

# TUGENDHAT E A FUNDAMENTAÇÃO ANTROPOLÓGICA DA SEMÂNTICA FORMAL

## TUGENDHAT AND THE ANTHROPOLOGICAL GROUNDING OF FORMAL SEMANTICS

*Rogério Vaz Trapp<sup>1</sup>*

**Resumo:** O artigo objetiva demonstrar que a Semântica formal, enquanto campo de articulação entre Lógica e Ontologia, exige sua fundamentação em uma Antropologia. Para isso, será necessário demonstrar que Tugendhat conduz a Semântica formal ao modo de fundamentação da Fenomenologia de Heidegger, por meio dos estados-de-ânimo. Para tanto, partiremos da distinção entre fundamento relativo e absoluto, introduzida nos primeiros capítulos das Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem, com a finalidade de demonstrar que 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 isto, entretanto, o que Tugendhat parece não ter percebido é que, por meio desse movimento, ele inverte a relação de implicação entre ambos os métodos, de tal modo a tornar o método fenomenológico fundamento do método analítico. Assim, 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 formal. Será com base nesta relação, portanto, que tomaremos a circularidade entre o fundamento nos estados-de-ânimo e o fundamento nas regras semântico-formais para enunciados assertóricos com a finalidade de demonstrar que o campo de articulação entre Lógica e Ontologia exige sua fundamentação em uma Antropologia.

**Palavras-chave:** Semântica formal. Fenomenologia. Ontologia. Lógica. Antropologia.

**Abstract:** This article aims at demonstrating that formal Semantics, as an articulation field between Logic and Ontology, demands its groundings to be based on an Anthropology. For doing so, it will be necessary to demonstrate that Tugendhat conduces the formal Semantics according to the groundings of Heidegger's Phenomenology, i.e., by state-of-mind. So we will start off from the distinction between relative and absolute groundings, introduced at the first chapters of Introductory Lessons to the Analytical Philosophy of Language, with the objective of showing that the semantic dimension of Tugendhat's Philosophy can only relatively grounds his concept of Philosophy. On the other hand, the phenomenological dimension, for it offers a motivation for the activity of philosophizing, can also provide a foothold for an absolute grounding of such concept. So, however, what Tugendhat seems to have missed is that, by doing so, he inverts the relation of implication between both methods in such a way that the groundings of the phenomenological method become the groundings of the analytical method. Thus, for being absolute, we must consider the motivational dimension, in the case of state-of-mind, groundings of the phenomenology of Being and Time, as original against the relative dimension offered by formal Semantics. Hence, it will be based on this relation that we will take the circularity between the groundings of the state-of-mind and the groundings on the rules of formal Semantics for the assertoric enunciations aiming at showing that the articulation field between Logic and Ontology demands its groundings to be based on an Anthropology.

**Key-words:** Formal Semantics. Phenomenology. Ontology, Logic. Anthropology.

\* \* \*

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia, Prof. da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS). Email: rogerio.trapp@uffs.edu.br.

## Introdução

Para Tugendhat<sup>2</sup>, a questão fundamental da filosofia é a questão acerca do *todo*<sup>3</sup>. Questão esta paradigmaticamente posta por Aristóteles no IV livro da *Metafísica*, a partir da tematização do verbo *ser*. Neste sentido, interpreta Tugendhat, aquilo que “distinguiu 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>4</sup>. Nas *Lições Introdutórias à Filosofia Analítica da Linguagem*<sup>5</sup>, o filósofo 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>6</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 pelo filósofo na utilização das expressões *ser/ente* está implícita na quantidade representada por aqueles pronomes indefinidos. Assim, devemos compreender que a universalidade do objeto da Filosofia, sua abrangência, repousa na totalidade do campo 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, considerando a intenção de Tugendhat, nas *Lições*, de elaborar uma Semântica formal enquanto projeto de retomada e ampliação da Ontologia, devemos considerá-la, pois, como tentativa de retomar e ampliar o campo temático onde se articula universalidade e totalidade. Frente à exposição deste objetivo procuraremos, todavia, demonstrar que sua busca conduz a Semântica formal, por um lado, a tentar conciliar o método analítico da linguagem com a fenomenologia descritiva de *Ser e Tempo*. Por outro lado, tentaremos também demonstrar que esta articulação entre analítica e fenomenologia conduz a Semântica formal à necessidade de uma

---

<sup>2</sup> Quando falamos de filosofia de Tugendhat, deve-se entender que nos limitamos ao conjunto de textos formado pelos artigos de 67 e 70, mais as *Lições e Autoconsciência e Autodeterminação*. Textos estes que representam a primeira e segunda tentativa de retomar a crítica analítico-linguística à Ontologia, ao mesmo tempo que trazem elementos da crítica heideggeriana ao sentido de ser, juízo este formulado no prefácio dos *Aufsätze*, pelo próprio Tugendhat.

