



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE ALAGOAS  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS COMUNICAÇÃO E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Nailton Fernandes da Silva**

**A NOÇÃO DE JOGOS EM HEIDEGGER E WITTGENSTEIN. SEMELHANÇAS E  
DESSEMELHANÇAS**

**Maceió - AL**

**2023**

Nailton Fernandes da Silva

**A NOÇÃO DE JOGOS EM HEIDEGGER E WITTGENSTEIN. SEMELHANÇAS E  
DESSEMELHANÇAS**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Alagoas, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcus José Alves de Souza

Maceió - AL

2023

**Catálogo na Fonte**  
**Universidade Federal de Alagoas**  
**Biblioteca Central**  
**Divisão de Tratamento Técnico**

Bibliotecário: Marcelino de Carvalho Freitas Neto – CRB-4 – 1767

S586n      Silva, Nailton Fernandes da.  
              A noção de jogos em Heidegger e Wittgenstein : semelhanças e  
              dessemelhanças / Nailton Fernandes da Silva. – 2023.  
              102 f.

              Orientador: Marcus José Alves de Souza.  
              Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de  
              Alagoas. Instituto de Ciências Humanas, Comunicação e Artes Programa  
              de Pós-Graduação em Filosofia. Maceió, 2023.

              Bibliografia: f. 99-102.

              1. Ontologia. 2. Linguagem. 3. Jogos. 4. Ser-no-mundo (Filosofia). 5. Forma  
              de vida. I. Título.

CDU: 111.1

## **AGRADECIMENTOS**

A todos que manifestaram interesse nessa pesquisa de forma direta e indireta, tecendo considerações críticas ao trabalho ainda em desenvolvimento e em aberto.

A todos meus alunos e alunas da Secretária de Educação do Estado de Alagoas, que mesmo sem saberem me ajudaram indiretamente, seja no calor das reflexões fugidias de sala de aula que cercam o tema desta pesquisa, seja na apuração posterior de vivências existenciais e linguísticas no chão da escola.

A Universidade Federal de Alagoas e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia desta universidade, que acolheu minha pesquisa e colaborou diretamente para seu desenvolvimento.

Ao orientador Dr. Marcus José Alves de Souza pelos bem ponderados conselhos que apontaram para os caminhos temerários que essa pesquisa poderia incorrer, assim como, gostaria de agradecê-lo pela disponibilidade e auxílio teórico em conversas, que dentro dos seus limites, foram-me bastante úteis e claros.

Aos integrantes da banca examinadora pela cordial aceitação de fazer parte deste trabalho.

[Kant] Ao recorrer a essa expressão, apenas se vale de um modo habitual de falar, e, se tivermos um ouvido aguçado para tanto, é fácil perceber como a filosofia já sempre se acha oculta em tais modos, como ela praticamente se acha presa a eles. Mas como é que poderia ser diferente se o filosofar pertence à essência do ser-aí e se o ser-aí se expressa na linguagem – mesmo que seja sobre algo cotidiano?!? (IaF. §36, p. 329)

Os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultos pela sua simplicidade e trivialidade. (Podemos não notá-los por tê-los sempre diante dos nossos olhos.) Os homens não se dão conta dos verdadeiros fundamentos de sua pesquisa. A menos que uma vez tenham se dado conta *disto*. – E isto significa: não nos damos conta daquilo que, uma vez visto, é o mais marcante e o mais forte. (IF. §129)

## RESUMO

A presente dissertação tem o intuito de expor o conceito de Jogos (*Spiele*) em Heidegger e Wittgenstein apontando semelhanças e dessemelhanças nas abordagens dos autores. Em Heidegger, o conceito é apresentado nas aulas de inverno de 1929 em Freiburg, que tem o título de *Introdução à Filosofia*. Para Heidegger, os jogos visam explicitar uma dinâmica de interação fática com os entes no interior do mundo, donde descendem as aberturas da: Compreensão, disposições de ânimo e linguagem, isto é, entender seus jogos significa remontar preliminarmente um terreno de práticas ônticas e ontológicas, que atesta a precariedade da linguagem para dizer o ser e, ao mesmo tempo, funda uma experiência originária e cotidiana com o mesmo em uma dinâmica formativa de jogo. Para Wittgenstein, os jogos visam explicitar os variados usos que podemos fazer da linguagem no cotidiano, com o “conceito de contornos imprecisos” de Jogos, o austríaco mostra de forma explícita, nas *Investigações Filosóficas* (1953), o ambiente múltiplo de interações linguísticas que nunca se desprendem de outras atividades ou amplos modelos de ação. De modo geral, temos, para Heidegger, um conceito que recupera uma sistemática de práticas existenciais delineadas em *Ser e Tempo* (1927), que servem para compreendermos a formação do Ser-no-mundo; e, para Wittgenstein, um conceito que envolve, indiscriminadamente, na práxis da linguagem, aspectos práticos predeterminantes e inerentes a uma forma de viver em comunidade que se interligam a linguagem em ação. Estas características gerais são melhores compreendidas no curso da apresentação dos jogos nos autores, que em parte, aproximam-se e se distanciam, nas descrições do que significa jogar, seguir uma regra e estar imerso em um contexto linguístico ou de afinação. Enfim, nosso trabalho alcançará seu objetivo máximo, ao tentar pensar comparações conceituais aliado a ponderações críticas sobre o uso do conceito entre nossos filósofos.

**Palavras-chave:** Ontologia; Linguagem; Jogos; Ser-no-mundo; Forma de vida;

## ABSTRACT

This dissertation aims to expose the concept of Games (*Spiele*) in Heidegger and Wittgenstein, pointing out similarities and dissimilarities in the authors' approaches. In Heidegger, the concept is presented in the winter classes of 1929 in Freiburg, which has the title of *Introduction to Philosophy*. For Heidegger, games aim to make explicit a dynamic of phatic interaction with entities within the world, from which descend the openings of: Understanding, moods and language, that is, understanding their games means preliminarily reassembling a terrain of ontic and ontological practices, which attests to the precariousness of language to say the being and, at the same time, founds an originary and everyday experience with the same in a formative dynamic of play. For Wittgenstein, games aim to make explicit the varied uses that we can make of language in everyday life, with the "concept of imprecise contours" of Games, the Austrian explicitly shows, in *Philosophical Investigations* (1953), the multiple environment of linguistic interactions that they never become detached from other activities or broad models of action. In general, we have, for Heidegger, a concept that recovers a system of existential practices outlined in *Being and Time* (1927), which serve to understand the formation of Being-in-the-world; and, for Wittgenstein, a concept that involves, indiscriminately, in the praxis of language, practical aspects that are predetermining and inherent to a way of living in community that are interconnected with language in action. These general characteristics are better understood in the course of the presentation of the games by the authors, who, in part, approach and distance themselves, in the descriptions of what it means to play, follow a rule and be immersed in context or in a *sintonia*. Finally, our work will reach its maximum objective, when trying to think about conceptual comparisons combined with critical considerations about the use of the concept among our philosophers.

**Key Word:** Ontology; Language; Games; Being-in-the-world; Life form.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

APP	Antropologia de um ponto de vista pragmático
CH	Cartas sobre o humanismo
IaF	Introdução à Filosofia
IF	Investigações Filosóficas
IM	Introdução à Metafísica
LA	Livro Azul
OFM	Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão
OFP	Observações sobre a Filosofia da Psicologia
QDP	O que quer dizer pensar?
QM	Que é metafísica
QT	A questão da técnica
TLP	Tractatus Logico-Philosophicus
ST	Ser e Tempo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>9</b>
<b>1. O CAMINHO DOS JOGOS.....</b>	<b>11</b>
1.1. Fenomenologia e hermenêutica do <i>Dasein</i> humano.....	12
1.2. Ser-no-mundo como abertura à uma mundanidade performativa.....	23
1.3. Análise e terapia da linguagem.....	34
1.4. Primazia da lógica formal.....	40
1.5. Ostensão e referencialismo.....	44
<b>2. JOGOS E EXPLICITAÇÃO.....</b>	<b>49</b>
2.1. Jogos, regras e disposições de ânimo em Heidegger.....	61
2.2. Jogos, regras e contexto em Wittgenstein.....	67
2.3. Notas sobre Formas de vida.....	79
2.4. Notas sobre Ser-no-mundo, natureza e animalidade.....	84
2.5. Apontamentos comparativos.....	90
<b>3. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>96</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>99</b>

## INTRODUÇÃO

Estamos bastante habituados, nos meandros da cultura ocidental, a pensar o que é um jogo ou mesmo a prática de jogar como uma atividade lúdica que enseja divertimento, seriedade, competição ou mesmo um mero passatempo. Mas um olhar detido e minucioso, tal como fez o antropólogo Johan Huizinga (1872-1945) em seu monumental trabalho *Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura* (2019), mostra-nos que a palavra “jogo”, além de abranger tudo isso, faz-nos notar que o espectro cultural do jogo é mais complexo e amplo do que podemos imaginar quando empregamos cotidianamente a palavra jogo/jogar como sinônimo de entretenimento.

O caráter amplo e, ao mesmo tempo, rico das concepções de jogo em nossa cultura que pode envolver desde brincadeiras para “passar o tempo” a rituais fúnebres, mostra-nos, segundo o antropólogo, algo que alguns filósofos contemporâneos já desconfiavam antes de desenvolver suas compreensões conceituais acerca do fenômeno, isto é, uma outra concepção de *logos*.

Seja com o desenvolvimento da ciência moderna e sua lógica de desencobrimento instrumental da natureza (objeto) (QT, p. 19), seja na busca de uma linguagem lógico-formal que desse conta de resolver todos os problemas postos pelo próprio homem com a metafísica (TLP. Prefácio, p. 125), deixamos de lado o aspecto pragmático, vivencial e antropológico que Immanuel Kant chamou, em um escrito de 1798, de “jogo”, ao tentar descrever as interações pragmáticas que os seres humanos desenvolvem uns com os outros, em liberdade, ao fazerem parte desse ambiente múltiplo e histórico. (APP. Prefácio, p. 21 e 22)

É neste mesmo âmbito colorido, distintivo e fundamental das relações mundanas, que o antropólogo chamou paradigmaticamente de *Homo Ludens*, que nosso trabalho se insere. Não recorreremos ao caráter múltiplo e riquíssimo que o trabalho antropológico faz na observação histórica do elemento lúdico na cultura, mas nos contentaremos com os aspectos filosóficos e técnicos do conceito de jogo que tem lugar de destaque nas perspectivas de nossos autores, Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e Martin Heidegger (1889-1976).

Atendo-nos aos aspectos filosóficos que as compreensões de jogos evocam, comprometemo-nos com um trabalho conceitual e comparativo, mostrando suas semelhanças e suas dessemelhanças no curso dessa pesquisa.

Alguns problemas gerais e específicos que motivam essa pesquisa são: É possível compreender a linguagem em Wittgenstein a partir de um ambiente anterior e predeterminado de interação? Os jogos em Heidegger poderiam ser melhor esclarecidos com exemplos de jogos de linguagem como faz Wittgenstein? Se sim, porque o filósofo dispensa o uso de exemplos em sua *Introdução à Filosofia*? É possível a linguagem dizer o “ser” em sua inteireza em Heidegger e Wittgenstein? Em algum momento é possível pensar uma relação de complementação na abordagem dos jogos nos filósofos?

Sobre este último problema, deixaremos em aberto em nossa pesquisa, ficando a cargo do leitor pensar, por si só, se isso mesmo é possível. Todavia, fazemos esse apontamento, apenas, por um estímulo intelectual que não se contenta apenas com as comparações conceituais, mas que em contrapartida, também percebe que o feito das comparações dos jogos em nossos autores já é, por si só, uma tarefa árdua e difícil.

Por fim, os solos comuns que trilharemos e estarão de alguma maneira implícita nas abordagens dos filósofos são: 1. Retorno a vida cotidiana; 2. Superação da metafísica tradicional; 3. Ser-no-mundo e Forma de vida. Poderíamos incluir nessa lista de solos comuns o conceito amplo de jogo, linguagem, regras e contexto, no entanto, perceberemos que, mesmo sendo conceitos de uso comum em nossos filósofos, os mesmos abrigam dessemelhanças estruturais que giram, exclusivamente, em torno das escolhas metodológicas de nossos autores. No geral, vemos em Heidegger se evidenciar o aspecto ontológico de formação do ser humano, já em Wittgenstein os aspectos a se evidenciar são estritamente linguísticos.

Em suma, nosso trabalho se dividirá em duas partes: a primeira parte, concentrar-se-á numa abordagem propedêutica aos jogos nos autores. Intitulado “O caminho dos jogos”, o mesmo terá como objetivo geral mostrar os horizontes fenomenológico-hermenêutico de descrição e interpretação da existência, no caso Heidegger, e terapêutico da linguagem, no caso Wittgenstein, que partilham em comum: a preparação de um solo contingente e prévio, críticas ao pensar metafísico enquadrante e abertura para as tessituras da vida cotidiana. A segunda parte, denominada “Jogos e explicitação”, concentrar-se-á na análise conceitual e rica dos jogos nos autores, mostrando suas semelhanças e dessemelhanças, assim como, destacando sob os prismas ontológico e linguístico os compromissos dos autores ao fazerem uso do conceito em suas filosofias.

## 1. O CAMINHO DOS JOGOS

(...) *caminante, no hay camino, se hace camino al andar.*

RUIZ, Antonio Machado. *In: Proverbios y cantares. XXIX.*

*Métodos* diz respeito, terminologicamente, aos caminhos que levam uma pessoa ou pesquisa a alguma finalidade. No que toca as abordagens filosóficas de autores como Martin Heidegger e Ludwig Wittgenstein, os caminhos do pensar, respectivamente, a existência e a linguagem, são ausentes de fundamentos fixos, ou seja, os pensadores não se amparam em categorias inertes e inofensivas para empreender suas investigações filosóficas.

Analogamente pensando pode-se dizer que os filósofos, *a priori*, não visam criar um mapa<sup>1</sup> que pré-orienta por sobrevoo o terreno variável de uma caminhada. Apesar da comum atitude dos filósofos para pensar questões caras às suas filosofias se fazerem em um solo contingente, isto é, sem determinações metafísicas, não quer dizer que suas pesquisas se tornem vacilantes e vagas, pois, é ao pôr em curso a vida ordinária que se vai determinando o caminho para a compreensão do ser que somos<sup>2</sup> e o funcionamento de nossa linguagem<sup>3</sup>. Em outras palavras, como diz o poeta espanhol: “(...) *se hace camino al andar*”.

Ao caminhar, compreende-se, interpreta-se e se domina os jogos contingentes que nossa vida encara a cada situação. Como os caminhos nunca são previamente determinados como em um mapa, o contrário também é verdadeiro, isto é, a possibilidade do erro e do engano também são necessários para a construção desse novo saber.

O caráter trivial e aparentemente óbvio dessa breve apresentação em nada nos ajuda a compreender o que há de mais semelhante e dessemelhante na abordagem dos filósofos mais importantes para o tema de nossa pesquisa. Para tanto, nesse primeiro momento concentraremos atenção aos caminhos perscrutados (metodologias) por cada autor em suas investigações, a fim de entender suas relevâncias no processo de entendimento acerca dos

---

<sup>1</sup> Se considerarmos a tarefa de “destruição” da história da metafísica ocidental, empreendida por Heidegger, sob a acusação de que a mesma é responsável pelo esquecimento do sentido do ser em detrimento do ente, assim como, a crítica wittgensteiniana a essência lógica da linguagem, então podemos perceber que ambos os filósofos, metaforicamente falando, consideram os mapas prévios estabelecidos pela tradição, mas, tentam empreender uma investigação da vida cotidiana, pública e relacional no que toca a questão do Ser e da Linguagem, respectivamente.

<sup>2</sup> Traço hermenêutico fundamental da obra *Ser e Tempo* (1927) de Martin Heidegger, que marca o caminho investigativo do filósofo para pensar o sentido do ser que nós mesmos somos.

<sup>3</sup> Objetivo central da obra *Investigações Filosóficas* (1953) de Ludwig Wittgenstein, na qual a dimensão do uso que fazemos de nossa linguagem ordinária é evidenciada em primeiro plano.

jogos (*Spiele*), questão esta que promete, em parte, aproximar e, em parte, mostrar os distanciamentos dos dois filósofos neste trabalho conceitual e comparativo.

Para tanto e de início, é importante enfatizar que utilizaremos as seguintes bibliografias primárias para a consecução deste trabalho: *Ser e tempo* (1927), *Introdução à filosofia* (1928-29) de Martin Heidegger e *Investigações filosóficas* (1953) de Ludwig Wittgenstein.

### 1.1. Fenomenologia e hermenêutica do *Dasein* humano

Muito diferente de Wittgenstein, Heidegger aposta todo seu empreendimento filosófico<sup>4</sup> em um dos estudos mais gerais da história da filosofia ocidental, o estudo do ser. Para Heidegger, o ser, segundo os dogmas grego, é o que há de mais “indefinível, universal e vazio”, e toda tentativa de entendimento acerca desta palavra, que evoca nossa existência mais própria e a subsistência de entes em forma de ontologias, equivale a uma obscura busca de definição que pode ser expressa tal como Agostinho refletiu sobre o tempo. (ST. *Intro.* §1, p. 33) O que é o Ser? “...se ninguém mo perguntar, eu sei; se o quiser explicar a quem me fizer a pergunta, já não sei mais”. (AGOSTINHO. *Confissões*, p. 244)

Aparentemente todos sabem o que querem dizer quando emprega numa sentença o verbo ser. Dizemos cotidianamente: “O cavalete de pintura *é* de madeira”; “A Serra Dois Irmãos *está* a 400m de altura acima do nível do mar”; “*Estou* me sentindo cansado”... Em contrapartida, quando buscamos defini-lo, a fim de entender seu sentido subjacente a todo uso cotidiano, deparamo-nos com problemas derivados de uma série de preconceitos endossados tradicionalmente nessa investigação. Daí, segundo Heidegger, a necessidade de revisitar tais preconceitos para melhor justificar a “repetição da pergunta pelo sentido de ser”. Para tanto, se faz necessário iniciar esta pesquisa com a questão aberta por Platão em *O sofista*, e citada por Heidegger no início de sua obra:

(...) estais de há muito familiarizados com o que pretendeis propriamente significar empregando a expressão ‘ente’, que outrora acreditávamos certamente entender mas que agora nos deixa perplexos. (Platão *apud* Heidegger. ST. *Abertura*, p. 31)

Heidegger, em resposta a essa sensação de aporia evidenciada pelo sofista, diz não se sentir ele mesmo “perplexo”, nem os demais nas relações cotidianas acerca dos usos habituais

---

<sup>4</sup>*Ser e Tempo* (1927).

da palavra “ser” para se direcionar aos entes, entrando em concordância com Platão quando destaca a sensação característica de familiaridade, mesmo não sabendo, ainda, o que se pretende significar com a expressão. (ST. *Abertura*, p. 31)

Não se sentir em aporia, sobre tal questão, é algo que se mostra numa série de recortes temáticos de filósofos como Aristóteles, Tomás de Aquino e Pascal, que só reforçam a necessidade motriz para o desenvolvimento de *Ser e Tempo*, isto é, partir da necessária elaboração da pergunta sobre o sentido da expressão “ser”, que ainda não foi expressa em toda sua envergadura e experiência originária.

Para Heidegger, três foram os preconceitos<sup>5</sup> acerca da busca de entendimento da palavra “ser”, que por demais se trivializou e permaneceu, segundo o filósofo, até hoje esquecida. Deste primeiro preconceito pode-se subsumir os demais: “O ‘ser’ é o conceito ‘mais universal’ (...)” (ST. *Intro.* §1, p. 35)

Pensando a partir das *Categorias* de Aristóteles, reflexão esta que oxigenou posteriormente o pensamento de Tomás e o problema dos universais no medievo, pode se perceber que o ser (*tò óv*) não pode ser substituído pelos gêneros que são, para o estagirita, modos de ser ou modos de classificação máxima das coisas que existem. No âmbito do discurso declarativo que tem em vista as coisas que são (realidade), podemos dizer “Alexandre é (um)<sup>6</sup> animal”; “animal”, embora consiga predicar uma característica universal da espécie “homem”, e, por sua vez, do homem individual “Alexandre”, o gênero não nos ajuda entender primeiramente a unidade para qual ele se volta e depende ontologicamente, o ser do ente “Alexandre”<sup>7</sup>.

Além do mais, segundo Aristóteles, a espécie, “homem”, teria, por assim dizer, mais realidade que o gênero “animal”, por estar essa mais próxima da unidade “Alexandre”, logo, da substância (*ousia*). (ARISTÓTELES. *Categorias*, 2b 7-8) No entanto, nem o gênero, nem a espécie conseguem dizer o que é o ente ou a unidade “Alexandre”<sup>8</sup>, que assume a posição de sujeito na proposição, haja vista que, este existe enquanto princípio das predicções gerais, e, existe independentemente de quaisquer universais de gênero e espécie. Como diz Aristóteles: “Das coisas que existem, umas são ditas de algum sujeito, mas não existem em nenhum

<sup>5</sup> Os três preconceitos são: 1. O ser é o conceito mais universal; 2. Ser é um conceito indefinível; 3. O ser é um conceito que pode ser entendido por si mesmo. (ST. *Intro.* §1, p. 35, 37 e 39)

<sup>6</sup> No grego antigo não existe artigo indefinido.

<sup>7</sup> Nesse caso de Aristóteles, a região máxima do ser do ente “Alexandre”, seria sua substância (*ousia*) ou coisidade.

<sup>8</sup>Substância primeira.

sujeito. Por exemplo, homem é dito de um sujeito, a saber de um certo homem, mas não existe em nenhum sujeito.” (ARISTÓTELES. *Categorias*, 1a 20-21)

Embora haja uma profícua e ampla discussão sobre esta passagem de Aristóteles em relação a *substância primeira* (*ousia prote*), há uma consideração básica que gira em torno da noção de predicacão que nos interessa e devemos ter em mente para entender esta passagem, isto é, que o “ser” enquanto *substância primeira* precede ontologicamente os universais predicativos “animal”, “homem”, “terrestre” etc; isto porque a existência destas predicacões pressupõe necessariamente um sujeito da qual se diz ou se predica<sup>9</sup>. Outra consideração não menos importante gira em torno da noção de inerência, que a entidade “Alexandre” abriga em si, tais como “qualidades, quantidades e afecções” que não são *substâncias primeiras*, isto é, suas existências dependem do ente/substância “Alexandre” para existir, podendo ser encontradas nele mesmo, enquanto que os principais universais de gênero da qual se predica a substância individual não existem no próprio sujeito, mas, como diz Ricardo Santos: “[...] são elas próprias os sujeitos, em que as não-substâncias existem (Substâncias secundárias no sentido de inerência).” (SANTOS, R. *Categorias. Introdução*, pág.: 21)

Por extensão desta discussão aristotélica acerca dos gêneros universais predicativos, podemos entender a aporia da universalidade da qual comenta Heidegger: “A ‘universalidade’ do ser ‘ultrapassa’ toda universalidade genérica.” (ST. *Intro.* §1, p. 35) De fato, sendo as predicacões universais de gênero e espécie ditas de um sujeito, ainda não são essas “regiões supremas” do ente, tal como vimos no caso do “homem” e do “animal”, que dizem respeito a substância “Alexandre”, que tentam abarcar em termos de diferenças classificatórias o ser de “Alexandre”, se mostrando a questão, ainda, inapreensível e fincada a pesquisa no ente.

Tal constatação da universalidade do ser que resvala em uma inapreensibilidade através das predicacões de gênero e espécie, levou, segundo Heidegger, a ontologia medieval conceber o ser como um “transcendente universal”. (ST. *Intro.* §1, p. 35)

Todavia, com essa concepção medieval do ser nada se ganha de claro e distinto da concepção antiga de Aristóteles, que segundo Heidegger, já havia o estagirita, identificado essa unidade transcendente do ser enquanto *ousia* como “unidade da analogia” ou unidade da relação frente as múltiplas formas de se dizer os entes. (ST. *Intro.* §1, p. 35) Desta maneira se justificando, ainda mais, a necessidade de se elaborar a questão do “sentido de ser”.

---

<sup>9</sup> Como diz Ricardo Santos: “[...] a predicacão é uma relação que envolve também dependência ontológica, Aristóteles chama aos indivíduos <<substâncias primeiras>> e às espécies e gêneros <<substâncias segundas>>, pois estas só existem porque existem aquelas.” (SANTOS, R. *Categorias. Introdução*, pág.: 22)

O ser, muito mais que um transcendente universal que se deixa apreender nos entes, ultrapassa, como vimos, toda universalidade das classificações genéricas acerca do ente, sendo seu conceito, em certo grau, independente de atribuições predicativas; sendo assim, o mais obscuro em termos de definição, isto porque, como diz Heidegger: “[...] ‘ser’ não pode ser concebido como ente;” (ST. *Intro.* §1, p. 37)

Pensemos, rapidamente, a seguinte afirmação na semântica ontológica de predicados de Aristóteles que, ao que parece, é insuficiente para aclarar a questão que nos interessa: “Bucéfalo é o cavalo de Alexandre”. Se encararmos o ser como um gênero universal (cavalo, animal ou quadrúpede) no qual tenta enquadrar a presença ou o ente individual (Bucéfalo), podemos cair na obscuridade anterior, pois apenas estaríamos utilizando uma predicação universal e genérica menor ou maior para tentar definir e delimitar um sujeito (substância) que, no limite, não se deixa apreender por tais predicções. Seguindo-se, segundo Heidegger, que: “O ser não pode ser derivado por definição de conceitos superiores e não pode ser exibido por conceitos inferiores.” (ST. *Intro.* §1, p. 37) Desta forma, se justifica, mais uma vez, a necessidade de se elaborar a questão do “sentido de ser”, pois, como diz o filósofo: “‘Ser’ é um conceito indefinível.” (ST. *Intro.* §1, p. 37)

O último preconceito que motiva a elaboração da pergunta pelo sentido de ser é o entendimento comum de que: “O ‘ser’ é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo.” (ST. *Intro.* §1, p. 39)

Assim como ocorre na reflexão agostiniana sobre o tempo, quando abordamos a questão do ser, percebemos seu caráter indefinível<sup>10</sup> e indizível daquele que uma vez questionado sobre o que significa “ser” quer revelar, além disso, deixamos em aberto seu caráter evidente<sup>11</sup>, pois mesmo que não saibamos dizer o que o mesmo significa, como mostra o sentimento de aporia do *Sofista* de Platão, sabemos muito bem reconhecer a efetividade do uso da palavra na linguagem cotidiana. Ademais, é preciso atentar segundo essas considerações que, movemo-nos sempre em uma compreensão mediana da palavra, pois nos é uma expressão familiar. Todavia, vai dizer Heidegger:

Mas essa mediana possibilidade de entender demonstra somente falta de entendimento. Ela deixa manifesto que em cada comportamento ou em cada

<sup>10</sup>Não há um conceito maior ou menor que defina a palavra “ser”. Tal como, quando dizemos “triângulo” e o definimos como “polígono formado por três lados e três ângulos”.

<sup>11</sup> Ou melhor, o ser é o “que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”, como traduz Fausto Castilho o adjetivo alemão “*selbstverständliche*” (ST. *Intro.* §1, p. 39).

ser em relação ao ente como ente reside *a priori* um enigma.” (ST. *Intro.* §1, p. 39)

Fazer uso da palavra “ser” em suas variações verbais, tal como alguém comum poderia fazer ou um bom conhecedor de gramática portuguesa o faria, ainda não dissipa esse problema *sui generis* da história da metafísica ocidental, mas mostra, mais uma vez, a persistência do problema, ou seja, mesmo nos movendo em um entendimento mediano da palavra “é” por exemplo, a questão ainda permanece em aberta. O que este “é” quer significar? (ST. *Intro.* §2, p. 41)

Comparando a abordagem de Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas*, sobre essa questão, perceberemos a não concordância do austríaco sobre tal repetição da pergunta. Sob a acusação de “má interpretação de nossas formas linguísticas”, Heidegger estaria insistindo numa profundidade que mais se compararia a uma “brincadeira gramatical”.

Como aconteceria essa extrapolação linguística? O filósofo da Floresta Negra, ao alinhar ou tentar justificar as regras de uso cotidiano da palavra “ser”, na qual não deveria ser encarada de modo tão enigmático<sup>12</sup>, estaria procurando algo para além da familiaridade que todos tem com a palavra, revelando-se à busca do “sentido de ser” como uma verdadeira busca viciosa, podendo ser expressa da seguinte forma: Qual o sentido do sentido das aplicações da palavra ser em nossa linguagem cotidiana?

Deste modo, considerando as *Investigações* (§111; §116), a pergunta pelo “sentido do ser” seria uma busca tão misteriosa quanto a busca sobre “o que a palavra ser significa”, pois, se Heidegger não objetiva, *a priori*, “reconduzir” a palavra de seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano, mesmo atestando sua proveniência cotidiana e clara insuficiência para atender as profundidades da tradição filosófica, estaria se enveredando em uma espécie de “confusão gramatical” e obscurecendo ainda mais a questão.

Pensemos um daqueles discursos declarativos, agora, sob a ótica das *Investigações Filosóficas*: “O cavalete de pintura *é* de madeira”. A palavra “é”, assim como as relações predicativas de gênero e espécie, não abrigariam em si um sentido extra gramatical<sup>13</sup> na declaração, não existindo em seu uso algo de subtendido ou tácito a aplicação da palavra para que a mesma surta efeito de entendimento. Devendo-se, então, pensar da seguinte maneira,

<sup>12</sup> Diz Wittgenstein: “Quando os filósofos usam uma palavra - [como, por exemplo, “ser”] - e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? - Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano.” (IF. §116. Citação editada e com supressões feitas pelo autor do trabalho)

<sup>13</sup> Extra normativo.

como diz Wittgenstein: “(...) em que circunstâncias particulares emprega-se de fato esta frase. Nestas, ela tem sentido.” (IF. §117)

Desta forma, podemos dizer que, o que Heidegger considera insuficiente sobre a compreensão mediana da palavra “ser”, Wittgenstein, em contrapartida, indica que isso é tudo que podemos saber sobre o uso da palavra. Portanto, para Wittgenstein, a linguagem poderia dizer o ser, isto é, sempre mediante as suas condições circunstanciais de aplicação, enquanto que em Heidegger, a palavra “ser” guarda em si um significado indeterminado, universal e flutuante, conforme as considerações dos dogmas grego, na medida que o nome e o denominado (ente) se diferem em termos factuais e objetivos<sup>14</sup>, restando em contrapartida, a experiência determinada da compreensão de ser, como esclarece Heidegger em uma preleção de 1935:

Compreendemos a palavra “Ser” e com ela todas as suas variações, ainda que tal compreensão pareça indeterminada. O que compreendemos, o que se nos manifesta, de algum modo, na compreensão, dele dizemos, que tem um sentido. O Ser, porquanto é simplesmente compreendido, tem um sentido. (IM, p. 110-111.)

