um lado, Tugendhat ainda consegue ampliar o campo da Ontologia por meio da assimilação dos modos de consciência descritos pelo conceito de intencionalidade vindo da fenomenologia de Husserl aos modos de consciência proposicionais, mas, por outro, reconhece os limites da Semântica formal, quando a análise exige um conceito de experiência que ultrapassa os modos não objetuais de consciência, isto é, modos não proposicionais, tais como aqueles que se dão na experiência do *mundo*, seja em Kant ou em Heidegger. A própria consciência proposicional também não é ela mesma uma proposição. Nem o são a consciência de regras de ação ou a consciência estética. Modos não proposicionais são, pois, modos não lógicos de consciência, por isto não podem ser analisados linguisticamente. É por conta disto que a Semântica formal encontra aqui o limite quanto a sua pretensão de universalidade e Tugendhat pode concluir com a decepcionante declaração de acordo com a qual

um esclarecimento analítico-lingüístico dos modos não-objetuais da consciência, ao contrário daqueles das experiências e da intencionalidade, não seria capaz de se basear no trabalho que foi feito na filosofia até aqui, pois seria necessário uma preparação mais extensiva<sup>167</sup>.

---

<sup>167</sup> Lição 6, p. 103/120. No original: Eine sprachanalytische Aufklärung der nichtgegenständlichen Bewußtseinsweisen könnte nicht wie die der Erlebnisse und der Intencionalität auf Vorarbeit in der bisherigen Philosophie zurückgreifen.

Extensão esta, portanto, que nos conduziria ou para um conceito de compreensão mais extenso que a compreensão limitada às sentenças, ou para um conceito de consciência que não se limite à consciência objetual.

## 2.7 Os limites da Semântica formal

A idéia de uma Ontologia ampliada consiste em partir da análise da forma assertórica das sentenças e estendê-la para as demais formas, de modo que ao final seja alcançado o alinhamento entre a forma do entendimento e a totalidade das formas sentenciais. Esta totalidade de sentenças, todavia, não representa uma totalidade última. Ao dimensionar a questão da totalidade do entendimento não mais a partir do conceito de *objeto*, mas com base no conceito de *consciência*, Tugendhat deslocará a questão relativa à totalidade do campo das sentenças para o âmbito da consciência, enquanto totalidade dos modos de consciência.

Esse movimento de alargamento do campo das sentenças para o território da consciência será a porta de entrada para a tentativa de conciliar a filosofia analítica com a fenomenologia de Heidegger. Com esta conciliação, nosso filósofo teria alcançado uma totalidade que abarcaria tanto às formas de consciência conscientes, quanto às formas de consciência inconscientes. Esta totalidade delimitaria tanto o entendimento linguisticamente articulado, quanto os *estados-de-ânimo* (*Stimmung*), conceito que está na base do que Heidegger designou por *compreensão* (*Verstehen*). Sobre a base desse último alargamento ontológico, Tugendhat teria conseguido, portanto, suprir a filosofia heideggeriana daquele elemento que, segundo a interpretação do filósofo, lhe faltaria, isto é, o controle analítico de seus conceitos.

A circularidade entre o método analítico e o método fenomenológico conduzirá, entretanto, a Semântica formal a uma inversão na relação de fundamentação que o filósofo parece não perceber e cuja conseqüência recairá precisamente sobre a pretensão de sua Ontologia. Com efeito, devemos lembrar que, para Tugendhat, a filosofia é uma forma de *atividade*. Enquanto atividade, ela possui um fundamento *relativo* e outro *absoluto*. Relativa seria a fundamentação apoiada nos atributos que historicamente delimitaram o campo filosófico, tais como universalidade e aprioridade. Absoluta, por sua vez, será a fundamentação que oferece a

*motivação* para a atividade filosófica. De acordo com esta divisão, a fundamentação relativa será desenvolvida por meio de sua filosofia teórica, esboçada nas *Lições*. Enquanto a fundamentação absoluta será oferecida em *Autoconsciência e Autodeterminação*, como base de sua filosofia prática. Dito em outros termos, a dimensão semântica da filosofia de Tugendhat somente pode fundamentar relativamente seu conceito de filosofia. Pelo contrário, a dimensão fenomenológica, enquanto oferece uma motivação para a atividade de filosofar, pode fornecer também o ponto de apoio para sua fundamentação absoluta.

O que Tugendhat parece não perceber é que, por meio desse movimento, ao invés de apenas fornecer controle analítico ao método fenomenológico de Heidegger, ele também inverte a relação de implicação entre ambos os métodos, de tal modo que o próprio método analítico é que acaba por passar à instância de suplementação do método fenomenológico. Com efeito, sendo absoluta, devemos considerar a dimensão motivadora, no caso os estados-de-ânimo, fundamento da fenomenologia de *Ser e Tempo*, como originária frente à dimensão relativa oferecida pela semântica. Portanto, o que Tugendhat não teria percebido é que a diferenciação entre fundamento relativo e absoluto, entre fundamento semântico ontológico e fundamento fenomenológico, introduz no cerne de sua filosofia a distinção heideggeriana entre fundamento ôntico (*ontische*) e ontológico (*ontologische*), isto é, a diferença ontológica.

Nesse sentido, a diferença ontológica consiste em distinguir dois níveis de fundamentação. O primeiro, ôntico, seria o tipo de fundamentação lógica, apoiada em sentenças. O segundo, ontológico, seria o tipo de fundamentação fenomenológica, apoiada na idéia de estados-de-ânimo. A diferença entre os níveis ôntico e ontológico estaria, pois, na originalidade do fundamento ontológico frente ao ôntico, vale dizer, dos estados-de-ânimo frente aos modos de apresentação.

Assim, essa diferenciação, segundo pensamos e pretendemos demonstrar no próximo capítulo, tal como em Heidegger, exige a elaboração de uma antropologia que explique a possibilidade da passagem do momento absoluto ao relativo, do elemento fenomenológico ao analítico-lingüístico, na medida em que não encontramos tal explicação nem em Heidegger, nem em Tugendhat.

## **2.8 A distinção entre fundamento relativo e absoluto**

Ao final de seu périplo pela história da filosofia, Tugendhat se detém na análise do conceito de *razão*. Para o filósofo, a expressão *razão* deve ser compreendida a partir de seu uso, portanto, não só como a capacidade de inferir, mas, em sentido mais amplo, também como a capacidade para argumentar e justificar nossas crenças e ações<sup>168</sup>. Sendo o conceito que designa a propriedade de argumentar, a *razão* será também o conceito central a todo esforço de justificação. Inclusive ao esforço de justificar um conceito de filosofia como análise da linguagem, tal como é o caso de Tugendhat. Por conta desta relação entre *razão* e *justificação*, o filósofo retoma a distinção, introduzida na lição dois, entre justificação *relativa* (relativ) e *absoluta* (absolut). Neste sentido, a justificação relativa se refere à justificação que é possível de ser alcançada por meio do confronto com concepções historicamente dadas ou relativamente à dada compreensão da palavra filosofia, tal como fora realizado pelo texto das *Lições* até o presente momento. A justificação absoluta, pelo contrário, é uma forma de justificação apoiada na *motivação* (Motivation) para a atividade de filosofar. Por que Tugendhat já havia definido a filosofia como uma forma de atividade, ele nos sugere, agora, fazermos uma

tentativa de justificar a concepção analítico-lingüística de filosofia – e com isso uma idéia de filosofia como tal – de uma forma absoluta, ao invés de fazer isso relativamente a concepções históricas dadas ou a uma dada compreensão de ‘filosofia’<sup>169</sup>.

Com esta exigência, Tugendhat introduz, pois, uma cisão no movimento do texto, na medida em que a orientação pelo conceito de *ser* e de *consciência* acabam relegados à função de fundamentação *relativa* da filosofia analítica, enquanto o conceito de *razão* passa a ocupar o papel de fundamentá-la *absolutamente*.

Quanto à fundamentação *absoluta*, o filósofo esclarece que ela, não podendo se apoiar em alguma compreensão preliminar da palavra filosofia, tal como o texto das *Lições* realizou até este momento, somente nos deixa a opção de atribuir-lhe o sentido de uma justificação prática. E

---

<sup>168</sup> Lição 7, p. 107-108/ 123-124. No original: “...Versuch machen, die sprachanalytische Konzeption von Philosophie – und mit ihr eine Idee von Philosophie überhaupt – an und für sich auszuweisen, nicht relativ zu vorgegebenen historischen Konzeptionen oder zu einem vorgegebenen Verständnis von >Philosophie<”.

<sup>169</sup> Lição 7, p. 108/ 124. No original: “Denn ich möchte jetzt zum Schluß der einführenden Betrachtungen einen Versuch machen, die sprachanalytische Konzeption von Philosophie – und mit ihr eine Idee von Philosophie überhaupt – an und für sich auszuweisen, nicht relativ zu vorgegebenen historischen Konzeptionen oder zu einem vorgegebenen Verständnis von >Philosophie<”.



justificar praticamente significa encontrar uma motivação privilegiada; privilegiada porque nos exige aquela atividade particular, teórica, que podemos chamar de filosofia. Esta motivação privilegiada será localizada, pois, na *deliberação* (Überlegen) e identificada com a liberdade humana.

Será, pois, no fenômeno da liberdade humana que o filósofo encontrará a motivação para a atividade de filosofar, entendida, assim, como atividade teórica voltada para a resolução de questões práticas, em especial, daquelas relativas ao bom e preferível. De tal modo que poderá definir filosofia tanto como o processo de responder à questão prática fundamental, quanto à questão acerca da possibilidade da razão prática, o que conduz a atividade de filosofar ao nível teórico da condição de possibilidade de nossa referência objetiva, estabelecendo, portanto, uma relação circular entre o momento prático e o teórico; entre a fundamentação (Rechtfertigung) relativa e a fundamentação (Ausweisen) absoluta.

## **CAPÍTULO 3**

### **Tugendhat e a Semântica formal enquanto campo de articulação entre Lógica, Ontologia e Antropologia**

#### **3.1 Introdução**

Para Tugendhat, a questão fundamental da filosofia é a questão acerca do *todo*<sup>170</sup>. Para compreendermos a importância desta questão para nossa tese devemos tomar a justificção, dada pelo filósofo, à universalidade da idéia de ciência constante no IV livro da *Metafísica*. Segundo Tugendhat, “aquilo que, desde um ponto de vista metafísico, distinguia a palavra ‘*ser*’ era, justamente, que parecia apropriada para abarcar, em uma primeira instância, todavia *de modo completamente formal* e sem juízo prévio, aquilo que *só em sua extensão* designa a palavra ‘*todo*’”<sup>171</sup>. Nas *Lições*, onde o filósofo retoma este trecho da *Metafísica*, ressalta que a universalidade da fórmula *ente enquanto ente* reside no fato de que podemos dizer “que *todas* as coisas e *qualquer* coisa pode ser chamada de ente”<sup>172</sup>. Ainda que a expressão ‘*todo*’ não apareça explicitamente aqui, ela está implícita na utilização das expressões ‘*todas*’ e ‘*qualquer*’. Com efeito, a extensão reivindicada na primeira citação está implícita na quantidade representada pelos pronomes indefinidos na segunda citação. Assim, devemos compreender que a universalidade daquela idéia de ciência, sua abrangência, repousa na totalidade de sua aplicação. O núcleo do que se convencionou chamar de Ontologia, fundamento da filosofia, se mostra, portanto, na tentativa de conciliar universalidade e totalidade.