<sup>3</sup> *Die sprachanalytische Kritik der Ontologie*, p., 22. In: *Philosophischen Aufsätze*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1992. Doravante apenas 67. Tradução de nossa responsabilidade.

<sup>4</sup> 67, p., 22. Grifo nosso.

<sup>5</sup> Ernst Tugendhat, editora Unijuí, 2006. Título original: *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1976. Doravante apenas *Lições*.

<sup>6</sup> *Lições*, p. 45. Grifo nosso.

fundamentação antropológica para a relação entre Lógica e Ontologia.

Para esse fim, partiremos da retomada da origem do projeto de uma Ontologia ampliada, tal como sugerido por Tugendhat<sup>7</sup>, tendo como base os artigos de 67, *A Crítica Analítico-linguística da Ontologia*, e de 70, *O Ser e o Nada*<sup>8</sup>. Com base na tentativa, realizada nestes artigos, de conciliar universalidade e totalidade a partir da articulação entre analítica e fenomenologia, retornaremos às *Lições* com a finalidade de expor, portanto, tanto a configuração desta retomada quanto a necessidade de sua fundamentação em uma Antropologia.

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

Do ponto de vista do projeto de uma Ontologia ampliada, 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. Com isto, aquilo que poderia ter sido uma semântica, uma semântica de todas as formas de sentenças assertóricas, acabou limitada a uma teoria sobre objetos.

Frente a essa crítica, a ideia 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<sup>9</sup>. Porque este projeto tem suas origens nos textos de 67 e 70, vamos começar revendo como Tugendhat tenta, nestes textos, resolver a tensão entre universalidade e totalidade.

A fragmentação da filosofia analítica da linguagem é um problema para

---

<sup>7</sup> *Vorrede* dos Philosophischen Aufsätze, p. 11.

<sup>8</sup> *Das Sein und das Nichts*, In: Philosophischen Aufsätze, Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main, 1992. Doravante apenas 70. Tradução de nossa responsabilidade.

<sup>9</sup> *Lições*, p. 85 e ss.

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*<sup>10</sup> a crítica analítico-linguística 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-linguística de Ontologia.

Este *aprofundamento* leva, por sua vez, 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*<sup>11</sup>. Para compreendermos esta tese é 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, que ocorrerá ao longo do artigo de 67. 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, nesse artigo, as condições para compreendermos a dimensão pragmática da linguagem, presente na antítese entre *negação* e *afirmação* e, assim, 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 páginas do texto 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>12</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

---

<sup>10</sup> 67, p. 22.

<sup>11</sup> 67, p. 33.

<sup>12</sup> 67, p. 34. Grifo do autor.

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>13</sup>, Tugendhat partirá da questão acerca do significado da fórmula *Ser e Nada*, utilizada por Heidegger em *Was ist Metaphysik?* e duramente atacada por Carnap em *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*. 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*<sup>14</sup>.

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 à forma dos 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 nos enunciados universais de existência, da mesma forma que a experiência do *ser* e a dimensão prática da *afirmação*, descrita na experiência do *cuidado* (Sorge), corresponderia à *afirmação* que se constitui no próprio ato de enunciar as orações universais de existência positivas.

De acordo com essa interpretação, podemos compreender agora a afirmação de Tugendhat, segundo a qual “somente na negação da oração negativa se expressa a afirmação da positiva”<sup>15</sup>, ou seja, que somente na *negação* prática da oração universal de existência negativa se expressa a *afirmação* prática na oração universal de existência

---

<sup>13</sup> 70, p. 36 e 37.

<sup>14</sup> 70, p. 59 e ss.

<sup>15</sup> 70, p. 63.

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-linguístico 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-linguístico relativo ao uso de *ser* e *não-ser* nos enunciados acerca do sentido de *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 linguístico-pragmática 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 linguística-pragmática correspondem à totalidade do campo lógico-semântico e linguístico-pragmático. Entretanto, isto não acontece. Com efeito, para isto seria necessária uma investigação “que resulta da crítica analítico-linguística da linguagem, ao mesmo tempo em que aceita motivos que podem vir de Heidegger”<sup>16</sup>. Esta investigação deveria, pois, estar ‘disposta a ir ao encontro do sentido originário da metafísica, permitindo à filosofia analítica da linguagem obter a Ontologia que lhe é adequada’<sup>17</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>18</sup>.