Heidegger, como percebido, parece não se importar tão detidamente com uma prescrição estritamente linguística acerca dos usos do verbo ser, *haja vista* que o direcionamento da pergunta ontológica requer que o pesquisador encare o caráter precário das palavras e das “regras gramaticais” que a questão do ser reivindica em termo de experiência (de sentido), pois como diz Heidegger: “(...) uma coisa é contar algo sobre *ente* numa narração, outra é apreendê-lo em seu ser.” (ST. *Intro.* §7, p. 131)

Para o filósofo, a reformulação da pergunta “O que é ser?” para “Qual o sentido do ser?”, deve, primeiramente, iluminar que não é sobre os entes reais que a pergunta se dirige, tal como a primeira questão sugere tradicionalmente e estabelece categorias explicativas donde nada se ganha e, segundo, a questão do “sentido da palavra ser” deve indicar, além da diferença entre “ser” e “ente”, uma anterioridade que é explícita já no positivo entendimento mediano da palavra<sup>15</sup>, como diz Heidegger:

*Aquilo de que se pergunta* na pergunta a ser elaborada é o ser, isto é, o que determina o ente como ente, aquilo em relação a que o ente, como quer que

<sup>14</sup>A palavra “Ser” não denomina entidade alguma, diferentemente de quando dizemos “Mesa” e denominamos uma mesa particular.

<sup>15</sup> Mesmo que o entendimento mediano da palavra aponte para uma obscuridade, como foi atestado anteriormente através do terceiro dogma grego, ele aponta também para um dado hermenêutico “positivo”, isto é, que já nos movemos em um entendimento prévio da palavra, dado esse que parece entrar em concordância com Wittgenstein.

ele seja discutido, já é entendido cada vez. O ser do ente não “é” ele mesmo um ente. (ST. *Intro.* §2, p. 43)

Aquilo de que se pergunta (*Gefragtes*) é o “ser” (*Sein*) e não pode, o mesmo, ser confinado a regiões dos entes ao modo de classificações e categorias, mas indica ele um caminho prévio que nos faz compreender o sentido de ser dos entes, e até mesmo os sentidos regionais dos entes que as ciências operam<sup>16</sup>, isto porque o redirecionamento hermenêutico da pergunta precisa passar, como diz Heidegger, por um primeiro e “correto modo-de-acesso ao ente”. (ST. *Intro.* §2, p. 45)

Ademais, este modo-de-acesso (*Zugangsart*) ao ente somente é possível em sua transparência fenomenológica e hermenêutica porque somos um “ente exemplar” que se comporta (*verhält*) dirigindo o olhar para o ser no modo do perguntar (*Fragen*), no entender, e ao tentar “apreender conceitualmente seu sentido”. (ST. *Intro.* §2, p. 45)

Todos esses comportamentos ou performances, como preferiremos chamar, põe em evidência para Heidegger: “Esse ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar [...]” (ST. *Intro.* §2, p. 47) A este ente singular que tem o acesso a pergunta sobre o “sentido de ser” e o “sentido de ser dos entes” Heidegger chama de *Dasein*, isto é, o ente que tem acesso a questão-do-ser no perguntar (*Fragen*), que compreende preliminarmente aquilo que se busca (*Gefragtes*), e é interrogado ou chamado em seu ser pelo seu próprio questionar. Em outras palavras, o *Dasein* é um existente que está em jogo seu próprio existir ao se afetar com a questão-do-ser (*Seinsfrage*), e ao se comportar sempre a partir do seu ser, tal como a compreensão mediana da palavra positivamente indica no uso da linguagem. Assim, o filósofo vai tornar explícito seu célebre entendimento sobre o *Dasein* humano, cito:

[...] o *Dasein*, de algum modo e mais ou menos expressamente, entende-se em seu ser. É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto

---

<sup>16</sup> A pesquisa científica para Heidegger nada mais é que um comportamento derivado do acesso humano a questão-do-ser. Esta elaboração fica mais clara quando Heidegger explora no parágrafo 3 da introdução de *Ser e Tempo*, “A precedência ontológica da questão-do-ser” em relação à pesquisa científica, quando diz: “A elaboração do domínio em suas estruturas-fundamentais já é levada a cabo de certo modo pela experiência e pela interpretação pré-científica do âmbito-do-ser dentro do qual o domínio-de-coisa é ele mesmo delimitado.” (ST. *Intro.* §3, p. 51) Em outras palavras, o domínio dos objetos de uma ciência só é possível porquê o *Dasein* humano é um ente singular que tem um acesso privilegiado ao “sentido de ser” através do questionar, isto lhe possibilita estabelecer e reavaliar, por sua vez, os fundamentos do fazer científico, que autoriza a operação dos entes que lhe são específicos. Daí, por exemplo, podemos entender a expressão posterior, na preleção *O que quer dizer pensar? (1951/52)*, que à primeira vista, parece um tanto chocante: “A ciência não pensa.” (QDP, p. 115). Em suma, poderíamos dizer que, a ciência de nada quer saber da questão filosófica do ser, mas dos entes em seu domínio-de-coisa, isto é, não é tarefa da ciência pensar a questão do ser ou fazer ontologia.

para ele mesmo. O entendimento-do-ser é ele mesmo uma determinidade-do-ser do *Dasein*. (ST. *Intro.* §4, p. 59)

Assim, se quisermos resumir quem é o *Dasein*, diríamos que ele é um ente singular que compreende de ser ou de existência, que se move sempre a partir da compreensão de sua própria existência (*Existenz*). Compreensão (*Verstehen*) é um daqueles termos fundamentais na analítica de *Ser e Tempo*, primeiro, porquê ela funda o projeto filosófico da analítica do *Dasein*, sendo por isso pré-ontológica, isto é, condição para o desenvolvimento de sua ontologia fundamental; segundo, expressa a chamada diferença ontológica que anteriormente aclarou a diferença entre “ser” e “ente”. Agora devemos aclarar a diferença entre o que é um conteúdo existencial (*existenzielle*) e existenciário (*existenzialen*)<sup>17</sup>.

Um assunto de caráter existencial (*existenzielle*) envolve um tipo de conhecimento relativo ao modo de existir do *Dasein*. A questão-do-ser expressamente mostrou que somos um ente singular que tem um relacionamento ou comportamento com o ser, quer saibamos disso ou não (compreensão pré-ontológica). Com isso, deve ficar claro, como direcionamento hermenêutico da pergunta, que a compreensão mediana da palavra põe em evidência o modo de existir desse ente que é aberto para si mesmo. Como diz Heidegger: “O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo.” (ST. *Intro.* §4, p. 61) Em suma, a questão da existência envolve possibilidades de ser e de não ser que só o existir mesmo pode esclarecer enquanto assunto ôntico, tal como um professor de ensino básico, que deve decidir/escolher se vai utilizar ou não utilizar as redes sociais como recurso metodológico para a aplicação de um determinado assunto<sup>18</sup>, a crença que sustenta a escolha de utilizar as redes sociais é considerada existencial, na medida que existe um grupo de professores que veem a prática como bem sucedida. Este entendimento existencial Heidegger chama de conhecimento “ôntico”, sendo neste movimento do existir em seu comportar-se ou pondo em curso

---

<sup>17</sup> Usamos neste trabalho a tradução de Fausto Castilho que, como percebido, traduz o adjetivo *existenzielle* como existencial e *existenzialen* como existenciário. Diferente de Marcia de Sá Schuback que traduz o adjetivo *existenzielle* como existenciário e *existenzialen* como existencial, havendo, assim, uma troca que muito pode induzir a erros se não considerada nossa opção.

<sup>18</sup> Um bom entendimento do existencial ôntico é a comparação que Dreyfus faz com uma atividade científica. O que Thomas Kuhn chama de “matriz disciplinar”, por exemplo, visa se referir ao conjunto de “valores, crenças, técnicas e outras coisas compartilhadas por determinados membros de uma comunidade”. O campo investigativo da física, por exemplo, é habitado por um conjunto de interesses, valores e crenças que comunidades desta área podem partilhar entre si ou não. Um exemplo, na matemática, são as demonstrações de Gödel que marca os valores e crenças de algumas comunidades de pesquisadores. (DREYFUS. 2002, p. 76)

performances de uma ou de outra maneira responsáveis pela formação do *Dasein*. (ST. *Intro.* §4, p. 61)

O segundo assunto é o entendimento existenciário (*existenzialen*) relativo ao *Dasein* em seus variados modos de existir em sentido amplo. Para tanto, é necessário destacar que o entendimento existenciário coloca o projeto filosófico de *Ser e Tempo* em um patamar diferente das chamadas filosofias da existência. No que toca a questão da existência, o filósofo não busca oferecer, em *Ser e Tempo*, uma espécie de análise categorial explicativa do ser que somos nesse modo de relação, pois, como diz Heidegger: “A questão da existência só pode ser posta em claro sempre pelo existir ele mesmo.” (ST. *Intro.* §4, p. 61) Todavia, sem descartar esse aspecto plural e rico da existência que se ilumina com o próprio existir ou no se projetar em possibilidades que lhe são próprias ou impróprias, sustenta o filósofo: “[...] a analítica existenciária é, em última instância, *existencial*, isto é, tem raízes *ônticas*.” (ST. *Intro.* §4, p. 63)

Se pudéssemos sintetizar a tarefa de uma analítica existenciária em poucas palavras, diríamos que: É ao observar como nos relacionamos com o ser ou o compreendemos, no modo do existir, que podemos recolher destas múltiplas e variáveis formas de se comportar, estruturas ou determinações *a priori* que lhes são fundamentais nessa abertura. Dito de outra maneira, Heidegger destaca: “A tarefa de uma analítica existenciária do *Dasein* quanto a sua possibilidade e a sua necessidade já está prefigurada na constituição ôntica do *Dasein*.” (ST. *Intro.* §4, p. 61)

Assim, para fazer uma análise existenciária ou apontar para certas estruturas existenciárias do *Dasein* é preciso, segundo Heidegger, se mover em uma investigação filosófica por meio do comportamento do perguntar e do compreender que são próprias ao acontecer da existência em suas possibilidades, nas palavras do filósofo:

Somente quando o perguntar-filosoficamente pesquisador é ele mesmo existencialmente apreendido como possibilidade-de-ser do *Dasein* cada vez mais existente, é que ocorre a possibilidade de uma abertura da existenciariedade da existência e, com ela, a possibilidade de uma apreensão suficientemente fundada da problemática ontológica. (ST. *Intro.* §4, p. 63)

Dessa forma, um conhecimento “ontológico” é aquele que busca na dinâmica múltipla do existir alinhar tematizações<sup>19</sup> das performances possíveis. Como bem aponta Casanova

---

<sup>19</sup>Como bem faz uso da palavra, ainda que para sustentar um propósito pragmatista normativo, o filósofo americano Robert Brandom em seus *Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality* (2002), no capítulo 11, “*Dasein*, o ser que tematiza”. Cito: “[...] ‘tematizar’ é uma característica essencial do *Dasein*, do contrário,

para a observação destas performances existenciais que tem em vista, no projeto filosófico de *Ser e Tempo*, a apreensão de tematizações não explicativas, mas descritivas através de uma fenomenologia:

Surge, assim, a ideia de certas estruturas *a priori* performaticamente estabelecidas, que não se confundem com categorias do ser-aí, uma vez que não concernem ao seu conteúdo nominal, mas que descrevem, ao contrário, como a existência já sempre a cada vez originariamente se dá, quando ela se dá. (CASANOVA, M. 2017, p. 45)

Esta nova forma de *apriorismo* não se deixa confundir com outros tipos de filosofias transcendentais baseadas em estruturas lógicas (como no caso do primeiro Wittgenstein) ou estruturas subjetivas (como no caso de Kant) que condicionam experiências possíveis, mas se iluminam essas “performances estruturais ou práticas existenciárias estruturais” na medida em que as próprias dinâmicas práticas do existir tem em si a possibilidade de validá-las. Podendo assim, dizer-se que essas variáveis e pontuais estruturas existenciárias irrompem de modo descendente da existência e, como considera Casanova, podendo se “ratificar” à medida que as performances se desenrolam. (CASANOVA, M. 2017, p. 45)

Portanto, fazer ontologia existenciária ou apontar para modos de formação do ser humano, muito mais do que empilhar categorias fixas de ser, envolve um procedimento de descrição da existência quando a mesma se dá em performances, isto é, ao se relacionar com os entes e outros seres como nós em contextos e atmosferas específicas. O jogar enquanto elemento formativo do humano, como veremos, já significa se mover em contextos e ambientes diversos que implicam suas próprias regras. (IaF. §36, p. 332) Daí a importância preliminar de explicitação do acontecimento da existência em sua liberdade, a partir do redimensionamento da questão do acesso ao ser.

Pensemos um pouco sobre a abordagem conceitual metodológica de *Ser e Tempo*, que reverbera, ainda que com outros propósitos, na preleção de inverno de 1928/9 denominada *Introdução à filosofia*, preleção fundamental para a explicitação dos jogos em Heidegger.

Heidegger assume em *Ser e Tempo*, a fenomenologia como caminho convergente e idêntico<sup>20</sup> à busca hermenêutica dos sentidos de ser do humano. Cabendo pensar aqui: Como

---

nada poderia ser o *Dasein*, a menos que trate algumas coisas como ocorrentes (presente-a-mão) (*Vorhanden*)”. (BRANDOM, R. 2002, p. 324, tradução nossa)

<sup>20</sup> Segundo Heidegger, Fenomenologia é ontologia. (ST. §7, p. 123 e 129)

se dá essa convergência e identidade entre fenomenologia e hermenêutica ontológica fundamental?

Entender essa questão é deveras importante para nossa investigação sequente, pois pensar o caráter formativo do ser humano, como vimos e veremos no próximo capítulo, requer um olhar acentuado na performatividade da existência humana que se manifesta numa doação de sentido no jogar.

A abordagem fenomenológica indica o caminho da pesquisa do ser, na medida que prepara a investigação para o que aparece (*phainomenon*) diante dos nossos olhos, isto é, a simples proveniência e familiaridade com o ser que ainda merece desvelamento. Sobre o desvelamento do ser já iniciado neste trabalho, é importante destacar, segundo Inwood, que:

A fenomenologia só é necessária por que alguns temas, especialmente o próprio ser, estão velados, velados não porque ainda não os descobrimos ou simplesmente os esquecemos, mas porque ou estão muito próximos e familiares para que os notemos ou estão enterrados sob conceitos e doutrinas tradicionais. (INWOOD, M, 2002, p. 66)

De fato, podemos dizer que sem a abordagem prévia da fenomenologia, seria impossível Heidegger promover uma atenção rigorosa a elementos fulcrais da vida cotidiana e, ao mesmo tempo, considerar criticamente o grande imaginário filosófico obscurecedor<sup>21</sup> que permeia o ser humano na busca de compreensão desse ente singular que se pergunta há milênios sobre o sentido do vocábulo “ser”.

A clarificação prévia da fenomenologia converge e assinala o método da pesquisa de Heidegger, a hermenêutica. Isto é, a fenomenologia ao lançar luz sobre a questão do ser dos entes em geral, numa análise das metafísicas tradicionais, organiza e retorna ao ente singular que tem atitude ontológica (acesso a questão do ser), o *Dasein*. Em outras palavras, como vimos, o ser humano ao se perguntar sobre o ser dos entes em geral (sentido ôntico), deve se perguntar antes sobre seu sentido próprio de ser (ontológico) e, como resultado do redimensionamento da questão, promover uma descrição fenomênica que é interpretante e, sobretudo, auto interpretante. (ST. *Intro.* §7, p. 127)

Daí se segue, segundo Heidegger, que o “sentido metódico” das descrições fenomenológicas é propriamente a interpretação. (ST. *Intro.* §7, p. 127)

---

<sup>21</sup> A história da metafísica ocidental é o ponto chave dessa consideração, em sua análise é possível detectar o obscurecimento da questão do ser. A ontologia como pesquisa filosófica tradicional, de uma forma ou de outra, confinou o ser a regiões ônticas como: realidade, consciência, ideias, Deus...

Trazendo a luz nossa metáfora do caminhante de Antonio Machado Ruiz, a fenomenologia não seria um método que o caminhante utilizaria ao caminhar numa mata, mas uma espécie de óculos que apuraria a visão e o acompanharia permanentemente nas visadas executadas ao tentar interpretar o ambiente variável e contextual em que o caminhante estaria inserido.

Neste âmbito originário, linguístico e prévio, como veremos, a abordagem hermenêutica será responsável por articular, via interpretação (observação), a compreensão de ser que é originária na abertura humana. Como diz GIACOIA (2013), esta articulação da compreensão será, em última instância, responsável pelo eixo central de *Ser e Tempo*, isto é, a conquista das estruturas do *Dasein* humano. (GIACOIA JR., O. 2013, p. 76)

Graças a essa manifestação do *Dasein* enquanto abertura (*Erschlossenheit*), é possível falar sobre os sentidos de ser do humano ou existencialidade, o que não se confunde com um dizer o ser em sua inteireza e completa definição, pois, no essencial a questão aparece, por um lado, indeterminada e enigmática, quando considerada a tradição metafísica e, por outro lado, simples e determinadora, quando entra em cena os modos de se comportar com o ser, onde a experiência hermenêutica e ontológica da compreensão é um verdadeiro divisor de águas.

## **1.2. Ser-no-mundo como abertura à uma mundanidade performativa**

O que consideramos por performatividade, como vimos, tenta resumir a abertura do *Dasein*, que se manifesta primeiro como comportamento ontológico ao ter acesso a questão do ser em sua existência cotidiana. No entanto, esta performance não se esgota em si mesmo, como uma mera questão ou acesso profundo, mas deve fazer ver através de uma descrição fenomenológica e interpretativa que nos movemos sempre numa compreensão do ser, que se manifesta na interação com outros entes mundanos como nós, e na interação com entes não conforme ao ente que somos, os utensílios. Estes pontos modais da abertura performativa, em sentido geral, devem tornar explícito agora, através da primeira determinidade existencial da compreensão, como nos constituímos segundo a unidade ontológica ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*).

Para tanto, organizaremos esse segundo tópico descritivo da seguinte maneira: primeiro, explicitando o conceito unitário ser-no-mundo como correlato fundamental da intramundanidade do *Dasein*, ao pôr em relevo as predeterminações ontológicas da

preocupação e o vetor pragmático de interação com os utensílios; segundo, explicitaremos os existenciários da abertura da mundanidade na/o: i. Compreensão (*Verstehen*); ii. Afinação ou disposição de ânimo (*Befindlichkeit*); iii. Discurso como Linguagem (*Rede*);

Ser-no-mundo é compreendido a partir da experiência cotidiana do habitar e do morar. Ao sermos originariamente abertura performativa, somos seres que desenvolvem uma certa familiaridade com atividades. “Ser-em” (*sein-in*)<sup>22</sup> expressa essa ligação fundamental e de difícil descrição do ser do *Dasein* com o mundo habitado. Ainda segundo Heidegger, “em” (*in*, em alemão), tem sua raiz etimológica descendente de “*innan*”, que significa “morar” e “habitar”, e que pode chegar a ser entendido também como o que é “familiar” (*an*), isto é, no sentido de “estar acostumado”. (ST. §12, p. 173)

A experiência de habitar uma casa nos mostra, parcialmente, o que queremos enfatizar aqui com a estrutura “Ser-em”, ainda que a experiência do habitar não se resuma, apenas, ao habitar uma casa. Quando estamos em nossa casa podemos nos sentir familiarizados com as posições dos objetos que foram aparelhados em nossa cotidianidade. Ao morar, nos movemos entre os cômodos e compreendemos as possibilidades de movimentos que podemos ou não executar em cada situação cotidiana. Para nos sentirmos acolhidos em nossa casa não se requer nenhuma predeterminação extra dos objetos e seres que devem compor um espaço, ou melhor, não existe uma ideia de “familiaridade e acolhimento planejado” que, uma vez implantada, a casa se torna automaticamente um “espaço familiar”, isto porque a familiaridade e o aconchego são experiências conquistadas na própria atividade e lida cotidiana com o ambiente e com os seres que ocupam o ambiente. Pense, por exemplo, no saleiro previamente posto por alguém em um lugar específico dentro do armário da cozinha. Agora pense na adaptação de pôr o saleiro pendurado próximo ao fogão. A mera posição do saleiro em um espaço previamente estabelecido nada diz sobre a familiaridade que podemos ter com este utensílio, mas se pensarmos na atividade de pôr o saleiro na parede como decorrente das necessidades e conforto daquele que habita a cozinha, podemos perceber que quem habita a cozinha projeta um mundo na cotidianidade de práticas existenciais como essas.

Da mesma forma, devemos compreender o conceito de “mundo” que está originariamente ligado ao *Dasein* em seu modo estrutural de ser. Para Heidegger, somos seres que habita mundos, assim como aquele que adaptou o saleiro próximo ao fogão, pois lhe era

---

<sup>22</sup>Como bem lembra Fausto Castilho, Ser-no-mundo é uma forma abreviada de Ser-em-o-mundo (*In-der-Welt-sein*).

mais familiar. Ao habitar, por exemplo, uma oficina de marcenaria, projetamo-nos nas ferramentas aparelhando-as segundo nossa comodidade e familiaridade com os utensílios do ofício. Isto ocorre, primeiramente, porque em nossa existência fática<sup>23</sup> estamos sempre presos em uma dinâmica de interação com os entes que nos vem de encontro, podendo eles se manterem ou não se manterem familiares às nossas práticas cotidianas. O que chamamos, por ora, de familiar, equivale de maneira ampla, ao termo “ocupar-se” (*Besorgen*), que pode assumir várias performances como: “[...] ter de se haver com algo, produzir algo, cultivar algo e cuidar de algo, empregar algo, abandonar algo ou deixar que algo se perca, empreender, levar a cabo, averiguar, interrogar, considerar, discutir, determinar...” (ST. §12, p. 179)

Disto decorre, a início, que existimos no mundo sempre no modo da ocupação (*Besorgen*), dada nossa condição fática de encontro com os entes.

No “ocupar-se de algo” (*Besorgen*), com um saleiro ou um martelo presente à vista, já é expresso o sentido ontológico mais básico de nosso existir, no entanto, Heidegger atenta que: “[...] o termo não é escolhido porque de imediato e em grande medida o *Dasein* seja algo assim como econômico e ‘prático’, mas porque o ser do *Dasein* ele mesmo deve se tornar visível como preocupação [*Sorge*].” (ST. §12, p. 181)

A este modo prévio de ocupação propriamente dita, Heidegger chama de “preocupação” (*Sorge*)<sup>24</sup>, isto porque, ao ser-no-mundo desempenhando alguma tarefa manual de trato ou lida (*Umgang*), no uso da linguagem e na relação com outros *Daseine* humanos, “cuidamos” irremediavelmente e antes, dos entes e do nosso modo próprio de ser com esses entes no sentido de cultivo e de familiaridade. Sobre esses aspectos que estão interligados de maneira fática ao modo de ser da preocupação, diz Heidegger posteriormente no parágrafo 41:

Porque o ser-no-mundo é essencialmente *preocupação* é que nas análises precedentes se pôde apreender o ser junto ao ente utilizável como *ocupação* e o ser do *Dasein*-com com os outros do-interior-do-mundo que vêm-de encontro, como *preocupação-com-o-outro*. (ST. §41, p. 539)

A predeterminação do modo de ser da preocupação é sumamente importante para entendermos os movimentos explícitos de nossa ocupação com performances intramundanas e mundanas ao jogar no modo da manualidade com os utensílios disponíveis à mão (*Zuhandenheit*), assim como, com os outros *Daseine* (*Mitdasein*) em uma dinâmica social. É

<sup>23</sup>Sobre o conceito de facticidade diz Heidegger: “[...] factualidade contém em si: o ser-no-mundo de um ente “do-interior-do-mundo”, de tal modo que esse ente pode se entender como preso em seu “destino” ao ser do ente que-lhe-vem-de-encontro no interior de seu próprio mundo.” (ST. §12, p. 177)

<sup>24</sup> Na tradução de Marcia de Sá Schuback, “Cura” (*Sorgen*).

porque nos preocupamos ou cuidamos dos entes anteriormente, numa predeterminação ontológica, que podemos falar de ocupação, ao ser junto aos utensílios que nos vem de encontro. Falemos agora sobre o vetor de sentido pragmático como outra predeterminação ontológica do “Ser-em”.

Diz Heidegger de modo singelo: “[...] ao abrir a porta emprego a maçaneta.” (ST. §15, p. 209) Com este exemplo de lida ou trato com o ente “maçaneta”, Heidegger não está querendo: 1. Evocar um conhecimento teórico científico ou mesmo já tematizado do manejo ou emprego do ente, lhe conferindo um estatuto de objeto cognoscível; (ST. §15, p. 207) 2. Evocar uma interpretação metafísica prévia ou essencialista que encubra nosso acesso fenomenológico ao ente que vem-de-encontro, tal como o esclarecimento do acesso a questão do ser mostrou<sup>25</sup>; 3. Evocar uma nomeação ou significação linguística de um ente “dado de imediato”; (ST. §15, p. 209) 4. Evocar um possível “valor” que as coisas possam ter; (ST. §15, p. 209)

Afinal, o que quer mostrar o filósofo, neste primeiro momento, com o singelo acesso de lida com o instrumento “maçaneta”, que é a marca fundamental de nosso primeiro modo de acesso ao ser dos entes subsistentes?

Livre de preconceções metafísicas sobre o ser do instrumento (*Zeug*), que encobrem uma interpretação via *logos* hermenêutico, Heidegger atenta para a seguinte descrição, cito:

Denominamos instrumento o ente que-vem-de-encontro no ocupar-se. No trato pode se encontrar o instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar [ferramenta], para viajar [veículo], para medir. O modo-de-ser de instrumento deve ser posto em relevo. Isso ocorre pelo fio-condutor da prévia delimitação do que faz do instrumento um instrumento, da instrumentalidade (*Zeughaftigkeit*). (ST. §15, p. 211)

Sem determinações extras, o ser de um utensílio se resume ao seu uso (*pragma*) e, sobretudo, a uma rede de remissões que o uso se remete em um campo fenomênico. A instrumentalidade não aponta para uma substância subjacente, mas para uma função (algo para...<sup>26</sup>) que nunca se esgota em si mesmo. Em outras palavras, a maçaneta em seu uso pode indicar a abertura da porta, que por sua vez, pode indicar a busca e manuseio do copo, o copo a água, e assim aos “diversos modos de ‘para algo’”. (ST. §15, p. 211)

---

<sup>25</sup>Na investigação do terceiro dogma grego, ao acreditar que o ser é o que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo, com isso se entendeu a substância (*ousia*); deste modo, se encobriu o positivo acesso cotidiano ao ser no modo da ocupação do trato; (ST. §15, p. 209)

<sup>26</sup>Ou “Ser para” (Um-zu).

Desta forma, temos o que Heidegger chama de remissão ou referência (*Verweisung*), quando um instrumento se apresenta em uma relação holística referencial com outros instrumentos, utilizando por empréstimo a expressão do filósofo norte-americano Robert Brandom (2013, p. 27), instrumentos “vem em pacotes”, mesmo que não necessariamente de um mesmo pacote. Como bem explicita Heidegger as multiplicidades de “ser para”:

Correspondente à sua instrumentalidade, o instrumento é sempre a partir da pertinência a outro instrumento: escritório, escrivaninha, pena, tinta, papel, pasta, mesa, lâmpada, moveis, janelas, portas, quarto. Essas “coisas” nunca se mostram de imediato separadas umas das outras, vindo depois, numa soma de coisas reais, a preencher um quarto. De imediato, o-que-vem-de-encontro, embora não seja tematicamente apreendido, é o quarto, o qual de sua parte não é aquilo que se acha “entre quatro paredes”, em um sentido espacial geométrico – mas instrumento-de-morar. (ST. §15, p. 211)

Enfim, fazemos uso da tinta para escrever palavras no papel que está em cima de uma mesa, que se remete ao livro próximo, e a outro instrumento sucessivo no mesmo pacote, assim como quando chamamos escritório o instrumento de morada do escritor, outro pacote inter-relacionável.

Com isso, fica à mostra o caráter holístico do modo de ser do *Dasein* junto aos entes subsistentes que nos vem de encontro no modo de ser do instrumento. Isso mostra, contudo, que nossa ocupação intramundana com os entes no modo do instrumento para trato ou lida, nunca se apresenta de modo parcelado, no sentido de uma coisa vim primeiro que outra, como que uma soma de entes reais ou fatos, mas, ao contrário, a totalidade do mundo se manifesta na medida que colocamos em curso uma prática. No entanto, fica a questão: Como se desenrola o uso do instrumento “maçaneta” ou “martelo” em si mesmo?

Heidegger para expor a chamada utilizabilidade ou manualidade do utensílio, faz uso do neologismo *Zuhandenheit* para indicar o sentido da entidade que tem a possibilidade de ser utensílio disponível à mão. Para melhor caracterizar essa importante predeterminação ontológica que se põe melhor à mostra com o conceito de circunspeção (*Umsich*), fruto de nossa precária condição finita e sem fundamentos metafísicos explicativos, partiremos para a exposição da primeira, e já anunciada, abertura existenciária mundana da compreensão (*Verstehen*).

Ser-no-mundo, como pudemos perceber, já denota algum cultivo primordial de práticas, portanto, *Dasein* não pode ser visto, apenas e primariamente, como um sujeito cognoscente que está dentro de uma casa, apartamento, oficina ou escritório, cuja relação de

sua vivência é mediada primariamente por algum conhecimento teórico, devemos vê-lo antes como um ser que se descobre enquanto ser na sua própria mobilidade e possibilidades performativas de ser, isto é, em seu poder-ser.

Disto se infere que o modo primário de relação deste cultivo no mundo não é de conhecimento, onde temos de um lado um sujeito que conhece e, de outro, objetos cognoscíveis que podem ser capturados, entendidos e explicados pelo sujeito. Ao invés de uma abordagem intelectualista e explicativa do mundo, Heidegger nos faz encarar, através de nossa facticidade, o ambiente fenomenológico e hermenêutico no qual nos ocupamos primariamente com o auxílio da compreensão (*Verstehen*), existenciário esse que mais tem a ver com “circunspeção” ou inteligibilidade do campo fenomênico, além de possuir uma relação direta com nossas disposições de ânimo (*Befindlichkeit*).