Nesse sentido, o campo temático da Ontologia deve ser identificado com aquele campo onde se dá a relação entre universalidade e totalidade, de tal forma que a Semântica formal, caso pretenda-se uma retomada da Ontologia, deve pretender-se uma retomada do campo temático onde se articula universalidade e totalidade. Com isto, se considerarmos aquela sugestão de Tugendhat, de acordo com a qual o conjunto de artigos formados por 67, 70, 75 e 91 representa a base para a compreensão das *Lições*, então devemos interpretá-la no sentido de que este conjunto de artigos oferece a base para a compreensão da tentativa de Tugendhat conciliar, em sua Semântica formal, universalidade e totalidade. Foi sob esta orientação que desenvolvemos, pois,

---

<sup>170</sup> 67, p., 22. No original: “Mit dem Gedanken *hen-pan* hat die Geschichte unserer Philosophie begonnen, und es ist kaum glaubhaft, daß die Frage nach einem universalen Thema der Philosophie schon als solche verfehlt sei, nicht nur ihre Antworten”.

<sup>171</sup> 67, p., 22. No original: “Die metaphysische Auszeichnung des Wortes ‘Sein’ bestand ja gerade darin, daß es sich zu einer ersten inhaltlichen, aber noch ganz formalen, nichts präjudizierenden Erfassung dessen zu eignen schien, was das Wortes ‘alles’ nur nach seinem Umfang bezeichnet”. Itálico nosso.

<sup>172</sup> Lição 3, p. 35/45. No original: “Die Auszeichnung des Begriffs des Seienden liegt für Aristoteles darin, daß er der allgemeinste Begriff ist. Denn von allem und jedem kann man sagen, daß es ist. Alles und jedes läßt sich daher als Seiendes bezeichnen”. Itálico nosso.

nossa exposição dos capítulos precedentes, tal como deverá ficar, agora, mais claro, na medida em que faremos uma rápida retomada dos pontos principais, a fim de descrever o percurso que este tema transcorreu até chegar às *Lições*.

Com isso retornaremos àquela relação que nos interessa, tal como mencionamos ao início do capítulo anterior, ainda que não a tenhamos, então, desenvolvido. Além disto, deve-se ressaltar que a interpretação segundo a qual o pensamento filosófico-analítico de Tugendhat segue o fio condutor da tentativa de conciliar totalidade e universalidade, a Ontologia, sobrepõe-se àquela oferecida pelas próprias *Lições*, de acordo com a qual a obra objetiva encontrar uma questão fundamental para o filosofar analítico-lingüístico, na medida em que torna esta busca apenas o meio para colocar a possibilidade de uma equivalência entre aquelas duas instâncias. Assim, podemos afirmar que a tese acerca de uma questão fundamental ao filosofar analítico implica a tese mais ampla de que o problema com o qual a Ontologia tem de se haver, e frente ao qual tem sempre naufragado, é a relação de co-extensividade entre universalidade e totalidade.

### **3.2 A co-extensividade entre universalidade e totalidade**

Antes da solução temos de colocar o problema, portanto, vamos nos deter um momento em Aristóteles. Com efeito, a sentença que recai sobre Aristóteles é que sua fórmula *ente enquanto ente*, na medida em que se pretende universal - e, neste contexto teórico, sua universalidade é aquela expressa no uso do verbo *ser* - acaba limitada nesta pretensão - e limitada quer dizer podada em sua pretensão de totalidade -, porquanto foi direcionada exclusivamente ao uso de *ser* em sentenças predicativas singulares, ou seja, em enunciados existenciais singulares. Com isto, aquilo que poderia ser uma semântica, uma semântica de todas as formas de sentenças assertóricas, acabou limitada a uma teoria sobre objetos.

Frente a isso, a idéia de uma Semântica formal enquanto Ontologia ampliada significa: retomar a tensão entre as duas direções – uma semântica e uma teoria acerca dos objetos espaço-temporais - para onde aponta a Ontologia em Aristóteles, purificando sua semântica da interpretação objetivística do predicado, isto é, do uso predicativo de *ser* como significando existência, e da limitação do significado do sujeito de sentenças aos entes, consequência da

objetificação do predicado. Com isto, a Semântica formal também pretende ampliar a Ontologia, no sentido de que, depois de purificada, poderá estendê-la, então, à totalidade das formas de sentenças, conciliando a universalidade do uso de *ser* com a totalidade das formas básicas de sentenças. Como estamos nos adiantando, vamos começar revendo como Tugendhat tenta resolver a tensão entre universalidade e totalidade na *Crítica Analítico-Lingüístico da Ontologia*.

A fragmentação da filosofia analítica da linguagem é um problema para Tugendhat, tanto em 67 quanto nas *Lições*, porque sem unidade não há totalidade. E sem totalidade não há campo temático para a Ontologia. E sem campo temático para a Ontologia não há Ontologia. É por isto que ela é uma questão *fundamental*: fundamento da própria Ontologia. Na verdade, a exigência de um campo temático é própria a toda ciência. Assim, a proposta de aprofundar a crítica analítico-lingüística da palavra *ser* deve ser entendida no sentido de oferecer uma solução para o problema da unidade e, com isto, o fundamento para uma concepção analítico-lingüística de Ontologia.

Se bem nos lembramos<sup>173</sup>, este *aprofundamento* levou na direção do reconhecimento da tese, segundo a qual o tema de uma reflexão universal na filosofia se encontra na contraposição entre *negação* e *afirmação*. De acordo com nossa sugestão, para compreendemos esta tese seria necessário ‘interpretarmos o objetivo de *aprofundamento* a partir do pano de fundo criado pelo *alinhamento* entre, por um lado, a *passagem* da antítese entre *posição/negação* para a antítese entre *negação/afirmação* e, por outro, no *deslocamento*, implícito nesta *passagem*, do sentido teórico da *negação* ao sentido prático, ou seja, a partir do *deslocamento* do conceito de *negação* do campo lógico-semântico para o terreno semântico-pragmático’. Do ponto de vista da relação entre universalidade e totalidade, isto significa que Tugendhat pretendia conciliar a totalidade formada pelo terreno teórico e prático de uso de *ser* e *não-ser* com a universalidade da relação semântico-pragmática entre *negação* e *afirmação*. De que forma esta conciliação deveria ser compreendida não é, entretanto, muito clara.

E não é muito clara porque Tugendhat não nos oferece as condições para compreendermos a dimensão pragmática da linguagem, presente na antítese entre *negação* e *afirmação* e, assim, procurar a forma de unidade, fundamental para uma concepção de Ontologia, entre a universalidade semântico-pragmática desta antítese e sua totalidade teórico-prática. Com efeito, a análise da dimensão lógico-semântica da linguagem preenche quase que integralmente as

---

<sup>173</sup> Cf. capítulo 1, secção 1.2.

páginas do artigo de 67. Será somente ao final, pois, que o filósofo introduzirá a dimensão pragmática, ao estabelecer que “a dimensão universal na qual entendemos o *não* não é uma dimensão do *ser*, mas – entre indicativo, optativo e imperativo – uma dimensão da práxis”<sup>174</sup>. O que seja esta dimensão da práxis, condição de possibilidade para a compreensão de orações, se limita, todavia, apenas a esta referência. Conforme nossa interpretação, será com o artigo de 70, *O Ser e o Nada*, que Tugendhat tentará esclarecer esta dimensão, de tal forma que ambos os artigos poderão ser considerados, portanto, como textos complementares, no sentido de, apenas em seu conjunto, oferecerem a possibilidade da unidade própria ao campo da Ontologia.

Em 70<sup>175</sup>, Tugendhat partirá da questão acerca do significado da fórmula *Ser e Nada*. Na medida em que o esclarecimento desta fórmula será dado por meio da caracterização da experiência que lhe fundamenta e não por meio de definições, seu esclarecimento já parte do campo prático. Neste campo, a experiência do *Nada* é descrita a partir da experiência da *angústia* (Angst). Como nesta experiência o que se experiencia é a perda da totalidade e como Tugendhat interpreta esta totalidade como sendo o objeto de enunciados universais de existência, concluirá, então, que a fórmula *Ser e Nada* deve significar o uso prático de *ser* e *não-ser* em enunciados universais de existência positivos e negativos, respectivamente. Mas não qualquer enunciado existencial. Com efeito, porque a totalidade que se experiencia na *angústia* se refere aquilo que Heidegger designou por *mundo* (Welt) e porque *mundo* diz respeito à totalidade de sentido e não de objetos, o que se perde ou ganha com estes enunciados universais de existência é precisamente esta totalidade de sentido – o *mundo*.

Na medida em que significa o uso de *ser* e *não-ser* no campo prático, devemos considerar, portanto, a antítese entre *Ser e Nada*, em 70, equivalente à antítese entre *afirmação* e *negação*, no campo pragmático de uso de *ser* e *não-ser*, em 67, pois ambas as antíteses se referem àquela forma ‘muito especial’ (ganz spezielles) de enunciados universais de existência. Assim, interpretada a partir dessa equivalência, a experiência do *nada* e a dimensão prática da *negação*, descrita na *angústia*, corresponderiam à *negação* presente naqueles enunciados universais de existência ‘muito especiais’, da mesma forma que a experiência do *ser* e a dimensão prática da *afirmação*, descrita na experiência do *cuidado* (Sorge), corresponderia à

---

<sup>174</sup> 67, p. 34. No original: “Die universale Dimension, in der wir das >nicht< verstehen, ist nicht eine Dimension des Seins, sondern – zwischen Indikativ, Optativ und Imperativ – eine Dimension der Praxis”.

<sup>175</sup> Cf. capítulo 1, secção 1.3.

*afirmação* que se constitui no próprio ato de enunciar estes ‘muito especiais’ enunciados universais de existência positivos.

De acordo com essa interpretação, podemos compreender agora aquela afirmação de Tugendhat, segundo a qual “somente na negação da oração negativa se expressa a afirmação da positiva”<sup>176</sup>, ou seja, que somente na *negação* prática da oração universal de existência negativa se expressa a *afirmação* prática na oração universal de existência positiva.

A solução para o problema da unidade temática própria à Ontologia, que havia esbarrado na falta de clareza acerca da dimensão prática introduzida no texto de 67, resolve-se, portanto, do seguinte modo: a universalidade da relação lógico-semântica entre *ser* e *não-ser*, tematizada por meio da antítese entre *posição* e *negação*, cobre a totalidade do campo teórico-lingüístico relativo ao uso de *ser* e *não-ser* em sentenças assertóricas. Por outro lado, a universalidade da relação semântico-pragmática entre *ser* e *não-ser*, tematizada por meio da antítese entre *negação* e *afirmação*, cobre a totalidade do campo prático-lingüístico relativo ao uso de *ser* e *não-ser* naqueles enunciados acerca do *mundo*.

Conciliando as duas formas de correspondência, poderíamos agora dizer que a universalidade lógico-semântica na tematização de *ser* e *não-ser* por meio da primeira antítese é co-extensiva à totalidade lingüístico-pragmático na tematização de *ser* e *não-ser* por meio da segunda antítese. E são co-extensivas porque tanto a universalidade da estrutura lógico-semântica, quanto da lingüística-pragmática correspondem à totalidade do campo lógico-semântico e lingüístico-pragmático. Entretanto, isto não acontece. Com efeito, para isto seria necessária uma investigação “que resulta da crítica analítico-lingüística da linguagem, ao mesmo tempo em que aceita motivos que podem vir de Heidegger, está disposta a ir ao encontro do sentido originário da metafísica, obteria a filosofia analítica da linguagem a Ontologia que lhe é adequada”<sup>177</sup>. O que talvez tivesse ocorrido, não fosse o equívoco de colocar a *negação* ao mesmo nível sintático da *afirmação*, tal como Tugendhat comenta em sua autobiografia intelectual, levando este projeto ao fracasso.

