

SOBRE OS LIMITES E ALCANCES DA INTERPRETAÇÃO: REFLEXÕES A PARTIR DE HEIDEGGER, HUSSERL E WITTGENSTEIN

Luciana de Souza Gracioso

Departamento de Ciência da Informação da Universidade Federal de São Carlos
E-mail: luciana@ufscar.br

Lourival Pereira Pinto

Departamento de Ciência da Informação da Universidade Federal de Pernambuco
E-mail: joaolori@yahoo.com.br

Resumo

O plano ampliado e reconfigurado dos fluxos de informação na contemporaneidade sugerem novas condições para que a ação da leitura e da interpretação possa ser estabelecida. Com o objetivo de refletir sobre as implicações que fazem parte destas ações desenvolvemos um exame dialético parcial sobre três obras - *Ser e Tempo*, de M. Heidegger, *Investigações Lógicas*, *Sexta Investigação: Elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento*, de E. Husserl, e *Investigações Filosóficas*, de L. Wittgenstein - que, embora não tenham tido o objetivo direto de analisar a leitura e a interpretação, parecem oferecer elementos para refletirmos sobre estes fenômenos na contemporaneidade. Ao final, nos posicionamos a favor da interpretação enquanto uma ação social *a priori* e discorremos, sinteticamente, sobre a configuração dos atuais sistemas de informação, considerando tal condição.

Palavras-chave: Leitura. Interpretação. Compreensão. Significação.

90

ABOUT THE LIMITS AND SCOPE OF INTERPRETATION: REFLECTIONS FROM HEIDEGGER, HUSSERL AND WITTGENSTEIN

Abstract

The expanded and reconfigured plan of information's flow in contemporary can suggest new conditions for the action of interpretation be established. In order to reflect on the implications of this action be part of interpreting process, we have developed a partial dialectical examination of three works - *Being and time*, of M. Heidegger, *Logical Investigations*, *Sixth Research: Elements of a Phenomenological Elucidation of Knowledge*, of E. Husserl, and *Philosophical Investigations*, of L. Wittgenstein - which, although these works had not the direct interest to address the phenomenon of interpretation, seem to offer the necessary elements to reflect on this phenomenon in the nowadays. In the end, we position ourselves in favor of interpretation while social phenomenon placed a priori, and commented above, briefly, about the configuration of current information systems, considering that condition.

Key-words: Reading. Interpretation. Understanding. Significance.



1 Introdução

No atual momento em que as possibilidades de acesso a conteúdos informativos foram exponencialmente ampliadas em todas as suas dimensões, recolocamos um questionamento basilar que parece ser necessário, e que diz respeito aos limites e alcances da nossa capacidade de interpretação. Questionamo-nos se as condições necessárias para a significação, compreensão e interpretação foram influenciadas por conta da configuração contemporânea dos fluxos de informação. Contudo, embora tenhamos tais questões como prerrogativa para estabelecimento de nosso plano argumentativo, não nos ocuparemos em tentar responde-las precisamente, mas nos esforçaremos para sinalizar uma ampliação da matriz gnosiológica da Ciência da Informação, visando compreender um pouco mais os limites e alcances desta ação. Para tanto, nos apoiamos em autores e obras filosóficas que, de modo direto ou indireto, tocam nesta pedra elementar.

Na intenção de respaldar nossas argumentações, desenvolvemos um exame dialético parcial sobre parte da obra do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976), "Ser e tempo" (2004) - com sua primeira publicação, na Alemanha, em 1927 -, cujo conteúdo discorre sobre questões relacionadas ao Ser, tendo por base a fenomenologia e a hermenêutica. Buscamos também em Edmund Husserl (1859-1938), em sua obra "Investigações lógicas, sexta investigação: Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento" (1996), a compreensão de uma abordagem fenomenológica mais elementar para o ato da interpretação. Já, as alusões estabelecidas por L. Wittgenstein na obra "Investigações filosóficas" (1979), publicada, originalmente, em 1953, sustentam nossos argumentos a favor da defesa de que, as formas de vida a que os sujeitos pertencem seriam determinantes para sua possibilidade de significar e compreender os usos da linguagem. Em síntese, em Heidegger (2004) temos a compreensão como fundamento exclusivo para a interpretação, em Husserl (1996), temos os "desejos da consciência" como orientadores do processo, e, em Wittgenstein (2008), entendemos que as condições de significação são geradas nas formas de vida compartilhadas por sujeitos, funcionando como orientadoras da ação de interpretação. Cabe observar que este plano argumentativo não tem a intenção de identificar elementos em comum sobre o que viria a ser a significação, a compreensão e a interpretação, mas, sim, o que cada qual, sob perspectivas diferentes, oferece. Considera-se que estes esclarecimentos irão nos permitir, ao final de nossas análises, sinalizar que a interpretação é um fenômeno social *a priori* e que todos os demais elementos que fazem parte deste processo são decorrentes desta sua condição inicial.

2 O ente e o mundo dos conceitos

A obra de Martin Heidegger a qual nos reportamos neste texto se intitula "Ser e tempo" (2004) que se debruça sobre a discussão do ser enquanto ente reflexivo. Pensamos poder compreender as proposições dessa obra também em relação ao processo de recepção da informação por parte dos sujeitos, pois, em nossa acepção, esse ser tematizado por Heidegger seria equivalente aos fenômenos existentes tanto no nível concreto quanto no nível abstrato. Na referida obra, Heidegger irá discorrer sobre esse ente e o mundo dos conceitos, tendo-se duas prerrogativas: que entes são coisas que existem e que são; e que para se tentar entender o ser seria necessário, antes, entender o ente que é capaz de se perguntar sobre o ser, sendo que esse ente seria o homem. Pela concepção de Heidegger (2004), não se partiria das coisas em si, mas do homem, para se atribuir o ser de todos os entes. Ou seja, o homem determinaria o ser de todos os entes.