As disposições de ânimo, enquanto outro momento da abertura a nossa mundanidade, são as possibilidades do *Dasein* encontrar-se no mundo se sentindo a cada vez: alegre, sereno, triste, mal-humorado, com medo, angustiado etc. Em sentido ôntico-existencial, nem sempre demonstramos nosso estado de ânimo na cotidianidade, podendo mesmo nos permanecer em uma esquiua desta abertura, ainda assim, para Heidegger, aquilo que não damos atenção, expressa já uma entrega do *Dasein* a uma responsabilidade de ser inevitável no seu lançar-se (*Geworfenheit*) originário e fático, como diz o filósofo: “A expressão ‘dejecção’ [*Geworfenheit*] deve significar a *factualidade da entrega a responsabilidade*.” (ST. §29, p. 387) Eis a responsabilidade existencial e fática que não podemos evitar: Se encontrar já imerso ou lançado em um mundo rodeado de entes, da qual inevitavelmente nos preocupamos (*Sorge*), não como uma espécie fardo, mas como condição mesma que possibilita, no interior de nossas performances existenciais, uma abertura para encontrar-se em um ou outro estado de ânimo. (ST. §29, p. 387)

Sendo o *Dasein* este ente já entregue a responsabilidade de seu ser, tal como foi colocada na predeterminação da preocupação (*Sorge*), não pode ele se esquivar da responsabilidade de “já ter sido sempre encontrado” no lançar-se originário em meio aos outros entes. Ao encontrar-se afinado a um estado de ânimo ou outro, o *Dasein* é “trazido para diante de si mesmo”, não como acesso profundo a um “estado psíquico” que dá cor as coisas e os outros em um fora<sup>27</sup>, mas o que este encontrar-se em um estado de ânimo possibilita, em uma segunda acepção do conceito, é uma expressa condição contextual que o “direciona

---

<sup>27</sup> Os estados de ânimo não se caracterizam como estados da alma que apontam primariamente para uma vida interior.

para...”. (ST. §29, p. 387 e 391) Neste direcionar-se ou imersão contextual, como preferimos chamar, nos deparamos com os entes que nos vem de encontro em um ver-ao-redor que nos afeta. (ST. §29, p. 393)

Assim, temos a dinâmica existenciária do encontrar-se, que em sua abertura interfere no modo como nos ocupamos e compreendemos os entes e os outros *Daseine*. (ST. §29, p. 383 e 384)

Por fim, a compreensão juntamente com as disposições de ânimo que são de igual originariedade, não torna nossas interações mundanas vazias de sentimentos, mas, colorida e, porque não dizer, também, opaca, isto é, quando a mais abissal das disposições, a angústia<sup>28</sup>, encontra-nos, pondo em fuga o ente em sua totalidade numa certa “impossibilidade de determinação”. (QM, p. 237)

Voltando a explicitação do existenciário da compreensão, em contraposição ao entender teórico próprio das ciências modernas, pensaremos, agora, a partir do clássico exemplo de lida com o martelo, na qual descreve de pronto, o vetor de sentido pragmático do *Zu-handen* que deixamos em aberto anteriormente. Diz o filósofo:

Em tal trato de emprego, o ocupar-se (*Besorgen*) submete-se ao para algo constitutivo do instrumento correspondente, pois, quanto menos a coisa-martelo é somente considerada, quanto mais o martelo é empunhado no seu emprego, tanto mais originária será a relação com ele e menos encoberto será o modo por que virá-de-encontro tal qual é, como instrumento. O martelar ele mesmo descobre a específica “maneabilidade” do martelo. O modo-de-ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós o denominamos a *utilizabilidade* (*Zuhandenheit*). (ST. §15, p. 213)

Heidegger, à primeira vista, quer chamar atenção nessa descrição para uma relação pragmática fundamental que nossa existência encara ao ver e manusear um martelo. No entanto, existe nesse exemplo do martelar com o instrumento algo a mais, isto é, a anterior descoberta do instrumento enquanto utilizável disponível à mão (*Zu-handen*). Note, por exemplo, que um carpinteiro em sua oficina ao perceber que necessita de algo como um

---

<sup>28</sup>Na preleção de 1929, *Que é Metafísica?*, Heidegger ao desenvolver a pergunta fundamental “Porque o ente existe e não antes o nada?”, irá apresentar o modo de se encontrar do *Dasein* na angustia como disposição de ânimo fundamental donde se manifesta o nada. O nada não como negação linguística da totalidade do ente, pois mesmo se pudéssemos “imaginar” a totalidade do ente, e depois “pensar” sua negação, o que teremos será “o conceito formal do nada” em sentido figurativo, mas não a experiência existencial do mesmo. (QM, p. 236) Daí, Heidegger pontua, sobre essa experiência abissal que põe em evidência a ausência de fundamento da existência: “‘Estamos suspensos’ na angústia. Melhor dito: a angústia nos suspende porque ela põe em fuga o ente em sua totalidade. Nisto consiste o fato de nós próprios – os homens que somos – refugiarmo-nos no seio dos entes.” (idem, p.237)

martelo de carpintaria, entra em cena a circunspeção do ambiente ocupado (ver-ao-redor), de modo que ao se encontrar o que precisa, segundo sua base intencional performativa, compreende o martelo como algo disponível-à-mão (*Zuhandenheit*). No entanto, como explicitar esse campo conformativo que se manifesta na doação de sentido do utilizável como o martelo? Neste momento, entra em cena a articulação da compreensão que se projeta em sentido no ente subsistente que nos vem de encontro, esta articulação da compreensão não se manifesta *a priori* como comportamento teórico<sup>29</sup>, mas como possibilidade essencial de ser performativa que o apreende como instrumento *para* o desenrolar de uma certa tarefa<sup>30</sup>.

Ser-no-mundo já significa mover-se nessa compreensão<sup>31</sup>, isto quer dizer que, antes mesmo do martelo aparecer enquanto ente utilizável na abertura, já existe em nós de antemão a possibilidade essencial dessa doação de sentido, como diz o filósofo: “O entender [compreender] é o ser existenciário do poder-ser próprio do *Dasein* ele mesmo e isto de tal maneira que este ser abre em si mesmo o que lhe toca.” (ST. §31, p. 411) Em outras palavras, quando um ente no interior do mundo como a “maçaneta” se mostra em nosso campo fenomênico, o mesmo já aparece com sentido<sup>32</sup>, este sentido não se confunde com o que é próprio de uma enunciação ou declaração linguística, por isso, preferimos chamar “inteligibilidade” o sentido que a abertura da compreensão toca e articula.

Desta descrição da manualidade podemos retirar algumas conclusões: 1. Compreensão não é entendimento teórico sobre algo, mas uma prática cognitiva de articulação do “sentido” ou inteligibilidade, que tem a ver com o modo como olhamos para o mundo circundante e se apropriamos de uma significância histórica que nossa abertura tem acesso; 2. O utensílio “martelo” não se apresenta antes a uma consciência isolada do mundo como coisa já constituída, mas o mesmo só irrompe inteligibilidade no momento de sua aparição em um

---

<sup>29</sup> A compreensão, segundo Heidegger, é um comportamento prático, o que não quer dizer que não haja a possibilidade de se tornar um comportamento teórico. A grande diferença é que, enquanto aquele que está imerso em um ambiente prático, originariamente, olha com circunspeção o mundo ao redor, o teórico que busca entendimento explicativo de uma região intramundana, faz uso de um método, isto é, olha para o mundo enviesado, e não ver em uma circunspeção fenomenológica que faz aparecer os entes tal como eles se mostram. (ST. §15, p. 213 e 215)

<sup>30</sup> Constata-se além dessa abertura de sentido da compreensão que, o ser-no-mundo na medida que compreende o ente como um instrumento utilizável dentro de suas possibilidades fáticas articuláveis, também pode interpretar (*Auslegung*), isto é, ao ver-ao-redor o utilizável determinado, o *Dasein* humano pode responder interpretando atribuindo o seu “para quê”. (*Idem*. §32, p. 423)

<sup>31</sup> O *Dasein* humano é essencialmente um ente que compreende ser. Esta constatação ontológica é fundamental, como vimos anteriormente em um momento pré-ontológico, mesmo que não saibamos dizer “o que é o ser?” compreendemos previamente seu sentido. (Ver também: IaF, p. 204)

<sup>32</sup> Esta inteligibilidade do ente empreendida pela compreensão é marcada pela história, por isso o sentido já aparece delineado.

campo fenomenológico; 3. A compreensão enquanto projeção estrutural (*Geworfener Entwurf*) do *Dasein* humano pode ser articulada por uma interpretação (*Auslegung*), saindo da pura circunspecção atemática do “ver-ao-redor” para a determinação do “ver-como”, reverberando em um para-quê ou uso; 4. Nosso acesso performativo ao ente descobre no manejo seu modo de ser mais básico: a manualidade, que pré-orienta a compreensão e as disposições de ânimo.

Sobre o terceiro ponto é interessante notar que, a interpretação, neste caso, ultrapassa a noção metodológica hermenêutica que a palavra carrega tradicionalmente, pois, interpretação, neste caso, nada mais é que um dos momentos estruturais cognitivos da existência que o *Dasein* faz uso quando articula uma compreensão possível, isto é, quando o mesmo a desenvolve em uma visada pragmática, determinando seu “para-quê” e “como”. (ST. §32, p. 423)

Como vimos, um ente utilizável em sua manualidade já se encontra envolvido por essa articulação entendedor e interpretativa, se manifestando, assim, antes de uma enunciação predicativa. (ST. §32, p. 423) Contudo, o fenômeno existenciário da interpretação não se reduz, em seu desenvolvimento, a uma dimensão antepredicativa de determinação, mas pode ela reverberar, também, em uma enunciação ou juízo.

Ao enunciar uma declaração, como “O martelo é pesado”, o compreender interpretativo *apofântico* recolhe da experiência do existir no mundo três modos de se dizer o ente, proporcionada pela cópula “é”: 1. *Mostração*; 2. Predicação; e, 3. Comunicação. A primeira, diz o ente em si mesmo, tal como ele se mostra em nossa abertura da compreensão, não conforme uma representação psíquica ou mental. A segunda, derivada da primeira, predica algo do sujeito em sentido semântico, mas sem se limitar a este aspecto estrutural da proposição, seguindo o exemplo, o predicado “pesado” manifesta-se como uma qualidade do “martelo” tal como ele se apresenta na manualidade e na abertura da compreensão. E terceiro, derivado das duas primeiras formas, a declaração visa à comunicação, ao fazer ver um ente determinado numa espécie de partilha já expressa no mundo compreendido e interpretado do ver-ao-redor. (ST. §33, p. 437 e 439)

Outro âmbito mais originário de determinação que o interpretar e a enunciação<sup>33</sup>, acontece quando articulamos em uma fala significativa a seguinte ordem: “Vá até a oficina e

---

<sup>33</sup> Em Heidegger, a interpretação e seu desenvolvimento derivam do existenciário da compreensão. A linguagem como veremos, é de igual originariedade que a compreensão. O que significa dizer, em última

pegue o martelo!"; a linguagem em seu sentido articulado é imbuída de caminhos de significâncias normativas, que são implícitas aos contextos relacionais de imersão do *Dasein* na abertura da compreensão. Como isso acontece? Passando pela compreensão (*Verstehen*) como circunspecção de um campo fenomenológico segundo uma certa disposição de ânimo (*Befindlichkeit*), pode este ver-ao-redor em um certo encontrar-se, ainda não tematizado, ser determinado pragmaticamente, como vimos, pelo “ver-como” interpretativo, que determina o previamente compreendido. No entanto, ainda no ínterim da compreensão pode seu conteúdo compreendido, mas, não exposto em palavras, ser apresentado pela linguagem como articulação significativa. Daí podemos entender o que Heidegger compreende por discurso (*Rede*) como expressão do ser ou da linguagem, cito:

O discurso é existencialmente de igual originariedade que o entender [compreender]. A entendibilidade já está sempre articulada, inclusive antes da interpretação apropriadora. O discurso é a articulação da entendibilidade. Por isso, o discurso fundamenta a interpretação e a enunciação. Ao que pode ser articulado na interpretação e mesmo mais originariamente, já no discurso, demos o nome de sentido. (ST. §34, p. 455)

Há uma identidade entre ser e linguagem<sup>34</sup>, tratando-se, a linguagem, de uma abertura existencial que o discurso acessa quando articulado, ou que o enunciado acessa quando articula sujeito e predicado por intermédio da cópula. Por isso, vai dizer Heidegger no escrito de 1946, *Carta sobre o humanismo*, a paradigmática sentença: “A linguagem é a morada do ser. Na habitação da linguagem mora o homem.” (CH, p. 327) Trazendo essa experiência originária para nosso contexto de *Ser e Tempo*, dizemos que, na linguagem o *Dasein* humano mora, isto é, da mesma forma que a compreensão nos permite ter acesso ao ser em um mundo rodeado de entes lhes conferindo inteligibilidade, o discurso quando articulado tem suas raízes fincadas no mundo conformativo que a compreensão abre, ao lhe conferir sentido. O ser expresso no discurso é a linguagem<sup>35</sup>, vai dizer Heidegger no parágrafo 34 de *Ser e Tempo*, tendo em vista que, é no discurso, que a abertura ao “sentido significativo” de nossas práticas efetivamente se dá, possibilitando todo desenvolvimento interpretativo e enunciação. Diz o filósofo: “O discurso é existencialmente linguagem, porque o ente cuja abertura ele articula conforme-a-significação tem o modo-de-ser do ser-no-mundo dejectado, remetido ao ‘mundo’”. (ST. §34, p. 455)

---

instância, que a linguagem está alinhada com a compreensão e envolve os âmbitos derivados desta, a interpretação e a enunciação *apofântica*.

<sup>34</sup>Assim como ser e compreensão, e ser e disposições de ânimo.

<sup>35</sup>ST. §34, p. 455.

Assim, podemos extrair alguns pontos importantes que a compreensão de linguagem em Heidegger carrega: 1. Ao pensar a linguagem como um existenciário aliado a compreensão, que envolve a existencialidade do encontrar-se (disposição de ânimo) num mundo de significâncias históricas normativas, Heidegger quer atentar que o fenômeno linguístico é uma prática que acontece no próprio curso da existência projetiva do ser humano, tal como a abertura da compreensão e do encontrar-se; 2. Assim sendo, não é ela produto de uma subjetividade interna, que põe para fora palavras articuladas, como resultado de uma estrutura cognitiva privada ou eventos mentais representados por um sujeito; 3. Temos a exclusão primária das concepções de linguagem que não atentam para o fluxo da vida cotidiana, como a de Wittgenstein no *Tractatus logico-philosophicus*, que busca entender nossas formas de expressão por meio da busca de uma “essência da linguagem”, se entendendo por isso a busca por formas lógicas; 4. Fundada a linguagem em uma analítica da existência, o discurso significativo se mantém carregado dos modos de ser anteriormente vistos, que pertencem ao entendimento do ser-no-mundo em seu modo de existir, como: o modo da preocupação ou cuidado com os entes, consigo mesmo e os outros, e, ser no modo da ocupação, revelando uma lida com instrumentos para o desenrolar de certas tarefas<sup>36</sup>.

Para arrematar o entendimento de linguagem aliada à compreensão, Heidegger expõe um elemento quase inédito na história das filosofias da linguagem que o antecede, o ouvir. Muito mais que falar e produzir discursos significativos, a linguagem expressa no discurso necessita de uma escuta do ser que se manifesta no ouvir. Diz Heidegger: “Não é por acaso que, ao não ouvir ‘direito’, dizemos não ‘ter entendido’. Para o discurso, o ouvir é constitutivo.” (ST. §34, p. 461)

Sem o fenômeno do ouvir, muitas vezes dado por subtendido pela tradição filosófica, não há a possibilidade da comunicação ou mesmo do falar, em outras palavras, ouvir implica a possibilidade de entendimento destas redes complexas de relações com os outros e o ser dos entes que nos rodeiam, que nunca se dão de modo separado ou fixo em uma prática apenas.

Por fim, este profícuo campo de possibilidades relacionais e contextuais permite um bom elo de comparação com o funcionamento da linguagem em Wittgenstein nas *Investigações*, na medida que, o entendimento da ordem “Vá até a oficina e pegue o martelo!”

---

<sup>36</sup> Neste sentido também, as palavras seriam no discurso como utensílios disponíveis a mão (*Zuhanden*), tal como uma maçaneta em seu uso, que se remete a outros utensílios. Como diz Heidegger: “Essa totalidade-de-palavra, como aquilo em que o discurso tem um próprio ser ‘de-mundo’, como ente do interior-do-mundo, pode assim ser encontrado como um utilizável.” (ST. §34, p. 455)

é produto de uma complicada rede de interações linguísticas, ainda que não predeterminadas ontologicamente, que pertencem a nossa forma de viver e existir em comunidade.<sup>37</sup>

Enfim, a conquista dos existenciários como eixo central da primeira parte do projeto de *Ser e Tempo*, só é possível, como vimos, devido a reelaboração da questão do sentido do ser. Esta reelaboração ontológica da questão, por meio da linguagem assumida em sua precariedade, permite ao filósofo reinaugurar positivamente um espaço esquecido pelas abordagens metafísicas tradicionais, isto é, um espaço de sentido público, de envolvimento cotidiano e histórico. Esta abertura de interação social, como vimos, está implícita a todo instante no modo próprio de ser ou de dar sentido do humano em sua abertura, ou seja, está implícita na experiência intramundana do morar, no cuidar, na ocupação com utensílios, nas aberturas da compreensão, das disposições de ânimo e na linguagem, que acompanham a existência em sua mobilidade.

Contudo, podemos dizer que sem a rica delimitação ontológica fundamental da compreensão, das disposições de ânimo no encontrar-se, e da linguagem interligadas ao ser, não seria possível Heidegger pensar uma ontologia distinta das ontologias regionais empreendidas pela tradição, assim como, não seria possível percebermos em toda sua envergadura ontológica o redirecionamento do conceito de “mundo” (*Welt*) que “Ser-em” articula, para o conceito amplo e formativo de jogo (*Spiel*), como veremos em nosso segundo capítulo.

### 1.3. Análise e terapia da linguagem<sup>38</sup>

Se em Heidegger a fenomenologia e a hermenêutica preparam, em *Ser e Tempo*, o terreno investigativo através de uma compreensão que beira um ambiente não predicativo da formação do ser-no-mundo, em Wittgenstein não podemos dizer o mesmo. Se pudéssemos

---

<sup>37</sup> Sobre esse ponto discorreremos no segundo capítulo, quando for apresentada a noção comparativa de jogos entre os autores, e seus equivalentes pontos: A já apresentada noção de ser-no-mundo em Heidegger e a noção de Forma de vida que se misturam, indiscriminadamente, a linguagem em Wittgenstein.

<sup>38</sup> Pensamos a partir do artigo de João Carlos Salles Santos, *Filosofia e terapia em Wittgenstein*, que reluta em pensar a terapia da linguagem como apenas um aspecto propedêutico. Embora o subtítulo da parte inicial desta dissertação busque indicar uma propedêutica aos jogos de linguagem, esta pretensão apenas assume um aspecto metodológico na escrita. Como nota SANTOS (2005), a relação entre a positiva pragmática da linguagem e a negativa desconstrução dos conceitos tradicionais é “pregnante”, isto se mostra nas *Investigações* a todo momento, quando o filósofo não tem a pretensão de acolher nenhum pressuposto dogmático, pois é no diálogo confrontativo com teses, sínteses e antíteses sobre a compreensão da linguagem que Wittgenstein, no calor de sua obra, vai testando por meio do primado pragmático do uso suas relevâncias e não relevância para aquisição de um novo pensar. (SANTOS, J. C. S. 2005, p. 105)

indicar um possível caminho não predicativo para o austríaco em seu pensamento renovado das *Investigações Filosóficas*, certamente, este não teria um lugar privilegiado de anterioridade ontológica; parafraseando CABRERA (2003), em uma atitude “crítica externa”, a discussão não ocuparia um lugar “ultra-originário” onde todos os existenciários sempre estão em comércio e as discussões sobre a linguagem, sentido e significado na fala sempre retornam. (CABRERA, J. 2003, p. 153) Para Wittgenstein, seria sempre no trabalhar de nossa linguagem que articularíamos ou não articularíamos situações possíveis de sentido significativo<sup>39</sup>.

Diz Wittgenstein:

Quando os filósofos usam uma palavra – “saber”, “ser”, “objeto”, “eu”, “proposição”, “nome” – e procuram apreender a essência da coisa, deve-se sempre perguntar: essa palavra é usada de fato desse modo na língua em que ela existe? Nós reconduzimos as palavras do seu emprego metafísico para seu emprego cotidiano. (IF. §116)

Dois pontos importantes cabem destacar nessa citação das *Investigações*. Primeiro, a questão do ser não será inválida se a investigação se pautar no emprego cotidiano que determina as condições de sentido da palavra, coisa que Heidegger parece em partes cumprir, *haja vista* que, o “ser” é o que há de mais familiar ao ser humano e se revela na linguagem do cotidiano.

Por outro lado, como aponta AQUINO (2018), a questão heideggeriana precisa, como vimos, de um desvelamento que só pode ser alcançado por uma fenomenologia-hermenêutica, que não necessariamente envolve uma narrativa ôntica da linguagem, mas um pensar que atesta a precariedade da linguagem para recolher das performances mundanas e intramundanas as condições de possibilidade delas próprias, isto é, a tematização dos existenciários. (AQUINO, T. 2018, p. 37) O segundo ponto é que Wittgenstein nesta citação, já deixa explícito o procedimento considerado terapêutico de sua filosofia, que visa “fincar os pés” no plano contextual da linguagem cotidiana, para assim tratar possíveis “enfeitiçamentos” filosóficos, como alerta Aquino sobre o trabalho da linguagem em Wittgenstein: “(...) não está em primeiro plano a expectativa de encontrar, a despeito das suas precariedades, um solo linguístico para a problemática ontológica.” (AQUINO, T. 2018, p. 37)

---

<sup>39</sup> Aqui temos uma boa dessemelhança de Wittgenstein em relação ao projeto heideggeriano, no sentido de que, se é possível falar de elementos pré-linguísticos, como o caso da noção de forma de vida, isto acontece porque já nos movimentamos em um terreno sedimentado da linguagem, sem haver a necessidade de pontuar anterioridades ontológicas.

O caminho terapêutico de Wittgenstein trilhado nas *Investigações Filosóficas* assume um caráter estrito de cura dos problemas filosóficos, não necessariamente tendo um método apenas para tal tarefa, como outrora no *Tractatus*. Diz o filósofo: “Não há um método da filosofia, mas sim métodos, como que diferentes terapias.” (IF. §133)

Seguindo as sendas da linguagem do cotidiano, Wittgenstein reconhece que não existe um atalho para compreender o funcionamento da linguagem, mas nem sempre o caminho se apresentou desta maneira. Se quisermos “fotografar”, ainda que com toda precariedade intencional da poesia, a riqueza desta reviravolta de Wittgenstein, diríamos junto daquele poeta espanhol que: “(...) *al volver la vista atrás; Se ve la senda que nunca; Se ha de volver a pisar, Caminante no hay camino sino estelas en la mar.*” (RUIZ, Antonio Machado. *In: Proverbios y cantares. XXIX.*)

No *Tractatus Logico-Philosophicus*, a lógica se apresentou como uma espécie de exigência formal para se fazer uma crítica da linguagem, que visava estabelecer as condições transcendentais do que pode ser dito e pensado sobre o mundo. Perseguindo esse horizonte transcendental kantiano aplicado à linguagem, o austríaco vê, nesse primeiro momento, a lógica formal ocupando um plano privilegiado. Seria ela responsável por organizar e entabular dentro de suas possibilidades um mundo composto de fatos articuláveis. Muito mais que uma ferramenta argumentativa, a lógica teria uma ordem a priori<sup>40</sup> e de crítica metafísica ao pensamento e ao mundo.

Wittgenstein lembrando esse caminho trilhado outrora que se resume, nas *Investigações*, apenas a uma ordem metafísica deixada para trás, diz:

Estamos na ilusão de que o especial, o profundo, o essencial de nossa investigação residiria no fato de que ela tenta compreender a essência incomparável da linguagem. Isto é, a ordem que existe entre os conceitos de frase, palavra, conclusão, verdade, experiência, etc. Esta ordem é uma *superordem* entre – por assim dizer – *superconceitos*. Enquanto que as palavras “linguagem”, “experiência”, “mundo”, se tem um emprego, devem ter um tão humilde quanto as palavras “mesa”, “lâmpada”, “porta”. (IF. §97)

A ideia de que a linguagem teria uma essência difícil de ser captada através da simples observação da linguagem cotidiana remonta a tradição da chamada filosofia analítica, na qual teve como seus principais expoentes G. Frege (1848-1925) e B. Russell (1872-1970). Nesse contexto, o *Tractatus* se mostrou nesse primeiro momento como sua obra máxima, que tinha por objetivo dar por solucionado todos os problemas filosóficos ocasionados pela má compreensão da lógica de nossa linguagem. (TLP. Prefácio, p. 125) Vejamos, de modo geral,

---

<sup>40</sup> Condição de possibilidade de uma proposição com sentido.

uma das principais ideias deixada de lado e vista nas *Investigações* como uma exigência metafísica desta tradição.

Uma das principais pretensões do *Tractatus* foi de que poderíamos desenvolver em primeiro plano uma *análise formal da linguagem*, a fim de estabelecer suas condições de sentido (*Sinn*). Para tanto, é preciso remontar, mesmo que em partes, a abordagem *tractatiana* da figuração.

Diz Wittgenstein: “Uma proposição figura (*Bild*) a realidade”. (TLP. §4.01) Com isso, quer se dizer que uma proposição seria um modelo representativo da realidade, e que para ter sentido teria que possuir nela a possibilidade lógica de se articular ou não se articular a estados de coisas no mundo. Na proposição, os nomes correspondem a objetos simples, não podem ser reduzidos a definições, e só ganham sentido no contexto articulado da proposição. (TLP. §3.261) Por outro lado, temos o mundo que é composto por fatos articuláveis, e estão suas ocorrências, de tal modo, localizadas em uma estrutura espacial lógica onde são arrançadas todas suas possibilidades. No espaço lógico os nomes articulados na proposição substituem os objetos simples que estão ligados uns aos outros. (TLP. §1.13; 2; 2.0121;)

Apresentadas essas condições gerais, quando uma proposição tem sentido no *Tractatus*?

Enquanto modelo transcendental do mundo, a linguagem, ou melhor, as proposições (arranjo de nomes) têm sentido quando sua forma lógica aponta para um estado de coisa possível, isto é, quando pode satisfazer harmonicamente<sup>41</sup> e de modo determinado as condições de apresentação dos objetos que estão, por essência, uns ligados aos outros como os “elos de uma corrente” num espaço lógico. Logo, quando expresso a proposição “Está chovendo e os carros estão molhados”, a veracidade e o sentido desta proposição molecular só são atestadas se, e somente se, ela corresponder ou conseguir representar os objetos apresentados no mundo, ou seja, quando em derradeira instância a figuração e o fato compartilham da mesma forma ou configuração formal. Deste modo, dizemos ser verdadeira e com sentido, uma proposição cujas condições de verdade são satisfeitas, e com sentido, mas, falsa quando as condições não são satisfeitas. A este domínio lógico veritativo clássico chamamos de verocondicionalidade, ou seja, quando a proposição apresenta a possibilidade do verdadeiro e do falso.

---

<sup>41</sup> Isomorfismo.

É importante notar que Wittgenstein nesta primeira fase, ao apresentar o mundo<sup>42</sup>, à realidade<sup>43</sup>, e principalmente, à linguagem<sup>44</sup> se faz valer, respectivamente, da forma lógica de cada um destes âmbitos. Na proposição elementar articulada<sup>45</sup> (arranjo de nomes simples) sua forma deve “mostrar” a forma lógica da realidade, o que equivale dizer que, na figuração de estados de coisas, a forma lógica da proposição não pode ser representada pela própria proposição, isto é, não pode ser dita, pois a mesma se apresenta apenas como condição transcendental “mostrativa” da realidade. (TLP. §4.121; §4.1212)

Por fim, a análise não terminaria nesta etapa, *haja vista* que o filósofo chega ao ponto de reduzir atômicamente cada um destes elementos, a fim de mostrar, em nível simples e atômico, como a estrutura lógica das proposições elementares se ligam à estrutura lógica simples dos estados de coisa na realidade.

Todavia, nos cabe perceber aqui que, a análise crítica da linguagem promovida pelo *Tractatus* para dissolver os problemas filosóficos que ultrapassam os limites do que pode ser dito sobre o mundo gerando absurdos (*Unsinn*), se converte dez anos após seu sucesso e uma série de problemas, em terapia da linguagem nas *Investigações Filosóficas*.

Vejamos uma metáfora de Wittgenstein que muito diz sobre a tarefa de uma terapêutica da linguagem: “Qual o seu objetivo em filosofia? – Mostrar à mosca a saída do vidro.” (IF. §309)

Análoga a mosca que não encontra uma saída, a filosofia permaneceu, para Wittgenstein, presa a seus problemas: O que é o ser? O que é a verdade? Qual a forma geral da proposição?... Todas essas questões, tradicionalmente, revelam problemas que correspondem, analogamente, à nós que uma terapêutica da linguagem visa desatar. Para tanto, ao invés de simplesmente cortar os nós, é necessário adentrar nos labirintos da linguagem e compreender como eles se formam, para que se possa perguntar por suas

---

<sup>42</sup> Totalidade dos fatos. Totalidade do que ocorre. (TLP. §1.1)

<sup>43</sup> Existência e não existência de estados de coisas. Na existência de estados de coisas aparecem os objetos simples concatenados uns aos outros, determinando que estados de coisas não existem. (TLP. §2.06; §2.03; §2.05)

<sup>44</sup> Totalidade das proposições com sentido, isto é, que tem a possibilidade de figurar o mundo e a realidade segundo a vericondicionalidade do verdadeiro e do falso. A proposição é completa e articulada. Os nomes têm como referência objetos no contexto da proposição. (Princípio de contexto) (TLP. §3.251; §3.3)

<sup>45</sup> Uma proposição tem sentido ou inteligibilidade quando os nomes simples que a compõe estão gramaticalmente e logicamente articulados, desta forma, uma proposição mal arranjada como “Molhados chove carros” não pode sequer ser chamada de proposição, pois nela não está contida nenhuma forma possível de sentido efetivo.

condições de sentido, conduzindo, como nota Santos, estas questões ao atrito de sua gramática normativa nos jogos. (SANTOS, J. C. S. 2005, p. 93)

A condução dos problemas filosóficos para uma saída ou esclarecimento consiste, para o austríaco, em uma cura que tenta reparar confusões no interior do uso da linguagem, alterando nosso modo de ver o problema, isto é, levando-os a um contexto prático e situacional comparativo, como vai dizer Santos: “A terapia opera tratando os mesmos problemas em novo contexto. Com isso, até a identidade do problema se vê alterada, provando ilusão tão forte de descontinuidade.” (SANTOS, J. C. S. 2005, p. 93)

Tal “ilusão forte de descontinuidade” com seu projeto anterior, o *Tractatus*, é a aparência que os problemas parecem ter quando muda seu contexto de tratamento ou sua modalidade, que no caso das *Investigações Filosóficas* consiste em um retorno à vida cotidiana. No entanto, como bem repara SANTOS (2005), a transição para essa outra modalidade do sentido, não é uma ruptura completa e deslocada do projeto *tractactiano*, *haja vista* que, embora exista um método de análise da linguagem em particular, naquela obra há, também, uma intuição do que seja a/o filosofia/filosofar que tendeu nas *Investigações* a radicalizar-se. (SANTOS, J. C. S. 2005, p. 88)

Vale a pena citar as passagens do *Tractatus*, na íntegra, em que essa intuição se apresenta:

A totalidade das proposições verdadeiras é toda a ciência natural (ou a totalidade das ciências naturais). (TLP. §4.11)

A filosofia não é uma das ciências naturais. (A palavra “filosofia” deve significar algo que esteja acima ou abaixo, mas não ao lado, das ciências naturais). (TLP. §4.111)

O fim da filosofia é o esclarecimento lógico dos pensamentos. A filosofia não é uma teoria, mas uma atividade. Uma obra filosófica consiste essencialmente em elucidações. O resultado da filosofia não são “proposições filosóficas”, mas é tornar proposições claras. Cumpre à filosofia tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos. (TLP. §4.112)

Resguardada a diferença de método no *Tractatus* para as *Investigações*, que consiste no abandono da análise lógica dos pensamentos para a cura dos pensamentos por uma pragmática filosófica, cabe notar que, todo o resto da intuição *tractactiana* ainda se segue valendo nas *Investigações* em seus devidos ajustes. Vejamos o que se segue: primeiro, a filosofia não é uma ciência, pois, não cabe a filosofia explicar o mundo através de proposições verdadeiras. O que significa dizer, em última instância, que a filosofia não cria teorias, isto é, a filosofia deixa as coisas como estão, em aberto. (IF. §126) Segundo, como a filosofia não

visa criar teorias ou mesmo sustentar teses que objetivam desocultar a realidade através de “descobertas e invenções”, ela se mantém em uma atividade de esclarecimento, o que podemos chamar de “descrições” clarificadoras, não da forma lógica das proposições, mas, como diz o Wittgenstein das *Investigações*, no: “[...] exame do trabalho de nossa linguagem e de tal modo que este seja reconhecido: *contra* o impulso de mal compreendê-lo.” (IF. §109) Terceiro, se há algo de turvo e indistinto em nossos variados usos cotidiano da linguagem, esse algo se apresenta desta maneira: 1. Ou porque não compreendemos bem a gramática da situação, como veremos em nosso próximo capítulo sobre regras; 2. Ou porque o trabalho da linguagem opera com elementos tão próximos e utilizados, que por algum motivo esquecemos. (IF. §129)

Mais à frente, teremos a oportunidade de acompanhar essa mudança contextual numa espécie de autoterapia wittgensteiniana de alguns de seus conceitos e visões filosóficas sustentadas no *Tractatus*.