---

<sup>176</sup> 70, p. 63. No original: “...in der Negation des negativen Satzes wird die Affirmation des positiven erst ausdrücklich”.

<sup>177</sup> 67, p.34. No original: “Mir scheint, erst mit einer Ontologie dieses Typs, wie sie sich in Aufnahme von Motiven, die sich von Heidegger her nahelegen, aus der sprachanalytischen Kritik ergibt, wenn sie sich zugleich auf den ursprünglichen Sinn der Metaphysik einläßt, hätte die sprachanalytischen Philosophie die ihr gemäße Ontologie erreicht”.

Frente a esse fracasso, podemos dizer, portanto, que as *Lições* representam não só uma retomada deste projeto, como o próprio Tugendhat afirma, mas a tentativa de elaborar, tal como exigia em 67, uma Ontologia ‘que nasce da crítica analítico-lingüística da linguagem e, ao mesmo tempo, aceita motivos derivados de Heidegger, estando disposta a ir ao encontro do sentido originário da metafísica’.

Que as *Lições* representam a retomada do projeto de 67/70 é confirmado não só pela explícita menção, no prefácio da obra, à intenção de unificar a temática da filosofia analítica da linguagem e de retomar o problema colocado por Heidegger acerca da compreensão de *ser*, tal como naquele, mas principalmente pela especificação atribuída à Semântica formal, isto é, o *enquanto Ontologia ampliada*, que no primeiro projeto limitou-se a mera sugestão.

Sendo uma retomada da Ontologia clássica, a Semântica formal deve também estar comprometida com a relação de co-extensividade entre universalidade e totalidade. Mais ainda. Na medida em que é *ampliada*, o campo abarcado por ela deve ser superior ao da Ontologia tradicional, o que significa dizer, de uma universalidade e totalidade mais ampla que a anterior.

O esclarecimento dessa relação, todavia, já foi elaborado no capítulo anterior, motivo pelo qual apenas vamos retomá-lo rapidamente. Com efeito, a Semântica formal é semântica porque tematiza o *significado*. O *significado* tematizado nela diz respeito à *função* da sentença. Porque as sentenças são consideradas as menores unidades de *significado* e porque o *significado* é identificado com a *função* da sentença, ele é identificado com a *função* de realizar *afirmações*. Este resultado, por que não se limita unicamente à forma singular de sentenças assertóricas, mas pode ser estendido à sua totalidade, fornece um critério para identificarmos o *significado* das sentenças assertóricas em geral: são compostas de um momento afirmativo e um conteúdo proposicional.

Com isso, Tugendhat teria alcançado uma forma unitária para a totalidade dos modos assertóricos de asserir. Entretanto, porque a Semântica formal vai além das sentenças assertóricas, incluindo em seu campo temático também as sentenças optativas, imperativas e interrogativas, e porque o filósofo identifica nestas a possibilidade de igualmente formalizá-las por meio daquela distinção entre um momento afirmativo e um conteúdo proposicional, Tugendhat encontra nesta estrutura a forma geral de *significado* para a *totalidade* dos modos básicos de sentenças. É por isto que ele poderá afirmar, pois, “que a totalidade de nossa compreensão lingüística tem a estrutura da tomada de posição Sim/Não dos diversos modos

diante de conteúdos proposicionais?”<sup>178</sup> Ou seja, que a totalidade da compreensão linguisticamente articulada é composta pela totalidade das formas de sentenças, unificadas pela comum função de afirmar ou negar um conteúdo proposicional.

Se a totalidade das formas básicas de sentenças corresponde à extensão da totalidade do campo da Ontologia, não sabemos, entretanto, qual é a extensão de sua universalidade. Para isto é necessário retomarmos o conceito de Semântica formal. Com efeito, enquanto Semântica, a Ontologia de Tugendhat é *formal*. Isto quer dizer que o elemento formalizado nela é o *significado*, isto é, a função de *referir-se*, por meio de afirmação ou negação, a um conteúdo proposicional. Na medida em que a verificação desta afirmação ou negação - sua validade - depende da correta *aplicação* das regras de uso entre sujeito e predicado - sua função -, esta torna-se *condição de possibilidade* do *referir-se* e este, da *compreensão*. Em outras palavras, na medida em que *compreendemos* uma sentença somente se compreendemos seu *significado*, e na medida em que seu *significado* depende do *aplicar-se* e do *referir-se*, estes adquirem o estatuto de *condição de possibilidade* da compreensão de sentenças. Com isto, porque a totalidade dos modos de sentenças corresponde à totalidade de nossa compreensão, e porque o *aplicar-se* e o *referir-se* estruturam a totalidade dos modos de sentenças, estruturam também a totalidade de nossa *compreensão*. E isto significa dizer que o *aplicar-se* e o *referir-se* são *transcendentais*. Em outras palavras, que a totalidade de nossa compreensão de sentenças encontra sua condição de possibilidade na universalidade das regras de *aplicação* entre os termos das sentenças e das regras de *referência* das sentenças. O campo temático da Ontologia, enquanto Semântica formal, deve corresponder, portanto, à relação circular e co-extensiva entre a totalidade de nossa compreensão linguisticamente articulada e a universalidade de sua referência, por meio da correta aplicação dos termos entre si.

Nesse sentido, se a Semântica formal das sentenças assertóricas não representa ainda uma ampliação do campo temático da Ontologia clássica, na medida em que a questão acerca do quê significa compreender esta forma de sentenças deve ser entendida como equivalente à questão sobre o *ente enquanto ente* da Ontologia<sup>179</sup>, já sua extensão a todos os modos básicos de sentenças representa uma ampliação, porquanto estas não haviam sido contempladas naquela

---

<sup>178</sup> Lição 5, p. 77/91. No original: “...wie es denn zu verstehen ist, daß unser gesamtes sprachliches Verstehen die Struktur von Ja/Nein-stellungnahmen verschiedener Modi zu propositionalen Gehalten hat”.

<sup>179</sup> Lição 4, p. 56/69. No original: “...’was heißt es, einen Satz zu verstehen?’, und diese Frage ist es, die der Frage nach dem Seienden als Seienden in der Ontologie entspricht”.



Ontologia. Além disto, com sua concepção semântica de Ontologia, Tugendhat pôde superar aquelas deficiências apontadas anteriormente na concepção de Ontologia de Aristóteles, ao ampliar o significado do sujeito de sentenças para além de sua relação aos objetos. Igualmente, por meio de sua concepção de predicado como expressão incompleta afastou a possibilidade de interpretar a existência, em enunciados existenciais, como uma propriedade do sujeito.

Todavia, a idéia de ampliação na Semântica formal não pretende se limitar aos modos de sentenças. Com efeito, ela se quer uma *Ontologia ampliada* e a ampliação deste campo será estendida, conforme desenvolvemos em 2.7, para além das sentenças, em direção aos “modos de *consciência* e *experiência* que não se expressam em sentenças”, subsumindo, com isto, “o entendimento de expressões lingüísticas sob o conceito de *consciência*”<sup>180</sup>. As conseqüências trazidas por esta ampliação da Semântica formal para a relação de co-extensividade entre totalidade e universalidade se refere, pois, ao fato de que “a reflexão sobre a consciência abre uma perspectiva que parece ultrapassar a pretensão de universalidade da concepção analítico-lingüística”<sup>181</sup>, “na medida em que se mostra que existem modos de consciência que não podem ser entendidos como consciência de um objeto”<sup>182</sup>.

Segundo Tugendhat, Heidegger será o pensador onde encontraremos pela primeira vez o esforço para “liberar a compreensão da consciência dessa orientação para os objetos”<sup>183</sup>, na medida que

tentou mostrar que a abertura que a pessoa tem de si, de seu próprio ser (falando de modo tradicional: sua autoconsciência) não pode ser entendida objetivisticamente. Esta problemática conectava-se, para ele, com a problemática da ‘abertura’ não-objetivista de ‘mundo’, onde ‘mundo’ está, não pela totalidade dos objetos, mas pela totalidade da conexão de sentido na qual o homem se compreende<sup>184</sup>.

---

<sup>180</sup> Lição 5, p. 79/93. No original: “Darüberhinaus stellt sich die Frage, ob wir denn alle Bewußtseins- und Erfahrungsweisen, die sich nicht in Sätzen artikulieren, unberücksichtigt lassen sollen. Diese Frage eröffnet eine neue Perspektive. Sie subsumiert das Verstehen sprachlicher Ausdrücke unter den Begriff des Bewußtseins...”

<sup>181</sup> Lição 5, p. 80/94. No original: “...die Reflexion auf das Bewußtsein einen Gesichtspunkt eröffnet, der den Universalitätsanspruch der sprachanalytischen Konzeption zu übertreffen scheint”.

<sup>182</sup> Lição 5, p. 82/97. No original: “...daß mit der Reflexion auf das Bewußtsein die Orientierung am Gegenstand überschritten wird, indem sich zeigt, daß es Bewußtseinsweisen gibt, die nicht verstanden werden können als Bewußtsein von einem Gegenstand”.

<sup>183</sup> Lição 5, p. 84/98. No original: “Einen Versuch, den dritten Schritt explizit durchzuführen und das Verständnis von Bewußtsein aus der Orientierung an Gegenständen überhaupt zu lösen...”

<sup>184</sup> Lição 5, p. 84/99. No original: “Insbesondere bemühte sich Heidegger zu zeigen, daß die Erschlossenheit, die der Mensch von sich selbst, von seinem eigenen Sein hat (also traditionell gesprochen: das Selbstbewußtsein), nicht gegenständlich zu verstehen ist, und diese Problematik verknüpfte sich für ihn mit dem Problem der ungegenständlichen Erschlossenheit von >Welt<, wobei >>Welt<< für ihn nicht für die Totalität der Gegenstände

Com o problema do *mundo*, portanto, Tugendhat declara ter sido inaugurada “uma dimensão da consciência que vai além da compreensão das sentenças, assim como vai além da relação com os objetos<sup>185</sup>”, motivo pelo qual “encontramos uma limitação da abordagem analítico-lingüística, se esta é compreendida como Semântica formal”<sup>186</sup>, nos exigindo adotar, para garantir a universalidade da temática, “um conceito amplo de ‘consciência’, no sentido daquilo que Heidegger quis dizer com ‘abertura’”<sup>187</sup>. O que, entretanto, não ocorre nas *Lições*, pois Tugendhat nem retoma a análise de Heidegger, nem aquele conceito de consciência como *abertura*, limitando-se à decepcionante declaração de acordo com a qual o “esclarecimento analítico-lingüístico dos modos não-objetuais da consciência, ao contrário daqueles das experiências e da intencionalidade, não seria capaz de se basear no trabalho que foi feito na filosofia até aqui [as *Lições*], pois seria necessário uma preparação mais extensiva”<sup>188</sup>. Extensão esta que nos conduziria, portanto, para uma “análise da linguagem’ no sentido amplo de uma análise do significado, não no sentido estrito de uma análise de formas de sentenças”<sup>189</sup>, análise esta que tomaria o lugar da fenomenologia descritiva e que será desenvolvida em *Autoconsciência e Autodeterminação*<sup>190</sup>, conforme demonstraremos a seguir.