O ser é sempre um ente. O todo dos entes pode tornar-se, em suas diversas regiões, campo para se liberar e definir determinados setores de objetos. Estes, por sua vez, como, por exemplo, história, natureza, espaço, vida, presença, linguagem, podem transformar-se em temas e objetos de investigação científica. (HEIDEGGER, 2004, p. 35).

Entendemos que o sentido do ser é algo de difícil apreensão. Mas, de maneira a seguir o raciocínio de Heidegger, subentende-se que os entes podem ser considerados os sujeitos que se organizam em campos para experimentar e interpretar os diferentes objetos. Os entes são, e nesse sentido, o ser dos entes vivencia os conceitos fundamentais que são produzidos pelos entes. Tal produção pode ser entendida como resultante de uma ação dos entes em questionar a constituição fundamental dos setores de objetos. Assim, esse ato de questionamento dos objetos pode ser acompanhado por uma investigação prévia que fundamente os setores dos objetos. Dessa maneira, os objetos (também entes) são submetidos a uma investigação prévia por parte dos entes (sujeitos), por meio de um recorte de um grupo de entes, recorte que se fundamenta numa prévia compreensão e em sua conseqüente interpretação. Podemos inferir que, ao investigar um setor de objetos, os sujeitos compreendem e interpretam esses conceitos. Heidegger (2004), nesse tocante, afirma que: "Na medida em que cada um desses setores é recortado de uma região de entes, essa investigação prévia, produtora de conceitos fundamentais, significa uma interpretação desse ente na constituição fundamental de seu ser." (p. 36).

A constituição do ser dos entes, no sentido de que eles são, se dá a partir de uma compreensão dos objetos recortados pelos entes. O ser está antes de qualquer determinação

enquanto que o ente é tudo aquilo que é. Dessa maneira, o mundo dos conceitos é o mundo dos entes. A compreensão do significado de mundo em Heidegger é um conceito que, ao ser apreendido pelos entes, produz diversos sentidos: pode ser usado como um conceito ôntico, significando, assim, a totalidade dos entes que podem simplesmente estar dentro do mundo. O mundo funciona também como termo ontológico, significando o ser dos entes e denominando, assim, a região que abarca uma multiplicidade de entes, podendo ser entendido novamente em sentido ôntico, enquanto contexto em que de fato uma presença vive integralmente, e não como o ente em que a presença, em sua essência, não é, podendo vir, no entanto, ao seu encontro dentro do mundo. Nesse caso, a presença do ente ganha contornos de existencialidade, ou seja, o ente existe como presença e é como ser. O mundo circundante, tal como entendido no sentido ôntico, pode se modificar e sua estrutura então se materializar em mundos particulares, se diluindo assim, em sentido ontológico, nos “mundos”, tal como a multiplicidade dos entes que se manifestam nas compreensões dos “mundos” de conceitos.

Ao se estabelecer um recorte e uma interpretação dos objetos, os entes que existem no mundo ôntico se “transportam” para o mundo ontológico dos seres dos entes (objetos), e estabelecem os mundos dos conceitos. Esse processo é assim descrito por Heidegger: “[...] enquanto ser-no-mundo, a presença já descobriu a cada passo um mundo.” (2004, p. 159). A presença tem um caráter de existencialidade que vai sempre ao encontro desse ente, que compreende e interpreta o mundo. Heidegger define o ato da compreensão como: “[...] o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesmo, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser. Trata-se de apreender ainda mais precisamente a estrutura desse existencial.” (2004, p. 200).

A compreensão é, de fato, compreender a própria existência do ser, perceber a própria estrutura que se abre para o mundo, e o caráter de existencialidade desse ente nesse mundo. O ente é tudo aquilo que é – objetos, fatos e pessoas; o homem, que é ente interpretante, é uma presença no mundo, deste modo compreende sua relação consigo mesmo, com sua própria existencialidade e com a ontologia dos mundos de conceitos. No ato da compreensão, a presença projeta o seu ser para possibilidades de reconhecimento, derivando assim em mundos possíveis compostos de verdades possíveis. E é, segundo Heidegger, a partir da compreensão que se abrem os sentidos e a significação dos objetos dos mundos.

A compreensão é “o que” das coisas somadas ao “como” e ao “porquê” destas coisas que estão no mundo dos conceitos. Num dado momento, a compreensão permite aos sentidos estabelecer relações de significação e interpretação para os objetos. No entanto, a compreensão não surge do nada, mas se baseia em pressuposições. Tais pressuposições,

segundo Heidegger, são uma posição prévia, uma visão prévia, e uma concepção prévia dos objetos dados como fenômenos. Aqui, estas pressuposições serão chamadas, simplesmente, de conhecimentos prévios, por se basearem em pré-vivências dos entes em seus mundos, e esse resgate das vivências para sustentar os conhecimentos prévios, Heidegger chama de remissão referencial.

Mas o que seriam os sentidos nesse contexto? Seria “[...] aquilo em que se sustenta a compreensibilidade de alguma coisa. Chamamos de sentido aquilo que pode articular-se na abertura da compreensão.”. (HEIDEGGER, 2004, p. 208). Aquilo que compreendemos é, de certa maneira, aquilo que produz sentido. E só pode ter sentido ou não aquilo que se abre para a compreensão dos entes. Os sentidos só então “fazem sentido ou não” se são ancorados na remissão referencial, que é a busca da compreensão com base nos conhecimentos prévios. Se compreende aquilo que faz sentido, e se faz sentido é porque a remissão referencial validou a compreensão com base nos conhecimentos prévios.