Frente a esse fracasso, podemos dizer, portanto, que as *Lições* representam não só uma retomada deste projeto, como o próprio Tugendhat afirma<sup>19</sup>, mas a tentativa de elaborar, tal como em 67, uma Ontologia ‘que nasce da crítica analítico-linguística da linguagem e, ao mesmo tempo, aceita motivos derivados de Heidegger, estando disposta a ir ao encontro do sentido originário da metafísica’<sup>20</sup>.

Que as *Lições* representam a retomada do projeto de 67/70 é confirmado não só pela explícita menção, no prefácio dos *Aufsätze*, à intenção de unificar a temática da

---

<sup>16</sup> 67, p. 34.

<sup>17</sup> 67, p.34.

<sup>18</sup> *Vorrede* dos Philosophischen Aufsätze, p. 12.

<sup>19</sup> *Vorrede* dos Philosophischen Aufsätze, p. 12.

<sup>20</sup> 67, p. 34.

filosofia analítica da linguagem e de retomar o problema colocado por Heidegger acerca da compreensão de *ser*, mas principalmente pela especificação atribuída à Semântica formal, isto é, o *enquanto Ontologia ampliada*, que no primeiro projeto limitou-se à 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.

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, porque 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<sup>21</sup>.

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 linguística tem a estrutura da tomada de posição Sim/Não dos diversos modos diante de conteúdos proposicionais”<sup>22</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

---

<sup>21</sup> *Lições*, lição 5 e 11.

<sup>22</sup> *Lições*, p. 91.

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<sup>23</sup>. 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, já sua extensão a todos os modos básicos de sentenças representa uma ampliação, porquanto estas não haviam sido contempladas naquela Ontologia<sup>24</sup>. Além disto, com sua concepção semântica de Ontologia, Tugendhat pôde superar as 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 ideia de ampliação na Semântica formal não pretende se limitar aos modos de sentenças. Com efeito, ela se quer uma *Ontologia ampliada* e a ampliação

---

<sup>23</sup> *Lições*, lição 5 e 11.

<sup>24</sup> *Lições*, p. 69.



deste campo será estendida 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 linguísticas sob o conceito de *consciência*”<sup>25</sup>. As consequências 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-linguística”<sup>26</sup>, porquanto “mostra que existem modos de *consciência* que não podem ser entendidos como *consciência* de um objeto”<sup>27</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>28</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>29</sup>.

Com o problema do *mundo* 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>30</sup>”, motivo pelo qual “encontramos uma limitação da abordagem analítico-linguística, se esta é compreendida como Semântica formal”<sup>31</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>32</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-linguístico 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”<sup>33</sup> [as *Lições*]. Extensão esta que nos conduziria, portanto, para uma “análise da linguagem” no

---

<sup>25</sup> *Lições*, p. 93.

<sup>26</sup> *Lições*, p. 94.

<sup>27</sup> *Lições*, p. 97.

<sup>28</sup> *Lições*, p. 98.

<sup>29</sup> *Lições*, p. 99. Grifo do autor.

<sup>30</sup> *Lições*, p. 107.

<sup>31</sup> *Lições*, p. 107.

<sup>32</sup> *Lições*, p. 108. Grifo do autor.

<sup>33</sup> *Lições*, p. 120.

sentido amplo de uma análise do significado, não no sentido estrito de uma análise de formas de sentenças”<sup>34</sup>, análise esta que tomaria o lugar da fenomenologia descritiva e que será desenvolvida em *Autoconsciência e Autodeterminação*<sup>35</sup>, conforme demonstraremos a seguir.

### **O modo de comportamento em sentenças expressivas**

Se as *Lições* desembocam em uma concepção de Ontologia como Semântica formal, por meio da elaboração do modo de apresentação para objetos espaço-temporais<sup>36</sup>, *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-linguística do fenômeno caracterizado por elas<sup>37</sup>. 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>38</sup>, em que  $\varphi$  é um predicado que expressa um estado de consciência, e, por outro lado,

---

<sup>34</sup> *Lições*, p. 109. Grifo do autor.

<sup>35</sup> TUGENDHAT, Ernst. *Selbstbewußtsein und Selbstestimmung: sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993. Doravante apenas *Autoconsciência e Autodeterminação*. Tradução de nossa responsabilidade.