Em suma, com um novo modo de ver o fenômeno linguístico nasce também a cura dos problemas filosóficos de outrora. Nas *Investigações*, o caminho terapêutico deve consistir, primeiramente, na reavaliação de conceitos e na tentativa de descentralizar paradigmas elegidos por sua tradição filosófica e pelo próprio filósofo acerca de como a linguagem funciona. Vejamos algumas dessas abordagens conceituais que foram reavaliadas e descentralizadas, dando lugar a uma concepção mais vivencial e cotidiana.

#### 1.4. Primazia da lógica formal

A lógica tem sua origem atrelada aos primórdios da filosofia grega, com Parmênides já é possível perceber seu surgimento quando o eleata visa estabelecer, pela primeiríssima vez, uma ontologia “do que é” (*tò ón*) a partir daquilo que pode ser dito e pensado<sup>46</sup>. Essa concatenação teórica do *logos* com o que se apresenta (*to eon*) permaneceu ligada ao conceito de *aletheia* grego, e marca na origem do pensar ocidental não o nascimento da bicondicionalidade do verdadeiro e do falso, mas, uma relação teórica e “mostrativa” de desocultamento (*aletheia*) do que poderíamos chamar de real ou presente.

---

<sup>46</sup> “tò légein te noên t’ eón” (Parmênides. *Da natureza*. Frag. 6)

Com Aristóteles, a lógica bicondicional começa a se desenhar e serve de instrumento para o fazer científico<sup>47</sup>. Através do que o filósofo vai considerar como discurso dotado de *logos* (proposição), ou seja, diferente de uma prece que não encerra verdade ou falsidade, uma proposição quando articulada<sup>48</sup> deve conseguir encerrar verdade ou falsidade. (Aristóteles. *Da interpretação*. 17a 1-5) Desta forma, quando enuncio que “Sócrates é um filósofo grego”, esta enunciação, através da sua composição (sujeito+verbo+predicado), tem condições de declarar algo sobre a realidade. Se definindo desta maneira a proposição, ela pode se juntar a outras do mesmo gênero formando um raciocínio completo (silogismo), podendo, assim, ter um certo poder explicativo dos fenômenos, como é o caso dos silogismos científicos.

Em suma, o fascínio filosófico e científico pela lógica se deveu em grande medida à engenhosa criação aristotélica de conseguir aplicar necessidades formais a um raciocínio explicativo sobre fenômenos físicos. Um bom exemplo formal aplicado a demonstração científica em seus *Analíticos Posteriores* é a fórmula “C é B; B é A; Então, C é A” (Barbara)<sup>49</sup>. Embora haja um longo percurso histórico desta originária compreensão aristotélica da lógica até chegar a celebre obra de Wittgenstein, o que percebemos é que o *Tractatus* se apresentou como a expressão máxima da lógica aplicada à linguagem e ao mundo, nele há, ao que parece, uma espécie de “superestimação” do ideal aristotélico acerca da função de uma proposição e do silogismo científico, na medida em que, o austríaco atribui um estatuto metafísico e transcendental a lógica formal que se torna comum a proposição e a realidade.

É certo que em Aristóteles, a lógica formal (silogística) não exerce um papel essencial e fundamental, isto é, comum a linguagem e ao mundo, estando ela mais para um “cânon regulador”<sup>50</sup> do fazer científico. Em contrapartida, é interessante notar que o estagirita confere

---

<sup>47</sup> Nos *Analíticos posteriores*, livro em que Aristóteles desenvolve sua teoria da demonstração, o filósofo se faz valer das configurações lógicas válidas que um silogismo científico deve ter para conseguir demonstrar a razão do conhecimento que ele quer provar.

<sup>48</sup> A composição de uma proposição para Aristóteles é formada por: verbo, sujeito, predicado, afirmação ou negação. (Aristóteles. *Da interpretação*. IV e V)

<sup>49</sup> Como se segue nos *Analíticos Posteriores* a demonstração de que “os planetas estão próximos porque não cintilam”, cito: “Que C corresponda a planetas, B a não cintilar e A a estar próximos. Então será exato predicar B de C porque os planetas não cintilam. Mas também será exato predicar A de B porque aquilo que não cintila está próximo (o que pode ter sido suposto indutivamente ou por percepção sensorial). Então A tem que se aplicar a C, e assim ficou demonstrado que os planetas estão próximos.” (Aristóteles. *Analíticos Posteriores*. XIII. 78a35)

<sup>50</sup> PORCHAT, O. 2001, p. 242.

ao princípio de não contradição<sup>51</sup>, um estatuto lógico-ontológico que é, verdadeira, condição de possibilidade para o discurso significativo mostrar a realidade ou os entes, neste ponto se efetiva mais apuradamente o que consideramos por superestimação do ideal da lógica aristotélica no *Tractatus*. Tal mostração de como o discurso toca a realidade através do princípio de não contradição se estende em todo capítulo 4, do livro *Gama* da Metafísica, quando o estagirita tenta demonstrar, ao abrir uma exceção<sup>52</sup> por meio de refutação dialética, a presença efetiva do princípio lógico-ontológico. Em uma passagem deste capítulo, é possível perceber através da refutação do sofista, ainda que de modo velado em seu curso, a evidência pressuposta de um isomorfismo do princípio em questão, cito:

De fato, por que motivo quem raciocina desse modo [negligenciando o PNC] vai verdadeiramente a Megara e não fica em casa tranquilo, contentando-se simplesmente com pensar em ir? E porque, logo de manhã, não se deixa cair num poço ou num precipício, quando os depara, mas evita isso cuidadosamente, como que se estivesse convencido de que cair ali não é absolutamente coisa não-boas e boa? É claro, portanto, que ele considera a primeira coisa melhor e a outra pior. E se está convencido disso, deve também admitir, necessariamente, que algo determinado é um homem e que outra coisa não é homem, e que isso é doce e que aquilo não é doce. (MET. Γ. 4, 1008b 13-18)

Nas inusitadas situações apresentadas para aqueles que admitem um relativismo do tipo *homo mensura* de Protágoras, ou melhor, um fluxismo radical heraclitiano, Aristóteles põe em destaque a relação entre pensamento, linguagem e mundo, onde o princípio dos princípios atua em sua efetividade. No curso da situação temos a margem de decisão e juízo que envolve: ir ou não ir a Megara; cair ou não cair no poço; bom e não-bom; homem e não homem; e, doce e não-doce. Em todos os casos temos uma preconcepção que determina a linguagem e o mundo, segundo a forma: Não (“assim” e “não assim”)<sup>53</sup>.

Em suma, mantida as diferenças que separam o estatuto da lógica em Aristóteles e, muitos anos após, o Wittgenstein do *Tractatus*, ambos compartilham de um mesmo ideal que se manifesta no discurso declarativo (*logos apofântico*), uma relação isomórfica entre a

<sup>51</sup> Considerado o princípio dos princípios, comum a todos que fazem uso da linguagem, diz: “É impossível que a mesma coisa, ao mesmo tempo, pertença e não pertença a uma mesma coisa, segundo o mesmo aspecto.” (MET. Γ. 1005b 18-19)

<sup>52</sup> Dado que o princípio de não contradição é a base elementar de todo conhecimento, discurso e dos próprios entes reais, nenhuma demonstração científica recorre ao princípio comum (*koina*), exceto que queira demonstrar a conclusão da mesma forma, isto é, incorrendo em uma petição de princípio. (ANAL. POST. I, 11. 77a 10-12)

<sup>53</sup>  $(p \wedge \sim p)$ .

linguagem e o mundo, mediados, ainda que de modos diferentes<sup>54</sup> e de modo geral, pela lógica formal, que por fim garantiria as condições de sentido.

Nas *Investigação Filosóficas*, seu livro póstumo, o *status* da lógica é de descentralidade, como considera AQUINO (2018), havendo sua substituição por um “terceiro termo” ou “*médium*” que permitirá ligar discurso declarativo e estados de coisas, isto é, através do “universo de sentido da vida cotidiana”. (AQUINO, T. 2018, p. 76 e 77)

Uma amostra dessa descentralidade<sup>55</sup> em detrimento da vida cotidiana pode ser percebida no parágrafo 93 das *Investigações*. Nele, o filósofo ao tentar responder descritivamente “o que é a linguagem?”, coloca ao lado duas visões entre si conflitantes, uma primeira mais sensata que diz “uma proposição é a coisa mais corriqueira do mundo”, e uma segunda voz, “metafisicamente viciada”, que diz “uma proposição é algo de muito estranho!”. Wittgenstein, ainda nesse parágrafo, destaca que a voz/visão que atesta algo de muito estranho ocorrendo na proposição, assim a percebe porque não consegue observar, com a exigência da lógica formal, como as proposições funcionam em nossos variados modos de expressão no cotidiano. (IF. §93) Devido a um “mal-entendido” que a investigação acerca da lógica da linguagem proporcionou, não é possível a esse interlocutor perceber a multiplicidade colorida das expressões cotidianas, por querer sempre supor uma “*superordem*” com necessidades bem definidas em detrimento da própria interação linguística. (IF. §94)

Por fim, cabe ressaltar que, a descentralidade da lógica formal nessa nova investigação sobre a linguagem não coincide com sua exclusão do campo investigativo, mas, ao nosso ver, de um retorno ao seu campo de origem já atestado por Aristóteles no auxílio dos silogismos científicos e, principalmente, a sua aplicação no fazer científico moderno. Como diz AQUINO (2018) acerca de nossos dois pensadores sobre o *status* da lógica:

[...] a lógica formal é ‘apenas’ uma interpretação do *logos* construída em virtude dos propósitos da atividade científica; não sendo nem superior nem independente da linguagem cotidiana. (AQUINO, T. 2018, p. 75)

---

<sup>54</sup> Como percebido, em Aristóteles a lógica formal possibilita, a início, a regulamentação das proposições em silogismos científicos, depois, temos a natureza auto evidente do princípio de não contradição que perpassa e determina, em comum, a linguagem e a realidade (coisas em si mesmas). Em Wittgenstein, mais precisamente, através da teoria da figuração, o filósofo detecta na proposição enquanto modelo de estado de coisas na realidade um paralelismo lógico entre estes dois âmbitos, fazendo da lógica formal e simbólica um elemento transcendental, não lógico-ontológico como no caso de Aristóteles, de mostraçãõ e arranjo da realidade.

<sup>55</sup> Quando utilizamos o termo “descentralidade”, não estamos excluindo a lógica, o referencialismo ou a ostensão como campo investigativo e entendimento de como podemos fazer uso da linguagem, mas, seguindo a metodologia de Wittgenstein que nos leva encarar o ambiente profícuo e amplo das relações linguísticas cotidianas na qual a investigação da lógica formal e os paradigmas primariamente devem se remeter.

### 1.5. Ostensão e referencialismo

Diz o filósofo austríaco em sua primeira obra: “(...) proposições são como flechas (...)” (TLP. §3.144)

Por mais metafórica que possa parecer essa declaração, nela está contida o principal modo *tratactiano* de entender linguagem. A proposição ou o discurso declarativo quando elaborado, segundo vimos anteriormente, deve apontar ou/e mostrar a existência de estados de coisas na realidade ou simplesmente, abstraindo, a forma geral da proposição poder mostrar que “isto está assim”. (TLP. §4.5 *apud* IF. §114) Em outras palavras, a proposição ao apontar para a realidade o faz tendo em mira objetos articulados como referência, a esta atitude, considerada no *Tractatus* um tanto natural da proposição, que através de um arranjo de palavras “diz” ou “aponta” de modo definido e determinado uma referência no mundo, chamamos de referencialismo.

No entanto, a plasticidade da linguagem na vida cotidiana obrigará o filósofo a reavaliar se este modo de compreender o sentido é primário ou não. Para ajudar a compreender a descentralização de uma definição ostensiva que toma como referência estados de coisas, Wittgenstein se faz valer do que ele chama de um exemplo primitivo da linguagem. Diz o filósofo das *Investigações Filosóficas*:

(...) a linguagem deve servir para o entendimento de um construtor A com um ajudante B. A executa a construção de um edifício com pedras apropriadas; estão à mão cubos, colunas, lajotas e vigas. B passa-lhe as pedras, e na sequência em que A precisa delas. Para esta finalidade, servem-se de uma linguagem constituída das palavras “cubos”, “colunas”, “lajotas”, “vigas”. A grita essas palavras; - B traz as pedras que aprendeu a trazer ao ouvir esse chamado. (IF. §2)

No exemplo, temos o célebre caso dos construtores de Wittgenstein em que a linguagem em seu aspecto primitivo consegue mostrar no contexto da construção civil um modo peculiar de se usar a linguagem, isto é, através de ordens dadas pelo construtor A e seu cumprimento pelo ajudante B.

Salienta Wittgenstein: “Tais formas primitivas da linguagem emprega a criança, quando aprende a falar.” (IF. §5) Se observarmos uma criança no aprendizado de sua língua materna, exemplo por excelência pragmático, perceberemos que o aprendizado passa por um treinamento (*Abrichten*) que envolve repetição em um “ensino ostensivo das palavras” (quem ensina mostra objetos). (IF. §6) Neste caso da criança já “se inicia” a cura posterior da “ostenção como modo de definição de algo no mundo (referência)”, pois a começar pelo

aprendizado inicial e primitivo do uso da palavra, por exemplo, “abóbora”, “pode parecer” numa concepção metafísica da linguagem a lá *Tractatus*, que a palavra se associa ao objeto por sua forma lógica que aponta e mostra como as coisas estão.

No entanto, o que percebemos é que o reducionismo lógico do primeiro Wittgenstein<sup>56</sup>, ao passar por uma autoterapia da linguagem, começa a se esfacelar com a descrição de uma situação cotidiana de treinamento, que envolve diretamente o modo como as crianças são educadas para uma atividade com um objeto. É importante notar que, nesse momento gestativo da linguagem através do aprendizado da palavra, ainda não temos necessariamente a descentralização da “definição ostensiva”, como diz Wittgenstein: “Não quero chamar isto de ‘elucidação ostensiva’ ou ‘definição’, pois na verdade a criança ainda não pode perguntar sobre a denominação.” (IF. §6)

Como diz STERN (2012), sobre o significado da palavra que pode ser requerido em uma relação linguística mais sofisticada:

Que as palavras tenham um determinado significado nunca é apenas o resultado de uma única conexão entre palavra e coisa, pois mesmo quando se cria esta conexão, seus efeitos dependem de um contexto mais amplo (...)  
(STERN, D. 2012, p. 144)

Voltemos ao caso dos construtores de Wittgenstein, pois lá já é possível perceber, ainda que de modo simples, o domínio de uma linguagem que consiste em comandos e execução dos comandos na cotidianidade. Pensemos o que ocorre quando o construtor grita para o ajudante: “Lajota!”. Esse, dominando bem o significado da expressão, age de acordo com ela, isto é, responde executando uma atividade ou uma relação de lida com o objeto. E isso é tudo que o exemplo primitivo pode oferecer. Como diz Wittgenstein: “Não compreendeu a ordem ‘Lajota!’ aquele que age de acordo com ela?” (IF. §6)

Podemos, assim, perguntar: O que ocorreu nesse caso? Como acabamos de ver, a descrição já foi dada, não há nada por trás da palavra<sup>57</sup> e da expressão “Lajota!” que possibilita ligar a palavra e/ou expressão ao objeto, a fim de explicar o entendimento do ajudante ao executar o comando.

---

<sup>56</sup>*Tractatus*: No contexto da proposição “o nome substitui o objeto” e equipara-se de modo euclidiano a um ponto que se liga a outros pontos ou objetos articulados na realidade, segundo uma mesma forma lógica. (TLP. §3.22; §3.144; §3.22;)

<sup>57</sup> Como o caso da criança nos mostrou preliminarmente, o que ocorreu foi um treinamento, uma repetição contextual da palavra.

E mais, poderíamos dizer simplesmente que, assim como a criança que tenta aprender o sentido da palavra “abóbora” precisa de um treinamento para executar atividades com o objeto, o ajudante como alguém “mais experiente” com o uso da palavra “Lajota” e isto envolve não só um modo de aplicação da palavra, consegue desenvolver uma atividade conforme a ordem, atuando bem nesse contexto.

No entanto, como já extrapolamos o domínio primitivo do exemplo no final do parágrafo anterior, podemos nos perguntar: O que aconteceria se ao invés do comando “Lajota!”, fosse expresso “Isto é uma lajota!”, como que respondendo à pergunta de um estudante estrangeiro da língua portuguesa sobre o significado da palavra? Neste caso, perceberíamos que a sentença declarativa, “Isto é uma lajota!”, assume outro papel no jogo<sup>58</sup> e tem uma compreensão diferente do primeiro exemplo. (IF.§6)

Com isso, Wittgenstein deixa claro que não existe só uma maneira de interpretar a palavra e a proposição que a articula, o sentido aqui dependerá de sua localização nesse ambiente múltiplo da vida cotidiana, que tem tudo a ver com as interações que mantemos com o ambiente e com outros envolvidos numa atividade que, a depender das regras de aplicação<sup>59</sup> pode ser mal compreendida. Aqui percebemos, ainda que dentro de um aspecto ôntico<sup>60</sup> da linguagem, um bom elo de comparação com Heidegger, na medida que Wittgenstein pensa a linguagem não como uma atividade única, mas aberta em sentido, já que o fluxo dos contextos intramundanos e mundanos de relação<sup>61</sup> exige seu reconhecimento para se determinar o sentido de uma expressão.

Ademais, poderíamos perceber, também, uma situação inusitada<sup>62</sup> quando pensamos a resposta anterior do professor através de uma “definição ostensiva”, que visa ensinar sua língua ao estrangeiro.

Pensemos na seguinte questão: ao apontar para o objeto com a mão, a fim de se referir ostensivamente a ele, dizendo “Isto é uma lajota!”, o que garante a captação do sentido nessa tentativa de definição que visa uma referência ou ponto da realidade? A resposta dessa

<sup>58</sup> Não pensamos no problema da definição ostensiva por enquanto, mas na função que a palavra “Lajota” articulada no discurso exerce no primeiro exemplo (comando), que é diferente do segundo (ensino).

<sup>59</sup> Sobre este ponto, discorreremos no segundo capítulo quando houvermos esclarecido a performatividade dos jogos.

<sup>60</sup> Wittgenstein não visa recolher das performances mundana e intramundanas elementos ontológicos, por isso consideramos sua abordagem ôntica da linguagem.

<sup>61</sup> No caso de Heidegger o contexto a ser reconhecido descende de nossa abertura para o ser, que se manifesta em nossa compreensão, nas disposições de ânimo e linguagem.

<sup>62</sup> Análoga ao exemplo dado por Wittgenstein, nas *Investigações*, no parágrafo trinta e dois, sobre o estrangeiro.

questão pode parecer a mais trivial possível, podendo não parecer sequer um problema, pois a atitude quase natural da ostensão ao definir o objeto na realidade não nos faz parar para pensar como isso mesmo é possível. Isso talvez ocorra porque já dominamos bem a língua na qual a ostensão é aplicada. Mas pensemos no caso do estrangeiro que não sabe o que a palavra “lajota” quer dizer no contexto da declaração, e precisa muitas vezes “adivinhar” as elucidações. (IF. §32)

Retomemos a questão agora no contexto do estrangeiro. O professor ao apontar para o objeto e tentar defini-lo por ostensão com a elucidação “Isto é uma lajota!”, o que garante que o ato de apontar consegue designar o objeto lajota? Poderíamos neste caso nos perguntar: No que consiste apontar para o objeto? Não poderia estar neste ato, o professor, querendo apontar para a forma da mesma, sua dureza, sua quantidade ou sua cor? (IF. §33) A questão quando colocada desta maneira parece nos dizer que a *definição ostensiva*, embora seja um modo de expressão usual, não é tão óbvia como imaginamos ser, principalmente quando temos em mira uma referência que poderia ser, como percebido, totalmente outra. Portanto, podemos concluir que, se é a referência que garante o significado<sup>63</sup>, ela não aparece pronta na realidade ou no objeto de designação, nos levando a pensar por outro lado que a admissão primária do paradigma referencialista do significado parece querer exigir uma intenção oculta que acompanha o ato de apontar, que por si só, não se revela nem no ato ostensivo nem no objeto de imediato.

Como podemos perceber, a terapia da linguagem nas *Investigações*, muito mais que promover um pensamento filosófico para além da vida cotidiana, está preocupada em reavivar um “solo áspero e rugoso” que os filósofos esqueceram ao criar teorias, por isso, está no cerne da atitude negativa da terapia a desconstrução de todo e qualquer ideal que almeja profundidade e não olha com atenção para os modos de relação mundano e intramundano da atividade linguística, consistindo nessa parte o lado positivo da terapia. Analogamente podemos dizer que em uma mesma direção terapêutica se move Heidegger, ao tentar reavivar a questão ontológica sobre “o sentido do ser”. Muito embora por caminhos diferentes, o filósofo da Floresta Negra percebe que a recolocação da questão ontológica deve primeiramente nos orientar no modo como vemos o sentido do ser que somos na cotidianidade, esta postura como percebemos, permite ao pensador reavaliar pensamentos filosóficos fundados no “ser dos entes”, haja vista que o confinamento do ser a regiões,

---

<sup>63</sup> Nas *Investigações*, o significado de uma expressão como “Isto é uma lajota!”, dependerá das regras gramaticais que acompanham seu contexto de aplicação.

tradicionalmente, carrega consigo toda sorte de conceitos transcendentais e distantes de nossa facticidade.

Enfim, passemos para a parte mais positiva da abordagem de nossos filósofos, a performatividade dos jogos.

## 2. JOGOS E EXPLICITAÇÃO

Devemos seguir agora com a parte mais propositiva desta pesquisa, a apresentação dos jogos em nossos autores e, ao mesmo tempo, pensar alguns pontos comparativos nas abordagens dos filósofos. Mas, antes precisamos esclarecer o termo “explicitação” com o auxílio dos jogos, pois sua aplicação metodológica não é casual. Para tanto, é preciso indicar de início duas citações de nossos autores, que acreditamos guiar este capítulo:

Chamarei de jogos de linguagem o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada. (IF. §7)

[...] a totalidade do ser compreendido a cada vez no ser-aí, em especial o caráter dessa compreensão e a organização do compreendido, o ser no mundo em geral, em suma, o mundo tem o caráter do jogo. (IaF. §36, p. 330)

De entrada é importante ressaltar que a palavra “jogo-s” (*spiel-e*) carrega significados amplamente usuais na língua alemã atual, cujas ocorrências podem transitar entre formas verbais, substantivos e adjetivos. Em todas essas ocorrências está presente um espaço de envolvimento e desempenho explícito e implícito de atividades<sup>64</sup>, vejamos rapidamente alguns exemplos: *Spielplatz* (Parque infantil); *Spielschule* (Escolinha); *Gitarrenspieler* (Guitarrista); *Spielmann* (Sujeito que desempenha atividade artística ligada ao canto e a música popular); *im Theater spielen* (Atuar no teatro)...

Entretanto, quando se deparamos com a palavra “jogo” em nossos autores, o que percebemos é um uso técnico e conceitual que, por meio de diferentes tradições e razões, servem a um mesmo propósito: explicitar um conteúdo conceitual através de um conjunto de práticas regradas que demandam envolvimento, interação e performatividade.

Em Wittgenstein o uso do termo “jogos”, como aponta Glock, remonta o ano de 1930, quando o filósofo começa a comparar “sistemas axiomáticos a um jogo de xadrez”. (GLOCK, H. J. 1998, p. 225) Motivado por essa ideia comparativa, Wittgenstein, de modo geral, passa a considerar os signos da aritmética como peças de xadrez, na qual o significado dos números articulados em um cálculo, assim como uma peça de xadrez disposta entre outras peças no tabuleiro, dependerá das possibilidades de interação com outros números que a aplicação das regras já fundadas determinam. (GLOCK, H. J. 1998, p. 225)

---

<sup>64</sup> Segundo Inwood, a palavra jogo (*Spiel*) deriva de uma significação mais antiga, *Spielraum*. Significando: “espaço para mover-se, liberdade de movimento, espaço de jogo.” (INWOOD, M. 2002, p. 101)

Logo após comparar sistemas formais à jogos como o xadrez, Wittgenstein, a partir de 1932 em um conjunto de observações denominadas posteriormente por *Gramática Filosófica*, começa a ampliar a comparação de jogos como cálculo à linguagem, de modo que, proferir uma sentença como “Estamos indo ao trabalho”, equivale em termos comparativos a “mover um bispo no tabuleiro”, “jogar a bola na parede” ou mesmo “interagir numa cantiga de roda”. Mas como é possível essa comparação?

Assim como em um jogo, a linguagem, quando expressa, constitui-se como um lance possível dentro do jogo da linguagem, que por sua vez, só tem sentido no curso dos contextos que as regras gramaticais operam. Diferentemente do xadrez, onde as regras são estratégicas e determinadas previamente pelo jogo em questão, no jogo da linguagem as regras são variáveis e dependem exclusivamente das atividades culturais e históricas de um determinado povo, como veremos mais adiante com o conceito de forma de vida (*Lebensform*) aliado a metáfora da velha cidade.

Nessa nova fase de sua filosofia que se estende até 1951 (ano de sua morte), Wittgenstein se ocupa em observar como caminha a linguagem em nosso uso cotidiano, de tal forma que se não nos mantivermos atentos ao curso dos movimentos de seu jogar, isto é, seu espaço de envolvimento, poderemos cair no erro comum dos filósofos, que ao invés de considerar o atrito do solo variável do cotidiano, “caminha no vazio” da especulação e na falta de observação das práticas linguísticas. (IF. §132) Entendendo assim, a metáfora wittgensteiniana que diz: “[...] os problemas filosóficos nascem quando a linguagem entra em férias” (IF. §38).

Lançando mão de metáforas como essa que visam advertir e, ao mesmo tempo, educar visões mais tradicionais que anseiam definições e conceitos bem delimitados acerca do que é um jogo, assim como, a definição de outras palavras, o filósofo descreve o seguinte exemplo cotidiano:

“Pare mais ou menos aqui!”? Imagine que eu esteja com alguém numa praça e diga isso. Dizendo isso, não irei traçar um limite qualquer, mas farei com a mão um movimento indicativo - Como se lhe mostrasse um determinado ponto. E exatamente assim explica-se o que é um jogo. (IF. §71)

Evidentemente, nesse caso não temos uma explicação, pelo menos, tal como o próprio termo exige em sentido científico ou metafísico, mas, ao contrário, o que temos é uma

descrição do fenômeno do jogo com o jogar da linguagem<sup>65</sup>. Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein atenta para muitos exemplos de como jogamos com a linguagem, sempre deixando revelar o fluxo temporal das situações, de modo que a melhor conceituação para esse fenômeno é: “(...) que o conceito de ‘jogo’ é um conceito com contornos imprecisos.” (IF. §71)

Como percebemos no exemplo anterior, a imprecisão é explícita de modo proposital e até natural na situação cotidiana, vejamos: “Pare mais ou menos aqui!”; “(...) não irei traçar um limite qualquer (...)”; “(...) farei com a mão um movimento indicativo (...)”; “Como se lhe mostrasse um determinado ponto”; note que a situação cotidiana poderia ser outra e a imprecisão continuaria. Wittgenstein com isso está querendo atentar para a não rigidez e vários usos que uma palavra em um discurso pode ter, tendo em vista que as mesmas acompanham e explicitam nossas práticas que são variadas de situação para situação, por exemplo, em uma circunstância fazemos uso de uma palavra na expressão “Cuidado!...” (como que querendo alertar um perigo iminente), em outra circunstância, podemos fazer uso da mesma palavra com um intuito educativo, ao dizer “Cuidado para não se aproximar demais da cerca”. Outra constatação, não menos importante, é a atitude de perplexidade muito comum em filosofia, quando são postas questões como “O que é...?” e “Porquê...?”, que segundo o filósofo, parece requerer do questionado um conteúdo causal que está para além do uso ordinário das palavras, como se o uso habitual das palavras não bastasse e para isso precisássemos delimitar um terreno mais exato, tal como faz o jogar científico. (LA, p. 57-58)

Wittgenstein em seu *Livro Azul* (1933-34), assim como Heidegger no que toca a questão metafísica “O que é o ser?”<sup>66</sup>, dá-nos exemplos de casos muito peculiares e conhecidos na história da filosofia sobre essa exigência teórica, um deles é o conhecido caso do *Teeteto* de Platão, dialogo na qual é posta a questão “O que é conhecimento?”. (PLATÃO. *Teeteto*, 146a)

De modo geral, como é de praxe, sabemos que Sócrates não se satisfaz com as respostas do jovem Teeteto que, inadvertidamente, elenca tipos de conhecimento, como que chamando atenção para os diversos usos da palavra<sup>67</sup>. (LA, p. 49 e 59) Outro exemplo, não

<sup>65</sup>Para Wittgenstein, a filosofia é uma atividade que envolve descrição. (LA, p. 47)

<sup>66</sup> Vale relembrar que, para Heidegger a questão sobre “O que é o ‘ser’?” não pode ser respondida, como o mesmo diz: “Não sabemos o que ‘ser’ significa.” (ST. §2, p. 41). Restando apenas a certeza cotidiana “positiva” de que: “(...) nos mantemos em um entendimento do ‘é’, embora não possamos fixar conceitualmente o que o ‘é’ significa.” (ST. §2, p. 41)

<sup>67</sup>PLATÃO. *Teeteto*, 146d.

menos interessante, é a abordagem de Agostinho nas *Confissões* sobre a perplexa questão sobre “O que é o tempo?”, nas palavras de Wittgenstein:

A primeira vista, o que esta questão pede é uma definição, mas, nesse caso, levanta-se imediatamente a questão: <<O que ganharíamos com uma definição, se ela apenas nos pode conduzir a outros termos não definidos?>> E por que motivo se deveria ficar tão perplexo com a falta de uma definição de tempo, e não com a falta de uma definição de <<cadeira>>? (LA, p. 58)

A dissolução da nebulosidade filosófica pregnante a palavra “tempo”<sup>68</sup>, assim como acontece com a palavra “ser”<sup>69</sup>, quando comparadas a palavras como “cadeira” e “mesa”, certamente é um dos efeitos mais propositivos da filosofia dos jogos de Wittgenstein, no entanto, como se explicita a dissolução dessa espécie de superstição filosófica?