Assim, a compreensão se abre para os sentidos e para a significação. Uma vez de posse dos significados, a compreensão se projeta para a interpretação. A respeito da interpretação, Heidegger diz: “Toda interpretação se funda na compreensão. O sentido é aquilo que se articula como tal na interpretação e que, na compreensão, já se prelineou como possibilidade de articulação”. (2004, p. 211). Na proposição de um enunciado, o sentido é que articula a compreensão para a interpretação. A própria proposição possui um sentido e, ao analisarmos a proposição, percebemos que ela pretende ou intenciona algo, sempre. Essa intenção se impõe à compreensão com base nos sentidos. A recepção, que também é dotada de intencionalidade, tem a capacidade de produzir o sentido que vai articular a compreensão. A interpretação se funda, então, nesse “jogo de articulação de sentidos” pela compreensão, pretendendo-se gerar a significação. O conceito de sentido é um fenômeno existencial que se abre, de maneira visível, aos entes que participam desse “jogo”. Esse processo resulta na interpretação compreensiva que, segundo Heidegger (2004), é o “como” de uma hermenêutica existencial.

Há uma relação de conjunção e disjunção entre a compreensão e a articulação da interpretação. Elas mantêm disjunto o que estava conjunto. Assim, a interpretação se abre para o “como”, e se articula a partir desse “como” para criar significações. Se o “como” se acha encoberto, os juízos se encarregam do processo de ligação e separação dos conceitos e de suas representações, numa relação que não pode ser considerada tema de uma interpretação. Os juízos tentam compreender os conceitos representados, porém, não são capazes de formular uma interpretação baseada numa justa compreensão, porque o “como” se

acha encoberto. Algo que não é compreendido não é capaz de gerar interpretações, apenas pode determinar inferências baseadas em suposições, a partir de julgamentos. Nesse caso, a interpretação não existe, o que existe é uma nova proposição, com seus conceitos e representações próprios. Visando uma definição, pode se dizer que o que não produz sentido não se compreende, e o que não se compreende resulta numa não possibilidade de interpretação. Assim, a formulação de juízos baseada numa não compreensão resulta numa nova relação de conceitos, representações e significações, sem, no entanto, caracterizar uma interpretação. O resultado é que esse “novo” fenômeno, com seus conceitos e representações, se abre para um novo “jogo de sentidos”.

A questão a ser discutida, nesse ponto, é se esse novo “jogo de sentidos” é capaz de gerar novos conhecimentos. Transportando as afirmações de Heidegger (2004) para a hipótese principal deste texto, podemos perceber que, teoricamente, os leitores só podem compreender um texto que faz sentido para eles. A partir dessa compreensão, a possibilidade de interpretação se abre para o compartilhamento de significados, em duas vias: quando esses leitores escrevem, de forma ativa, uma interpretação baseada nas leituras, seguindo as intenções dos textos; ou, “recriam” um novo universo de significação (resignificação), divergindo das intenções dos textos. Quanto às intenções dos leitores, tentaremos compreendê-las, enquanto processo, a partir de Husserl.

95

3 A apreensão fenomenológica

Buscamos em Husserl, com sua obra "Investigações lógicas, sexta investigação: Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento", em edição de 1996, a compreensão de uma abordagem fenomenológica mais elementar. Edmund Husserl nasceu em 1859 na Morávia, uma região da Europa Central - o que hoje em dia é a parte oriental da República Tcheca -, e faleceu na Alemanha, em 1938. Em 1907, como professor da Universidade de Gottingen, lança a primeira ideia de redução no seu curso sobre Fenomenologia. Para Husserl, o fenômeno é a consciência, enquanto fluxo temporal de vivências, cuja peculiaridade é a imanência e a capacidade de outorgar significado às coisas exteriores. Consideramos que o conceito fenomenológico é primordial para se compreender as proposições lançadas por nosso texto, por isso, buscamos em Husserl a base para a compreensão desse conceito.

A consciência é intencionalidade e sempre visa a alguma coisa; é “[...] uma atividade constituída por atos (percepção, imaginação, volição, paixão, etc.), com os quais visa algo.”

(HUSSERL, 1996, p. 7). A esses atos Husserl chama *noesis* e, aquilo que é visado pelo mesmo, denomina de *noemas*. A fenomenologia é a descrição do vivido, dos atos da consciência e das essências que eles intencionam. Esse intencionar da consciência é explicado por Husserl pelo princípio de redução fenomenológica. Para compreender como a consciência intenciona ou visa a algo, dessa premissa Husserl elaborou o conceito de “mundo entre parênteses”, propondo que aquilo que a consciência percebe e apreende é uma visão particular da própria consciência, quando esta “transporta” o mundo para o seu universo de conceitos. Assim, podemos inferir que o mundo a que a consciência intenciona é uma realidade subjetiva, mas que não deixa de ser dotada de uma realidade presente no mundo objetivo visado pela consciência. O que os entes apreendem se estabelece como fundamento para uma compreensão que seja dotada de sentidos.

Ao dissertar sobre a intencionalidade, Husserl (1996) procura explicar o que seria intenção de significação e preenchimento de significação, aspectos que podem ser explicados da seguinte forma: ao intencionar apreender uma coisa e sua significação, a consciência é, sincronicamente, dotada da intenção de significar e de preencher essa significação. Se a intenção de preenchimento é frustrada, ocorre aquilo que Husserl chamou de “decepções de intenção”. Ao apreender a significação de uma coisa que se vê no “mundo entre parênteses”, a consciência estabelece a sua realidade e já possui as intencionalidades de significação e de preenchimento. Se não acontece o preenchimento da significação, ou a não compreensão, as decepções entram em cena e “cortam” a relação de conjunção e disjunção entre a própria compreensão e a interpretação. Nesse caso, os juízos, elevados à condição de postulantes, recriam um novo “jogo de sentidos” e, a questão de que representam ou não representam algo, resulta numa incógnita: se a representação se baseia numa verdade de intenções ou numa verdade dos juízos.