### 3.3 O modo de comportamento em sentenças expressivas

---

steht, sondern für die Ganzheit eines Sinnzusammenhanges, in dem ein Mensch sich versteht (*Sein und Zeit* §§ 18, 32).

<sup>185</sup> Lição 6, p. 92/107. No original: “...eine Bewußtseinsdimension eröffnet, die das Verstehen der Sätze ebenso übergreift wie die Bezugnahme auf die Gegenstände”.

<sup>186</sup> Lição 6, p. 92/107. No original: “Hier stoßen wir also auf eine Grenze des sprachanalytischen Ansatzes, wenn dieser als formale Semantik verstanden wird”.

<sup>187</sup> Lição 6, p. 92/108. No original: “...einem weit verstandenen Begriff von Bewußtsein im Sinn dessen, was Heidegger mit >Erschlossenheit< meinte”.

<sup>188</sup> Lição 6, p. 103/120. No original: “Eine sprachanalytische Aufklärung der nichtgegenständlichen Bewußtseinsweisen könnte nicht wie die der Erlebnisse und der Intencionalität auf Vorarbeit in der bisherigen Philosophie zurückgreifen”.

<sup>189</sup> Lição 6, p. 93/109. No original: “Allerdings handelt es sich dabei um >Sprachanalyse< in dem weiten Sinn einer Bedeutungsanalyse, nicht in dem engen Sinn einer Analyse von Satzformen. Sprachanalyse in diesem weiten Sinn tritt in der methodischen Funktion an die Stelle der deskriptiven Phänomenologie”.

<sup>190</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Selbstbewußtsein und Selbststimmung*: sprachanalytische Interpretationen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.

Se as *Lições* desembocam em uma concepção de Ontologia como Semântica formal, onde o elemento formal se reconhece dentro da tradição de filosofia transcendental, por meio da elaboração do modo de apresentação para objetos espaço-temporais, *Autoconsciência e Autodeterminação*, por seu lado, pretende aplicar estes recursos a fim de esclarecer o uso das expressões *autoconsciência* (Selbstbewußtsein) e *comportar-se-consigo-mesmo* (Sichzusichverhalten), por meio da análise analítico-lingüística do fenômeno que elas caracterizam. Com isto, aquilo que é posto ao fim das *Lições* como fundamento para a aplicação das regras de uso para sentenças, em *Autoconsciência e Autodeterminação* vigora como seu ponto de partida – o *Eu*.

Com efeito, o ponto de partida de *Autoconsciência e Autodeterminação* se desdobra no duplo objetivo de esclarecer, por um lado, a forma da autoconsciência epistêmica imediata, designadas pela fórmula em que ocorre o duplo *eu* (*eu sei: eu  $\varphi$* )<sup>191</sup>, em que  $\varphi$  é um predicado que expressa um estado de consciência, e, por outro lado, aquelas sentenças relevantes para a prática, ou seja, sentenças em que se expressa um *comportar-se-prático-consigo-mesmo*<sup>192</sup>.

Assim, tomando a estrutura das sentenças em que se expressa a autoconsciência epistêmica imediata, para esclarecê-la, por serem epistêmicas, necessitamos perguntar por suas regras de uso, ou seja, pelo significado do predicado ( $\varphi$ ) que expressa um estado de consciência e pela forma especial de identificação realizada por meio da expressão dêitica *eu*, isto é, pelo significado do enunciado *eu  $\varphi$* <sup>193</sup>. O que será realizado mediante o esclarecimento do significado daquilo que Tugendhat chamará de *simetria veritativa* (veritativen Symmetrie)<sup>194</sup> e *assimetria epistêmica* (epistemische Asymmetrie)<sup>195</sup>.

A *simetria veritativa* da oração *eu  $\varphi$*  é caracterizada pelo fato de que, quando emitida por *mim*, ela é necessariamente verdadeira se e somente se ela também for verdadeira quando emitida por outra pessoa por meio da oração *ele  $\varphi$* , onde a expressão *ele* se refere a *mim*. Ou seja,

---

<sup>191</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 50. No original: “Eine erste vorläufige Klärung der Struktur des epistemischen Selbstbewußtseins haben wir schon in der I. Vorlesung erreicht. Es hat die Struktur >ich weiß: ich  $\varphi$ <, wobei > $\varphi$ < ein Prädikat ist, das einen Bewußtseinszustand bezeichnet”.

<sup>192</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, ao longo das páginas 28 e 29.

<sup>193</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 50. No original: “I. Worin besteht die besondere Identifizierungsweise einer Person mittels des Wortes >ich<? 2. Worauf gründet das Wissen des epistemischen Selbstbewußtseins?”.

<sup>194</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 88. No original: “Der Satz >ich  $\varphi$ <, wenn er von mir geäußert wird, ist *notwendigerweise* genau dann wahr, wenn der Satz >er  $\varphi$ <, wenn er von jemand anderen geäußert wird, der mit >er< mich meint, wahr ist”.

<sup>195</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 88. No original: “ $\varphi$ -Zustände werden – und zwar offenbar wesensmäßig, nicht aus kontingenten Gründen – anders vom Betroffenen und von anderen gewußt”.

a simetria veritativa é a simetria garantida pelo uso do dêitico *eu*, em enunciados que podem ser verificados. Todavia, apesar do estado-de-coisas ser o mesmo para ambos os sujeitos do discurso, somente quem enuncia em primeira pessoa tem um saber imediato dele. É este contraste que está na base da *assimetria epistêmica*.

Com efeito, *assimetria epistêmica* designa o estado  $\varphi$ , cuja expressão é conhecida de modo diferente por mim e pelos demais. A aparente contradição é somente aparente, pois ambas as características pertencem a uma oração sobre  $\varphi$ . Com efeito, Tugendhat, na esteira de Wittgenstein, recusa a possibilidade de uma linguagem privada, concebendo, assim, todos os nomes de sensações como expressões de classificação. As sensações não são objetos. Não podemos predicar nada delas. O erro da tradição, dirá o filósofo, foi não ter reconhecido “sentindo caracterizamos *objetos*”<sup>196</sup>, portanto, que a sensação é um predicado.

Com isto, o significado dos predicados representados pelos  $\varphi$  devem ser considerados socialmente definidos, de tal modo a adquirirem aquela relativa permanência que, anteriormente, permitia a função de classificação, em predicados assertóricos singulares. Nesse sentido, as sensações, em predicados de  $\varphi$ , porque tem o mesmo significado tanto para mim quanto para os outros, quando eu o utilizo, classifico a mesma situação de percepção que o ouvinte. Todavia, como, além de ser o sujeito do discurso, sou também o objeto, na medida em que afirmo um saber sobre mim mesmo, a experiência que está na base dessa afirmação não pode ser acessível a outro tal como é acessível a mim. Por isto, apesar de veritativamente simétricas, as orações sobre estados  $\varphi$  são epistemicamente assimétricas.

A conseqüência direta dessa determinação dos predicados sobre estados  $\varphi$  é que, em enunciados simétricos, seu significado é o mesmo tanto para quem enuncia em primeira pessoa quanto para quem enuncia em terceira pessoa, pois de ambas as perspectivas eles são apreendidos por meio da relação com a palavra *eu*, em seu significado dêitico. Pelo contrário, em enunciados assimétricos, ainda que da perspectiva do observador estes modos de comportamento funcionem como critério para a atribuição do predicado, da “perspectiva daquele que diz *eu*, o uso da oração *eu*  $\varphi$  é uma modificação deste modo de comportamento mesmo”. Isto significa que o predicado  $\varphi$ , funcionando como critério, classifica e distingue não o sujeito que está pelo termo singular,

---

<sup>196</sup> Autoconsciência e Autodeterminação, páginas 112 e 113. No original: “...daß wir *empfindend* (...) *die Gegenstände*...”

mas o sujeito que vivencia o próprio modo de comportamento<sup>197</sup>. As razões que implicam em modificação do comportamento, quando utilizado em primeira pessoa, não são, todavia, claras.

Se Wittgenstein ofereceu a base para Tugendhat aplicar os resultados de sua Semântica formal ao esclarecimento do significado do fenômeno da *autoconsciência*, como uma consciência de si, ou seja, de seus próprios estados de  $\varphi$ , Heidegger, por sua vez, com sua explicação do *comportar-se-consigo-mesmo*, oferece a estrutura básica para compreendermos a forma desta relação<sup>198</sup>, ao conceber “que o homem se comporta consigo mesmo quando se comporta com seu *ser* e não em uma relação reflexiva concebida segundo o modelo sujeito-objeto”<sup>199</sup>. Nesse *comportar-se-consigo-mesmo*, o predicado  $\varphi$  não se refere a um âmbito objetivo, mas aos seus próprios afetos. Com efeito, nos estados-de-ânimo (*Stimmungen*), o confronto da pessoa consigo mesma passa ao primeiro plano. Nesse sentido, ao contrário de Heidegger, Tugendhat considera neste primeiro plano apenas a angústia (*Angst*) como um estado-de-ânimo em que o sujeito comporta-se-consigo-mesmo de forma autêntica. O que significa dizer, em que o sujeito pode abrir-se ou fechar-se para o *mundo*, onde *mundo* significa a *totalidade*, não dos objetos, como anteriormente, mas indeterminada, aberta. Os estados-de-ânimo são, portanto, modos de *comportar-se-consigo-mesmo* caracterizados a partir de sua relação com esta *totalidade* indeterminada que é o *mundo*<sup>200</sup>. É este, portanto, o significado extremo daquela assimetria entre enunciados em primeira e terceira pessoa, que não nos foi possível caracterizar anteriormente - os predicados  $\varphi$ , quando especificados a partir do *comportar-se-consigo-mesmo*, caracterizam o sujeito a partir de seus estados-de-ânimo, por isto, de forma indeterminada, o que significa dizer, sem identificá-lo: ou identificando-o, mas naquele modo especial que, na ocasião, também não havia ficado suficientemente esclarecido. Portanto, na medida em que Tugendhat considera os estados-de-ânimo como um ponto de partida motivacional para o querer e justamente para o querer viver, poderá também considerá-los como uma disposição volitiva global, a partir da qual são possíveis aqueles modos de afirmação e negação prática, isto é, como *abertura*, que conduzem àqueles enunciados universais acerca da totalidade – do *mundo* e do *querer-viver*.

---

<sup>197</sup> Autoconsciência e Autodeterminação, ao longo das páginas 71-90.

<sup>198</sup> Autoconsciência e Autodeterminação, página 164.

<sup>199</sup> Autoconsciência e Autodeterminação, p. 189. No original: “...die These, daß das nicht nur überhaupt ein phänomenaler Tatbestand ist, sondern daß der Mensch sich zu sich verhält, indem er sich so zu seinem *Sein* verhält und nicht in einer nach dem subjekt-Objekt-Modell konzipierten reflexiven Relation”.

<sup>200</sup> Autoconsciência e Autodeterminação, páginas 198-200 e 204-206.

### 3.4 A co-extensividade entre universalidade e totalidade na Ontologia ampliada

Após esse périplo pela filosofia de Tugendhat, estamos agora em condições de dar conta da questão acerca da falta de co-extensividade tal como desenvolvido anteriormente. Segundo afirmávamos, a idéia de ampliação do campo da Ontologia para além do campo de sentenças, para modos de consciência e experiência que não se expressam em sentenças, compromete fundamentalmente a co-extensividade entre totalidade e universalidade na Semântica formal, abrindo uma perspectiva que nos remete para além do campo semântico, nos exigindo um conceito mais amplo de análise do significado.