Ainda nos meandros do *Livro Azul*, Wittgenstein considera haver “contradições aparentes na gramática” da palavra “tempo”, principalmente no que toca o modo como ela é preparada e colocada por Agostinho. (LA, p. 58)

Ao lançar a seguinte questão que anseia uma definição: “Como é possível a medição do tempo?” (AGOSTINHO apud WITTGENSTEIN. LA, p. 58); Agostinho estaria conflitando dois usos diferentes da palavra “medir”, uma primeira e mais ordinária, relativa ao jogar com uma fita para medir o comprimento de algo extenso e outro jogar com a palavra “tempo” que comparativamente parece se assemelhar a medição no primeiro caso, exceto pelas dimensões temporais do passado, presente e futuro. Descreve Wittgenstein o que considera uma contradição: “(...) por exemplo, a distância entre duas marcas numa fita [passado e futuro] que se desenrola perante nós e da qual apenas podemos ver um minúsculo fragmento (o presente).” (LA, p. 59)

Haveria neste caso uma extrapolação no uso da palavra “medir” que acaba servindo para fins de destaque de perplexidades filosóficas cada vez mais pungentes nas *Confissões*<sup>70</sup>, mas como isso ocorre para Wittgenstein? Saímos do jogo de medir o comprimento de algo

---

<sup>68</sup> Wittgenstein destaca a conhecida perplexidade agostiniana que a palavra tempo parece carregar: “O passado não pode ser medido, porque passou, e o futuro não pode ser medido porque ainda não existe. E o presente não pode ser medido porque não tem extensão.” (AGOSTINHO apud WITTGENSTEIN. LA, p. 58)

<sup>69</sup> (IF. §116)

<sup>70</sup> Segue alguns exemplos de perplexidades que o uso da palavra “medir” corrobora em Agostinho: “Quem pode medir os tempos passados que já não existem ou os futuros que ainda não chegaram?”; “Como medimos nós o tempo presente, se não tem espaço? Mede-se quando passa. Porém, quando já tiver passado, não se mede, porque já não será possível medi-lo.”; “Em ti, ó meu espírito, meço os tempos!”. (AGOSTINHO. *Confissões*, p. 246, 248 e 254)

extenso, para um jogo de medição que envolve o uso de conceitos mentais ou psicológicos, logo, não extenso, que certamente requereriam outro trato.

Por fim, diz Wittgenstein sobre a perplexidade da questão que é resultado do cruzamento de gramáticas diferentes ou confusões gramaticais: “O problema pode parecer simples, mas a sua extrema dificuldade deve-se ao fascínio que a analogia entre duas estruturas semelhantes na nossa linguagem pode exercer sobre nós.” (LA, p. 59)

A receita para enfrentar os fascínios que pode se impregnar aos nossos modos de expressão na linguagem, ao que parece, é algo simples. Como diz o próprio filósofo: “Queremos compreender algo que já esteja diante de nossos olhos.” (IF. §89) Como vimos, o método consiste em observar o que se passa de perto quando nossa linguagem trabalha, isto quer dizer que, quando queremos saber o que a palavra “jogo” quer designar num discurso, então, teremos que observar o modo como os outros fazem uso da mesma no mundo ordinário, e o mesmo equivale para o uso de outras palavras. No entanto, é interessante notar que, assim como a fenomenologia hermenêutica de Heidegger precisa mostrar o que já está à mostra, mas em uma distância tão próxima como que “abaixo do nariz”, a descrição wittgensteiniana dos jogos, como percebido, não trata apenas da linguagem concebida como um sistema variável de palavras usuais que o ser humano emprega para comunicar, mas, consiste em fazer ver, também, um conjunto de outras atividades que estão em seu entorno.

Estas outras práticas (jogos) que estão no entorno de uma atividade linguística<sup>71</sup>, sempre aparecem, para Wittgenstein, interligadas as circunstâncias cotidianas quando a linguagem está operando, muito embora, pareçam elas não ter um mesmo *status*. Sobre esse entorno que nos circunda e opera na abertura da linguagem, é interessante notar, que Heidegger dedica em sua fenomenologia hermenêutica um lugar de predeterminação ontológica a estes considerados modos de ser fáticos<sup>72</sup>, que em uma espécie de destino (destinar) acompanham outras práticas mais sofisticadas, como a compreensão e as disposições de ânimo. Portanto, ao invés de um só *status* de atividades que se interligam contextualmente de modo indiscriminado nas performances linguísticas ou jogos de linguagem, em Heidegger, temos dois *status* de práticas, uma mais transcendental, que diz o modo como o mundo irremediavelmente se apresenta, na lida com os utensílios geradores e na

---

<sup>71</sup>São alguns exemplos: Fazer com a mão um movimento indicativo; Andar de um lado para outro; Mover os dedos sob as cordas de um violão; Empregar a maçaneta para abrir a porta...

<sup>72</sup> Sobre as predeterminações ontológicas do *Dasein*, ver a noção de disponibilidade à mão (*Zuhandenheit*) e a dimensão da preocupação (*Sorge*), expostas em nosso capítulo anterior.

preocupação (*Sorge*), e outro *status* de práticas mais sofisticadas que estão interligadas e descendem destas primeiras na abertura.

Estas semelhanças, ainda que com lidas conceituais e metodologias diferentes, servem para o sustento de uma das teses deste trabalho que é a seguinte: Com a nomenclatura conceitual “Jogos de linguagem”, Wittgenstein evoca algo explícito na dinâmica de *Ser e Tempo* de Heidegger, uma dimensão predeterminada e linguística que se ligam, ainda que de modo não transcendental em nossa vida cotidiana.

Esta tese será melhor desdobrada quando expormos o conceito de Forma de vida (*Lebensform*) comparada a já anunciada estrutura formativa do Ser-no-mundo (*Sein-in-der-Welt*) a partir do conceito chave de facticidade. Por enquanto, seguiremos o percurso de apresentação dos jogos em nossos autores, pois o que é central e solidificado em Wittgenstein, no caso de Heidegger o conceito assume um papel secundário, o que não quer dizer que o mesmo não tenha um importante lugar em sua pesquisa.

Diferente de Wittgenstein, que começa a desenvolver sua pesquisa sobre os jogos por impulso da tradição formalista que estudava, dentre outras questões, os fundamentos da matemática, tendo como principal expoente Gottlob Frege (1848-1925), Heidegger ressignifica o termo que foi utilizado pela primeira vez por Immanuel Kant (1724-1808).

Immanuel Kant em seu trabalho de 1798 intitulado *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, já no prefácio, delimita uma proposta de entender o homem, “ser terreno dotado de razão”, do ponto de vista de sua ação voluntária e suas relações recíprocas com outros homens. (APP, Prefácio, p. 21)

Para Kant, o objeto principal de uma antropologia pragmática é o homem, conhecê-lo como um ser mundano que faz uso de sua cultura e da cultura de outros povos significa, também, conhecer o mundo da qual ele se tornou parte no chamado “jogo da vida”. (IaF. §34, p. 318 e 319)

No “jogo da vida” o homem “possui o mundo” da qual faz parte segundo o princípio interno do próprio mundo, a liberdade. (KANT *apud* HEIDEGGER, M. IaF. §34, p. 317) Diferentemente acontece com o saber adquirido na escola que se apresenta como conhecimento teórico, pois “contém um amplo conhecimento das coisas do mundo” que possibilita tecnicamente o homem da escola (escolástico) se tornar um erudito, por quantidade de saber aprendido passivamente. (KANT *apud* HEIDEGGER, M. IaF. §34, p. 318)

Para Kant, “conhecer o mundo” e “possuir o mundo” se diferem, enquanto o primeiro se limita a um saber escolar aprendido de modo técnico e teórico, o segundo denota um saber cosmopolita conquistado na lida e na experiência que torna o ser humano um “homem do mundo” ou “um participante ativo no grande jogo da vida”. (KANT *apud* HEIDEGGER, M. IaF. §34, p. 319) Heidegger salienta ainda que, Kant ao conceber esse duplo aspecto compreende a filosofia, de modo geral, como “sabedoria de mundo”, ou seja, quando o ser humano conhece o mundo em sentido escolar, e possui o mundo em sentido histórico e existencial.

Em suma, Heidegger considera que, o que Kant quer explicitar com o termo “jogo da vida” que se liga a expressão ampla “mundo”, envolve uma relação de ser-um-com-os-outros e os entes de modo histórico<sup>73</sup>, por isso, deve ser considerado um conhecimento existencial (*existenzielle*), muito embora, esse entendimento kantiano se enquadre mais ao que Heidegger considera como “visão de mundo”<sup>74</sup>. (IaF. §34, p. 321)

Contudo, vai dizer Heidegger:

[Kant] Ao recorrer a essa expressão, apenas se vale de um modo habitual de falar, e, se tivermos um ouvido aguçado para tanto, é fácil perceber como a filosofia já sempre se acha oculta em tais modos, como ela praticamente se acha presa a eles. Mas como é que poderia ser diferente se o filosofar pertence a essência do ser-aí e se o ser-aí se expressa na linguagem – mesmo que seja sobre algo cotidiano?!? (IaF. §35, p. 329)

Ainda sobre essa atitude metodológica ou característica da filosofia, Wittgenstein expressa atitude muito semelhante ao filósofo da Floresta Negra que cabe destacar aqui, principalmente no que toca os aspectos simples e habituais que alguns filósofos, como no caso de Kant, não se dão conta quando fazem uso da linguagem, cito as *Investigações*:

Os aspectos para nós mais importantes das coisas estão ocultos pela sua simplicidade e trivialidade. (Podemos não notá-los por tê-los sempre diante dos nossos olhos.) Os homens não se dão conta dos verdadeiros fundamentos de sua pesquisa. A menos que uma vez tenham se dado conta disto. – E isto

---

<sup>73</sup> Segue a síntese de Heidegger sobre o conceito amplo de mundo em Kant: “Mundo: o termo para designar o ser-aí humano e, com efeito, tomando em consideração o modo como ele se porta no mundo, o jogo do ser-um-com-os-outros dos homens em sua relação com o ente.” (IaF. §34, p. 319)

<sup>74</sup> Sobre a visão de mundo, Heidegger tem em vista com esse termo o “apoio” que o ser-no-mundo pode se dar ou até mesmo quando não está jogo sua escolha no existir, podendo assumir o modo de “acomodar-se com algo e resignar-se a algo”, ou mesmo, quando não estamos submetidos a liberdade, por exemplo, quando estamos doentes. Enfim, a constituição ser-no-mundo, segundo Heidegger, é caracterizada como “ausência de apoio”, no entanto, no jogar da existência, sempre obtemos para si um apoio, este “dar a si um apoio em meio ao ser-no-mundo” é o que Heidegger tem em vista com a expressão “visão de mundo”. (IaF. §37, p. 361 e 362)

significa: não nos damos conta daquilo que, uma vez visto, é o mais marcante e o mais forte. (IF. §129)

Heidegger acrescenta, ainda, sobre a real preocupação de sua filosofia, que muito concorda com Wittgenstein, exceto pelo aspecto ontológico: “Como em toda filosofia, o que está em questão aqui não é descobrir uma terra desconhecida, mas livrar o que há de mais antigo e por demais conhecido da aparência e da névoa que o envolve.” (IaF. §35, p. 325)

Lançando livremente o olhar sobre o simples, Heidegger concorda com Kant que a palavra “Jogo” (*Spiel*) pode corresponder à palavra “Mundo” (*Welt*) em uma significação estritamente existencial, entretanto isso não significa dizer que a visão de mundo kantiana: 1. Esgote a compreensão existencial que o termo “mundo” abarca, pois, ainda que de modo mitigado, seu conceito está ligado a visão de mundo cristã<sup>75</sup>, e o que Heidegger tem em vista com o conceito de mundo, se difere ontologicamente de uma visão de mundo, pois aquele deve ser condição deste; 2. Consegue acompanhar uma compreensão ontológica existencial mais ampla, pois, Kant também pensa seu conceito de mundo atrelado a uma cosmologia, que compreende o mundo como a “totalidade do ente por si subsistente”, o que equivale no fazer científico “físico-matemático” a entender a natureza em sentido amplo como “o correlato da experiência finita”; (IaF. §35, p. 327) 3. Nem que com ela se consiga algo de mais substancial, quando o assunto é fazer uma ontologia do próprio homem em sentido existenciário (*existenzialen*). (IaF. §34, p. 321 e 322)

De modo geral, para Heidegger é preciso antes, ir além da mera aceitação antropológica positiva da visão de mundo kantiana que separa corretamente “natureza”<sup>76</sup> do ser humano segundo uma concepção cosmológica cristã, pois, ainda assim, é necessário direcionar as multiplicidades de relações existenciais “coloridas” produzidas em uma “convivência histórica” para o ser do homem, ou melhor, é preciso mostrar o que se ganha de novo com a ligação essencial do conceito de mundo com a constituição do *Dasein*, tal como

---

<sup>75</sup> Segundo Heidegger, Kant ao desenvolver o conceito amplo de mundo (*mundus*) se baseia em uma cosmologia cristã que remonta a visão do apóstolo João no Novo testamento: “Mundo [*kósmos*] designa a figura fundamental do ser-aí humano afastado de Deus, o caráter do ser homem pura e simplesmente”. (IaF. §33, p. 259) Na idade média, temos a aceitação e ressignificação da significação do termo cristão por filósofos como Agostinho e Tomás de Aquino que concebem o universo das criaturas humanas (*universum creaturarum*) como habitantes do mundo (*mundi habitatores*), com isso, os referidos medievais e, o próprio, Kant consegue separar os seres naturais (criaturas) dos “amantes do mundo, ímpios, ou carnaís”, os humanos. Passando, assim, a estudar livremente as relações existenciais humanas marcadamente históricas e práticas. (IaF. §33, p. 259 e §34, p. 319)

<sup>76</sup> Natureza, aqui, é empregado não como o correlato da experiência finita do homem ao fazer ciência, mas em seu sentido originário cristão, que ver os seres naturais como diferentes do homem.

abordamos em nosso capítulo anterior no tópico sobre o *Ser-no-mundo como abertura à uma mundanidade performativa*. (IaF. §35, p. 324 e §36, p. 329)

Recapitulando algumas conquistas conceituais de *Ser e Tempo*, abordadas no capítulo anterior, em especial, no que toca ao tópico “1.2. *Ser-no-mundo como abertura à uma mundanidade performativa*”, faz-se necessário destacar alguns pontos para o entendimento dos jogos: 1. A expressão ser-no-mundo visa um fenômeno unitário que é explícito no jogar (*Spielen*), ainda que, com ela se destaque uma multiplicidade de relações ou momentos estruturais constitutivo ao *Dasein*; 2. A abertura da compreensão (*Verstehen*) funda *Ser e Tempo*, primeiramente, ela se manifesta como acesso a “questão do ser” na atitude ontológica do perguntar (*Fragen*), e na compreensão prévia daquilo que se busca (*Gefragtes*). Depois, se revela ela na abertura, como acesso cognitivo ao ser dos entes em nossa facticidade. Sua importância é inegavelmente decisiva nesse primeiro e segundo momento. No segundo momento, ao ser apresentada como abertura existenciária, destaca-se como um dos momentos essenciais da constituição ser-no-mundo ao se ligar com os outros fenômenos existenciários do: i. Encontrar-se afinado em uma disposição de ânimo (*Befindlichkeit*); e, ii. A linguagem (*Sprache*). Ligando-se ao primeiro, a compreensão, em uma espécie de organização prévia da linguagem, confere inteligibilidade ou significância<sup>77</sup> aos entes que se apresentam sempre em uma atmosfera específica, isto é, em um contexto de afinação ou de disposição. Ligando-se a linguagem como discurso (*Rede*) que é de igual originariedade que o compreender, as palavras são organizadas em um todo-de-significação (*Bedeutungsganze*) como utilizáveis, que articula com sentido significativo o modo como o *Dasein* se encontra disposto e compreende o mundo ao redor. (ST. §34, p. 455)

Dito isto, Heidegger em sua *Introdução à Filosofia* denomina o processo de formação do *Dasein* enquanto ser-no-mundo como jogo (*Spiel*), ou seja, temos uma síntese dos movimentos formativos da existência no mundo que assumem aspectos de jogos, ao jogar com a inteligibilidade dos entes na compreensão, ao jogar com as disposições de ânimo em um encontrar-se afinado ante os entes subsistentes e humanos em determinados contextos, e ao jogar com a linguagem, que articula o sentido significativo das situações ou lances pré-tematizados em nossa facticidade.

Em suma, todas estas tramas descritivas que envolvem nossas performances existenciais e conquista de performances existenciárias que são desenvolvidas na laje

---

<sup>77</sup>Não significatividade ou significação (aspecto linguístico).

sedimentada da facticidade, devem ser levadas em conta na dinâmica do jogo. Afinal, como vai dizer Heidegger, o conceito de mundo ligado originariamente ao *Dasein* envolve:

[...] a totalidade específica da multiplicidade ontológica que é compreendida de maneira una no ser-com os outros, no ser junto a e no ser-si-mesmo.  
[...] tal totalidade não é conquistada pelo fato de colocarmos ao lado da ontologia kantiana da natureza em sentido maximamente amplo uma ontologia do ser-aí histórico, das coisas de uso ou da subjetividade. (IaF. §35, p. 328)

Assim, é preciso afirmar segundo Heidegger que:

O ser-no-mundo é esse jogar originário do jogo. Todo ser-aí fático precisa se colocar em jogo em vista desse jogar para que possa se inserir na dinâmica do jogar de um tal modo que ele sempre tome faticamente parte no jogo, de uma forma ou de outra, durante sua existência. (IaF. §36, p. 333)

Em outras palavras, ao se apresentar em sua mobilidade o *Dasein*, irremediavelmente, em um mundo rodeado de entes que lhe vêm de encontro em sua facticidade, já é ele colocado em um jogo originário de constituição que, ao se projetar em suas possibilidades, se expressa em um jogar performativo com os entes, isto acontece quando imergimos no uso dos utensílios na ocupação e na relação de preocupação (*Sorge*), com os entes e os outros.

Todavia, fica a questão que foi pertinente antes a Wittgenstein: O que significa a palavra “jogo” para Heidegger? Seria ela descrita, como em Wittgenstein, a partir de situações linguísticas ao jogar?

Uma série de citações pode nos dar indícios de que, assim como em Wittgenstein, o conceito de jogo em Heidegger é melhor compreendido a partir do jogar. Para isso, seria preciso retomar toda trama de nossas relações existenciais expostas na *Mundanidade do mundo* de *Ser e Tempo* e fazer perceber a imprecisão ou variação de nossas práticas com o mundo circundante que envolve entes não humanos e humanos. No entanto, nos contentaremos primariamente com a exposição do conceito na *Introdução à filosofia*, ainda que utilizando um exemplo bem peculiar de *Ser e Tempo*, como veremos mais adiante.

Assim como Wittgenstein que precisa se desfazer da exigência conceitual de buscar sempre a definição exata de uma palavra e apontar limites estáticos de compreensão do conceito<sup>78</sup>, Heidegger ao iniciar a apresentação do significado de jogo adverte:

---

<sup>78</sup> Wittgenstein se desfaz da concepção fregeana de conceito como uma espécie de “distrito”. A comparação consiste em assemelhar um conceito a uma região bem delimitada, uma região mal delimitada, que não tem

[...] precisamos evitar a tendência de, simplesmente inserir **uma interpretação numa mera palavra**. O que importa é, antes de mais nada, esclarecer o seu ser e apreender **os próprios fenômenos objetivos** com os quais nos deparamos, mantendo-os coesos, de certo modo, com o que queremos dizer com o termo “mundo”. (IaF. §36, p. 331, grifo nosso)

De início, essa citação soa como uma advertência por alguns motivos que é importante destacar nessa pesquisa. Primeiro, porque interpretar em um sentido metodológico, como vimos, requer a observação de práticas existenciais que são variadas no mundo cotidiano, e a palavra jogo, embora vise explicitar um fenômeno unitário que é ser-no-mundo ela deve ser considerada em todas suas multiplicidades de relações no existir, o que impossibilitaria uma definição conceitual exata e econômica. Segundo, o esclarecimento dos jogos deve passar pelo crivo das situações práticas, tal como Wittgenstein faz ao descrever seus jogos de linguagem, muito embora Heidegger evite o uso de exemplos particulares de jogos em sua *Introdução à Filosofia*. Uma razão para isso, deve-se ao fato de que quando falamos de jogos como de cartas, gestos, vozes etc; apenas conseguimos destacar um “determinado papel que se assume no jogo” em seu aspecto lúdico, tal como um “faz-de-conta”. (IaF. §36, p. 330) Para Heidegger, seus jogos não assumem um aspecto lúdico de brincadeira, isso parece justificar o fato do filósofo não usar exemplos de jogos nem como modelos comparativos, como faz Wittgenstein com seus devidos ajustes, caso contrário, segundo o filósofo da Floresta Negra, podia-se: “Questionar se o jogo é sério ou não, se ele é ‘de verdade’ ou apenas um ‘faz-de-conta’[...]” (IaF. §36, p. 333). A possibilidade de tal questionamento sobre os aspectos informais dos jogos, para Heidegger, abre a prerrogativa para pensar se seus jogos são “uma mera brincadeira em oposição a realidade”, o que não é caso, pois para o filósofo, jogo e realidade se misturam. (IaF. §36, p. 330)

Um terceiro motivo, que faz essa passagem soar como uma advertência, é sua preocupação com o esclarecimento ontológico do termo que extrapola um sentido informal e ôntico de brincadeira. Para Heidegger, os jogos enquanto comportamentos fáticos com entes não humanos e humanos é sempre um “excesso”, pois o que nossas práticas mundanas e intramundanas, no geral, devem fazer ver e reconhecer, é uma estrutura metafísica (pré-ontológica) chamada transcendência. (IaF. §36, p. 333) A transcendência é um termo amplamente utilizado nesta preleção de inverno de 1928/9. De início, transcendência significa filosofar, que é o mesmo que “pôr a existência em curso” em tal atividade, o que é contrária à

---

limites bem estabelecidos não pode ser chamada de distrito, assim como, um conceito mal delimitado, isto é, sem limites exatos de compreensão, não pode ser considerado um conceito. (IF. §71)

ideia de uma introdução à filosofia, pois essa indicação nos colocaria em uma condição de estar fora da filosofia, sendo que, estamos sempre dentro, já que sempre nos lançamos para além dos entes em sua totalidade no filosofar<sup>79</sup>. A estrutura da transcendência pode ainda ser expressa de modo a enfatizar os jogos da seguinte maneira: No movimento do existir, se colocamos desde o início para além do ente na totalidade, esta “ultrapassagem estrutural”<sup>80</sup> é condição de possibilidade dos comportamentos no jogar mundano e intramundano, contando já, como veremos ao fitar nos jogos, com a margem de manobra da liberdade em nossas interações. (IaF. §35, p. 326)

Podemos talvez pensar, a luz de Wittgenstein, que Heidegger tenha anunciado a existência do jogar como fenômeno formativo do ser-no-mundo em sua *Introdução à Filosofia*, mas tenha se entregue nessa pesquisa ao que o austríaco chamou de “desejo de generalidade”<sup>81</sup>, principalmente no que toca a estrutura possibilitadora da transcendência, o que nos parece até certo ponto verdade, se não a reconhecermos como uma estrutura já observada, primeiramente, em nossas relações preontológicas e ônticas, o que abriria espaço para uma série de confusões filosóficas particulares, isto é, pensando de um ponto de vista wittgensteiniano. Todavia, nos parece que a compreensão heideggeriana dos jogos não envereda por um caminho metafísico tradicional que busca categorizar por meio de um termo geral ou universal um conjunto de entes particulares, isto ficou claro com a exposição do dogma da universalidade no início deste trabalho, e ficará mais claro com a abordagem propriamente dita do fenômeno.

Dito isto, podemos apontar preliminarmente através das comparações conceituais que se seguem, que a advertência heideggeriana de “fitar em seus fenômenos objetivos” não é seguida em primeiro plano em formas de exemplos, pois os jogos visam explicitar primariamente uma dinâmica transcendental de constituição humana, podendo mesmo dizer: O que Heidegger não desenvolve, em sua *Introdução à Filosofia*, no que toca a “apreensão destes fenômenos objetivos”, Wittgenstein faz primariamente, sem recorrer a uma dimensão

---

<sup>79</sup> Em *Ser e Tempo*, o movimento de transcendência está presente desde o início da arquitetônica obra, a busca pelo sentido do ser já expressa um excesso dessa transcendência não transcendente. Como diz Heidegger naquela obra: “Ser é o *transcendens* pura e simplesmente. A transcendência do *Dasein* é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical individualização.” (ST. §7, p. 129)

<sup>80</sup> Segue a citação do que Heidegger considera transcendência: “o ser-aí ultrapassa o ente de um tal modo que somente nessa ultrapassagem ele pode se comportar em relação ao ente; portanto, somente assim ele pode se comportar também em relação a si mesmo como ente, isto é, pode se relacionar consigo mesmo, pode ser um si próprio.” (IaF. §35, p. 325 e 326)

<sup>81</sup> Segundo Wittgenstein, a generalidade a ser evitada na compreensão dos seus jogos é: “A tendência para procurar algo de comum a todas as entidades que geralmente subsumimos num termo geral”. (LA, p. 45)

transcendental e sem deixar confundir os jogos em um sentido informal de brincadeira com o jogar da linguagem.

## 2.1. Jogos, regras e disposições de ânimo em Heidegger

No que diz respeito aos jogos, para Heidegger, são eles indissociáveis do processo de formação do ser-no-mundo, e devem eles se apresentar já na própria descrição do existir, logo, estando a existência humana em sua mobilidade projetiva e fática com os entes irremediavelmente envolvida em um jogo, como diz o filósofo: “[...] o que está em questão aqui é jogar o ser, pôr o ser em jogo, formá-lo nesse jogo.” (IaF. §36, p. 335) Sendo assim, vai dizer Heidegger o primeiro aspecto dos jogos: “Em primeiro lugar, jogo quer dizer o jogar, mas jogar no sentido da realização do jogo.” (IaF. §36, p. 331)

Pensemos, a partir de um exemplo utilizado para outros fins em *Ser e Tempo*<sup>82</sup>, o que Heidegger considera a realização de um jogo (jogar), que descreve de pronto, uma situação de ocupação com entes e o modo do *Dasein* se encontrar no mundo com o auxílio da linguagem, cito o filósofo de *Ser e Tempo*:

Antes do mais, a lonjura nunca é aprendida como distância. [...] Do ponto de vista do cálculo, essas avaliações podem ser inexatas e imprecisas, mas elas têm sua própria e totalmente inteligível determinidade na cotidianidade do *Dasein*. Dizemos: até lá é um passeio, um pulo, “a dois passos” [bem alí]. Essas medidas exprimem não somente que não querem “medir”, mas que o estimado ser-longe pertence a um ente ao qual se vai em ocupação do ver-a-redor. Mas mesmo quando nos servimos de medidas mais firmes e dizemos **“até a casa há uma meia hora”, essa medida deve ser tomada como avaliação.** Uma **“meia hora” não são 30 minutos**, mas uma duração que em geral não tem “comprimento”, no sentido de uma extensão quantitativa. Essa duração é cada vez interpretada **a partir de habituais “ocupações” cotidianas.** (ST. §23, p. 309, grifo nosso)

Na situação exemplificada temos um jogo no contexto de sua realização, no jogar. Ao dizer: “Até lá é um passeio”; “Um pulo”; “Dois passos”; ou “Bem alí”, aqui a compreensão linguística da distância, não é regulada por um entendimento de medidas de comprimento ou quilometragem exata, que certamente seriam outros modos de avaliação ao jogar, logo, que “devem ser levados em consideração”, do mesmo modo que, “meia hora não são 30 minutos”.

---

<sup>82</sup>Com esse curioso e peculiar exemplo, Heidegger está querendo destacar a dinâmica existencial do distanciamento (*Ent-fernung*) como correlato da nossa intramundaneidade que tem uma “tendência para o perto” ou para a disponibilidade à mão, ou ainda, seguindo a trama do exemplo cotidiano, uma tendência, mesmo que distante, para o próximo. (ST. §23, p. 309)

Para pensar um exemplo mais próximo, poderíamos ouvir de um cidadão nativo do interior de Alagoas que: do local onde estamos até a cachoeira “dá uma hora!” a pé; e ainda assim, uma hora não significar 60 minutos, mas, 112 minutos se nos regularmos pelo jogar mais exato do relógio. O que acontece nestes casos? Por acaso existiria uma imagem subjetiva no informante que torna o distante algo próximo? A resposta seria negativa, pois, o que as palavras articuladas expressam no jogo (jogar) vão além de um impreciso *flatus vocis* ou de um conceito interno de duração, ao contrário, envolve uma ligação com ocupações ou práticas cotidianas que devem ser consideradas, tal como os entornos de um jogo de linguagem em Wittgenstein. Deste modo, estes são alguns exemplos de que os jogos só podem ser explícitos objetivamente por um jogar, ou mesmo, como sustenta e aponta o método de Wittgenstein: “Eis como jogamos o jogo”. (IF. §71). Ou seja, se diz o que é um jogo utilizando exemplos de jogos ao jogar, não por uma definição de jogo ou com uma ocupação com jogos em seu sentido lúdico ou não formal, como pontua Heidegger:

[...] os ‘jogos’ sempre são apenas **determinadas possibilidades fáticas e conformações do jogar**. Não jogamos porque há jogos, mas o inverso: há jogos porque jogamos, e, em verdade, em um sentido amplo do jogar que não se manifesta necessariamente em um ocupar-se com jogos. (IaF. §36, p. 332, grifo nosso)

Os jogos nunca existem por si mesmos, tal como os jogos em seu sentido informal indicam, nem são eles causas da mobilidade do ser-no-mundo que se manifesta em um jogar com os entes, os outros e consigo mesmo em sua formação, como vai dizer o filósofo: “o jogar é um livre formar que sempre tem, a cada vez, **a sua própria consonância interna**, na medida em que ele a forma para si em meio ao jogar.” (IaF. §36, p. 336, grifo nosso)

Se nos mantivermos atentos a descrição do jogar em Heidegger, no que toca o quesito de que “o jogar tem sua própria consonância interna”, pensamos tal afirmação com o auxílio do exemplo de *Ser e Tempo*, “meia hora” pode não significar “30 minutos”, então logo veremos que a expressão “meia hora” tem sua própria consonância interna ou conformação fática no jogar em questão, não como um conteúdo privado a um sujeito, mas como expressão linguística que tem a ver com o domínio ou não domínio de certas práticas. Assim, comparativamente, poderíamos dizer, ao menos a princípio, que os jogos (jogar) em Heidegger e em Wittgenstein se assemelham, primeiro, por não terem uma essência fixa que os tornem previsíveis por uma determinação extra qualquer<sup>83</sup>, muito pelo contrário, é preciso

---

<sup>83</sup> Poder-se-ia argumentar que os jogos são possibilitados pela estrutura da transcendência que deve ser reconhecida, na *Introdução à Filosofia*, como “a ultrapassagem do ente em sua totalidade” no comportamento

imersão na prática para compreendê-los, segundo, porque são particulares e tem sua própria “consonância interna” de domínio, logo, não são gerais ou comuns uns aos outros.<sup>84</sup>

Retomando o exemplo de *Ser e Tempo*, “‘meia hora’ não são 30 minutos”, temos dois modos diferentes de jogar com o fenômeno da duração: um primeiro, onde “30 minutos” revela um jogar com o ponteiro do relógio que, quantitativamente, mostra um meio tempo em relação a uma volta completa de 60 minutos, que pode servir de comparação para medir uma prática; e, um segundo, onde “meia hora” deve fazer ver uma ocupação cotidiana como, por exemplo, “passar meia hora na horta” ou “meia hora tecendo no celular”, logo, uma medida mais frouxa se comparada a exatidão do relógio.