<sup>36</sup> Deve-se considerar esta afirmação a partir do que foi exposto nas duas páginas anteriores, ou seja, Tugendhat pretende sim retomar o campo da Ontologia, ampliando-o. Para isto ele pretende livrar a Ontologia de seu direcionamento unicamente a objetos espaço-temporais, por outro e como efeito deste, ao modo de sentenças assertóricos predicativos singulares. Todavia, a verdadeira ampliação, como dito nas páginas anteriores, será rumo à modos de consciência e experiência que não podem ser expressas em sentenças. Neste sentido, Tugendhat encontra os limites para sua Semântica formal, exigindo sua complementação por uma análise pragmática. Não negamos isto, tanto que ela está contemplada na relação que expomos entre os texto de 67 e 70, quando apontamos o deslocamento do sentido teórico ao sentido prático da negação frente ao deslocamento entre posição/negação para a antítese entre afirmação/negação. Também está presente na relação entre as *Lições* e *Autoconsciência e Autodeterminação*, quando tentamos expor os estados-de-ânimo. Todavia, em primeiro lugar, esta dimensão pragmática não é desenvolvida nas *Lições*, apenas apontada como necessária e desenvolvida, posteriormente, em *Autoconsciência e Autodeterminação*. Em segundo lugar, a dimensão pragmática é, ontologicamente, mais ampla que a semântico-formal, entretanto não a elimina, pelo contrário, ambas se complementam, na medida em que todos os modos de consciência e experiência que não se expressam em sentenças devem implicar modos de consciência e experiência que se expressam em sentenças. Frente a isto, podemos dizer que, em grande parte, o esforço do texto consiste em demonstrar esta articulação, no âmbito da retomada do campo da Ontologia, entre analítica e pragmática.

<sup>37</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, Vorwort, p. 7.

<sup>38</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 50.

aquelas sentenças relevantes para a prática, ou seja, sentenças em que se expressa um comportar-se-prático-consigo-mesmo<sup>39</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>40</sup>. O que será realizado mediante o esclarecimento do significado daquilo que Tugendhat chamará de *simetria veritativa* (veritativen Symetrie)<sup>41</sup> e *assimetria epistêmica* (epistemische Asymmetrie)<sup>42</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, 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  $\varphi$ . Assim, Tugendhat, na esteira de Wittgenstein, recusa a possibilidade de uma linguagem privada, concebendo 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 que “sentindo caracterizamos *objetos*”<sup>43</sup>, portanto, que a sensação é um predicado.

Na medida em que recusa a possibilidade de uma linguagem privada, o significado dos predicados representados pelos  $\varphi$  devem ser considerados socialmente definidos, de tal modo a adquirirem desta relação aquela relativa permanência que, anteriormente, permitia a função de classificação em predicados assertóricos singulares.

<sup>39</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, páginas 28 e 29.

<sup>40</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 50.

<sup>41</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 88.

<sup>42</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 88.

<sup>43</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, páginas 112 e 113. Grifo do autor.

Nesse sentido, as sensações, em predicados de  $\varphi$ , porque tem o mesmo significado tanto para mim quanto para os outros, quando eu os 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 consequência 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”<sup>44</sup>. Isto significa que o predicado  $\varphi$ , funcionando como critério, classifica e distingue não o sujeito que está pelo termo singular, mas o sujeito que vivencia o próprio modo de comportamento<sup>45</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>46</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>47</sup>. Nesse comportar-se-consigo-mesmo, o predicado  $\varphi$  não se refere a um âmbito objetivo, mas aos seus próprios afetos (*Affekt*). 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

---

<sup>44</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, páginas 136.

<sup>45</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 71 e ss.

<sup>46</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, página 164.

<sup>47</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, p. 189. Grifo do autor.

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>48</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. 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*.

### **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 no início do texto. Segundo afirmávamos, a ideia 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*.

---

<sup>48</sup> *Autoconsciência e Autodeterminação*, páginas 198-200 e 204-206. Grifo nosso.

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 ideia 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, 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 concepção de Filosofia 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>49</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>50</sup>, mas como fenomenologia.

É frente a esse paradoxo entre as intenções das *Lições* e sua efetividade que o nosso problema se coloca. 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 linguística à consciência; considerando a inversão na relação de fundamentação entre estas duas obras; então Tugendhat, para garantir a unidade do

---

<sup>49</sup> *Lições*, p. 146.