Todavia, o aparente desalinhamento desta co-extensividade é resgatado na obra *Autoconsciência e Autodeterminação*, na medida em que Tugendhat, tal como sugerido nas *Lições*, conecta a *abertura* ao seu fundamento nos *estados-de-ânimo* ampliando o significado da expressão *significado*, de sentenças para o *mundo*, abarcando, com isto, tanto o campo da forma de sentenças, pertencente à análise da linguagem, quanto do sentido de *ser*, pertencente à fenomenologia de *Ser e Tempo*.

Com isso chegaríamos à mesma forma de co-extensividade localizada antes na unidade entre os artigos de 67 e 70, de tal modo que poderíamos igualmente afirmar que as *Lições* e *Autoconsciência e Autodeterminação* formam uma unidade, onde é retomado não só aquele projeto, mas também a idéia de co-extensividade entre, por um lado, a totalidade que abrange tanto os *modos de sentenças* quanto o *mundo*, e, por outro, a universalidade tanto das *regras de uso* quanto da experiência da *abertura*.

Todavia, com o resgate da co-extensividade entre totalidade e universalidade, por meio da unidade temática entre as *Lições* e *Autoconsciência e Autodeterminação*, Tugendhat trará novas dificuldades para sua concepção de Ontologia. Com efeito, ao contrário de introduzir o controle analítico ao método heideggeriano, seu objetivo, inverterá a relação de fundamentação entre os métodos, de tal forma que será o método fenomenológico que suplementará o analítico.

Com efeito, conforme já havíamos explicitado no capítulo anterior, Tugendhat distingue duas formas de fundamento. Uma relativa, apoiada na análise do significado da palavra filosofia, e outra absoluta, apoiada na motivação para esta atividade – a filosofia. Nesse sentido, a

fundamentação absoluta é absoluta por estar na base da própria fundamentação relativa. Assim, se considerarmos que a terceira concepção de filosofia, aquela inaugurada por Heidegger, representa uma concepção de filosofia para a qual há uma pergunta prática fundamental, “no sentido de que ela é a única pergunta para a qual há uma motivação racional imediata e absoluta”<sup>201</sup>, então esta concepção de filosofia é fundamento de outras concepções para as quais não há uma motivação absoluta, em especial, a filosofia analítica da linguagem. Além disto, porque a motivação privilegiada é, conforme vimos, aquela que se dá nos estados-de-ânimo da angústia, tal como Heidegger concebe, então, pode concluir o filósofo, “a concepção mais elevada da filosofia, no sentido de ser a única que é privilegiada a partir de sua motivação, não é, portanto, uma concepção da filosofia como análise da linguagem”<sup>202</sup>, mas como fenomenologia.

É frente a esse paradoxo entre as intenções das *Lições* e sua efetividade que o problema de nossa tese encontra-se com sua hipótese. Com efeito, dado que a co-extensividade entre totalidade e universalidade oferecida nas *Lições* e em *Autoconsciência e Autodeterminação* é circular; e dado que esta circularidade organiza-se a partir do eixo fixado pelo dêitico *Eu*, ou seja, pela referência lingüística à consciência; considerando a inversão na relação de fundamentação entre estas duas obras; então Tugendhat, para garantir a unidade do campo temático de sua Ontologia, deveria ter nos oferecido os meios para compreendermos a articulação entre estas duas formas de dêitico, isto é, entre as duas formas de consciência. O que significa dizer, a forma como passamos do modo de consciência que se *identifica* por meio da experiência da angústia, para aquele modo de consciência que se identifica por meio da assimilação das regras semântico-formais para sentenças predicativas singulares; entre a consciência para a qual o *mundo* se abre e a consciência aberta no mundo. Assim, porque esta circularidade é pressuposta e não provada, aquela co-extensividade acaba agora comprometida em sua unidade, na medida em que se reduz a apenas dois campos ontológicos, mas nenhuma unidade.

É por isso que a Ontologia ampliada de Tugendhat, na medida em que articula analítica e fenomenologia, pode ser fundamentada através de uma antropologia, construída sobre a base dos conceitos centrais aos *modos de apresentação* e aos *modos de comportamento*. O que

---

<sup>201</sup> Lição 8, p. 128/146. No original: “...Philosophiebegriff schließlich steht für diejenige Frage, die ich als praktische Grundfrage bezeichnet habe. [...] Auch diese praktische Grundfrage ist eine >ausgezeichnete< Frage, aber sie ist ausgezeichnet in einem anderen Sinn, nämlich als die einzige Frage, für die es eine unmittelbare und absolute Vernunftmotivation gibt”.

<sup>202</sup> Lição 8, p. 128/148. No original: “Der höchste Begriff von Philosophie, in dem Sinn, daß er der einzige ist, der von seiner Motivation her ausgezeichnet ist, ist also kein sprachanalytischer Begriff von Philosophie”.

significa dizer, em última instância, que a concepção semântico-fenomenológica de Tugendhat ainda pode ser fundamentada por meio de uma antropologia, entendida como campo de articulação entre Lógica e Ontologia. Lógica porque Tugendhat identifica a forma semântica com a forma lógica. Ontologia, porque tanto a Semântica formal, quanto a fenomenologia de *Ser e Tempo*, se pretendem o campo de tematização de *ser*.

Sem essa fundamentação em uma Antropologia, a própria unidade entre analítica e fenomenologia é comprometida e com isto a unidade do campo temático próprio à Ontologia. Sem ela, portanto, a Semântica formal não representa um composto, mas um agregado, uma mera justa-posição entre dois campos co-extensivos em sua pretensão de co-extensividade entre universalidade e totalidade analítico-fenomenológica.

### **3.5 O campo de possibilidade para a articulação da Antropologia**

O que Tugendhat não percebeu é que a possibilidade da fundamentação de sua Ontologia ampliada em uma Antropologia já estava dada em sua própria construção teórica. Todavia, ao limitar os conceitos formais com que operou em sua semântica à descrição dos modos de uso de sentenças assertóricas predicativas singulares, conceitos estes que, por serem formais deveriam cumprir a função transcendental de condição de possibilidade, limitou também o alcance da formalização por meio da qual sua Ontologia deveria se constituir ao campo dos objetos e das sensações. Isto quer dizer que, apesar de toda a crítica à tradição, também o filósofo manteve sua temática caudatária da dimensão objetivística. Liberados desta restrição, poderiam ser inseridos em uma estrutura capaz de explicar a forma de relação entre aqueles dois modos de consciência.

O ponto de partida para compreendermos a possibilidade de elaborar uma Antropologia a partir da Semântica formal de Tugendhat está no paralelo entre situação de percepção e ‘situação de percepção’. A primeira tem o sentido que Tugendhat lhe atribui quando da análise das regras para sentenças predicativas singulares. Para a segunda proporemos o sentido similar, mas aplicado ao âmbito da própria consciência, como veremos melhor no que segue.



Uma situação de percepção, como já vimos, pressupõe, em termos sintático-semânticos, a relação entre um termo singular e um predicado. A função do predicado é estabelecer um campo de objetos para a possível aplicação do termo singular, de modo a identificar o objeto ao qual a sentença se refere. Em termos semânticos, um predicado é um termo sortal. O interessante destes termos é que eles são predicados-de-forma (*Gestaltprädikate*), ou seja, “se um predicado como este se aplica a algo, então este algo precisa possuir uma configuração espacial definida”<sup>203</sup>. É somente por conta desta característica que ele pode classificar e distinguir, ou melhor, é por isto que ele abre o campo de possibilidades de algo vir a ser ou não classificado e distinguido, pois só com ele é que se dá unidade e multiplicidade.

Por outro lado, um predicado por si só nada significa. Ele é uma expressão complementar, necessitando sua suplementação por um termo singular, que, no limite do uso, é dado pelo dêitico *eu*, utilizado naquele sentido das sentenças simétricas, ou seja, daquelas onde o significado deste termo, enunciado por mim, é o mesmo quando enunciado por outro, ou seja, como objeto espaço-temporal. Assim, uma situação de percepção deve ser considerada como o resultado da suplementação, em sentenças, entre o dêitico *eu* simétrico e um sortal. Todavia, o significado dos sortais não se limitam a esta função. Com efeito, quando Tugendhat nos disse que uma situação de percepção para a possível identificação de objetos somente é possível com base na relação entre um ponto-zero subjetivo e outro objeto e que o ponto-zero objetivo se devia à relativa permanência de objetos no espaço e de eventos no tempo, ele não explicou o porquê. Isto se deve, pois, ao processo de aprendizagem dos sortais.

Segundo Tugendhat, “o traço característico dos quase-predicados é que neles a situação de uso e a situação de explicação são do mesmo tipo”<sup>204</sup>. Isto significa que quem o utiliza, somente consegue reutilizá-lo em circunstâncias similares. Será apenas com a compreensão de suas regras de verificação e não de emprego que ele passará, portanto, a ser utilizado como predicado. O mesmo critério vale para os dêiticos. Com efeito, devemos lembra que sua definição implica que ele possua o mesmo significado tanto em primeira quanto em terceira pessoa, isto é, que seja independente da situação de uso.

---

<sup>203</sup> Lição 26, p. 454/518. No original: “wenn ein solches Prädikat auf etwas zutreffen soll, muß dies eine bestimmte räumliche Konfiguration haben”.

<sup>204</sup> Lição 12, p. 208/238. No original: “Das Charakteristische der Quasiprädikate ist, daß bei ihnen die verwendungssituation und die Erklärungssituation von derselben Art sind”.

A idéia de Antropologia se refere, portanto, a possibilidade de aplicar esta estrutura básica ao campo da consciência, que fundamenta a relação entre fundamento relativo e absoluto e que está na base da relação entre analítica e fenomenologia. À possibilidade, pois a efetividade não é possível, dado o escasso material de que dispomos. Também não era este o nosso objetivo – ele se limitava à possibilidade.

Para isso devemos portanto apontar a direção. Com efeito, tal como a situação de percepção é o que está na base da relação entre os modos de uso de sentenças teóricas e suas condições epistemológicas, um conceito semelhante de ‘situação de percepção’ pode ser colocado na base da relação entre sentenças simétrica e assimétricas em primeira pessoa e suas condições de identidade. Para isto, seria necessário algo como uma tópica que, ao modo da situação de percepção, pudesse nos oferecer o horizonte para a explicação deste uso. Nesse sentido, o próprio Tugendhat sugere que uma teoria do comportar-se-consigo-mesmo teria de resultar da tentativa de traduzir as categorias freudianas, Ego, Id e Superego, em critérios de comportamento<sup>205</sup>. Desta tópica, todavia, Tugendhat rejeita a idéia de inconsciente, pois toda consciência, ainda que não proposicional, deve implicar uma consciência proposicional.

Com isso, a explicação da relação entre Ego e Superego seria o caso da explicação da relação entre o dêitico simétrico e assimétrico. Assim, tal como um ponto-zero objetivo e outro subjetivo são necessários para uma situação de percepção, também o dêitico *eu* em primeira e terceira pessoa possibilitam traçar uma ‘situação de percepção’ para o eu mesmo. O acento recairia, nesta relação, na possibilidade de inaugurar a relação assimétrica, pois, como a relação simétrica, o superego, no caso, toma, tal como a relativa permanência dos objetos para os quase-predicados, a forma da relativa permanência do si-mesmo. A independência da situação, que marca a introdução de um dêitico em sentenças predicativas, poderia ser vista como a base para a introdução da assimetria entre o uso do dêitico *eu* em primeira e terceira pessoa. O que significa dizer, da introdução da cisão trazida pelos estados-de-ânimo e, com eles, da possibilidade de deliberação, compreendida agora como cisão entre a compreensão do *eu* simétrica e assimetricamente.