De acordo com Husserl, “[...] as significações dos enunciados sobre as coisas exteriores não residem nas coisas, mas nos juízos que fazemos interiormente sobre elas ou nas representações que ajudam a construir esses juízos”. (1996, p. 33). Não importa tanto se essas coisas exteriores são transcendentais ou imanentes à consciência, o desejo de preenchimento não contribui para o juízo. Mesmo que não tenhamos o mesmo desejo ou intenção de preenchimento de outrem, o juízo pode produzir o mesmo sentido para ambos, porém, nesse caso, as representações são baseadas nas representações e não nas coisas em si.

Com a teoria do juízo fica ainda mais embaralhada a problemática de representar e de julgar. Isso porque, se alguém busca representar algo por meio da consciência, esse algo visado direta, mas não necessariamente, precisa ser submetido ao ato de julgar, a não ser que

os juízos se estabeleçam nos conceitos em torno da coisa visada, por meio dos objetos que estabeleçam com ela relações de proximidade. Assim reitera Husserl: “O juízo não é feito sobre a percepção, mas sobre o percebido. Quando falamos em juízos de percepção, via de regra, temos em mente os juízos da classe que acaba de ser caracterizada.” (1996, p. 35).

Para Husserl, “[...] a percepção é um ato que determina a significação sem que, no entanto, a contenha.” (1996, p. 40). Ou seja, o ato de perceber é fundamental para o processo de significação, mas não a contém. A significação se dá por meio do ato de pensar, ou pelos julgamentos do entorno dos objetos. O ente percebe o fenômeno, aciona suas intencionalidades de significação e preenchimento, e estabelece os juízos do entorno. Ao preencher a significação, a intuição leva o fenômeno à compreensão daquilo que já faz sentido. Desse modo, a compreensão se abre para uma interpretação compreensiva.

Podemos concluir que se ocorrer a decepção de intenção, anula-se a possibilidade de interpretação. Porém, se mesmo assim, o ente recorrer aos juízos para representar algo que não compreende, ele estará, então, pretendendo eliminar a decepção, com base em julgamentos que representam o fenômeno, sem visar ao fenômeno como este é percebido em si. Essa percepção é entendida como primordial para o ato do conhecimento, porque entendemos que o mesmo se funda, primeiramente, na percepção. A percepção e o objeto são a mesma coisa. Husserl corrobora essa ideia, quando argumenta que “[...] a vivência da expressão funde-se com a percepção correspondente.” (1996, p. 44).

Retomando o conceito de intenção de significação e de decepção, Husserl estabelece que: “A intenção de significação é dada, e de *per se*, só depois vem juntar-se a intuição correspondente. Ao mesmo tempo produz-se a unidade fenomenológica que se manifesta então como consciência de preenchimento.” (1996, p. 50). Ao se intencionar algo, a consciência recorre aos *noemas*, no interior de um mundo entre parênteses. Nessa recorrência, busca-se preencher a intenção de significação. O preenchimento é idealizado como conhecimento, estático ou dinâmico. Na relação estática, os membros da relação e o ato de conhecer, que estão afastados temporariamente, se desdobram numa figura temporal, e se recobrem temporal e concretamente. Na relação dinâmica, os conceitos e as significações, num primeiro momento, recebem um preenchimento insatisfatório, mas num segundo momento, repousam sobre a intuição do pensado, satisfeitos com a meta do pensamento, atingida com êxito. Na relação dinâmica ocorre a dinâmica do conhecer, que se dá pelo alcance da intenção de preenchimento da significação. Cabe acentuar aqui, que intenção não é expectativa, aquilo que se espera, é, sim, aquilo que se busca.

Sobre as intenções, Husserl ainda afirma que “[...] cada percepção ou afiguração é um tecido de intenções parciais fundidas na unidade de uma intenção global.” (1996, p. 56). Nesse sentido, a consciência pode visar algo mais além do que é vivido. Ela pode perceber esse algo mais, e essa superação pode ser preenchida de acordo com suas intenções.

Retomando a ideia de não significação, cabe dizer aqui que a decepção não é definida como um não preenchimento, mas sim um novo fato descritivo, dessa maneira, a questão da não compreensão pode tanto gerar um novo “jogo de sentidos” quanto um novo fato descritivo, o que equivale dizer, mais uma vez, que se vê anulada, dessa forma, uma interpretação sobre o fato apresentado à consciência. Disso se deriva uma questão: quem mostra os fatos à consciência? Outra questão levantada por Husserl (1996) diz respeito à intuição. Segundo o autor, a consciência é dotada de intuição, e essa intuição, por sua vez (em certos casos), conflita com a intenção de significação. Ao conflitar, a intuição pressupõe certa concordância, mas, que na realidade vivida, não se dá como uma concordância total. Se pensarmos A como sendo vermelho, quando na “verdade” ele se apresenta verde, nesse apresentar--se, isto é, nesta adaptação à intuição, a intenção do vermelho entra em conflito com a intuição do verde. Tal coisa só ocorreria quando se tem por fundamento uma assimilação do A pelos atos de significação e intuição. Deste modo a intenção pode aproximar-se dessa intuição. A intenção global se volta para um A vermelho e a intuição mostra um A verde. (HUSSERL, 1996). Percebemos que, na afirmação acima, o conflito não exclui, totalmente, intenção e intuição. Isso se dá porque a intuição de que o A é verde ao “conflitar” com a intenção que o A é vermelho, gera um conflito parcial, e, ao mesmo tempo, uma concordância parcial. Existe, na visão do fenômeno, a intenção de que o A é um A, o que concorda com a intuição de que o A realmente é um A, embora conflitem a respeito das cores do signo A.

Percebemos que, tanto em Heidegger (2004) como em Husserl (1996), faz-se presente o conceito de intencionalidade. O ato intencional está vinculado ao desejo da consciência dos indivíduos em estabelecer juízos, relações e conceitos. Searle (1995), em sua obra “Intencionalidade”, reitera isso quando afirma que os atos de fala manifestam as intencionalidades da mente. Essa intenção pode estar vinculada ao universo de vivência dos indivíduos, uma malha de significações e de conceitos que perpassam a consciência ideológica desses indivíduos. Ao observar e apreender o fenômeno, ou os fenômenos, os indivíduos (no caso de leitores) projetam uma intenção que pode estar conectada com a intuição. A leitura, então, é intencional e ideológica, se abrindo para interpretações ou novos textos, podendo gerar novos conhecimentos.