Talvez estes dois jogos mostrem, intuitivamente, mais elementos em comum e até tautológicos do que diferenças, isto porque em um determinado jogo com o relógio, “meia hora” signifique o mesmo que “30 minutos” cravados pelo ponteiro, mas o que percebemos é uma relativa diferença na lida com a duração, logo uma lida diferente com cada expressão regada pelo contexto de ocupação.

Diz Heidegger sobre a próxima característica dos jogos: “[...] em segundo lugar, designa o todo de um conjunto de regras de acordo com as quais um jogo é realizado.” (IaF. §36, p. 336)

Para Heidegger, como vimos, o jogar se manifesta como uma conformação fática do ser-no-mundo que cria, em uma dinâmica relacional de constituição, uma atmosfera própria de envolvimento ou como diz Heidegger: “[...] o espaço no interior do qual ele pode se formar, o que significa, ao mesmo tempo, transformar-se.” (IaF. §36, p. 333) Em particulares envoltórios, a existência se apresenta e cria um espaço de formação, desde o início, em um jogar de constituição, onde:

Todo ser-aí fático precisa se colocar em jogo em vista desse jogar para que possa se inserir na dinâmica do jogar de um tal modo que ele sempre tome faticamente parte no jogo, de uma forma ou de outra, durante sua existência. (IaF. §36, p. 333)

Sendo o *Dasein* esse ser que está em jogo seu existir em uma dinâmica fática de interação, ele nunca se mostra como uma estrutura solta e aleatória que faz uso de uma

que perfaz todo jogar, no entanto, ainda que o conceito seja importante para a apresentação dos jogos em Heidegger, acreditamos, a partir de nosso foco conceitual no jogo enquanto jogar, que a transcendência não é uma determinação extra, mas apenas uma descrição simples de uma prática ainda mais originária e transcendental. (IaF. §35, p. 325 e 326)

<sup>84</sup> Heidegger não cai no problema metafísico da generalidade. (LA, p. 45-47)

liberdade metafísica desenfreada, mas, ao contrário, o livre formar do jogo se mostra, a cada vez, como uma vinculação que converge com a responsabilidade inevitável que o coloca, desde o início, ante ao ente na preocupação (*Sorge*) e se desenvolve na mundanidade das ocupações, assim, vai dizer Heidegger de maneira ampla: “[...] as regras só se formam em meio ao jogar. A vinculação é uma vinculação livre em um sentido totalmente particular.” (IaF. §36, p. 332) Mas, o que significa dizer que “as regras só se formam em meio ao jogar”? E nossa vinculação a elas, como se dá?

Pensemos a partir do exemplo anterior, “meia hora” não significa “30 minutos”, nessa advertência já está contida uma regra, a saber, “meia hora” quer dizer outra coisa que não “30 minutos”, mas como surge esse modo de avaliação?

Certamente, a regra “meia hora” surgiu, no exemplo, de um contexto em que foi preciso dar uma informação para além das expressões ou medidas usuais: “até lá é um passeio, um pulo, a dois passos”. Mas, o que se quer dizer com isso?

Heidegger considera que do jogar emergem as regras, mas, as regras não determinam o jogar em sua essência, pois: “Ainda há algo mais: desde o princípio, ele é algo de mais originário. [...] jogar é estar-em-uma-tonalidade afetiva, estar-afinado[...]” (IaF. §36, p. 331)

Dissemos em nosso capítulo anterior, que a abertura das disposições de ânimo (*Befindlichkeit*) permite o *Dasein* se encontrar sempre em meio a contextos de imersão ou se achar sempre em meio a uma atmosférica específica, e isto significa aqui no contexto dos jogos que, as regras emergem sempre de um contexto em que o *Dasein* se encontra-aí-disposto (*Sich-befinden*). No caso do exemplo, deve se levar em consideração a atmosfera linguística em que surge e se emprega a avaliação da duração “meia hora”, que pode não ser aquela em que se mede duração quantitativamente com o auxílio de um relógio. Ou seja, o modo do informante se encontrar afinado em uma atmosférica específica como, por exemplo, em uma roça trabalhando, deve dizer muito sobre esse jogar em que surge determinada regra. Portanto, para Heidegger, do jogar surgem as regras, mas não são elas, que tomadas separadamente, talvez como um sistema de regras, que diz o que é jogar. Por isso, vai dizer o filósofo sobre esse fenômeno:

[...] o jogar não é: 1. Nenhuma sequência mecânica de ocorrências, mas um acontecimento livre, isto é, um acontecimento que está sempre ligado a regras. 2. Nesse acontecimento, o agir e o fazer não são essenciais. Antes de tudo, decisivo no jogar é justamente o caráter específico de estado, o modo peculiar de encontrar-se-aí-disposto (*Sich-dabei-befinden*). (IaF. §36, p. 332)

Desta forma, temos alguns esclarecimentos adicionais que seguem a apresentação dos jogos pelo filósofo: 1. As regras não são normas fixas ou determinações extras que prescrevem mecanicamente como um jogo deve ser jogado, mas são variáveis na interação do jogar; (IaF. §36, p. 331) 2. O jogar não se resume apenas ao vínculo de uma regra ou outra que regula uma ação, mas é preciso que haja, principalmente, um envolvimento performativo com a atmosfera de afinação donde as regras surgem; 3. O modo peculiar de encontrar-se-aí-disposto (*Sich-dabei-befinden*), não se confunde com um estado mental específico e internalizado, mas se remete a condição do próprio jogo, onde nos encontramos sempre em meio aos entes na abertura, afinados em um estado de humor (*Stimmung*) ou outro; 4. Disto se segue que, as regras e os jogadores não se “implicam mutuamente de modo imediato”, tal como nas avaliações dispare “meia hora” e “30 minutos”, pois deveria ser possível, também, fazer ver como “a um só golpe”, as habituais ocupações em que se emprega tais avaliações, o que não seria possível instantaneamente em meio a aquele jogar exemplificado. (IaF. §36, p. 331)

Pensando, ainda, o caráter originário que as disposições de ânimo exercem no entendimento do jogar, podemos ampliar ainda mais a compreensão desse existenciário conquistado em *Ser e Tempo*, mas agora em sua *Introdução à Filosofia* à luz do jogar, cito o filósofo:

De acordo com seu caráter fundamental, jogar é estar-em-uma-tonalidade-afetiva, estar-afinado; sim, pode-se mesmo afirmar de maneira inversa: a toda e qualquer tonalidade afetiva, pertence o jogo em um sentido totalmente amplo. Não apenas no jogar há alegria. Ao contrário, em toda alegria – e não apenas nela -, em toda e qualquer tonalidade afetiva reside algo assim como um jogo. (IaF. §36, p. 332)

Aqui temos, mais uma vez, o entendimento de que nossas disposições de ânimo não são o resultado de processos anímicos ou de uma estrutura psicológica interna. No fenômeno conformativo do jogo, a alegria, a tristeza, e outras disposições se configuram, sendo no jogar que implica estar situado em um ambiente particular de mobilidade e interação da existência em meio aos entes na abertura, que é possível falar de nossos estados de ânimo em seu sentido primário.

É interessante notar, à luz dos comentários de Marcos Casanova (2009) em seu processo de tradução da preleção de *Introdução à Filosofia*, que o entendimento das disposições de ânimo transita em dois sentidos interrelacionados, um primeiro, já utilizado amplamente em *Ser e Tempo*, *Befindlichkeit*, que serve para expressar a constituição

fundamental do *Dasein* de se encontrar afinado em um estado de humor em meio ao ente na abertura e, *Sich-befinden*, que expressa o “sentido locativo de encontrar-se em uma determinada situação”, em geral, ambas palavras são usadas nesta preleção de inverno em Freiburg, no entanto, *Sich-befinden* é utilizada para enfatizar a dimensão situacional, particular ou atmosférica e, ao mesmo tempo, afetiva que os jogos como conformações fáticas evocam em seu sentido mais originário. (CASANOVA, M. 2009, p. 332. Ver: *Nota de rodapé do livro*)

Cabe apresentar agora uma pequena síntese dos jogos em Heidegger: 1. Jogar é um fenômeno que visa explicitar uma dinâmica fática de transcendência do ser-no-mundo em relação aos entes na totalidade, portanto, transcendental, por isso a exposição exemplificada se torna inviável. Nesta ultrapassagem, o *Dasein*, não se eleva para além de si mesmo numa subjetividade egóica e transcendente *à la* Descartes, mas se torna o ser que ele é, isto é, um ser que compreende de existência, muito embora, a transcendência estruturalmente possibilite a compreensão de ser<sup>85</sup>; 2. O jogar, ao explicitar a estrutura de uma transcendência não transcendente, visa explicitar nosso engajamento fático com atividades particulares nos movimentos de constituição do ser-no-mundo; 3. Nos envoltimentos práticos e particulares de imersão no mundo, a existência se mostra vinculada a regras que se formam no jogar em questão; 4. As regras aparecem nas dinâmicas fáticas de relação, vinculadas a contextos, o que equivale ao modo como o *Dasein* se encontra e é afetado em uma determinada ocupação; 5. O jogar fundamental das disposições de ânimo ou o modo de encontrar-se o *Dasein* afinado a uma situação prática, diz, por exemplo, se outro usuário de linguagem compreenderá ou não a regra fática em questão, o que equivale no contexto, se ele se mantém ou não afinado em tal atmosfera, isto é, compreende ou não compreende determinada regra que é formada na liberdade das interações.

Por fim, como percebemos, Heidegger não se atém em sua *Introdução à Filosofia*, a exemplos objetivos de jogos ou performances ao jogar com a existência em suas conformações fáticas, o que não nos impossibilitou nessa exposição de utilizar um exemplo peculiar de *Ser e Tempo*, que bem ou mal, nos ajudou a clarificar melhor o conceito ontológico. Para Heidegger, o “mundo” atrelado ao *Dasein*, na expressão ser-no-mundo,

---

<sup>85</sup> Para Heidegger, desde *Ser e Tempo*, todo nosso comportamento com o ente já nos coloca para além dele, isto se torna manifesto já com a compreensão de ser. Na *Introdução à Filosofia*, Heidegger considera que a compreensão de ser não determina por completo a estrutura da “ultrapassagem do ente”, mas é apenas um de seus momentos no jogar. Restando aos jogos a tarefa de sua explicitação. (IaF. §36, p. 336 e 337)

designa o jogo que a transcendência joga<sup>86</sup>, com isso devemos considerar todos os movimentos conformativos aos entes em nossa facticidade e as aberturas que destes movimentos descendem, por isso defendemos que, compreensão de ser, disposições de ânimo e linguagem se apresentam como modos de jogar, que estão implícitos e explicitamente envolvidos na abordagem ontológica dos jogos em sua *Introdução à Filosofia*. Cabe ainda ressaltar que o jogar da linguagem, diferentemente do jogar das disposições de ânimo e do jogar da compreensão que tem maior destaque na apresentação dos jogos<sup>87</sup>, fica à mercê de um entendimento anterior do leitor de *Ser e Tempo*, pois em sua *Introdução à Filosofia*, o filósofo, ao que parece, não considera a linguagem tão importante para mais desdobramentos como jogo. Esta nossa consideração se baseia no fato de Heidegger fazer uma única menção ao fenômeno linguístico ao falar de jogo, ocorrendo quando o filósofo começa a criar um preâmbulo para apresentar seu conceito de jogo, em contraposição, ao uso costumeiro e não atencioso que Kant faz ao usar na linguagem o termo “jogo da vida”, ao dizer numa contrapartida: “[...] o ser-aí se expressa na linguagem – mesmo que seja sobre algo cotidiano?!?[sic]” (IaF. §36, p. 329)

## 2.2. Jogos, regras e contexto em Wittgenstein

Diferentemente de Heidegger que investe esforços para expor o conceito de jogo em seu aspecto transcendental e implicitamente assume a linguagem como jogo (jogar) como um de seus momentos, Wittgenstein concentra todo seu empreendimento filosófico nesse fenômeno formativo do ser humano, ainda que de modo não transcendental. Para isso, Wittgenstein não faz economia de exemplos de jogos em um sentido lúdico, para assim entender por extensão e comparação seus jogos de linguagem, como o mesmo diz:

Notadamente no fato de que descrevo exemplos de diferentes tipos de jogos, mostro como se pode construir, por analogia, todas as espécies possíveis de jogos [linguagens]; digo que quase não chamaria mais de jogo a isto ou àquilo; e assim por diante. (IF. §75b)

Nesta passagem se encontra a principal maneira de encarar os jogos de linguagem, e mais, comparado a Heidegger que se preocupa com os limites de seus jogos em relação aos aspectos lúdicos e informais, em Wittgenstein, parece não haver essa preocupação, *haja vista* que os jogos lúdicos apenas servem nas exemplificações para expor elementos simples e

---

<sup>86</sup> IaF. §36, p. 333.

<sup>87</sup> Em maior destaque as disposições ou o encontra-se-aí-disposto (*Sich-dabei-befinden*).

“obscurecidos por outras abordagens” sobre a linguagem em seu uso. (STERN, D. 2012, p. 143)

Segundo Stern, a comparação entre uma atividade lúdica e o uso da linguagem em Wittgenstein, não costuma ser muito bem apreciada por alguns, no entanto, o comentador defende que haja uma função, em especial, nas analogias, cito:

[...] uma de suas funções é assinalar um contraste com a noção de linguagem como cálculo, um sistema que é governado por um conjunto de regras formalmente definidas, salientando-se o envolvimento do uso da linguagem com atividades práticas, atividades que podem envolver regras, mas que não são inteiramente determinados por elas. (STERN, D. 2012, p. 143)

Um dos principais motivos de alguns comentadores e filósofos como Heidegger, por exemplo, não apreciar tal analogia entre jogos no sentido de brincadeira<sup>88</sup> e os jogos como atividades em sentido amplo<sup>89</sup> é que os jogos informais existem por si mesmo, isto é, são limitados por um sistema de regras fixas e prescritas e os nossos jogos no sentido formal são variáveis, logo, se desprendem de um sistema de regras mecânicas. Wittgenstein, ao que parece, mantém-se atento a tal distinção. Como apontou Stern, o uso das analogias lúdicas de jogos serve mais para dissolver abordagens anteriormente percorridas<sup>90</sup>, que concebiam linguagem como cálculo ou jogos com regras fixas, ao invés de ver um ambiente de envolvimento prático que nossa linguagem em uso, atua e se desprende de um jogo em sentido vulgar. Uma passagem das *Investigações* ajuda, ainda mais, a esclarecer esse processo de entendimentos dos jogos, cito: “[...] nós, notadamente em filosofia, *comparamos* frequentemente o uso das palavras com jogos, com cálculos segundo regras fixas, mas não podemos dizer que quem usa a linguagem *deva* jogar tal jogo.” (IF. §81a)

Vejamos como exemplos de jogos lúdicos pode ajudar Wittgenstein na comparação com aspectos importantes de nossa linguagem em uso:

Considere, por exemplo, os jogos de tabuleiro, com seus múltiplos parentescos. Agora passe para os jogos de cartas: aqui você encontra muitas correspondências com aqueles da primeira classe, mas muitos traços comuns desaparecem e outros surgem. Se passarmos agora aos jogos de bola, muita coisa comum se conserva, mas muitas se perdem. - **São todos 'recreativos'?** Compare o xadrez com o jogo da amarelinha. **Ou há em todos um ganhar e um perder, ou uma concorrência entre os jogadores?** Pense nas paciências. **Nos jogos de bola há um ganhar e um perder;** mas se uma

<sup>88</sup> Tal como utilizamos comumente em português e em inglês.

<sup>89</sup> Espaço de envolvimento performativo. (*Spielraum*).

<sup>90</sup> No *Tractatus* (1921), e posteriormente nos anos 30, no conjunto de escritos *Gramática Filosófica*, onde Wittgenstein concebe “jogos de linguagem” como “cálculo”, ainda que começando a se desfazer de tal relação.

criança atira a bola na parede e a apanha outra vez, este traço desapareceu. **Veja que papéis desempenham a habilidade e a sorte.** E como é diferente a habilidade no xadrez e no tênis. Pense agora nos brinquedos de roda: o elemento de divertimento está presente, mas quantos dos outros traços característicos desapareceram! E assim podemos percorrer muitos, muitos outros grupos de jogos e ver semelhanças surgirem e desaparecerem. (IF. §66b, grifo nosso)

Note que as passagens destacadas em negrito representam a voz de um interlocutor essencialista, que busca entender o que há de comum nos particulares jogos lúdicos. Note também que a voz essencialista parece estar envolvida por certo tom depreciativo, já que os variados jogos lúdicos ou brincadeiras parecem, apenas, apontar em comum, aspectos informais como: recreação, ganhar e perder e sorte. Para Wittgenstein, não existe algo em comum ou que atravesse essencialmente os particulares jogos, a tal ponto de forjar um conceito econômico e exato, tampouco, não são esses aspectos informais apontados pela voz essencialista que dizem o que é comum ou não a eles, *haja vista* que, na comparação com nossa linguagem em uso, os aspectos importantes a se destacar nesses jogos são outros, isto é, as semelhanças que, ora se conservam, e ora desaparecem. Vejamos alguns exemplos de jogos de linguagem, que incluem amplos modelos de ação que nossa linguagem pode estar envolvida:

Comandar, e agir segundo comandos -  
 Descrever um objeto conforme a aparência ou conforme medidas -  
 Produzir um objeto segundo uma descrição (desenho)-  
 Relatar um acontecimento -  
 Conjeturar sobre o acontecimento -  
 Expor uma hipótese e prová-la -  
 Apresentar os resultados de um experimento por meio de tabelas e diagramas -  
 Inventar uma história; ler -  
 Representar teatro –  
 Cantar uma cantiga de roda -  
 Resolver enigmas -  
 Fazer uma anedota; contar -  
 Resolver um exemplo de cálculo aplicado -  
 Traduzir de uma língua para outra –  
 Pedir, agradecer, maldizer, saudar, orar. (IF. §23)

Podemos aqui perguntar: Quais as semelhanças existentes entre esta multiplicidade de usos da linguagem?

No comandar e agir segundo os comandos, temos uma tendência para agir segundo estímulos e respostas, tal como o exemplo dos construtores evidencia<sup>91</sup>, em um jogar com a linguagem de modo primitivo. No segundo exemplo, temos a atividade de descrever um objeto segundo medidas, que certamente poderia, a atividade da descrição, ser estimulada por uma ordem, onde costumeiramente se diz tal e qual qualidade ou quantidade de maneira exata quando perguntado. Entretanto, poderíamos, também, ver diferente a atividade da descrição, por exemplo, quando se descreve a aparência de certa paisagem ao pôr do sol, saindo fora, assim, a semelhança do estímulo exato das medidas conforme a ordem, para uma descrição espontânea, estética e não exata. Por outro lado, as descrições poderiam, em determinada situação, não ter nada de semelhante com um pedido ou ordem de alguém, mas com um jogar científico em que se precisa provar descritivamente a ocorrência de um determinado acidente automobilístico... Enfim, poderíamos perceber nos outros jogos de linguagem exemplificados certas semelhanças que se conservam se comparadas a outros jogos, assim como, diferenças nítidas, ao ponto que seja tarefa bastante difícil ver algo de semelhante, como por exemplo na atividade “orar” e “expor uma hipótese e prová-la”.

Como diz Wittgenstein: “E tal é o resultado desta consideração: vemos uma rede complicada de semelhanças, que se envolvem e se cruzam mutuamente. Semelhanças de conjunto e de pormenor.” (IF. §66c)

Assim, Wittgenstein expressa uma de suas principais teses sobre os jogos de linguagem:

Não posso caracterizar melhor essas semelhanças do que com a expressão “semelhança de família”; pois assim se envolvem e se cruzam as diferentes semelhanças que existem entre os membros de uma família: estatura, traços fisionômicos, cor dos olhos, o andar, o temperamento, etc., etc. – E digo: os jogos formam uma família. (IF. §67)

Para Wittgenstein, nossos variados modos de jogar com a linguagem formam uma família, isto é, uma rede complexa e misturada de relações que envolvem não só as atividades linguísticas, como articulações de palavras numa proposição enunciativa ou discurso, mas também seu entorno. Como ressalta Stern, podemos perceber “amplos modelos de ação” que vão além de movimentos das partes do corpo, ou seja, percebemos o manejo de utensílios como “modelos de cores e blocos”, assim como, “os locais” onde ocorrem tais atividades, que estão e podem estar conjugados ao uso da linguagem. (STERN, D. 2012, p. 142)

---

<sup>91</sup>IF. §2.

Nos jogos de linguagem, os aspectos linguísticos e os aspectos circundantes do mundo ao redor, não tematizados, tendem a se misturar, formando uma rede complexa de situações, caso bem diferente de Heidegger, que propõe seus jogos na preleção de *Introdução à Filosofia* (1928/29) em consonância com um conteúdo previamente sistematizado de nossas práticas em *Ser e Tempo* (1927), isto é, as interações fáticas com o mundo circundante se apresentam delineadas no modo das relações utensiliarias com instrumentos disponíveis à mão (*Zuhandenheit*) na ocupação, nas relações com os outros no modo da preocupação (*Sorgen*), e nas práticas mais sofisticadas (aberturas) da linguagem, disposições e compreensão que delas descendem.

Ademais, para Wittgenstein as semelhanças entre os jogos de linguagem que podem ser observadas no uso da linguagem de modo comparativo, ainda que complexas e misturadas com outras atividades não linguísticas, revelam algo a mais em sua práxis, as regras. Em outras palavras, as semelhanças entre um jogo e outro e as dessemelhanças existentes, evidenciam que existem regras que atuam em cada jogo e direcionam cada atividade em situação. A esta percepção preliminar das regras, Wittgenstein denomina de “visão panorâmica dos usos de nossas palavras”, que segundo o filósofo, possibilita a compreensão clara de cada atividade ou jogo em andamento em cada situação. (IF. §122)

No entanto, fica a questão outrora levantada em Heidegger nesta pesquisa: o que são as regras e como elas funcionam para Wittgenstein?

Para pensar qual o papel das regras nos jogos de linguagem analisemos a seguinte citação:

Pensemos, pois, naqueles casos para os quais dizemos que um jogo é jogado segundo uma regra determinada! A regra pode ser um auxílio no ensino do jogo. É comunicada àquele que aprende e sua aplicação é exercitada. Ou é uma ferramenta do próprio jogo. Ou: uma regra não encontra emprego nem no ensino nem no próprio jogo, nem está indicada num catálogo das regras. Aprende-se o jogo observando como os outros o jogam. (IF. §54a)

Em um determinado jogo “onde se pede informações para avaliar a duração de uma caminhada”, e se diz “meia hora” não como sinônimo de “30 minutos”, podemos imaginar, seguindo o exemplo de Heidegger em *Ser e Tempo*<sup>92</sup>, que tal informação seja dada por um camponês que tem um modo de vida regulada não pelo relógio, tal como um trabalhador urbano, mas, por rotineiras atividades de lida com a natureza. Para Heidegger, como vimos, a

---

<sup>92</sup>ST. §23, p. 309.

compreensão da regra para avaliar a expressão “meia hora”, deve passar por um compartilhamento das ocupações cotidianas em que se emprega tal expressão, já para Wittgenstein, podemos aceitar essa constatação existencial, no entanto, devemos pensar mais claramente sobre o “aprendizado da regra” cotidiana que sustenta a expressão “meia hora”, e para isso, deve-se observar mais de perto como os outros jogam. (IF. §54)

Podemos imaginar uma determinada prática do camponês de colher laranjas ou semear feijões, onde se aplica “meia hora” para indicar a duração destas atividades, com isso, podemos perceber que, essas práticas são verdadeiros critérios práticos para o ensino da regra que regula a expressão cotidiana “meia hora”. Desta forma, a lida com tais atividades possibilita, não apenas, a compreensão da regra por treinamento em uma determinada comunidade, mas também a possível avaliação correta da regra, que sustenta a expressão “meia hora” no jogo de dar informações. Como diz Wittgenstein, as regras são “lidas” no andamento do jogo, como se fossem uma espécie de “lei natural que as jogadas seguem” (IF. §54b), e é no próprio jogo de “dar e entender informações”, que percebemos o funcionamento da mesma, muito embora, o erro possa ocorrer pelo não domínio do contexto ou modo de vida donde elas surgem.

Assim, as regras, muito mais que exercer um papel regulatório na expressão “meia hora”, assim funcionam porque estão de alguma forma ligada a uma prática ou conjunto de práticas que são aprendidas ou interpretadas<sup>93</sup>, destacando, desta maneira, o terreno variável e não mecânico constatado por Heidegger em sua apresentação das regras. Ou como quer ressaltar Wittgenstein na citação direta anterior, não estão as regras “indicadas num catálogo”, donde dizem quando é, e quando não é o caso de sua aplicação no uso da linguagem. (IF. §54a)

---

<sup>93</sup> A interpretação de uma regra segundo práticas desempenhadas pode imbricar em um problema, se não for enfatizado, como veremos, o contexto em que elas habitualmente se formam. Como diz Stern sobre o paradoxo de seguir regras, “uma regra pode ser interpretada de diferentes maneiras em todos os casos”, isto é, se considero que ajo segundo uma regra determinada por uma interpretação qualquer, nada impede que minha ação seja guiada por outra regra que não esta. (STERN, D. 2012, p. 213) Um bom exemplo, para explicitar esse paradoxo, se encontra no parágrafo 28 das *Investigações*, quando Wittgenstein exemplifica um caso em que o interlocutor não sabe o que significa a palavra “dois”, ostensivamente eu posso dizer em um determinado jogo “isto se chama ‘dois’” ao mostrar duas nozes, no entanto, se a regra pode ser interpretada de diferentes maneiras, então, é correto dizer que o interlocutor pode interpretar a ostensão “dois” como: um “grupo de nozes”, um nome próprio para o grupo de nozes...; e ainda assim estar certo. (IF. § 28) Todavia, não é assim que deve se suceder, pois, se a palavra “dois” tem algum sentido no jogo, ela é regulada por uma regra determinada. Está determinação não é algo *a priori* e decidida de uma vez, mas também não é produto de uma intenção qualquer que forja uma interpretação. Seguimos regras por hábito, que revela um uso constante de regras bem delimitadas. (IF. §198c)

Certamente este é um ponto bastante semelhante entre nossos filósofos, muito embora, seja preciso destacar, mais uma vez, o lugar que a discussão sobre as regras ocupa e surge em Wittgenstein, que é o da práxis da linguagem. Todavia, se não formos muito exigentes, e assumirmos uma postura maleável sobre a abordagem rápida e não enviesada para a linguagem em Heidegger, na apresentação de seus jogos, poderemos de alguma forma notar, que o jogar da linguagem, à guisa do exemplo animado de *Ser e Tempo*<sup>94</sup>, assume um papel fundamental na avaliação “meia hora”, pois a mesma não é pensada como uma prática isolada, mas como abertura para o ser ao modo de nossas interações cotidianas, que são reguladas por um terreno de liberdade fática. Uma amostra dessa interação, pode ser visualizada na seguinte passagem do exemplo: “Mas mesmo quando nos servimos de medidas mais firmes e dizemos ‘até a casa há uma meia hora’, essa medida deve ser tomada como avaliação.” (ST. §23, p. 309) Nessa passagem, poderíamos imaginar que Heidegger teria pensado numa compreensão panorâmica das regras através de semelhanças e dessemelhanças, ainda que, no âmbito de nossas interações fáticas. A questão parece fazer sentido, entretanto ela parece exigir demais, já que esse assunto foge o escopo de discussão do filósofo naquela obra, assim como na preleção de *Introdução à Filosofia* onde apresenta seus amplos jogos, que como percebido, não desenvolve a temática da linguagem.

Uma vez exposto o terreno das práticas variáveis e particulares em que as regras são aplicadas e aprendidas por treinamento, devemos agora apresentar como elas se formam mediante um contexto para Wittgenstein. Para isso, partiremos, antes, da não obviedade de como nos movemos de um jogo para o outro, assim como, da não obviedade de como podemos sair da regulamentação de uma regra para outra, a fins de entendimento e avaliação no uso da linguagem. Em outras palavras, o fato daquele camponês utilizar a expressão “meia hora” regulada por ocupações cotidianas particulares que podem ser ensinadas, não quer dizer, que ele não possa saltar desta regra para outra, quando, por exemplo, ele possa, por algum motivo, começar a fazer uso do relógio para avaliar uma duração. Melhor levantando o problema, cito o austríaco: “- Como devo então determinar a regra segundo a qual ele joga? Ele próprio a ignora. – Ou mais corretamente: o que poderia significar aqui a expressão ‘regra segundo a qual ele procede’?” (IF. § 82b)

Para entender e tentar dissolver o problema sobre a mobilidade dos jogos e das regras é necessário lembrar, primeiro, a concepção de que não há limites estáticos na compreensão conceitual dos jogos, os limites são estabelecidos na práxis da linguagem, o que não significa

---

<sup>94</sup>ST. §23, p. 309.

dizer que não existam jogos bem delimitados com regras rígidas e tradicionalmente aplicadas, um exemplo de jogo lúdico lança luz sobre a questão da mobilidade que queremos enfatizar aqui, exemplifica Wittgenstein:

Podemos muito bem imaginar que pessoas se divertem num campo jogando bola e de tal modo que comecem diferentes jogos existentes, não joguem muitos deles até o fim, atirem a bola entrementes para o alto ao acaso, persigam-se mutuamente por brincadeira, atirando a bola etc. (IF. §83)

Como vimos no começo deste capítulo, os jogos são caracterizados por não terem um limite conceitual preciso, em todos os casos o modo como fluidamente jogamos devem ser observados em primeiro plano, muito embora, em termos práticos, possamos traçar um limite quando temos uma ação particular em vista, por exemplo ao medir uma área em passos, onde cada passo corresponde a 75 cm. (IF. §69b) A definição exata, “um passo = 75 cm”, não mostra primariamente um uso estático no jogar da linguagem, mas uma relativa exatidão em um jogo no qual pode ser aplicado noções de geometria por exemplo, mas nada impede que um passo meça 1m de comprimento em um outro jogo em que são desconsideradas uma ciência exata.