Portanto, tal como a existência é posição absoluta no sistema espaço-temporal de localização objetiva, assim seria o *eu* assimétrico no sistema de localização tópica, se é que podemos falar desse modo.

---

<sup>205</sup> Autoconsciência e Autodeterminação, p. 149-150.

## **CONCLUSÃO**

O tema ‘Antropologia enquanto campo de articulação entre análise filosófica da linguagem e fenomenologia’ insere-se no âmbito mais amplo das relações entre Lógica e Ontologia e, nesta pesquisa, foi posta à prova frente ao terreno ocupado pela Semântica formal de Tugendhat. Neste sentido, nosso problema consistiu em demonstrar que a Semântica formal, enquanto campo de articulação entre Lógica e Ontologia, somente pode encontrar fundamento em uma Antropologia. Portanto, em demonstrar, a partir da Semântica formal, a possibilidade do campo temático aberto pela Antropologia como campo fundamental à articulação entre Lógica e Ontologia.

Porque no início de nossa tese não dispúnhamos ainda de uma visão global das relações entre Lógica, Ontologia e Antropologia e, com isto, uma definição geral destes termos, mas partimos do pressuposto acerca da possível relação de fundamentação entre eles e procuramos testá-lo em um campo específico da filosofia – a Semântica formal – tanto as relações entre estes termos, quanto o seu significado deverão depender do desdobramento de nossa análise dos textos de Tugendhat, caso contrário estaríamos correndo o risco de um anacronismo metodológico, seja sobrepondo concepções de filosofia, seja sobrepondo o sentido dos conceitos. Assim, os termos Lógica, Ontologia e Antropologia somente ganharam extensão temática e consistência conceitual ao longo da investigação.

Do ponto de vista da delimitação bibliográfica, tomamos como ponto de partida para nossa investigação as *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*, obra na qual a Semântica formal é elaborada. Todavia, porque Tugendhat nos remete ao conjunto de artigos publicados em 1967, 70, 75 e 1991 como à origem do tema das *Lições*, decidimos incorporá-los ao horizonte de nossa análise. O mesmo vindo a ocorrer com o texto de *Autoconsciência e Autodeterminação*, obra na qual o filósofo, além de testar os resultados alcançados nas *Lições*, elabora também o fundamento absoluto para sua concepção de Semântica formal. Por fim, também incorporamos a obra *Propedêutica Lógico-Semântica*, pelo fato de oferecer uma introdução a este universo conceitual.

Dentro dessa divisão bibliográfica, dedicamos o primeiro capítulo à análise daquele conjunto de artigos, origem da temática desenvolvida nas *Lições*. Neste sentido, nossa análise acabou limitando-se unicamente aos textos de 67 e 70. Textos estes anteriores à crítica do desconhecimento, por Tugendhat, de Frege e, com ele, da interpretação inadequada da função de *negação* em sentenças. Assim, apesar desta limitação, alcançamos com este primeiro capítulo o necessário ao nosso propósito, ao conseguirmos delimitar o embrião de um projeto de Ontologia que procurava assimilar as posições da filosofia analítica da linguagem a motivos vindos da fenomenologia de Heidegger e, dessa forma, delimitar o conceito de Ontologia, como aquele conceito que procura conciliar na unidade de seu campo temático universalidade e totalidade.

Com efeito, esse resultado foi alcançado ao tomarmos como ponto de partida para a análise do texto de 67 a proposta de Tugendhat para *retomar* e *aprofundar* a crítica analítico-lingüística da Ontologia, a fim de demonstrar a possibilidade de unidade entre os distintos usos do verbo *ser*. Assim, com base nesta retomada e aprofundamento obtivemos um primeiro

conceito de Ontologia, entendido como campo de articulação entre a universalidade lógico-semântica na utilização de *ser* e *não-ser* como *posição* e *negação* e a totalidade teórico-lingüística formada pelas sentenças assertóricas.

Entretanto, porque esse movimento de retomada e aprofundamento foi submetido ao *deslocamento* de sentido da expressão *negação* do plano teórico da relação lógico-semântica ao plano prático da relação semântico-pragmática, mediante aquilo que chamei de *alinhamento* entre a *passagem* da antítese entre *posição* e *negação* para a antítese entre *afirmação* e *negação*, o campo temático da Ontologia viu-se ampliado no sentido de tentar unificar a totalidade formada pelo terreno teórico e prático de uso de *ser* e *não-ser* com a universalidade da relação semântico-pragmática entre *negação* e *afirmação*. Pretensão esta que só não pôde ser confirmada porque nos faltou o esclarecimento acerca da forma por meio da qual tal conciliação deveria ser compreendida, na medida em que Tugendhat não nos ofereceu as condições para compreendermos esta dimensão pragmática da linguagem, presente na antítese entre *negação* e *afirmação* e, assim, as condições para compreendermos a forma de unidade, fundamental para sua concepção de Ontologia.

Ao contrário, para o filósofo, essa ampliação necessitaria uma extensão do campo da Ontologia que ultrapassa os limites lógico-analíticos, incorporando tanto a dimensão pragmática da linguagem, quanto elementos vindos da fenomenologia de *Ser e Tempo*. Ampliação esta que nossa análise demonstrou ser o objeto do texto de 70, *O Ser e o Nada*, de tal forma que ambos os artigos puderam ser considerados como textos complementares, no sentido de, apenas em seu conjunto, oferecerem a possibilidade da unidade própria ao campo da Ontologia.

Foi, portanto, apenas com o esclarecimento da dimensão pragmática da linguagem na utilização de *ser* e *não-ser* por meio do artigo *Ser e Nada* que conseguimos delimitar a unidade do campo temático próprio à Ontologia, que havia esbarrado na falta de clareza acerca da dimensão pragmática introduzida no texto de 67. De acordo com esta delimitação, a universalidade da relação lógico-semântica entre *ser* e *não-ser*, tematizada por meio da antítese entre *posição* e *negação*, que em 67 cobria apenas a totalidade do campo teórico-lingüístico relativo ao uso de *ser* e *não-ser* em sentenças assertóricas, em 70, por meio da incorporação da universalidade da relação semântico-pragmática entre *ser* e *não-ser*, tematizada por meio da antítese entre *negação* e *afirmação*, estenderá a totalidade também sobre o campo prático-lingüístico relativo ao uso de *ser* e *não-ser* em enunciados pragmáticos.

Assim, para determinarmos a unidade entre a universalidade e totalidade lógico-semântica na tematização de *ser* e *não-ser* por meio da primeira antítese com a universalidade e totalidade semântico-pragmática na tematização de *ser* e *não-ser* por meio da segunda antítese, ou seja, a unidade entre as duas ontologias, necessitaríamos um terceiro termo, que Tugendhat não nos oferece, seja pela falta do arcabouço conceitual próprio para isto, seja pelo abandono deste projeto, após o reconhecimento de seu equívoco no tratamento da expressão de negação em orações.

Apesar disto, com este primeiro capítulo, para o propósito de nossa tese, foi alcançado um importante ganho conceitual e temático, na medida em que o conceito de Ontologia recebeu seus primeiros contornos. Apoiados sobre estes nos foi possível, portanto, colocar as bases para seguirmos nossa análise, a fim de encontrarmos os demais traços necessários à demonstração de nossa tese.

Frente a esse horizonte nos colocamos, no segundo capítulo, o duplo propósito, o primeiro explícito, de expor a concepção de Ontologia ampliada, prometida pela Semântica formal, enquanto retomada e superação da Ontologia clássica. O segundo propósito, implícito, consistiu em, mediante a exposição desta concepção semântica de Ontologia, desenvolver os principais conceitos de que necessitaríamos para a comprovação de nossa tese no terceiro capítulo, além de demonstrar a inversão na relação de fundamentação entre analítica e fenomenologia, igualmente essencial para esta comprovação.

Do ponto de vista da exposição do projeto de Ontologia ampliada, seu contraponto, tal como em 67, é Aristóteles e a deficiência quanto à pretensão de universalidade da idéia de uma ciência do *ente enquanto ente*. Neste sentido, a crítica a dupla orientação da Ontologia clássica, que nos remete, por um lado, à forma de geral de sentenças, e, por outro lado, à totalidade dos objetos espaço-temporais, equivale ao que estamos chamando de problema de co-extensividade entre universalidade e totalidade. Assim, este problema teria de ser resolvido por meio ou de uma limitação nas pretensões de universalidade, por meio da redução do campo semântico unicamente às sentenças assertóricas predicativas singulares ou ampliando o campo de objetos, mediante uma nova definição das funções dos termos das sentenças. Conforme demonstramos, Tugendhat opta pela segunda forma de solução.

Com efeito, o desenvolvimento de um novo conjunto de conceitos permitiu ao filósofo, a um só tempo, formalizar a forma semântica de sentenças e estabelecer a co-extensividade entre

a universalidade das regras de uso e a totalidade dos modos de sentenças, delimitando, assim, a *unidade* do campo da Ontologia como aquele coberto pelo *significado* ou *compreensão* de expressões lingüísticas. Superando, com isso, não só a falta de justificação da Ontologia clássica, mas também seus limites.

Frente a este resultado, porque Tugendhat identifica a forma semântica das sentenças com sua forma lógica, a elaboração do novo conjunto de conceitos necessários à formalização semântica acaba delimitando o campo temático frente ao qual o conceito de Lógica deve ganhar consistência. Nesse sentido, a Semântica formal acaba figurando precisamente como o campo de articulação entre Lógica e Ontologia. Melhor, a unidade do conceito de *significado*, objeto da Semântica formal, acaba figurando como campo de articulação entre Lógica e Ontologia; entre a universalidade das regras de uso e a totalidade dos modos de sentenças.

Com isto, vemos, pois, que a relação entre Lógica e Ontologia, na Semântica formal, não é uma relação de oposição, mas de complementaridade e co-extensividade. De complementaridade porque a universalidade das regras de uso para sentenças, sua Lógica, e a totalidade de sentenças, sua Ontologia, é o que garante a unidade conceitual da expressão *significado*, objeto da Semântica. Co-extensivas porque a universalidade das regras de uso cobre exatamente o mesmo terreno abarcado pela totalidade dos diversos modos de sentenças – o terreno do significado. Neste sentido, Lógica e Ontologia devem ser consideradas como conceitos co-extensivos, o que não podíamos afirmar antes, devido à falta de maiores esclarecimento acerca do conceito de Lógica e Ontologia. Com esta exposição teríamos, portanto, alcançado aquela consistência conceitual e delimitação temática que necessitávamos a fim de colocar à prova nossa tese.

Para chegarmos a essa partimos deste resultado, ou seja, que a unidade da Semântica formal é garantida pela co-extensividade entre Lógica e Ontologia e, com ela, adentramos o movimento de alargamento do campo temático da Semântica formal para modos de consciência que não podem ser compreendidos como consciência de objetos, tal como aqueles que se dão na *abertura*, mediante os estados-de-ânimo, e demonstramos que este alargamento implica aquilo que eu chamei de inversão na relação de fundamentação, por meio da qual chegamos ao nosso problema central.

Com efeito, o alargamento representa o movimento por meio do qual Tugendhat procura subsumir o conceito de *compreensão* e *significado* sob o conceito de *consciência*,

entendida como *abertura*, ampliando o campo semântico da *compreensão* e *significado* para além de sua articulação lógica em sentenças, abrindo a possibilidade tanto de um conceito mais amplo de *significado*, quanto de *compreensão*.