A relação da apreensão fenomenológica com a hipótese principal deste artigo se dá pela tentativa de desvelar os modos como o leitor apreende a leitura, recebendo, por meio dela, a informação que está sendo visada e recebida. No ato da leitura, o leitor pode carregar uma intenção de significação que pode, ou não, se confirmar numa intenção preenchida de significação. A consciência do leitor percebe o mundo “entre parênteses” do universo conceitual do texto apreendido, e intui que suas hipóteses podem ser confirmadas. Ao preencher, ou não, a significação de acordo com sua intenção, o leitor é capaz de compreender o fenômeno, pela condição de que tal compreensão faça sentido para ele. A partir daí, a significação se dará no mundo de conceitos do leitor. Dessa maneira, a significação se abre para uma interpretação ou para um novo fato descritivo.

Para alargarmos a compreensão sobre como o mundo dos conceitos do leitor está diretamente atrelado ao seu mundo de vida, e às suas formas de vida, iremos até L. Wittgenstein, especialmente em sua obra "Investigações filosóficas" (1979) para verificar em que medida o ambiente social e comunicativo interferiria nas possibilidades de significarmos as palavras, ou melhor, os jogos de linguagem.

4 Linguagem, formas de vida e significação

O primeiro momento filosófico de L. Wittgenstein, marcado pela publicação do "*Tractatus logico-philosophicus*", datada de 1921, fica evidenciada a sua adesão à pesquisa da lógica formal e às orientações da filosofia analítica. Já em seu segundo momento, marcado mais enfaticamente pela publicação da obra "Investigações filosóficas" (1953) se situa no contexto em que “[...] o estatuto da verdade se desloca de uma filosofia da consciência que considera a supremacia do aparato cognitivo, atribuindo a ele a produção das instancias humanas de juízos, valores, desejos, crenças [...] para uma análise da linguagem em seu uso social.” (SALDANHA, GRACIOSO, 2014).

Wittgenstein menciona em alguns escritos o contato que teve com perspectivas antropológicas que teriam respaldado o desenvolvimento das "Investigações filosóficas" (1979). Na literatura, nos deparamos com análises wittgensteinianas sobre a obra do economista italiano Piero Saffra (1898-1983); sobre as proposições do antropólogo polonês Bronislaw Malinowski (1884-1942) em relação a linguagem; e sobre as discussões do antropólogo social escocês, James George Frazer (1854-1941).

Frazer desenvolveu estudos sobre magia e religião e a obra que mais pontua as argumentações do autor sobre os assuntos mencionados seria o "Ramo de ouro", de 1915. A

análise deste livro, feita por Wittgenstein, fora publicada postumamente sob o título "Observações ao ramo de ouro de Frazer". Em "Ramo de ouro" foi feita a defesa de que haveria etapas de evolução entre a magia, a religião e a ciência. Neste contexto a linguagem, no ensejo da representação, toma grandes proporções, e se assemelha muito ao que Wittgenstein apresenta no "*Tractatus*". Para Frazer, haveria uma lógica nos acontecimentos mágicos e científicos, que poderiam ser, empiricamente, verificados e descritos, alienando a religião desses procedimentos, já que as explicações do mundo ficariam ao encargo dos espíritos. No entanto, a partir da análise crítica que Wittgenstein faz desta obra, o mesmo passará a defender que seria somente ao entender essa relação do homem com o mundo pela religião é que seria possível entender como a linguagem se forma e é utilizada em seu modo mais puro (a dizer – comum). (WITTGENSTEIN, 2007).

O economista Saffra, especificamente, teve um contato direto com Wittgenstein, chegando a formar com ele e Frank P. Ramsey o *Cafeteria Group*, espaço em que discutiam as teorias de probabilidades e do ciclo dos negócios. Tais discussões fizeram Wittgenstein reconsiderar alguns de seus posicionamentos lógicos em direção à formulação das "Investigações".

Já, a aproximação de Wittgenstein com a obra de Malinowski fora mais indireta. Gellner (1998) analisa pontualmente essa relação, posicionando-se, inclusive, a favor do antropólogo acerca do tema linguagem. De modo geral, Gellner diria que Malinowski era mais completo no entendimento da linguagem por considerar tanto o empirismo dos universalistas quanto o "Romantismo" cultural (que diz ser apresentado nas "Investigações"). Mas o que haveria de influência ou de aproximação a Wittgenstein, seria o fato de o antropólogo sustentar uma possibilidade de transcendência dos limites culturais. A linguagem permitiria essa ligação via instituições (conjuntos de ações, comportamentos delimitados em grupos, com objetivos funcionalistas para atender demandas biológicas). Em sua obra "O problema do significado entre as sociedades selvagens", de 1923, Malinowski apresentaria uma teoria antropológica da linguagem, considerando-a enraizada na realidade cultural. A linguagem estaria atrelada à situação, à manipulação de rituais, às narrativas, à comunicação fática (que cria laços de solidariedade) – sendo esta, segundo o antropólogo, a principal função da linguagem. Já a função pragmática da linguagem, defendida por Wittgenstein, era aquela que criaria laços momentâneos que permitiriam ações sociais unificadas (formas de vida). Isto, sem se considerar o aspecto de demandas biológicas, defendido por Malinowski e não compartilhado por Wittgenstein.

Essa breve menção de alguns estudos que Wittgenstein teria se aproximado no período de convalidação de seu segundo momento de produção filosófica, teve por intenção mostrar a preocupação do filósofo com a ação do homem em relação ao outro e ao mundo – ação que para Wittgenstein se constituía a partir do uso da linguagem. Ou seja, na acepção do autor, o uso da linguagem era a ação constitutiva das possibilidades de entendimento do mundo.