<sup>50</sup> *Lições*, p. 148.

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 comprometida em sua unidade, na medida em que se reduz a apenas dois campos ontológicos, mas sem nenhuma unidade.

Segundo nossa tese, é por conta dessa falta de co-extensividade que a Ontologia ampliada de Tugendhat, na medida em que articula analítica e fenomenologia, exige uma fundamentação antropológica, construída sobre a base dos conceitos centrais aos *modos de apresentação* e aos *modos de comportamento*. O que significa dizer, em última instância, que a unidade analítico-fenomenológica da Ontologia de Tugendhat ainda pode ser fundamentada por meio de uma Antropologia, entendida como campo de articulação entre análise da linguagem e fenomenologia descritiva.

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 justaposição entre dois campos co-extensivos em sua pretensão de co-extensividade entre universalidade e totalidade analítico-fenomenológica.

### **Considerações finais**

Do ponto de vista da possibilidade de uma fundamentação antropológica da Semântica formal, ou melhor, da possibilidade de uma fundamentação antropológica da relação ontológica entre a dimensão semântica e a dimensão pragmática da filosofia de Tugendhat exposta nas *Lições* e em *Autoconsciência e Autodeterminação*, é crucial aquilo que designamos por dimensão lógica da Semântica formal, ou seja, o conjunto de regras de uso para sentenças.

Com efeito, segundo tentamos demonstrar, a Ontologia, na medida em que tematiza a totalidade, não poderia sustentar-se sobre a base da contraposição entre

analítica e pragmática, entre análise da linguagem e fenomenologia, cujo cerne revela-se na oposição entre fundamento relativo e fundamento absoluto da filosofia. Por que abre-se um fosso entre as duas totalidades, a pretensão de resgatar o campo temático da Ontologia naufraga, na medida em que é justamente a unidade do campo temático que constitui cada ciência. Neste sentido, devemos lembrar que a crítica à filosofia analítica da linguagem vai justamente nesta direção: falta-lhe unidade. Todavia, de acordo com nossa tese, precisamente a distinção entre fundamento relativo e absoluto, isto é, entre as regras de uso para sentenças e os estados-de-ânimo, tendo como base a distinção entre simetria epistêmica e assimetria epistêmica, aplicada ao dêitico *Eu* em sentenças sobre estados de consciência, poderia nos conduzir àquela unidade desejada. Como esta articulação implica certa explicação acerca da possibilidade da consciência e da autoconsciência, designamo-la como Antropológica. Portanto, a possibilidade de uma fundamentação da Ontologia nascida da tensão entre analítica e fenomenologia, ou entre análise e pragmática, revela-se, se aceitarmos a estrutura lógica inerente à Semântica formal de Tugendhat, caudatária de uma Antropologia, enquanto explicação da articulação entre estados-de-ânimo e consciência.

Conforme foi nosso intento, desejávamos expor a possibilidade desta articulação entre Ontologia, Lógica e Antropologia. Pensamos que este objetivo foi atingido. E se não foi atingido, colocar a ideia relativa à esta temática parece já justificar o intento. Todavia, sabemos que ainda estamos muito longe de uma apresentação que vá além da possibilidade deste tema. Além de uma elaboração mais consistente do tema, temos de tentar conectá-lo com os ganhos teóricos de Freud, como o próprio Tugendhat chega sugerir em *Autoconsciência e Autodeterminação*. Também precisamos confrontar nossa tese com a perspectiva ontogênica da Etnologia, bem como com as descobertas da neurociência. Frente ao tanto ainda por fazer, não deve ser de estranhar a falta de discussão acerca dos demais textos de Tugendhat e de comentadores: isto se deve, por um lado, ao limitado espaço que um artigo nos possibilita, fazendo-nos escolher entre extensão ou compreensão - escolhemos a primeira sem comprometer, no que pudemos, a segunda. Por outro lado, a discussão com outras posições filosóficas exigem possuir uma posição filosófica, e esta ainda não temos. Estamos tentando construí-la, colocando aqui um de seus primeiros tijolos.

## **Referências**



TUGENDHAT, E. *Einführung in die sprachanalytische Philosophie*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main: 1976.

\_\_\_\_\_. *Lições Introdutórias à Filosofia analítica da linguagem*. Editora Unijuí, Ijuí: 2006.

\_\_\_\_\_. *Philosophischen Aufsätze*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt an Main: 1992.

\_\_\_\_\_. *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung: sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993.