Já a inversão na relação de fundamentação parte da distinção entre fundamento relativo e absoluto, um apoiado na análise do significado da palavra filosofia, outro apoiado na motivação para esta atividade. A motivação, por sua vez, será identificada, em *Autoconsciência e Autodeterminação*, precisamente com a experiência dos estados-de-ânimo e estas, com a compreensão que se dá na abertura, conceito este por meio do qual Tugendhat empreenderá aquele alargamento. Assim, por um lado, o movimento de alargamento da compreensão de sentenças para a compreensão que se dá na abertura representa uma ampliação da Semântica formal rumo à sua fundamentação absoluta. Por outro lado, a identificação da fundamentação absoluta com a motivação nos estados-de-ânimo inverte a relação de fundamentação da Semântica formal, na medida em que torna a fundamentação no significado de expressões caudatárias da fundamentação na motivação.

Com essa inversão, se o filósofo pode ampliar o significado dos conceitos de compreensão e significado para além da compreensão de sentenças, ele não pode, entretanto, unificar os dois modos de Ontologia que resultam desta divisão. Com efeito, do ponto de vista da fundamentação relativa, a unidade ontológica da Semântica formal é garantida pela co-extensividade entre a universalidade das regras de uso e a totalidade dos modos de sentenças. Pelo contrário, do ponto de vista da fundamentação absoluta, a unidade do campo ontológico da Semântica formal é determinado pela co-extensividade entre a universalidade da experiência nos estados-de-ânimo e a totalidade do mundo. Assim, a Semântica formal, caso se queira uma Ontologia, teria que demonstrar a possibilidade de unificar os dois campos ontológicos, de modo a ter um conceito unificado de compreensão e significado, portanto, um conceito unificado de seu objeto.

Porque ambas as ontologias não são co-extensivas, pois, ainda que o terreno da totalidade de significado de sentenças possa ser ampliado para a totalidade de significado de mundo, a universalidade das regras de uso não podem ser ampliadas para a universalidade dos estados-de-ânimo, levando Tugendhat a procurar sua unidade por meio da circularidade entre fundamentação relativa e absoluta.



Para compreendermos essa circularidade e, com ela, a possibilidade de sua fundamentação em uma Antropologia, devemos tomar o pressuposto da necessária referência ao dêitico *eu*. Em sentenças cognitivas, esta necessidade é compreendida a partir da exigência, para a identificação de objetos no espaço e tempo, da mútua referência entre a localização de um ponto-zero objetivo relativamente permanente no espaço e tempo e de um ponto-zero subjetivo também relativamente permanente no espaço e tempo. A conexão entre estes dois pontos de localização cria aquilo que Tugendhat chama de situação de percepção e esta oferece as condições para a verificação da verdade da sentença. Como a possibilidade última de uma situação de percepção e, com ela, do uso de sentenças para identificar objetos é o uso do dêitico *eu*, ele passa a fundamento das condições de verificação e, assim, das condições de justificação de sentenças.

Entretanto, quando utilizado em sentenças sobre estados-de-consciência, mais precisamente, quando utilizado em sentenças sobre estados-de-ânimo, tal como é o caso da angústia, Tugendhat nos alerta que o dêitico *eu* não identifica nenhuma situação de percepção. Pelo contrário, com ele apenas nos referimos a um estado-de-consciência.

Frente a esses dois modos de uso do dêitico *eu*, ou seja, frente a estes dois modos de consciência, a circularidade entre fundamento relativo e absoluto, entre a atividade de filosofar e a motivação para esta atividade, desdobra-se na circularidade entre a motivação apoiada na consciência imediata de meus estados-de-ânimo e seu desdobramento por meio de sua articulação na linguagem, mediante a aplicação das regras de uso, para as quais necessitamos o apoio naquele modo de consciência mediada pela sua identificação objetiva. Assim, a circularidade entre fundamento relativo e absoluto se desdobra como circularidade entre modos de consciência imediata e mediada. É frente a essa circularidade, portanto, que tanto a hipótese para o problema de nossa tese, qual seja, de que a articulação entre Lógica e Ontologia exige a possibilidade de uma fundamentação antropológica, é comprovada, quanto o campo temático para a Antropologia é determinado.

Assim, considerando que a co-extensividade entre totalidade e universalidade oferecida nas *Lições* e em *Autoconsciência e Autodeterminação* é circular; e considerando que esta circularidade organizava-se a partir do eixo fixado pelo dêitico *Eu*, ou seja, pela referência lingüística a modos de consciência; considerando a inversão na relação de fundamentação entre estas duas obras; Tugendhat, para garantir a unidade do campo temático de sua Ontologia,

deveria ter oferecido os meios para compreendermos a articulação entre estas duas formas de dêitico, isto é, entre os dois modos de consciência. O que significa dizer, a forma como passamos do modo de consciência que se refere a si mesmo por meio da experiência dos estados-de-ânimo, para aquele modo de consciência que se identifica consigo mesmo por meio da assimilação das regras semântico-formais para sentenças predicativas singulares. Assim, porque esta circularidade é pressuposta e não provada, aquela co-extensividade que ela deveria resgatar acaba novamente comprometida em sua unidade, na medida em que se mantém limitada a apenas dois campos ontológicos, mas sem nenhuma unidade.

Sem essa fundamentação em uma Antropologia, a própria unidade entre analítica e fenomenologia é comprometida e com isto a unidade do campo temático próprio à Semântica formal. Sem ela, portanto, a Semântica formal não representa um composto, mas um agregado, uma mera justa-posição entre dois campos co-extensivos em sua pretensão de co-extensividade entre universalidade e totalidade analítico-fenomenológica.

Como nossa tese versava sobre a possibilidade de fundamentação da articulação entre Lógica e Ontologia em uma Antropologia, pensamos que a exposição realizada cumpre seu objetivo. Todavia, quanto à forma que esta Antropologia irá tomar, isto depende do contexto lógico-ontológico a partir do qual ela será tematizada. Assim, porque nossa tese não se referia à elaboração propriamente dita desta Antropologia, seu conteúdo temático pode não ser claro. Por isto, na seqüência vamos apontar, em seus traços básicos, a forma como se desdobraria uma Antropologia nascida do contexto de uma filosofia como Semântica formal.

Para isso, é necessário elevarmos os conceitos metodológicos da Semântica formal ao nível transcendental, tal como Tugendhat havia proposto. Nesse sentido, Tugendhat caiu vítima de sua própria crítica à objetivação, na medida em que, após adentrar o campo do formal, recuou o alcance dessa formalização, direcionando o alcance de seus conceitos unicamente ao campo dos objetos e das sensações. Isto quer dizer que, apesar de toda crítica à tradição, também o filósofo manteve sua temática caudatária da dimensão objetivística. Liberados desta restrição, estes conceitos poderiam ser inseridos em uma estrutura capaz de explicar a forma de relação entre aqueles dois modos de consciência.

Assim, o ponto de partida para compreendermos a possibilidade de elaborar uma Antropologia a partir da Semântica formal de Tugendhat está no paralelo entre as funções para localização de situações de percepção e as funções para determinar modos de consciência.

Uma situação de percepção, como já vimos, pressupõe, em termos sintático-semânticos, a relação entre um termo singular e um predicado. Esta é a unidade semântica primária e aquela, por consequência, a unidade primária de experiência. Dentre os termos singulares, a aprendizagem do uso dos dêiticos é anterior ao demais dêiticos e, dentre estes, do *eu* o mais básico. Quanto à expressão *eu*, ela somente torna-se um dêitico quando se refere ao mesmo objeto ao qual outro falante se refere, com *tu* ou *ele*. Isto é, pois, aquilo que Tugendhat chamou de simetria epistêmica. A característica desta simetria é que ela é adquirida por meio da aprendizagem socialmente estabelecida, o que significa dizer, que ela representa um modo de consciência socialmente estabelecido.

Frente aos termos singulares, a função dos predicados consiste em identificar o objeto pelo qual está o termo singular. Para isto, entretanto, eles precisam ter adquirido aquela relativa permanência que os determina precisamente como predicados e não quase-predicados. Nesse sentido, os predicados apresentam uma multiplicidade indeterminada, que somente torna-se determinada pela complementação por um termo singular. Assim, quando Tugendhat diferencia, ao contrário de Heidegger, entre afetos e estados-de-ânimo, o pano de fundo é a distinção entre predicados e quase-predicados. Com isto, na simetria epistêmica, o predicado acerca de afetos pode identificar o sujeito porque seu significado possui uma relativa permanência, garantida pelo uso socialmente estabelecido. Com isto, ao me identificar com ele, identifico meu modo de consciência com um modo coletivo de consciência. Entretanto, na assimetria epistêmica, os predicados de estados-de-ânimo não determinam o sujeito porque não possuem aquela relativa permanência que o uso socialmente estabelecido possui. É por isto que ele se refere ao modo de consciência do *eu*, mas não o identifica.

Se retomarmos agora a distinção entre fundamento relativo e absoluto, então temos de concluir que os modos de consciência que não se identificam com o uso socialmente determinado estão no fundamento dos modos de consciência socialmente estabelecidos. Além disto, se acrescentarmos a distinção de Tugendhat segundo a qual, em enunciados acerca de modos de consciência simétricos se expressa um saber, enquanto nos modos de consciência assimétricos se expressam uma mudança no próprio comportamento, então os modos de consciência baseados

nos estados-de-ânimo não só implicam modos de consciência apoiados nos afetos socialmente determinados, como também implicam uma mudança destes. Com isto, a passagem do fundamento absoluto ao relativo representa não só uma passagem ontológica, mas também antropológica. É por isto que esta circularidade introduz no cerne da Semântica formal a exigência de uma fundamentação antropológica.

A Antropologia é, assim como interpretamos, não só completamente distinta do que Tugendhat irá chamar, em seus escritos posteriores, por antropologia, mas inclusive podemos dizer que estes textos marcam a tentativa de Tugendhat recuar dessa posição e, com isto, evitar justamente a conclusão que retiramos. Nesse sentido, dentre os textos reunidos nos *Aufsätze*, textos escritos entre 1992 e 2000, é flagrante a tentativa de fundamentar a moral na identidade individual e esta, no reconhecimento pelo demais. Nestes textos falta por completo a menção aos estados-de-ânimo e sua relação com a motivação se dá unicamente ao nível dos afetos, o que equivale a dizer, dos sentimentos socialmente determinados.

Em *Egocentricidade e Mística*, Tugendhat, já na introdução, nos adverte que seu interesse recai, nos seres humanos, sobre a característica de que falam uma linguagem proposicional e podem dizer eu. Portanto, novamente sem nenhuma menção a aqueles conteúdos não-proposicionais. Por fim, quanto à proposta, em 2006, de colocar a antropologia no lugar da metafísica, esta não oferece nenhuma novidade, na medida em que a universalidade da antropologia é definida nos mesmo termos da universalidade da Semântica formal, ou seja, por meio de sua identificação com a capacidade para utilizar uma linguagem proposicional.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo Eduardo. **Hegel: a ordem do tempo**. São Paulo: Pólis, 1981.

ARAOS San Martín, Jaime. **La filosofía aristotélica del lenguaje**. Pamplona: EUNSA, 1999.

ARISTÓTELES. **Acerca del alma**. Madrid: Gredos, 1994.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Madrid: Gredos, 1998.

\_\_\_\_\_. **Erste analytik, zweite analytik**. Hamburg: F. Meiner, 1998.

\_\_\_\_\_. **Física**. Madrid: Gredos, 1995.