A significação seria, então, o domínio de uma técnica, e se daria antes da ação de descrição ou de representação de fatos e objetos no mundo. A linguagem seria social, dependente das variações de seus usos compartilhados.

Para explicar sobre este modo de compreender a linguagem enquanto uso, Wittgenstein reorganiza diferentes elementos e ações que farão parte do movimento de significação, o que o filósofo caracteriza, então, como *Jogos de linguagem*, em seu aforismo n. 7: “Chamarei também de jogos de linguagem o conjunto da linguagem e das atividades com as quais está interligada.” (WITTGENSTEIN, 1979). Fazem parte do jogo as atividades vividas no próprio contexto de produção deste jogo. Este contexto também seria dinâmico – circunscrito por nossas formas de vida (enquanto conjunto de hábitos, crenças e valores compartilhados de tempos em tempos por determinadas comunidades comunicativas). Seguir uma regra para participar de um jogo de linguagem significaria seguir um conjunto de hábitos e comportamentos momentâneos. Neste movimento de compartilhamento de regras se faria presente uma gramática, também situacional, que possibilitaria o movimento de significação entre os conceitos e suas possíveis interpretações. Este trânsito seria possível, sem a perda de sentido, pois haveria uma natureza familiar entre os conceitos. A isto Wittgenstein denominou semelhança de família. Quando uma criança, em idade de aquisição da linguagem, e já com habilidades para rabiscar e desenhar, aponta para o giz do quadro negro e o chama de lápis, ela está significando o objeto pelo seu uso, e não pela sua descrição ostensiva, representacional. Neste simples ato, conseguimos perceber toda a tessitura sugerida por Wittgenstein, tessitura que diz respeito a Formas de vida, Regras de vida, Gramática, Semelhança de família e Jogos de linguagem. Seria desnecessário perguntar, no exemplo dado, o significado individual das palavras, pois, o uso propicia o seu entendimento, e na linguagem, flui o pensamento que “entende” a frase. O significado acontece com o uso.

Talvez, ao recorrermos a uma sistematização feita por David Blair (2003, 2006), resumizando os princípios que regem a construção do significado a partir de Wittgenstein, seja possível avançarmos no entendimento da desconexão entre palavra, representação do mundo e significação:

a) os significados não são conceitos nem outro tipo de coisa; b) os significados não estão atrelados às palavras; c) compreender o significado de uma palavra não implica ter nenhuma definição fixa sobre ela em mente; d) o significado da palavra está relacionado à habilidade para utilizá-la em atividades nas quais seu uso é possível; e) compreender o significado de uma palavra é saber quando e como usá-la; f) só o uso da palavra ensina seu significado; g) o significado da palavra é uma noção externa; h) o que sabemos sobre o significado de uma palavra não é necessário para entendermos o seu significado e que circunstâncias são essenciais para determinar significados. (BLAIR, 2006, p.35-36 tradução nossa).

Para Wittgenstein, em seu aforismo n. 38: “Tudo o que chamamos de ‘nome’ é dito apenas num sentido inexato, aproximativo” (1979). Complementando, pelo seu aforismo n. 383, que o que estaríamos analisando seria sempre o conceito: “Não analisamos um fenômeno (por exemplo, o pensar), mas um conceito (por exemplo, o do pensar) e, portanto, o emprego de uma palavra.” (1979). Recorremos a um exemplo clássico elaborado por Wittgenstein para iluminar as premissas que apresentamos: “Água! Fora! Ai! Socorro! Lindo! Não!” (1979). Apresentada essa sequência de palavras, o autor nos pergunta: você ainda está inclinado a chamar essas palavras de “denominações de objetos”? Para ele, estas expressões são exemplos claros de que o significado atribuído, convencionalmente, pode não se aplicar. A significação seria uma convenção social dinâmica, situacional, contextual e momentânea. O que acontece nas afirmações citadas é que elas Ao observar e apreender o fenômeno, ou os fenômenos, os indivíduos (no caso de leitores) projetam uma intenção que pode estar conectada com a intuição. A leitura, então, é intencional e ideológica, se abrindo para interpretações ou novos textos, podendo gerar novos conhecimentos.

Quero chamar de ‘nome’ somente o que não pode ocorrer na combinação ‘X existe’. E assim não se pode dizer ‘o vermelho existe’, porque, se não houvesse o vermelho, não se poderia absolutamente falar sobre ele. Mais acertadamente: se X existe, deve significar que X tem um significado, então não é uma proposição que trata do X, mas uma proposição acerca do nosso uso da linguagem, a saber: o uso da palavra X. (1979, p. 47).

A palavra causa, ao ser usada, o entendimento de um significado, e esse significado é compreendido a partir dos usos que se faz da palavra. É impossível falar sobre algo que não existe, pois, se não existe, não pode ser nomeado por palavras. Essa dedução revela a ideia, presente em Wittgenstein, de que a linguagem é o veículo do pensamento (BLAIR, 2006), porque ela pode expressar o que o pensamento “pensa”. Não se pode dizer que a linguagem “representa” o pensamento, porque nem tudo que é pensado pode ser expresso por uma representação.

Tomemos mais um exemplo, desta vez o de um escritor que idealiza um roteiro para o seu romance. Ele pensa a história, seu início, as personagens, a trama, e o desfecho. Mas nem tudo que ele pensou e planejou pode estar no roteiro, não no sentido de censura, mas da incapacidade da linguagem de expressar o pensamento do romancista por inteiro, ou de representá-lo por inteiro. A linguagem, escrita ou falada, em certo sentido, reduz o pensamento a signos exprimíveis. O pensamento, por sua vez, usa a linguagem como um veículo, e a linguagem, por sua vez, só pode veicular aquilo que o pensamento permite. Algo impensado não pode ser veiculado.