Observando o desenrolar dos jogos lúdicos em comparação com nossa linguagem, Wittgenstein quer atentar para a fluidez e conformações variáveis que as atividades desenvolvidas podem percorrer no andamento de um jogo, sem que com isso, se coloque a questão se todos eles são jogos. Em outras palavras, podemos nos mover num jogo de medição onde é aplicado um sistema de medidas de Paris, este parâmetro é condição necessária para uma determinada medição, no entanto, nada impede a saída desse jogo de medição para um jogo onde se mede uma área em jardas, quando não são consideradas suficientes o sistema de medidas parisiense.

A mobilidade e transformação dos jogos lúdicos em comparação com os jogos de medição, no exemplo, claramente mostra como podemos sair rapidamente de um convencional jogo de bola, mediado por regras mais ou menos exatas, assim como, sair do uso de regras exatas de aplicação como nos casos de medição, para outro jogo onde as regras mudam, ao ponto de nos fazer perguntar se as regras são tão essenciais assim àquelas atividades. Esse exemplo proposital de Wittgenstein, além de evidenciar o espaço de mobilidade dos jogos que podem facilmente se transformar<sup>95</sup>, quer mostrar também, que as

---

<sup>95</sup>Podemos sair, por exemplo, de um “jogo de dar informações” para um “jogo de ensino da aplicação de uma palavra”.

regras podem mudar de aplicação de um momento para outro, fazendo mesmo, um interlocutor mais atento se perguntar: “[...] o que poderia significar aqui a expressão ‘regra segundo a qual ele procede?’” (IF. §82b)

Para Wittgenstein, as regras funcionam como um “indicador de direção”, que auxiliam as jogadas a serem desempenhadas em cada situação, seguimos regras por hábito, o que demanda treino, repetição, mas como proceder quando as regras se fluidificam ao ponto de não sabermos mais que regra seguir? (IF. §85a)

Este problema melhor se esclarece quando observamos na fluidez dos jogos, que “fazemos as regras conforme avançamos”<sup>96</sup>, portanto, não há nenhuma predeterminação primariamente decisiva, nem uma regra maior (super regra) que regularmente o uso de uma regra, o que significa dizer que as regras são necessárias para o andamento de um jogo, mas, por si só, podem não ser suficientes, *haja vista* que seguir regras é uma atividade que pede um contexto para sua aplicação e os contextos podem facilmente mudar. O camponês pode sair do “jogo de dar informação” mediante o seguimento de uma regra que determina a expressão “meia hora”, para um “jogo de ensino” de como ele aplica “meia hora” para desenvolver uma atividade laboral, sem que com isso haja algum problema. Todavia, se não fixarmos que o seguimento de regras determinadas são importantes para o andamento de um jogo e, então, cairmos na mera observação fluida dos jogos, será ainda possível perguntar se seriam as regras tão essenciais assim. O esclarecimento dessa questão pode ser encontrado em mais um exemplo de jogo lúdico, diz Wittgenstein:

‘Mas então o emprego da palavra não está regulamentado; o ‘jogo’ que jogamos com ela não está regulamentado.’ Ele não está inteiramente limitado por regras; mas também não há nenhuma regra no tênis que prescreva até que altura é permitido lançar a bola nem quanta força; mas o tênis é um jogo e também tem regras. (IF. §68b)

Como vimos, a regra que regulamenta “meia hora” pode facilmente se confundir com a expressão regrada “30 minutos”, isto se não for compartilhada uma mesma aplicação contextual, ademais, quem segue a regra normal<sup>97</sup> que regulamenta “30 minutos” como

<sup>96</sup> “[...] ‘*make up the rules as we go along*’ [sic] [...]” (IF. §83b)

<sup>97</sup> Uma regra normal é aquela que é claramente prescrita, não existindo espaço para dúvidas sobre o uso das palavras. Uma regra anormal, é aquela que torna a avaliação do caso duvidoso, ao ponto, de não sabermos como prosseguir o jogo. (IF. §142) O exemplo de Heidegger, nos oferece claramente um conflito de regras vigentes em culturas diferentes. Em todo caso, o que determina uma regra ser normal ou não, é o papel que ela desempenha em uma determinada cultura, onde contextualmente é aplicada. Com isso, não temos um relativismo ingênuo e absoluto na abordagem de Wittgenstein, mas um relativismo cultural e contextualmente aplicado.

sinônimo de “meia hora”, pode mesmo considerar o outro modo de expressão inválido, por não levar em conta outro sistema de medidas, mais ou menos, exato, levando a crer que tal expressão não tem uma regra específica, pois o mesmo ignora uma expressão que lhe é usual. Em outras palavras, assim como não há nenhuma regra no tênis que prescreva até que altura a bola deva alcançar, não podemos exigir daquele camponês que “meia hora” se aplique a um sistema de medidas específico ou a uma regra considerada universal, reiterando que a expressão regrada “meia hora”, no caso do camponês, também tem suas medidas e pode ser, inclusive, um jogar “parecido” com aquele do relógio quando se está em jogo a duração de uma atividade outra.

Em suma, a direção de uma regra pode auxiliar em um determinado jogo, mas fica explícito, também, que elas não determinam por completo as jogadas que possam ocorrer. Isto porque, para Wittgenstein, a prática de “seguir uma regra são hábitos” instituídos em comunidade ou a partir de um modo de vida em particular. (IF. §199)

Por outro lado, se as regras não determinam por completo como um jogo se sucede, ou mesmo, suceder-se-á no futuro, que seria mais importante nos jogos para o austríaco?

Recapitulando, as regras por si só, não determinam o jogar da linguagem. Servem elas como auxílio no jogo, uma metáfora sobre placas de trânsito nos ajuda a compreender melhor esse aspecto não essencial. No trânsito costumamos nos guiar por placas que indicam a regulamentação de caminhos que podemos ou não percorrer, entender corretamente essas placas em um passeio de carro seria comparado ao uso regulamentado de nossa linguagem, como nos mover corretamente na avaliação das regras que estão impregnadas nas nossas expressões. No entanto, poderíamos ainda pensar que, a atividade de seguir corretamente placas de trânsito pode indicar que entendemos bem as possibilidades regulamentadas de movimentos que aprendemos convencionalmente em uma determinada comunidade, mas, por si só, elas não conseguem dizer em que local nós estamos ou queremos chegar. Ler corretamente as placas, por si mesmas, seria como ler um manual de trânsito que treina corretamente um aprendiz sobre o aprendizado de uma regra, mas estas regras “pairam no ar” numa espécie de interpretação isolada e sem significação. Comparado ao jogo da linguagem, seria como adivinhar as jogadas corretas mediante a leitura das regras, que isoladas, podem servir a toda sorte de interpretações. Como diz Wittgenstein: “As interpretações [das regras] não determinam sozinhas a significação.” (IF. §198)

Assim, é preciso que haja algo a mais que ligue nossas ações e o seguimento da regra na práxis da linguagem, esse algo diz, ao mesmo tempo, que sabemos continuar no entendimento do jogar da linguagem, e sabemos avaliar corretamente a aplicação da regra, como diz Wittgenstein: “[...] para nós são as *circunstâncias* nas quais teve uma tal vivência que o autorizam a dizer, em tal caso que compreende, que sabe continuar.” (IF. §155)

Disto se segue que, nenhuma significação ou experiência isolada de seu contexto gramatical e situacional pode determinar como prosseguimos em um jogo de linguagem. Como diz Stern, nenhuma intenção que seja possível ocorrer, no ato de interpretação de uma regra, é capaz de determinar corretamente um determinado jogo de linguagem, pois será sempre possível se perguntar “como este ato deve ser interpretado?”, isto é, todo ato de interpretação pede um contexto que determina o sucesso ou o não sucesso de aplicação da regra. (STERN, D. 2012, p. 218)

No parágrafo 27 das *Investigações*, Wittgenstein nos oferece casos bastante interessantes do uso que podemos fazer com frases exclamativas, nelas podemos, como forma de exercício, revelar a que contexto cada uma delas pode se associar, cito:

Água!  
 Fora!  
 Ai!  
 Socorro!  
 Bonito!  
 Não! (IF. §27)

Na primeira expressão, “Água!”, seu uso pode está em jogo uma situação de pedido, espanto, admiração, ensino por ostensão etc. No segundo, “Fora!”, o uso pode revelar uma ordem... No terceiro, “Ai!”, o uso pode revelar uma sensação de dor, alegria e espanto. No quarto, “Socorro!”, o uso pode nos revelar um pedido de ajuda ou o chamamento de uma determinada pessoa (nome próprio) etc.

Em todos os casos citados, Wittgenstein quer destacar os variados usos que podemos fazer das palavras na práxis da linguagem, entretanto, queremos evocar aqui, a noção de que esses variados usos só fazem sentido em um determinado contexto de aplicação, imagine a expressão “Fora!” utilizada, uma vez e por uma pessoa, em um contexto onde um público espera em silêncio por uma conferência (universidade). A expressão, nesse caso, poderia soar como uma espécie de alucinação. Os contextos, nesses casos, determinam as regras que norteiam a aplicação das expressões usuais.

Outro exemplo particular de jogo nos ajuda entender, ainda mais, a importância que o contexto revela para o sucesso da aplicação da regra, além de fixar o quesito de aprendizado de uma regra por treinamento. No parágrafo 143 das *Investigações*, Wittgenstein elucida um caso em que é ensinado a uma criança escrever a série de números naturais no sistema decimal. Num primeiro momento, a série 0, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 8, 9, é apresentada para a criança, esse é o contexto de treinamento para o aprendizado do sistema decimal ou, no sentido das regras, sua “determinada lei de formação”. (IF. §143) Em um segundo momento, o tutor auxilia a criança na escrita dos números regularmente estabelecidos, isto é, em sua devida ordem contextual, como que, mostrando como os outros jogam. Por fim, o sucesso do aprendizado, dependerá da capacidade da criança aprender a escrever por si mesma a série de números estabelecidos em contexto regado. (IF. §143)

Entretanto, o que se percebe é que casos anormais a regra podem acontecer, a criança pode escrever os números de modo desordenado (8, 4, 3, 0, 1...) ou de dois em dois (84, 23, 45, 61...) revelando um erro sistemático. (IF. §143) Em suma, o sucesso da lição dependerá aqui do treinamento por repetição e da frequência de acertos conforme as tentativas e mais, o sucesso deste primeiro aprendizado o levará a outro contexto gramatical de treinamento, onde se deparará com outras regras vigentes. (IF. §156) Com isso, queremos destacar que, o contexto em que as regras são explicitadas, são condições necessárias para o aprendizado regado dos números em questão, ou como no caso Heidegger, a expressão “meia hora” utilizada por aquele camponês em seu caso normal, deve levar em conta o sistema variável de relações práticas e contextuais em que se institui o uso da palavra.

Assim, podemos sintetizar o jogar da linguagem em Wittgenstein das seguintes maneiras: 1. O estudo da linguagem não deve dispensar a observação dos jogos em seu sentido lúdico, pois eles servem de analogia para entender, mais claramente, como nossos usos linguísticos performativamente se estabelecem; 2. Entender a linguagem como jogo é entender sempre fenômenos particulares, isto é, em seu jogar; 3. O jogar da linguagem em particular, mostra que não existe apenas uma maneira de fazer uso da linguagem; 4. Ao invés de pensar uma só linguagem, Wittgenstein pensa linguagens, unidas não por um traço metafísico e essencial, mas por semelhanças e dessemelhanças, desfazendo-se assim dá ideia de limites estáticos ou *a priori* entre os variados jogos; 5. O conceito de semelhança de família nos mostra, preliminarmente, que os variados usos que podemos fazer da linguagem são governados por regras, isto é, a percepção das semelhanças e dessemelhanças entre os variados jogos possibilita uma visão panorâmica das normas vigentes em cada situação; 6. As

regras determinam as jogadas corretas das incorretas, são verdadeiros indicadores de direção, mas, sozinhas, como um sistema isolado, seu seguimento não passa de uma interpretação relativista e ingênua; 7. O sucesso da aplicação e entendimento da regra no uso das palavras, deve passar por casos normais, que implicitamente está em jogo, o envolvimento contextual que um determinado usuário da linguagem tem com determinadas práticas desempenhadas em um ambiente; e por fim, 8. As regras são aprendidas e exercitadas em um contexto gramatical, cultural e comunitário, que é o critério fundamental que permite dizer, se conseguimos avançar ou não em um determinado jogo da linguagem.

### 2.3. Notas sobre Formas de vida

Anunciamos em algumas passagens deste trabalho uma possível relação comparativa entre as pré-condições que determinam, em Heidegger e em Wittgenstein, o uso que fazemos da linguagem.

Estas pré-condições como instâncias possibilitadoras das práticas linguísticas, não são em nada óbvias ou mesmo similares em nossos autores. Em Heidegger, percebemos em nosso capítulo anterior, que o modo como o *Dasein* se relaciona com o ser nas relações existenciais possibilita um conhecimento *a priori* performático e ontológico, que resulta na conquista dos existenciários, dentre eles a linguagem. Desta forma, entendemos que a pesquisa filosófica de Heidegger se move, em *Ser e Tempo*, em uma laje transcendental, a começar da facticidade, que é o elemento que marca como os entes irremediavelmente aparecem presos no campo fenomênico de nossa abertura ao ser, sendo esta a pré-condição de nossas articulações linguísticas na abertura. Em Wittgenstein, as circunstâncias práticas e particulares ou relações existenciais particulares como quer Heidegger, aparecem, também, de modo predeterminado, mas não de maneira transcendental, pois se misturam indiscriminadamente a nossa linguagem em ação.

Assim, é importante lembrar que o filósofo austríaco não sistematiza as pré-condições que determinam nossas variadas práticas linguísticas em um jogo de constituição, como faz Heidegger, em *Ser e Tempo*, ao predeterminar as condições ontológicas de interação<sup>98</sup>, muito pelo contrário, o filósofo da linguagem ao investigar os fenômenos

---

<sup>98</sup> A partir da facticidade.

linguísticos em suas múltiplas interações de jogos, não sistematiza e passa sem maiores aprofundamentos sobre a dimensão de como habitamos uma determinada cultura.

Para Wittgenstein, na linguagem os seres humanos se entendem, entram em acordos e desacordos, o pano de fundo das discussões sobre regras e contextos nos jogos de linguagem revelam bem isso. Podemos muito bem aceitar que “um passo meça 75 cm” em um determinado jogo e em um outro jogo determinarmos 1m para cada passo, desse modo com tal divergência de jogos, ainda assim, todos estarem em acordo, isto é, sem nenhuma “controvérsia”. (IF. §240) Como diz Wittgenstein, o que naturalmente acontece aqui: “Não é um acordo de opiniões, mas sobre o modo de vida.” (IF. §241b)

E de fato, o que acontece em tais exemplos, assim como aquele camponês que emprega a expressão “meia hora” no jogo de dar informação, não é um acordo de opiniões feito ocasionalmente entre os usuários de linguagem num momento ou outro, tampouco há uma deliberação prévia, como fazem pessoas em uma assembleia, onde devem decidir se uma norma jurídica deve ou não ser seguida por todos. Muito pelo contrário, a prática da linguagem revela, como vimos, que seguimos regras como “hábitos”, “costumes” instituídos socialmente, que são exercitados e aplicados. (IF. §199)

Por isso, linguagem e modo de vida não são dissociados um do outro tão facilmente, pois, assim como não existem limites precisos entre um jogo de linguagem e outro, não existe um limite que separe a linguagem dos hábitos culturais de um determinado povo ou usuário de linguagem. Uma passagem das *Investigações* justifica bem esse percurso filosófico de Wittgenstein, que dá por subtendido esse imbricamento, cito: “[...] representar uma linguagem significa representar-se uma forma de vida.” (IF. §19a)

Disto se segue que, não saímos da linguagem para contemplar um aspecto ou outro, cultural e histórico, mas estamos sempre dentro dela para discorrer significativamente o que quer que seja. Como ressalta Hacker sobre o uso do termo Forma de vida, no parágrafo 19, anteriormente citado: “Ela é usada, [...], para enfatizar o fato de que, como diz Wittgenstein de forma bastante explícita, ‘falar uma língua é uma atividade’ integrada a um modo de vida[...]”. (HACKER, P. M. S. 2015, p. 7, tradução nossa<sup>99</sup>)

Uma metáfora de Wittgenstein nos ajuda a entender, ainda mais, esse aspecto de ligação com a vida plural dos usuários de linguagem, cito:

---

<sup>99</sup>It is used, [...], to emphasize the fact that, as Wittgenstein says quite explicitly, ‘speaking a language is an activity’ integrated into a way of living [...]. (HACKER, P. M. S. 2015, p. 7)

Nossa linguagem pode ser considerada como uma velha cidade: uma rede de ruelas e praças, casas novas e velhas, e casas construídas em diferentes épocas; e isto tudo cercado por uma quantidade de novos subúrbios com ruas retas e regulares e com casas uniformes. (IF. §18b)

Como em uma velha cidade, os variados usos que podemos fazer das palavras e expressões em nossa linguagem mostram, sob o pano de fundo de nossas formas de viver, que acompanhar os movimentos de transformação e solidificação das palavras, expressões de uso cotidiano, palavras de uso técnico, como no caso das ciências, significa perceber que estamos sujeitos a um devir histórico e cultural que o ser humano funda, se apoia e transforma ao habitar regionalmente um ambiente.

A noção wittgensteiniana de Forma de vida (*Lebensform*), embora seja pouco explorada em suas obras, não se apresenta como um recurso argumentativo de autoridade, donde toda discussão sobre ela recai, como forma de amparo metafísico da investigação, em contrapartida, o que se percebe, em seus poucos usos<sup>100</sup>, é que o conceito, além de assumir um lugar secundário na discussão dos jogos, visa contemplar aspectos múltiplos que o ser humano funda ao habitar o mundo, como bem destaca Hacker:

[...] os seres humanos em diferentes épocas, em diferentes culturas, têm diferentes formas de vida. Diferentes educações, interesses e preocupações, idiomas, diferentes relações humanas, com a natureza e com o mundo constituem formas distintas de vida. Pois diferentes culturas formam diferentes estruturas conceituais, adotam formas e normas distintas de representação, limitadas apenas pelos vagos limites do conceito de uma forma de representação ou de uma linguagem. (HACKER, P. M. S. 2015, p. 11, tradução nossa<sup>101</sup>)

Desta forma, temos o que consideramos pré-condições, ou mesmo, condições contextuais para o desenvolvimento dos jogos de linguagem em Wittgenstein, isto é, estes variáveis aspectos culturais e históricos como: diferentes regras, idiomas, educações, veleidades etc. que estão necessariamente embutidos na nossa linguagem e que são subtendidos ou dados por “aceitos” pelos usuários em um determinado ambiente. (IF. II, p. 218)

É interessante notar que, em termos heideggerianos, estas constelações de aspectos culturais e históricos que estão imbricados em nosso modo de viver, equivalem para o filósofo

<sup>100</sup> O conceito é usado apenas 3 vezes no curso das *Investigações Filosóficas*. §19; §23; §241.

<sup>101</sup> [...] human beings in different epochs, in different cultures, have different forms of life. Different educations, interests and concerns, languages, different human relations and relations to nature and the world constitute distinct forms of life. For different cultures form different conceptual structures, adopt distinctive forms and norms of representation, limited only by the vague boundaries of the concept of a form of representation or a language. (HACKER, P. M. S. 2015, p. 11)

da Floresta Negra a um conhecimento pré-ontológico, isto é, o modo como os indivíduos em uma cultura previamente se compreendem como ser, compreende os outros e interagem habitualmente em um ambiente, isto é, aquele conjunto de práticas prévias, não teórica e públicas que servem de fundo para a construção de um saber ontológico e existenciário (*existenzialen*). (ST. *Intro*. §4, p. 63) Assim, podemos dizer, de maneira geral, que temos um âmbito prévio de descrição de nossas práticas sociais cotidianas que sustenta as investigações dos dois filósofos, ainda que, como diz Dreyfus: “Wittgenstein está convencido de que as práticas que constituem a forma de vida humana é um emaranhado sem solução.” (DREYFUS, H. 2002, p. 19, tradução nossa<sup>102</sup>; OFP, I, §630; IF. II, p. 218) Já para Heidegger, este emaranhado de práticas cotidianas não teorizáveis são objeto de uma “teoria sistemática da prática” em *Ser e Tempo*.

Ademais, é preciso dizer mais uma vez que as predeterminações das formas de vida para Wittgenstein, não se deixam confundir com a presença de uma estrutura transcendental distante do tempo, da história, e da fundação humana das culturas, nem com uma possível predeterminação biológica, onde a natureza do ser humano é primariamente enfatizada como “uma forma de vida animal” segundo a sua espécie. Destacamos, e ao mesmo tempo, descartamos estas diferenças conceituais, por serem elas, alternativas não majoritárias para a exposição do conceito, que se apresentam, como ressalta Hacker (2015) em seu *Review Forms of life*, de maneira controversa ao propósito do filósofo ao dar ênfase aos jogos de linguagem.

Cito a passagem que provoca as maiores controvérsias entre os interpretes, se não considerarmos primariamente o foco investigativo de Wittgenstein sobre os jogos:

Diz-se muitas vezes: os animais não falam porque lhes faltam as capacidades espirituais. E isso significa: "eles não pensam, por isso não falam". Mas: eles não falam mesmo. Ou melhor: eles não empregam a linguagem – se abstrairmos as mais primitivas formas de linguagem. Comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem à história de nossa natureza assim como andar, comer, beber, jogar. (IF. §25)

A princípio temos uma rápida menção da distância que separa o ser humano dos demais animais. Abordagens filosóficas tradicionais tendem a acreditar que o ser humano é um ser especial, seja por possuir uma estrutura psíquica complexa e privada, seja por fazer ciência, ou mesmo, estar em um grau de maior proximidade com Deus, no entanto, a resposta menos supersticiosa que Wittgenstein se comprometerá é que, diferente Deles “empregamos a

---

<sup>102</sup>Wittgenstein está convencido de que las prácticas que constituyen la forma humana de vida son una maraña sin solución. (DREYFUS, H. 2002, p. 19)

linguagem”. (IF. §25) Uma breve chamada dos nossos variados jogos de linguagem, diz de modo mais específico essa diferença, cito:

Quantas espécies de frases existem? Afirmação, pergunta e comando, talvez?  
 - Há inúmeras de tais espécies: inúmeras espécies diferentes de emprego daquilo que chamamos de "signo", "palavras", "frases". E essa pluralidade não é nada fixo, um dado para sempre; mas novos tipos de linguagem, novos jogos de linguagem, como poderíamos dizer, nascem e outros envelhecem e são esquecidos. (Uma imagem aproximada disto pode nos dar as modificações da matemática.) (IF. §23)

Com diferentes empregos de palavras, signos e frases construímos novos tipos de linguagens, como por exemplo a computacional (*Python* e *JavaScript*), assim, novos jogos de linguagem surgem, outros envelhecem e outros são esquecidos, tal como a metáfora da velha cidade de Wittgenstein nos ilustra no §18 das *Investigações*. Enfim, o que torna o ser humano um ser humano para Wittgenstein, são nossas capacidades práticas de empregar, construir e transformar a linguagem, e, porque não dizer, criar novas linguagens. Todavia, fica a pergunta despreziosa: O que há de especial em nossa espécie, além dos vários empregos que fazemos de nossa linguagem?

Diz Wittgenstein: “Comandar, perguntar, contar, tagarelar pertencem à história de nossa natureza assim como andar, comer, beber, jogar.” (IF. §25) Por mais controversa que possa parecer essa sentença, o que Wittgenstein quer nos dizer aqui é que, tão natural como andar, comer e beber, fazemos uso da linguagem para diferentes propósitos práticos. Esse uso da linguagem como percebemos, não é nada estático, nem se resume a uma só maneira ou padrão, tal como a ideia de linguagem como calculo nos indica, mas o contrário, fazer uso da linguagem, e mesmo falar de diversas linguagens como estas, já configura para Wittgenstein “uma atividade que está ligada a uma forma de vida”. (IF. §23)

Assim, entendemos que Wittgenstein considera sua abordagem sobre Forma(s) de vida, em sentido múltiplo e plural, *haja vista* que, quem usa a linguagem não a emprega em um sentido opaco e monocromático, mas vivo e colorido, pois nela estão embutidas: vivências, ocupações, compartilhamento de práticas culturais, visões de mundo, interesses etc. Desta forma, o que temos, sempre, no fundo de nossas interações linguísticas são aspectos etnológicos variados, de tal forma que é possível dizer que o ser humano é compreendido por Wittgenstein, através da junção de práticas inerentes as Formas de vida e a prática da linguagem em um aspecto antropológico natural. Desta mesma maneira compreende Hacker, cito:

[...] o conceito de Wittgenstein da “história natural do homem” é predominantemente antropológico. O que lhe interessa dificilmente será encontrado, por assim dizer, no Museu de História Natural (Departamento de Biologia Humana), mas no Museu Etnológico da Humanidade. (HACKER, P. M. S. 2015, p. 17, tradução nossa<sup>103</sup>)

Em suma, considerando os contornos práticos das Formas de vida em Wittgenstein, podemos dizer que, este fundo que se interliga a nossa linguagem, isto é, seus entornos, como lidas manuais com objetos como maçã, caneta, bola e blocos, movimentos com o corpo e ocupações gerais com atividades que requerem treinamento e repetição em uma determinada cultura entram em um mesmo pacote no conceito dos jogos de linguagem, de tal maneira que, se torna tarefa quase impossível separar analiticamente<sup>104</sup>: 1. Uma expressão usual como “cadeira!”; 2. A relação manual com o objeto, e; 3. As maneiras como habitualmente podemos utilizar este objeto em uma determinada cultura; sendo preciso, mesmo, imergir no uso cotidiano da expressão em seus variados modos de aplicação na cultura, o que significa, em outras palavras, ser treinado em uma dinâmica de envolvimento cultural. Tal separação já significaria nos situar fora da linguagem.

#### 2.4. Notas sobre Ser-no-mundo, natureza e animalidade

Em contrapartida ao Wittgenstein das *Investigações* que não busca entender analiticamente o emaranhado de práticas culturais das formas de vida nos seus jogos de linguagem, Heidegger, como aponta o comentador estadunidense, investe no esforço de “extrair a estrutura de base do senso comum compartilhada por grupos e sociedades”. (DREYFUS, H. 2002, p. 19, tradução nossa<sup>105</sup>) Em outras palavras, o que equivale na investigação heideggeriana, em termo gerais, a dizer que um “conhecimento ontológico tem raízes ônticas” e pré-ontológicas, isto é, a observação das multiplicidades de práticas sociais, não de um indivíduo isolado, mas de um conjunto de indivíduos inseridos em comunidades e/ou sociedades torna possível um conhecimento ontológico, tendo em vista que todos, de uma forma ou de outra se relacionam com o ser. (ST. *Intro.* §4, p. 63)

<sup>103</sup>Wittgenstein’s concept of the ‘natural history of man’ is predominantly anthropological. What interests him will hardly be found, as it were, in the Natural History Museum (Department of Human Biology), but in the Ethnological Museum of Mankind. (HACKER, P. M. S. 2015, p. 17)

<sup>104</sup> Uma delimitação analítica das pré-condições das Formas de vida em sua totalidade, seria tarefa impossível para o filósofo, e até para uma antropologia, *haja vista* que, a etnologia, ciência que faz comparações entre uma cultura e outra, se baseia na etnografia, isto é, nas descrições culturais dos povos que são ilimitadas, com diversos jogos de linguagem, e que estão em constantes transformações.

<sup>105</sup>[...] es tarea de un filósofo analítico existencial extraer la estructura del trasfondo de sentido común que comparten los grupos y sociedades. (DREYFUS, H. 2002, p. 19)

Segundo Dreyfus, um dos fatores que ocasionam as maiores objeções contra o pano de fundo da cotidianidade é que, diferente de Wittgenstein que vê esse pano de fundo como um emaranhado sem solução<sup>106</sup>, Heidegger utiliza um “vocabulário especial” com uma linguagem rebuscada para falar de elementos práticos e sociais, no entanto, ainda segundo o comentador, a pesquisa heideggeriana assim se sucede por ser tarefa bastante difícil para a linguagem comum falar sobre este fundo de sentido não predicativo que Heidegger acredita perpassar os indivíduos socialmente. (DREYFUS, H. 2002, p. 18 e 19)

Para Dreyfus, a luz do comentário de Searle, alguns motivos levam Heidegger a se amparar em uma linguagem técnica e não cotidiana, são eles: i. Não termos um vocabulário natural para falar dos fenômenos em questão; ii. Não comprometimento com vocabulários amplamente utilizados pela metafísica tradicional; e, iii. Não comprometimento com suposições e pressuposições que palavras de uso cotidiano podem ocasionar. (DREYFUS, H. 2002, p.19)

Uma linguagem diferente e não usual como faz Heidegger para falar de aspectos que beiram um ambiente não predicativo, aliado a recusa de um aparato conceitual carregado de representações e conceitos psicológicos, faz o filósofo utilizar palavras como facticidade, mundanidade, ôntico etc. Enfim, todo esforço do filósofo para evitar mal entendidos e gerar problemas filosóficos desnecessários, ao invés de resolvê-los, como diz o comentador, o obriga muitas vezes a substituir seus termos técnicos por termos cotidianos como “contexto, objetivo e propósito”. (DREYFUS, H. 2002, p. 19)

Do mesmo modo acontece com o termo mundanidade amplamente utilizado e comentado neste trabalho. Com o uso desta palavra, sabemos que Heidegger quer tocar na estrutura da existência chamada ser-no-mundo ou simplesmente falar de uma dinâmica de envolvimento humano que possibilita sua formação, todavia, devemos falar um pouco mais sobre essa estrutura, ainda que, de um ponto de partida comparativo<sup>107</sup>.