\_\_\_\_\_. **Kategorien: hermeneutik oder vom sprachlichen ausdruck (de interpretatione)**. Hamburg: F. Meiner, 1998.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2001-2002.

\_\_\_\_\_. **Metafísica de Aristóteles**. 2. ed.rev. Madrid: Gredos, 1990.

\_\_\_\_\_. **Nikomachische ethik**. Hamburg: F. Meiner, 1985.

\_\_\_\_\_. **Organon**. Lisboa: Guimarães, 1985-1986.

\_\_\_\_\_. **Physique**. Paris: Belles Lettres, 1931. 2 v

\_\_\_\_\_. **Topica et sophistic elenchi**. Oxonii [Oxford]: Typ. Clarendoniano, 1974.

\_\_\_\_\_. **Tratados de lógica: órganon**. Madrid: Gredos, 1995. 2 v

\_\_\_\_\_. **Über die seele**. Hamburg: F. Meiner, 1995.

AUBENQUE, Pierre. **Le problème de l'être chez Aristote: essai sur la problématique aristotélicienne**. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

BERGSON, Henri. **O pensamento e o movente: ensaios e conferências**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BIERI, Peter. **El oficio de ser libre**. Barcelona: Ariel, 2002.

BOHR, Niels. **Textos fundamentais da física moderna**. 4. ed. Lisboa: FCG, 2001.

CARNAP, Rudolf. **Meaning and necessity: a study in semantics and modal logic**. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, [1988].

D'AGOSTINI, Franca. **Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos trinta anos.** São Leopoldo: UNISINOS, 2003.

DALL'AGNOL, Darlei (Org.). **Verdade e Respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat.** Ed. Da UFSC: Florianópolis, 2007.

DANTO, Arthur Coleman. **A transfiguração do lugar-comum: uma filosofia da arte.** São Paulo: Cosacnaify, 2005.

DAVIDSON, Donald. **De la verdad y de la interpretación: fundamentales contribuciones a la filosofía del lenguaje.** Barcelona: Gedisa, 1995.

EDDINGTON, Arthur Stanley Sir. **La naturaleza del mundo físico.** Buenos Aires: Sudamericana, 1945.

FREGE, Gottlob. **Lógica e filosofia da linguagem.** São Paulo: Cultrix, 1978.

\_\_\_\_\_, Gottlob. **Os fundamentos da aritmética: uma investigação lógico-matemática acerca do conceito de número.** [S.l.]: Impr. Nacional, [1992?].

GHINS, Michel. **A inércia e o espaço-tempo absoluto: de Newton a Einstein.** Campinas: UNICAMP, 1991.

HAAR, Michel. **Heidegger e a essência do homem.** Lisboa: Inst. Piaget, 1990.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como ideologia.** Lisboa: 70, 1987.

HAWKING, Stephen W. **Uma breve história do tempo: do big bang aos buracos negros.** Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Encyclopédie des sciences philosophiques.** Paris: J. Vrin, 1970.

\_\_\_\_\_, Georg Wilhelm Friedrich. **Propedêutica filosófica.** Lisboa: 70, 1989.

\_\_\_\_\_, Georg Wilhelm Friedrich. **Science de la logique.** Paris: Aubier-Montaigne, 1972.

HEIDEGGER, Martin. **Gesamtausgabe.** Frankfurt: V. Klostermann, 1976-2000.

\_\_\_\_\_, Martin. **Interpretation phenomenologique de la "Critique de la raison pure" de Kant.** Paris: Gallimard, 1982.

\_\_\_\_\_, Martin. **Que é uma coisa?: doutrina de Kant dos princípios fundamentais.** Lisboa: 70, c1987.

\_\_\_\_\_, Martin. **Sein und Zeit.** Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1949.

HEISENBERG, Werner. **Física e filosofia**. 4. ed. Brasília (DF): Humanidades, 1999.

HENRICH, Dieter. **Identität und objektivität: eine untersuchung über Kants transzendente deduktion**. Heidelberg: C. Winter, 1976.

HÖSLE, Vittorio. **O sistema de Hegel: o idealismo da subjetividade e o problema da intersubjetividade**. São Paulo: Loyola, 2007.

HYPPOLITE, Jean. **Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier, 1946.

KANT, Immanuel. **Kritik der reinen vernunft**. Hamburg: F. Meiner, 1971.

\_\_\_\_\_, Immanuel. **Manual dos cursos de lógica geral**. 2. ed. Campinas: UNICAMP, 2003.

\_\_\_\_\_, Immanuel. **Realidade e existência: lições de metafísica: introdução e ontologia**. São Paulo: Paulus, 2002.

\_\_\_\_\_, Immanuel. **Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física: opus postumum**. Barcelona: Anthropos, 1991.

\_\_\_\_\_, Immanuel. **O conflito das faculdades**. Lisboa: 70, 1993.

\_\_\_\_\_, Immanuel. **Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza**. Rio de Janeiro: 70, 1990.

\_\_\_\_\_, Immanuel. **Schriften zur metaphysik und logik**. Frankfurt: Suhrkamp, 1977. 2 v.

\_\_\_\_\_, Immanuel. **Textos Pré-críticos**. Porto: Rés, 1983.

KNEALE, William. **O desenvolvimento da lógica**. 3. ed. Lisboa: FCG, 1962.

KESSELRING, Thomas. **Die produktivität der antinomie: Hegels dialektik im lichte der genetischen erkenntnistheorie und der formalen logik**. Frankfurt: Suhrkamp, 1984.

KRISTEVA, Julia. **Sol negro: depressão e melancolia**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

KUHN, Thomas S. **A estrutura das revoluções científicas**. 9. ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

KERSZBERG, Pierre. **Kant et la nature: la nature à l'épreuve de la critique**. Belles Lettres Paris, 1946.

KOJEVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel: aulas sobre a fenomenologia do espírito ministradas de 1933 a 1939 na École de Hautes Études reunidas e publicadas por Raymond Queneau**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

LIMA, Carlos R. V. **Sobre a contradição**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

LONGUENESSE, Béatrice. **Kant and the capacity to judge: sensibility and discursivity in the transcendental analytic of the critique of pure reason**. Princeton: Princeton University Press, 1998.

LORENTZ, H. A. **Textos fundamentais da física moderna**. 5. ed. Lisboa : FCG, 2001.

LYOTARD, Jean-François. **O inumano: considerações sobre o tempo**. Lisboa: Estampa, 1997.

MEAD, George H. **Espiritu, persona y sociedad: desde el punto de vista del conductismo social**. Buenos Aires: Paidós, 1953.

NAGEL, Ernest. **Prova de Gödel**. São Paulo: Perspectiva, 1973.

NIQUET, Marcel. **Transzendente argumente**. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

NYS, Désiré. **La notion de temps**. 3. ed.rev.ampl. Louvain: Inst. Philosophie, 1925.

PASQUA, Hervé. **Introdução à leitura do ser e tempo de Martin Heidegger**. Lisboa: Inst. Piaget, 1993.

PRAUSS, Gerold. **Kant: zur deutung seiner theorie von Erkennen und Handeln**. Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1973.

PRIGOGINE, Ilya. **O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza**. São Paulo: UNESP, c1996.

POPPER, Karl Raimund Sir. **Pós-escrito à lógica da descoberta científica**. Lisboa: Dom Quixote, 1987-1988. 2 v

PUECH, Michel. **Kant et la causalité: étude sur la formation du système critique**. Paris: J. Vrin, 1990.

QUINE, Willard Van Orman. **El sentido de la nueva lógica**. Buenos Aires: Nueva Visión, 1971.

\_\_\_\_\_, Willard Van Orman. **Filosofía de la lógica**. Madrid: Alianza, 1973.

RAY, Christopher. **Tempo, espaço e filosofia**. Campinas: Papirus, 1993.

REGUERA, Isidoro. **La lógica Kantiana**. Madrid: Visor, c1989.

RORTY, Richard. **A filosofia e o espelho da natureza**. Lisboa: Don Quixote, 1988.

ROHDEN, Valério. **200 anos da crítica da faculdade do juízo de Kant**. Porto Alegre: Ed. da Universidade / UFRGS, 1992.



STEIN, Ernildo Jacob. **A caminho de uma fundamentação pós-metafísica**. EDPU CRS: Porto Alegre, 1997.

\_\_\_\_\_, Ernildo Jacob. **Antropologia filosófica: questões epistemológicas**. Ijuí: UNIJUÍ, 2010.

\_\_\_\_\_, Ernildo Jacob. **A questão do método na filosofia: um estudo do modelo heideggeriano**. Porto Alegre: Movimento: 1983.

\_\_\_\_\_, Ernildo Jacob. **Compreensão e finitude: estrutura e movimento da interrogação Heideggeriana**. Ijuí: UNIJUÍ, 2001.

\_\_\_\_\_, Ernildo Jacob. **Exercícios de fenomenologia**. Ijuí: UNIJUÍ, 2004.

\_\_\_\_\_, Ernildo Jacob. **Instauração do sentido**. Porto Alegre: Movimento, 1977.

\_\_\_\_\_, Ernildo Jacob. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_, Ernildo Jacob. **Nas proximidades da antropologia: ensaios e conferências filosóficas**. Ijuí: UNIJUÍ, 2003.

STRAWSON, Peter Frederick. **Análisis y metafísica: una introducción a la filosofía**. Barcelona: Paidós, 1997.

\_\_\_\_\_, Peter Frederick. **Individuos: ensayo de metafísica descriptiva**. Madrid: Taurus, 1989.

\_\_\_\_\_, Peter Frederick. **Introducción a una teoría de la lógica**. Buenos Aires: Nova, 1963.

TUGENDHAT, Ernst. **Aufsätze 1992-2000**. Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Antropologia en vez de Metafísica**. Barcelona: Gedisa, 2007.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Autoconciencia y autodeterminación: una interpretación lingüístico-analítica**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1993.

\_\_\_\_\_, Ernst. **A filosofia entre nós**. Ijuí: UNIJUÍ, 2005.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Der wahrheitsbegriff bei husserl und heidegger**. Berlin: W. de Gruyter, 1970.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Diálogo em Letícia**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Egozentrizität und mystik: eine anthropologische studie**. München: C. H. Beck, 2003.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Philosophische Aufsätze**. Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Lições sobre ética. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2000.**

\_\_\_\_\_, Ernst. **Não somos de arame rígido: conferências apresentadas no Brasil em 2001.** Canoas: Ed. da ULBRA, 2002.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Problemas de la etica.** Barcelona : Crítica, 1988.

\_\_\_\_\_, Ernst; Wolf, Ursula. **Propedêutica Lógico-Semântica.** RJ: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung.** Frankfurt: Suhrkamp, 1979.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Ser-verdad-accion : ensayos filosóficos.** Barcelona: Gedisa, 1998.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Vorlesungen über ethik.** Frankfurt: Suhrkamp, 1993.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie.** Frankfurt: Suhrkamp, 1976.

\_\_\_\_\_, Ernst. **Wie sollen wir handeln?: schülergespräche über moral.** Stuttgart: Philipp Reclam, 2000.

WHITEHEAD, Alfred North. **Conceito de natureza.** São Paulo: Martins Fontes, 1994.

WUNDT, Max. **Kant als metaphysiker: ein beitrag zur geschichte der deutschen philosophie im 18. jahrhundert.** Stuttgart: Ferdinand Enke, 1924.

ZINGANO, Marco. **Sobre a metafísica de Aristóteles: textos selecionados.** São Paulo: Odysseus, 2005.