Mais uma vez percebemos as vivências e os atos de intenção que produzem as significações. As vivências e as intencionalidades, percebidos, respectivamente, em Heidegger e em Husserl, retornam no jogo de sentidos da linguagem, em Wittgenstein. As intenções presentes na fala e na escrita podem influenciar como o receptor recebe as informações contidas em textos. No ato da leitura, a linguagem pode fluir e ser entendida conforme os conhecimentos do leitor, conhecimentos baseados nas suas vivências, em suas formas de vida, em suas experiências de uso da linguagem – conhecimentos que foram construídos socialmente.

A proposta de Wittgenstein, em seu segundo momento filosófico, foi justamente a de demonstrar que as convenções sociais delimitam a forma de pensar, pois, assim se aprenderia a significar apenas socialmente, vivenciando o mundo das ações, da prática. As condições de compreensão sobre a forma de pensar do homem estariam relacionadas à sua forma de viver, de se comunicar e de se fazer entender em sua comunidade. Conheceríamos as regras do pensar, ao fazermos parte dos jogos de linguagem. A representação do pensamento explicitado precisaria considerar as regras que fazem parte do processo de construção de pensamento socialmente instituído.

Compreendemos, então, que leitor e obra devem compartilhar a mesma forma de vida, para que seja possível o estabelecimento dos jogos de interpretação e compreensão. A obra, neste contexto, teria que ter a intenção de contextualizar, de modo mais simples possível, o conjunto de atividades que pertencem ao escopo e abrangência do discurso que esta sendo proferido. Um recurso possível para esta ampliação do alcance de significação da linguagem seria vincularmos a ela as explicações sobre o seu uso, no contexto em questão. A significação, deste modo, ocorreria durante a interação e ponderamos que, para que o alcance e o sucesso desta interação sejam ampliados, deveríamos nos exercitar para a abertura de nossas linguagens, visando à construção de significados dinâmicos. Isto poderia ser feito a partir da simples ação de agregarmos aos conceitos a explicação sobre seus usos, no contexto,

ou no jogo da linguagem em que ele é utilizado (na construção de um texto, por exemplo). Com isto poderia ser possível também compreender como o significado da palavra poderia ser restabelecido em diferentes circunstâncias de uso prático. Seria justamente pela linguagem, na explicação do uso do conceito, que se forneceria mais conceitos e expressões familiares a palavra original. Sob os significados das palavras utilizadas para a explicação do conceito, também estariam prescritos seus usos práticos. Nessa perspectiva, a linguagem da explicação estaria conectada a uma ação prática e seria por esta conexão que vincularia a certeza ao significado situacional do conceito explicado. Alvarenga (2003) elucida com maior propriedade o que tentamos dizer:

[...] o que está factualmente implícito no uso da linguagem e que a análise deve explicar não é algo teoricamente implícito, isto é, algo que mesmo o analista da linguagem termine por achar misterioso, difícil de elucidar. Neste sentido, nada estaria implícito. O que está factualmente implícito na fala poderá ser explicitado da maneira mais clara possível não enquanto uma 'estrutura profunda', que confundiria mais que esclareceria, mas como algo cuja enunciação poderia ser plenamente reconhecida, isto é, entendida por aqueles que usam a linguagem. A ideia seria explicitar os conteúdos implícitos no uso de uma linguagem para aqueles que precisam da explicação, não uma explicação teórica levada a cabo por si mesma. A análise seria, portanto, pragmática não apenas devido àquilo que há de ser analisado (a saber, os usos concretos da linguagem), mas pragmática no sentido de ser uma elucidação pragmaticamente relevante (em contraste com uma elucidação apenas 'teoricamente relevante'). Ela deveria ter repercussão direta para os próprios interessados na elucidação, a saber, os próprios usuários da linguagem. (p. 160).

104

Assim, cogitamos que uma má interpretação de um texto, ou sua não interpretação, é causada por certo enfeitiçamento derivado do uso inadequado da linguagem. Ou seja, o modo como nos foi condicionado significar as palavras – um modo ostensivo, descritivo, representacional -, limitou nossas formas de pensar, restringindo nossa mobilidade conceitual, sendo que esta mobilidade é o que nos permitiria o movimento entre diferentes jogos de significação, e, o conseqüente encontro, e identificação, de recursos que possibilitariam algum nível de interpretação, mesmo em relação a textos que, porventura, poderiam não parecer interpretáveis por um determinado sujeito, dentro de um contexto específico de leitura.

5 Considerações finais

A partir da análise que fizemos sobre as ponderações de Heidegger, entendemos que toda interpretação se funda numa compreensão e que, para se compreender um texto, o leitor deve ter em seu mundo conceitual as características de um esquema que lhe permita decifrar

as estruturas sintáticas e semânticas do texto, o que lhe possibilita, de acordo com os conhecimentos prévios que abastecem seu mundo conceitual, dialogar com o texto. Contudo, ao agregarmos a perspectiva de Wittgenstein, em seu segundo momento filosófico, momento em que aborda as questões relacionadas à construção social e à nossa forma de aprendizado de significação das palavras, ponderamos que, talvez, não seja suficiente fazer essa afirmação - a de que o sujeito, ao compreender um texto, se baseia nos traços conceituais que são resgatados do seu mundo de conhecimentos -, pois, se porventura, enquanto leitor, não compreendesse um texto que lhe é apresentado, e tentasse expressar uma compreensão baseada numa referência (signos que são esclarecidos e interpretados por outros, de maneira a formar uma cadeia de elos que responde pela interpretação) errada, a interpretação poderia ser prejudicada, embora pudesse, ainda, se produzir uma interpretação. Outra conclusão que chegamos a partir de Heidegger foi de que a não compreensão de um texto restringe e anula a sua interpretação. Nesse caso, mesmo que o leitor vislumbre parte das intencionalidades da obra e do autor, a compreensão textual se anula - fenômeno que tem como causa as lacunas no estoque de conhecimentos do leitor, notadas somente na recepção da informação derivada da interpretação. É nesse ponto que entram em cena as vivências e experiências do leitor, responsáveis pelas lacunas e não lacunas desse conhecimento prévio. Uma tentativa de interpretação, além dos limites impostos pelas intencionalidades e baseadas em lacunas de conhecimento, gera um novo jogo de sentidos que compõe um novo texto, que não pode ser considerado, em Heidegger, uma interpretação. Já, se analisarmos o mesmo fenômeno a partir de Wittgenstein, poderíamos considerar que, havendo minimamente um compartilhamento entre as formas de vida explicitadas no texto e as formas de vida vivenciadas pelo leitor, seria possível identificar alguns elementos que se manifestariam ao longo dos jogos de linguagem do texto, permitindo ao leitor o movimento de busca por novas significações para o que esta sendo expresso. Mas, de qualquer modo, não poderíamos afirmar que haveria nisso algum nível de interpretação, mas que talvez existisse, sim, a configuração de um novo jogo de linguagem.