Vimos no capítulo anterior, que a expressão ser-no-mundo quer destacar uma dinâmica de envolvimento prático que é responsável pela constituição do ser humano, e

---

<sup>106</sup> (OFP, II, §629)

<sup>107</sup>Como veremos, Heidegger na preleção de 1929, *Os conceitos fundamentais da Metafísica: mundo, finitude, solidão*, afirma haver, até o presente momento, três caminhos de investigação acerca do conceito de mundo. Um primeiro caminho aponta para a história da palavra em *Da essência do fundamento*; Um segundo caminho aponta para o “fenômeno do mundo”, onde é enfatizado como nos movemos na cotidianidade, a obra na qual marca essa interpretação é *Ser e Tempo*; E um terceiro caminho, o comparativo, onde são apresentadas três teses para fins comparativos acerca da vida e da mundanidade em geral. (OFM, p. 228-230)

posteriormente, os jogos enquanto jogar explicita notadamente esse envolvimento que emergimos em cada situação cotidiana, ficando desta forma explícito que a discussão heideggeriana acerca do humano não se confunde com uma discussão e apresentação de uma suposta natureza humana, tal como alguns filósofos modernos costumaram tratar. Pensar o humano, em Heidegger, pelos modos e meios como ele se constitui em seu modo de viver, poder-se-ia dizer, ainda que de modo genérico e para outros propósitos investigativos, juntamente com a filósofa Hannah Arendt, é pensa-lo do ponto de vista de sua condição de obra, que o difere tão somente de um ser natural. (ARENDR, H. 2010, p. 8) Vai dizer Hannah Arendt sobre esse modo de constituição que em muito sintetiza a abordagem heideggeriana de ser-no-mundo:

A obra é a atividade correspondente à não-naturalidade [*unnaturalness*] da existência humana, que não está engastada no sempre recorrente [*ever-recurrent*] ciclo vital da espécie e cuja mortalidade não é compensada por este último. A obra proporciona um mundo “artificial” de coisas, nitidamente diferente de qualquer ambiente natural. Dentro de suas fronteiras é abrigada cada vida individual, embora esse mundo se destine a sobreviver e a transcender todas elas. A condição humana da obra é a mundanidade [*worldliness*]. (ARENDR, H. 2010, p. 8)

Dois importantes aspectos nesta passagem da filósofa servem de ponte para nossa discussão sequente sobre a mundanidade em contraste com a natureza: 1. A condição humana de obra, que é resultado de um envolvimento prático com o mundo, não se assemelha a natureza, isto é, no mesmo sentido que falamos dos demais animais; 2. Para o animal a vida se esgota no “ciclo vital da espécie”, isto é, em seu mundo ambiente “sempre recorrente”, enquanto que o humano transcende seu ciclo natural de sobrevivência ao formar mundos, a partir do reconhecimento de sua finitude.

Sobre estes dois aspectos que giram em torno da questão da mundanidade, Heidegger melhor expõe seu entendimento sobre o acesso que determina o humano e o animal na preleção de 1929, denominada de *Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão*. Na segunda parte da referida preleção, Heidegger levanta, ainda que problemática, as seguintes teses comparativas: “A pedra é sem mundo, o animal é pobre de mundo e o homem é formador de mundo”. (OFM, p. 228)

De início, o problema se apresenta de modo metodológico para em seguida se desfazer, quando considera o filósofo as seguintes dificuldades: “Sobre que caminho a vitalidade do vivente pode e deve se tornar acessível em sua essência? De que maneira

devemos tornar acessível para nós a vida, a animalidade do animal e a essência vegetal das plantas?” (OFM, p. 232)

Em outras palavras, a dificuldade gira em torno da tese “o animal é pobre de mundo”, que resulta em um problema de acesso, pois, de que maneira poderíamos avaliar o mundo do animal sem recorrer a nossos conceitos psicológicos e representações? Ou como pontua Heidegger a dificuldade:

O animal talvez não possa nem se auto-observar, nem sequer nos contar sobre estas observações. E quando ele se expressa, quando, como imaginamos, o animal nos dá uma informação sobre ele através de quaisquer movimentos expressivos e de sons, estas informações precisam passar por nossa exegese e interpretação. (OFM, p. 232)

Ademais, poderíamos dizer aqui sobre os animais, seguindo a resposta simples de Wittgenstein, que: “[...] eles não empregam a linguagem [...]”. (IF. §25) E isso já bastaria. Todavia, se formos além desta simples constatação, Wittgenstein pensa: “Se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo.” (IF. Parte II, Seção XI, p. 216) Falar não é condição necessária, nem suficiente para entender o próprio ser humano, quiçá um animal, como vimos na apresentação das regras e dos contextos, a gramática que envolve o uso das palavras deve passar pelo reconhecimento de uma atividade ou conjunto de atividades que mostram um modo de vida. Por isso, mesmo que um leão pudesse falar, a compreensão desta fala esbarraria no problema de acesso ao modo de vida do leão, que é diferente do nosso. Entretanto, o recurso fenomenológico que Heidegger utiliza outrora em *Ser e Tempo*, que possibilita observar o fenômeno tal como ele se apresenta, ainda tem grande serventia nesta preleção de 1929, pois, sem tentar julgar o comportamento do animal a partir de nossos próprios processos psicológicos, pode-se ainda dizer: “[...] pressupomos que o animal vive, que de uma certa maneira as coisas se dão para ele, em meio a seu comportamento, ao mesmo tempo de um modo ou de outro.” (OFM, p. 232)

A pressuposição da vitalidade em geral é o ponto que distancia a abordagem heideggeriana sobre a animalidade de uma abordagem científica zoológica, já que esta deve se servir de uma base anterior acerca do que é a vida humana e animal. Não é do interesse de Heidegger investigar as “teorias da vida” disponíveis em seu tempo, mas, fincar os pés em suas três teses de caráter metafísico para, por fim, saber o que se ganha de novo acerca do que é a mundanidade em geral em um caminho comparativo. (OFM, p. 248 e 249)

Seguindo o destrinchar das teses, Heidegger considera que a tese intermediária “o animal é pobre de mundo” deve ser pensada em relação a terceira “o homem é formador de mundo”. A enunciação da pobreza de mundo do animal frente a riqueza de mundo humano, aparentemente aponta para uma espécie de falso dilema, pois supomos, à primeira vista, um “menos” (pobreza) em relação a um “mais” (riqueza) em um sentido depreciativo do animal. No entanto, Heidegger logo esclarece que, o “menos” visa referir-se ao “algo que lhe é acessível”, isto é, “ao que ele pode lidar enquanto animal”, seguindo o modo que ele é afetado enquanto ser vivente<sup>108</sup>. (OFM, p. 249)

Um exemplo ilustra bem o que o filósofo da Floresta Negra tem em vista com a expressão “menos” mundo:

As abelhas, por exemplo, possuem sua colmeia, os favos, as flores das quais elas retiram o alimento, as outras abelhas de sua colônia. O mundo das abelhas é limitado a uma determinada região e fixo em sua abrangência. (OFM, p. 249)

Ao possuir sua colmeia, os favos, as flores e ao relacionar-se com outras de sua espécie etc. as abelhas põe a mostra sua lida, seu mundo, enquanto animal e ser vivente, o que equivale para Heidegger ao seu acesso e abrangência. Para Heidegger, o mundo do animal é restrito em sua abrangência, as abelhas, por exemplo, não procuram coisas para se alimentarem ao ciscar a terra, esta prática de procura de alimento corresponde a aves como a galinha, que em termos práticos estão limitadas a essa região. Para cada animal existe uma região limitada de atuação que corresponde a seu modo de relação ou mundo. (OFM, p. 249)

Além de sua abrangência, o mundo do animal é restrito, também, em seu modo de penetração. (OFM, p. 249) Seguindo o mesmo exemplo, diz Heidegger:

As abelhas trabalhadoras conhecem as flores que visitam, sua cor, e aroma, mas não conhecem os estames destas flores enquanto estames. Elas não conhecem as raízes das flores, elas não conhecem algo assim como o número de estames e folhas. (OFM, p. 249)

Nesta extensão do exemplo, percebemos não apenas o limite da abrangência do mundo das abelhas, mas também um limite de penetração no mundo das mesmas se comparado ao mundo humano. De fato, conhecer um estame enquanto estame, o número de estames e folhas e ampliar para outras regiões que não correspondem a sua abrangência e atuação, parece

---

<sup>108</sup> Segundo Heidegger, como veremos, é preciso ressaltar que as diferenças “menos” mundo em relação ao “mais” mundo, não consiste em uma diferença de grau, mas de acesso e de transcendência do recorrente.

requerer uma prática para além do sempre recorrente. Desta forma, Heidegger destaca a riqueza do mundo humano em comparação ao do animal, a abelha pode se relacionar com uma folha, um estame ou até mesmo com raízes de árvores em casos excepcionais, como que em uma soma de entes, um após o outro, mas nunca penetra ou vai além de suas práticas costumeiras, isto é, não expande ou transcende. Seguindo esse raciocínio comparativo, Heidegger redesenha seu conceito de mundo, diz o filósofo: “[...] mundo significa inicialmente a soma do ente acessível, seja para o animal ou para o homem, variável segundo a abrangência e a profundidade da penetração.” (OFM, p. 249 e 250)

Desta maneira, a abordagem de Heidegger sobre o mundo animal em comparação com o mundo humano, visa destacar o envolvimento prático do animal em seu mundo ambiente que se distingue, em termos de acesso e plenitude, do mundo humano. No entanto, se formos mais uma vez exigentes, não mais sobre o problema de acesso ao mundo recorrente, pois notamos que o animal enquanto ser vivente mantém um relacionamento com seu mundo circundante próprio e, em casos excepcionais, até mesmo em um ambiente impróprio, mas ao problematizarmos sua penetração, veremos de alguma forma que a abordagem heideggeriana pode recair, mais uma vez, numa dificuldade valorativa. O problema pode ser formulado da seguinte maneira: Como podemos julgar o mundo do animal, em seu envolvimento prático no ambiente, como menos pleno que o mundo humano em termos de penetração? Exemplifica Heidegger o problema:

Pois se comparamos, por exemplo, a capacidade de captação do olhar de um falcão com a do olhar humano ou a capacidade olfativa do cachorro com a do homem, caímos imediatamente na maior aporia junto à pergunta pela maior ou menor plenitude de cada um deles na acessibilidade do ente. (OFM, p. 250)

De fato, a capacidade de sentir pelo olfato um potencial alimento a quilômetros de distância, torna um lobo, por exemplo, mais pleno em penetração que um humano, assim como, a capacidade de voar de um pássaro, que de modo natural o homem é privado. Entretanto, destas observações se segue que é problemático comparar em termos de plenitude e de graus, o animal e o homem, pois, o que falta em capacidade em um, pode exceder em outro e vice e versa, não havendo, desta forma, um melhor ou mais perfeito que o outro. Esta aporia de ordem valorativa, para Heidegger, deve ser evitada e não seguida como caminho, pois: “Todo e qualquer animal, toda e qualquer espécie animal é tão plena quanto outra.” (OFM, p. 251)

Estes problemas que surgem na investigação acerca da acessibilidade do animal aos entes podem nascer da expressão “pobreza de mundo” se não entendida em seu caráter ontológico, todavia, o que o filósofo visa destacar com tal expressão é que ser pobre, diferentemente de um sentido valorativo, significa ser privado. Logo, ser privado de mundo diz respeito ao modo de ser do animal, que não é um ente subsistente como a pedra (sem mundo), e diverge do humano em acesso ao mundo ambiente. Para o animal seu acesso se limita ao mundo ambiente, sem se estreitar ou ampliar, enquanto que o humano o transcende ao se lançar estruturalmente para além do recorrente. (OFM, p. 251 e 256)

Em suma, destacamos desta forma a alternativa heideggeriana para pensar o mundo do animal, que diferente de Wittgenstein, investe esforços para compreender o modo de ser e envolvimento que o animal, embora sem linguagem, consegue através da vida expressar de uma forma ou de outra seu mundo. Passaremos, agora, a fazer alguns apontamentos comparativos, de modo mais objetivo, entre nossos autores acerca dos jogos para, então, concluir a pesquisa.

## **2.5. Apontamentos comparativos**

O conceito de jogos em nossos autores não comporta definições e explicações carregadas de ideias, concepções ou quaisquer atitudes filosóficas que dispensem a observação dos movimentos práticos do existir e do uso da linguagem.

Dito de modos diferentes, as seguintes advertências destacam um mesmo entendimento sobre o conceito: “[...] precisamos evitar a tendência de, simplesmente inserir uma interpretação numa mera palavra.”; e, “[...] o conceito ‘jogo’ é um conceito com contornos imprecisos.” (IaF. §36, p. 331); (IF. §71a)

Em comum, ambos autores visam atentar que os jogos devem ser notados como um fenômeno particular, isto é, que tem sua própria “consonância interna” nas “possibilidades fáticas e conformações” do existir, assim como atenta Wittgenstein, ao citar seus exemplos de jogos de linguagem, em que se dá exemplos variados como: os construtores, ensino do sistema decimal, pessoas jogando bola em um campo, compra de maçãs, etc. (IaF. §36, p. 332)

Ao que nos parece, a atitude em comum, seja de “observar o que se passa de perto quando a linguagem trabalha” em Wittgenstein, seja a advertência heideggeriana de que

devemos nos manter atentos aos “próprios fenômenos objetivos”, revelam, mais uma vez, o apontamento terminológico que o comentador Inwood faz sobre os jogos em seu dicionário de Heidegger, volto a citá-lo aqui: “O significado mais antigo sobrevive em ‘*Spielraum*’, ‘espaço para mover-se, liberdade de movimento, espaço de jogo’.” (INWOOD, M. 2002, p. 101)

O conceito de jogo, no geral, sendo devedor dessa significação mais antiga, não é de estranhar que no jogar tudo pareça se tornar vacilante e fluido, ou mesmo, sem qualquer arregimentação conceitual, todavia, o que percebemos em comum em nossos autores são: i. Ambos não parecem desconhecer esse sentido terminológico; ii. Os autores veem nesse espaço de envolvimento e interação que circunda a vida cotidiana, um lugar onde todas nossas práticas linguísticas e mesmo não linguísticas se manifestam em liberdade e em forma de ação; iii. O caráter fluido do fenômeno não impede uma análise filosófica detalhada e conceitual, mas só a alimenta, dada sua riqueza e esquecimento pelas tradições filosóficas deste ambiente colorido.

Por fim, eis alguns pontos chaves que revelam semelhanças e, em grande medida, dessemelhanças em nossos autores que, ao decorrer deste trabalho, suas descrições do fenômeno nos mostraram:

Jogos ( <i>Spiel</i> )	
Heidegger	Wittgenstein
<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Vemos o aspecto transcendental do ser humano que se explicita no jogar como “excesso”, isto é, no jogar da existência nos lançamos sempre para além do ente na totalidade;</li> <li>2. Jogar significa pôr em curso a existência em um plano horizontal de mobilidade e conformações fáticas;</li> <li>3. Das variadas conformações fáticas pré-ontológicas e das variadas relações existenciais ônticas, descendem as aberturas ontológicas</li> </ol>	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Vemos os aspectos linguísticos do ser humano que é explícito na práxis da linguagem;</li> <li>2. Jogar significa jogar com a linguagem, isto é, estar situado em um plano horizontal de interações linguísticas variadas;</li> <li>3. A linguagem é uma prática onde todas as outras práticas conformativas (entornos) fazem sentido e podem ser observadas em uma grande aglomeração;</li> <li>4. Jogo significa jogar com a linguagem, isto é, observando</li> </ol>

<p>da linguagem, das disposições e da compreensão como seus momentos;</p> <p>4. Jogo significa jogar em sentido particular, isto é, estamos sempre envolvidos em um jogo fático e existencial que tem sua própria “consonância interna”;</p> <p>5. Separação dos jogos lúdicos e informais dos jogos. Exclusão completa, não analítica, da possibilidade de confusão dos dois tipos de jogos;</p> <p>6. Os jogos convergem com a estrutura mundo que está essencialmente ligada ao <i>Dasein</i>, com isso, as aberturas existenciárias são momentos importantes de explicitação da transcendência como jogo;</p> <p>7. Ênfase teórica nos “fenômenos objetivos” que a interação existencial está envolvida; Carece de exemplos, por se tratarem os jogos, em primeiro plano, de uma explicitação da transcendência humana;</p> <p>8. Jogar significa obedecer regras particulares ao jogo, isto é, temos a exclusão da ideia de um sistema de regras mecânicas e a afirmação da liberdade de interações fáticas possíveis, que convergem com a</p>	<p>como os outros jogam, mantemo-nos atentos as particularidades das práticas em andamento;</p> <p>5. Não separação completa dos jogos lúdicos do jogo da linguagem. Os jogos lúdicos servem como modelos comparativos para dissolver problemas. Analise pormenorizada da possível confusão entre os dois jogos;</p> <p>6. Os jogos formam uma família, unidos não por um traço metafísico e essencial, mas por um conjunto de variações, “semelhanças de conjunto e pormenores”;</p> <p>7. Ênfase prática nos fenômenos objetivos que os variados usos da linguagem evocam. Os exemplos de jogos lúdicos ajudam a dissolver problemas filosóficos em comparação com aspectos importantes de nossa linguagem em ação;</p> <p>8. Jogar significa seguir regras particulares ao jogo de linguagem em andamento, que se desprende da ideia de um “catalogo de regras” que regulamenta, de modo fixo, como uma ação necessariamente deve se suceder;</p> <p>8.1.Seguir regra significa ter clareza sobre: i) seu aprendizado, por treinamento e</p>
---	---

<p>liberdade de interação no habitar o mundo; O ser-no-mundo, não aparece como uma estrutura solta, desvinculada da responsabilidade existencial da preocupação (<i>Sorge</i>), que lhe anterior;</p> <p>9. O vínculo a uma regra ou outra deve fazer ver o caráter fundamental das disposições de ânimo (<i>Befindlichkeit</i>), que implica em uma acepção da palavra em alemão, no sentido locativo de <i>Sich-dabei-befinden</i>, a tradução por encontrar-se-aí-disposto, que significa em última instância a encontrar-se em uma atmosfera específica de afinação. Assim, seguir regras significa estar situado em uma atmosfera de envolvimento prático de ocupações compartilhadas;</p> <p>10. Jogos, regras e o modo de se encontrar-aí-disposto (<i>Sich-dabei-befinden</i>) visam explicitar um irremediável envolvimento transcendental que se apresenta na existência e na história, sempre como um excesso. A estrutura da transcendência que deve ser reconhecida com os jogos se resume em uma ultrapassagem estrutural do ente na totalidade, presente nas relações existenciais</p>	<p>repetição; ii) sua avaliação em circunstâncias normais e não normais; iii) seu funcionamento;</p> <p>9. Avaliar e seguir uma regra corretamente só é possível mediante uma imersão contextual, decisiva no andamento de um jogo de linguagem; As circunstâncias práticas em que se tem uma vivência são indissociáveis das experiências de uso das palavras e outras formas de expressões da linguagem;</p> <p>10. Regras e contextos implícitos na práxis da linguagem, refletem um modo de viver em comunidade, revelando uma ligação com a história e cultura de um povo. “Representar uma linguagem significa representar uma forma de vida.” Na prática da linguagem as práticas de entorno se envolvem em um “emaranhado sem solução”. Compreender esse entorno prático de atividades que se ligam, indiscriminadamente, as práticas linguísticas é conceber uma forma de vida atuante;</p> <p>11. Diferentemente dos humanos, os animais não empregam a linguagem, assim como não articulam sentidos de seu modo de</p>
---	---

ônticas, e aberturas ontológicas que estruturam o ser-no-mundo. No âmbito das interações existenciais ônticas onde, a cada vez, o jogar é sempre atuante, Heidegger, em *Ser e Tempo*, investe esforços para “extrair a estrutura de base do senso comum compartilhada por grupos e sociedades”, tornando possível através da criação de um vocabulário especial uma “teoria sistemática da prática”, que separa metodologicamente

predeterminações ontológicas dos modos de ser do *Dasein* na abertura;

11. “Mundo é o título do jogo que o *Dasein* joga”, ao se lançar para além do recorrente através de sua abertura para o ser. Portanto, o ser-no-mundo ao se explicitar em seu jogo de constituição, já é colocado ontologicamente para além do animal, sua mundanidade é uma prova constante deste lançar-se estrutural que se amplia, diferentemente do animal que, em seu mundo, não se amplia nem se estreita. Todavia, é importante notar um aceno positivo na abordagem do filósofo sobre o animal que, através do critério ontológico da vida, concebe por

vida e se o fazem, não conseguimos ter acesso, *haja vista* que, a linguagem é a condição *sine qua non* para se expressar e ter acesso a um modo de vida. Desta forma, apreendemos o sentido da proposição: “Se um leão pudesse falar, não poderíamos compreendê-lo.”. Muito mais que falar, empregar a linguagem requer o entendimento de uma articulação complexa de envolvimento práticos, que vão dos variados usos das palavras em contexto, mediado por regras vigentes e o contato que um indivíduo tem com sua história e cultura. Não participamos do mesmo modo de vida de um leão, por isso, mesmo ele falando, a compreensão desta fala seria inacessível. O mesmo se aplica a outras formas de vida que não são a nossa.

<p>suposição o mundo do animal, que de uma forma ou de outra, se explicita em suas relações com o meio ambiente.</p>	
--	--

### 3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente pesquisa se encaminhou de modo proposital por um curso ensaístico, que bem ou mal, tentou consolidar e avaliar criticamente eixos temáticos em alguns outros momentos estudados, dissertados e apresentados em formato de comunicação oral pelo autor. Estas temáticas arranjadas no curso do texto, como são os casos de “Aristóteles e a defesa do princípio de não contradição por via de refutação” e a discussão “sobre a natureza e animalidade em Heidegger”, buscou, de alguma forma, preparar terreno e/ou corroborar para um único objetivo, a exposição comparativa da noção de jogos em Heidegger e Wittgenstein, que se concretizou efetivamente em nosso segundo capítulo.

Seguindo este estilo de escrita, por ora, nos vimos tentados a forjar um diálogo crítico entre os filósofos acerca de diversos pontos, são alguns: Heidegger cai no problema da generalização dos jogos? Tal como se preocupa Wittgenstein? A questão do sentido do ser pode ser inclusa no rol de investigação de Wittgenstein? Tal como primariamente se ocupa Heidegger?; ou ainda, questões como: Haveria a possibilidade de pensar uma dimensão predeterminada ao uso da linguagem em Wittgenstein? Que lugar assume a linguagem nos jogos de Heidegger?

Sobre os problemas gerais e específicos que motivaram essa pesquisa, cremos que alguns deles foram elucidados e desenvolvidos no curso do trabalho, são eles: i.) “É possível compreender a linguagem em Wittgenstein a partir de um ambiente anterior e predeterminado de interação?”; ii.) Os jogos de Heidegger poderiam ser melhor esclarecidos com exemplos de jogos de linguagem como faz Wittgenstein? Se sim, por que motivo o filósofo dispensa o uso de exemplos?; iii.) É possível a linguagem dizer o ser em sua inteireza em Heidegger e Wittgenstein?

Como podemos perceber, cada ponto problema destes não podem ser respondidos tão objetivamente, sendo preciso mesmo imergir nas metodologias e objetivos de discussão dos autores, que guardam em si singelos modos de trato e lida conceitual, todavia, esboçaremos rapidamente os caminhos para uma tentativa de resolução dos problemas, seguindo a ordem dos pontos elencados: *i.*) Assumir uma anterior predeterminação das práticas linguísticas, não deve indicar um ambiente transcendental de práticas que irremediavelmente esbarramos como limite, mas deve indicar que estamos imersos em uma forma de vida ou formas de vida que determinam de maneira prática e cultural nossa interação com a linguagem, isto é, não deve haver separação metodológica, nem conceitual entre forma de vida e linguagem, ou seja, usar

a linguagem significa já pertencer a uma forma de vida, pertencer a uma forma de vida deve significar também já fazer uso da linguagem para explicitá-la; *ii.*) Os jogos são expressões direta e última de um acontecimento irremediável, a transcendência, portanto, ao mesmo tempo que o conceito de jogo se explicita em um certo livre jogar mediado por regras, também visa explicitar uma performance transcendental da qual não é possível negar, a ultrapassagem do ente que se reproduz de maneira histórica. Seguindo este ritmo argumentativo e teórico, próprio de uma ontologia, Heidegger visa destacar, em primeiro plano, os aspectos que considera essenciais ao jogo enquanto jogar da transcendência, deixando de lado os exemplos práticos de jogos, ainda que, fazendo apelo aos fenômenos objetivos que melhor os esclarecem. Tal razão metodológica de viés transcendental, aliada a exclusão dos jogos lúdicos do seu campo de abordagem, impossibilita o filósofo, em sua *Introdução à Filosofia*, fitar em exemplos de jogos em seu sentido prático; *iii.*) Os problemas que tangem a questão do ser perpassam toda história da metafísica ocidental, um bom exemplo de caracterização destes problemas é possível encontrar nas considerações iniciais de Heidegger em *Ser e Tempo*, que revela usos do vocábulo com abordagens, muitas vezes, enigmáticas pela tradição. Resguardado os problemas específicos que tangem tal discussão específica, o que se percebe, de modo geral, é que tanto Heidegger, quanto Wittgenstein, respectivamente, não acredita e não parece acreditar que podemos dizê-lo em sua inteireza, isto é, entendendo inteireza, aqui, como seu completo esgotamento e busca de definição em uma discussão teórica. As razões para isso se constituem, como percebido, de modos diferentes. Para Heidegger, fazemos experiências existenciais com a palavra “ser” na linguagem, na compreensão e no encontra-se afinado em uma disposição de ânimo, ainda que, não consigamos dizer o que a palavra “ser” significa, no máximo, conseguimos apreender seu sentido. Já para Wittgenstein, a questão “O que é ser?”, assim como, “O que é conhecimento?” etc. Revela, desde o início, uma busca fantasmagórica que não se alicerça no uso comum da linguagem. Restando para o austríaco, a tarefa terapêutica de conduzir questões filosóficas como estas, para o atrito da gramática de nossa linguagem mais cotidiana. Esta consideração wittgensteiniana nos mostra, assim, uma tentativa de mudança de colocação do problema, saímos da pergunta supersticiosa “O que é o ser?”, para “Como usamos a palavra ser na cotidianidade?”, podendo ser esclarecida a questão da seguinte maneira: Se a palavra “ser” é utilizada em nossa vida cotidiana, e tem ela um mesmo peso cotidiano de significação, que palavras como: mesa, cadeira, e porta; e mesmo, ainda, que seu uso não signifique algo ou um ente das mesmas maneiras que as outras palavras significam, então podemos falar sobre ele. Se não, não podemos dizê-lo.

Enfim, nosso trabalho visou mostrar aspectos importantes que giram em torno das abordagens dos jogos em nossos autores, que em certas medidas conservam aspectos em comum, como: jogo como jogar, regras, contextos e afinações, mas divergem em metodologias e nas análises centradas em seus objetos principais de investigação, a linguagem e a própria formação ontológica do ser humano. Lá e cá podemos elencar dessemelhanças estruturais em seus projetos, seja na análise pormenorizada de Wittgenstein em seus jogos de linguagem, seja na análise ontológica dos jogos em Heidegger, todavia acreditamos que a atenção que os filósofos dedicam, no geral, a um mesmo fenômeno que implica: explicitação, performatividade, liberdade para mover-se e espaço de envolvimento variados, de uma forma ou de outra os aproximam e não torna essa pesquisa tão divisa em seus propósitos investigativos. Sem mais!

## REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. **Confissões**. 1ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Os Pensadores).

AQUINO, Thiago. **A Descoberta do Cotidiano – Heidegger, Wittgenstein e o problema da linguagem**. São Paulo: Edições Loyola, 2018.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Trad. Roberto Raposo. Revisão e Apresentação de Adriano Correia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTÓTELES. **Categorias**. Tradução, introdução e comentários de Ricardo Santos. Lisboa: Porto editora, 1995.

\_\_\_\_\_. **Órganon: Categorias, Da Interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos posteriores, Tópicos, Refutações sofísticas**. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 2010.

\_\_\_\_\_. **Metafísica**. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. 3ª Edição. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

BERTI, Enrico. **As razões de Aristóteles**. São Paulo: Loyola, 1998.

BRANDOM, R. **Articulando razões: Uma introdução ao inferencialismo**. Tradução de Agemir Bavaresco. 1ª ed. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2013.

\_\_\_\_\_. *Tales of the Mighty Dead: Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

CABRERA, Julio. **Margens das filosofias da linguagem: conflitos e aproximações entre analíticas, hermenêuticas, fenomenologias e metacríticas da linguagem**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003.

CASANOVA, M. **Mundo e historicidade: Leituras fenomenológicas de Ser e Tempo**. Vol. 1: Existência e mundaneidade. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Via verita, 2017.

DREYFUS, Hubert. *Bein-in-the-world*. MIT, Press 1991. (trad. cast. Ser-em-el-Mundo. Comentário a la División I de Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Ed. Cuatro Vientos, Santiago de Chile 2002).

GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente; introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

GLOCK, Hans-Johann. **Dicionário Wittgenstein**. Tradução de Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

HACKER, P. M. S. *Forms of Life*. Nordic Wittgenstein Review, [S.l.], p. 1-20, 2015. Edição especial. Disponível em: <<https://www.nordicwittgensteinreview.com/article/view/3320/pdf>>. Acesso em: 07/02/2023.

HEIDEGGER, M. **A questão da técnica**. In: Ensaios e conferências, tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Carta sobre o humanismo**. In.: HEIDEGGER, Martin. Marcas do caminho. Tradução por Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008. (Coleção Textos Filosóficos)

\_\_\_\_\_. **Introdução à filosofia**. Tradução de Marco Antonio Casanova. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro; Brasília, Ed. Universidade de Brasília, 1978.

\_\_\_\_\_. **O que quer dizer pensar?**, in: Ensaios e conferências. Traduzido por: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 8ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão**. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.

\_\_\_\_\_. **Que é Metafísica?**. In: Conferências e escritos filosóficos. São Paulo: Abril, 1973.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Traduzido, organizado, notas e anexos de Fausto Castilho. Campinas: Unicamp, SP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Edição Bilíngue – Português-Alemão)

HUIZINGA, Johan. **Homo Ludens: o jogo como elemento na cultura (1938)**. São Paulo: Perspectiva, 2008.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002.

KANT, I. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução Clélia Aparecida Martins. - São Paulo: Iluminuras, 2006.

PLATÃO. **Teeteto**. Trad. Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

PORCHAT, O. P. **Ciência e Dialética em Aristóteles**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

PARMÊNIDES. **Da natureza**. 3ª ed. Tradução, notas e comentários de José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2013.

RÉE, Jonathan. **Heidegger**. São Paulo: Unesp, 2000. (Grandes Filósofos).

RUIZ, Antonio Machado. **Poesías completas. In: Proverbios y cantares**. Editorial L'Aleph, 2020. (Wisehouse Publishing)

SANTOS, J. C. S. “Filosofia e terapia em Wittgenstein”, in *Analytica*, vol. 9, no. 2, 2005, p. 87-114.

STERN, David. **As Investigações Filosóficas de Wittgenstein: uma introdução**. Tradução de Marcelo Carvalho e Fernando L. Aquino. – São Paulo: Annablume, 2012.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações Filosóficas**. São Paulo: Ed. Nova Cultural (Col. Os Pensadores – trad.: José Carlos Bruni), 2000.

\_\_\_\_\_. **O Livro Azul**. Tradução Jorge Mendes. Revisão Carlos Morujão. 1ª Ed. Lisboa/Portugal: Edições 70, 2018.

\_\_\_\_\_. **Observações sobre a Filosofia da Psicologia** – vol. I e II. Tradução e revisão técnica Ricardo Hermann Ploch Machado. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. 3ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.