Na fenomenologia de Husserl, a intencionalidade figuraria como condicionante neste processo de construção da interpretação. Por esta abordagem se estabelece que os fenômenos se manifestam como são em si mesmos e, quando há uma expectativa na busca de algo, essa expectativa é preenchida de acordo com a intenção de preenchimento. Independentemente de serem pensados dessa ou daquela maneira, os objetos têm uma existência eterna, ideal. Na dialética da redução fenomenológica, são “criados” os mundos entre parênteses, mundos em que os objetos são apresentados pela ótica de uma consciência, como esta os vê, e nem

sempre como estes objetos são. Nesse ponto se percebe uma dissonância, que, no entanto, pode ser explicada quando Husserl esclarece a diferença entre intenção e expectativa, argumentando que: expectativas são fenômenos que se dão no mundo das possibilidades; e, intenções são fenômenos que se dão no mundo pragmático das consciências. Daí a explicação de que a expectativa pode ser ou não preenchida de acordo com a intenção de preenchimento. O que implica dizer que quem pode servir para o fundamento dos enunciados é a percepção da consciência. Nessa acepção, ela (a consciência) pode perceber e apreender os sentidos dos objetos e referentes do mundo, mas nem sempre como eles se manifestam, como eles são em si mesmos.

A abordagem fenomenológica do processo de leitura, com base em Heidegger e Husserl, impõe que o objeto (texto) vem ao encontro do sujeito (leitor). O sujeito apreende o objeto exterior, ao mesmo tempo em que assimila esse objeto interiormente. O leitor vê o fenômeno e o articula com seu Eu. O mundo de suas vivências é o mundo que o permite apreender o objeto. E é pela configuração deste mundo de vivências que Wittgenstein desvendaria como são desenvolvidas, social e interativamente, as habilidades para significar e usar a linguagem. E na redução fenomenológica do mundo “entre parênteses”, de Husserl, que aflorariam as intencionalidades, promovendo a leitura além das intenções de autor e obra, e muito além da sintaxe e da gramática.

Ao deslocarmos nossas análises para o plano de intervenções da Ciência da Informação, argumentamos, então, que as *interpretações são fenômenos sociais*, pois têm como ponto de partida o mundo das vivências dos leitores. Esta argumentação pode sugerir a esta Ciência um conjunto de reflexões, por exemplo, que reorientem os pontos de partida prévios para a articulação de sistemas de organização e representação da informação. Temos observado, nitidamente, muitos esforços sendo desenvolvidos para intensificar a encontrabilidade em sistemas de busca de informação. A computação contextual avança também neste sentido, assim como as ações voltadas ao desenvolvimento de arquitetura de informação pervasiva, para intermediação entre conteúdos sistematizados e seus leitores. Assim, se ao desenvolvermos nossos sistemas de informação objetivamos potencializar os usos práticos desta informação, teremos que prover estes sistemas de recursos que potencializem e intensifiquem a capacidade de seu leitor em significar, compreender e interpretar o que esta sendo recuperado. Para tanto, se considera que, pensar sistemas abertos que otimizem a participação, interação e comunicação do usuário, poderia minimizar distanciamentos sociais e contextuais entre conteúdos sistematizados e as intenções de seus leitores, ampliando assim suas possibilidades de interpretações e usos.

Referências

ALVARENGA, N. A. **Linguagem e comunicação em Wittgenstein e Habermas**. 2003. 203 f. Tese (Doutorado em Filosofia)– Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2003.

BLAIR, D. **Wittgenstein, language and information: "back to the rough ground!"**. Datenschulz: Springer, 2006.

BLAIR, D. C. Information retrieval and the philosophy of language. **Annual Review of Information Science and Technology**, v. 37, p. 3-50, 2003. Disponível em: <<https://www.asis.org/Publications/ARIST/vol37.php>>. Acesso em 10 ago. 2015.

GELLNER, E. **Linguagem e solidão**. Lisboa: Edições 70, 1998.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Parte 1. 13. ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

HUSSERL, E. Sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. In: _____. **Investigações lógicas**. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os pensadores).

SALDANHA, G. S.; GRACIOSO, L. S. Filosofia da linguagem e Ciência da Informação na América Latina: apontamentos sobre pragmática e linguagem ordinária. In: RENDON, M. A. (Coord.). **El problema del lenguaje en la Bibliotecología, Ciencia de la Información, Documentación: un acercamiento filosófico-teórico**. México: UNAM; Instituto de Investigaciones Bibliotecológicas e de la Información, 2014

SEARLE, J. R. **Intencionalidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. 2. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os Pensadores).

WITTGENSTEIN, L. Observações sobre o “Ramo de Ouro” de Frazer. **Revista Ad Verbum**. n.2, v. 2, p. 186-231, jul/dez. 2007. Disponível em: <http://www.psicanaliseefilosofia.com.br/adverbum/Vol2_2/observacoes_ramo_de_ouro.pdf> . Acesso em: 28 ago. 2015.