

A LINGUAGEM,  
PONTO DE PARTIDA DA FILOSOFIA? (1)

*«Não é dos nomes que é necessário partir,  
antes é preciso aprender e procurar as coisas,  
partindo delas mesmas, não dos nomes.»*

Platão, Crátilo, 439 b

Parece coisa óbvia que começar a filosofar, com uma inteira despreocupação pelo problema da linguagem (2), numa busca do saber que esquece o instrumento utilizado na captação deste, constitui posição ultrapassada, que podemos pôr em paralelo com a «ingenuidade» do racionalismo pré-kantiano. Repare-se, efectivamente, que se se não sustenta que é possível conhecer, a sério, sem se encarar a questão prévia da possibilidade do conhecimento, muito menos é de admitir que se possa conhecer validamente o que quer que seja, sem um exame cuidado daquilo em que todo o conhecimento se encarna e manifesta: a linguagem.

Procurar evadir-nos da linguagem é mais absurdo, ainda, do que procurar evadir-nos do pensamento. Porque, de facto, só tentamos evadir-nos da linguagem recorrendo a ela.

E, assim, se devemos começar por um exame do conhecimento, por maioria de razão devemos centrar as atenções principalmente na análise da linguagem, que é o autêntico «a priori» da tarefa cognoscitiva (3).

O conhecimento sendo o processo de apreensão do real, a linguagem é o preliminar de todo o conhecimento.

E daí a justificação profunda das filosofias de tipo linguístico, das filosofias que, de uma maneira ou de outra, principiam por ocupar-se da correcção, certeza, capacidade da linguagem,

antes de se abalancharem a quaisquer construções de fundo, éticas, ontológicas, etc.

Será, no entanto, de acolher, sem mais, tal perspectiva, que à primeira vista se assemelha dotada de uma força irresistível?

Acentuemos, de início, que o divulgado ponto de vista, de acordo com o qual é necessário um estudo prévio da possibilidade (e eventuais limites) do conhecimento antes de se começar a conhecer, está bem longe de representar uma conquista indiscutível e de se poder considerar uma evidência resplandecente, que não sofre contestação.

Já Hegel, na sua «Enciclopédia das Ciências filosóficas em resumos, refutou, com certa ironia, aqueles que entendiam ser indispensável, prioritariamente, no início do filosofar, a averiguação da possibilidade (e eventuais limites) do conhecimento. Com efeito, observava ele, tal tarefa — averiguar se há conhecimento e até onde se estende — só a consegue efectuar o próprio conhecimento e, portanto, pressupõe já a determinação daqueles limites e possibilidade, sem o que não terá valor nenhum<sup>(4)</sup>.

Ora se isto se passa no plano do conhecimento, por idênticos motivos acontece com a linguagem. Tomá-la como objecto em si, que se vai estudar na qualidade de instrumento<sup>(5)</sup> primordial do saber, é também paralogismo notório, a aceitarmos a tese que semelhante estudo é exigido precisamente por a linguagem ser a via de acesso a todo o saber.

Nessa altura, a linguagem só poderia ser estudada pela linguagem e as conclusões desse estudo acerca da capacidade gnoseológica da mesma dependeriam já de semelhante capacidade. A circularidade viciosa seria patente — de um lado a linguagem a determinar o seu valor cognoscitivo e do outro esse valor cognoscitivo permitindo estabelecer qual o valor cognoscitivo da linguagem.

Em todo o caso, talvez nos objectem, basicamente, que não se trata de tomar a linguagem como um objecto em si, tal como não se trata de encarar o conhecimento como um ente em si, anterior ao conhecer em acto. Trata-se, muito simplesmente, de se reconhecer que é a linguagem que nos diz o que são as coisas, em que consiste o real e, nessa medida, é o primeiro e originário grau de conhecimento; reconhecendo-se esse papel e função à linguagem impõe-se começar por esta na sua referência ao ser e manifestação deste — e seria tudo.

Não se iria encarar a linguagem qual instrumento, independente da sua utilização e analisá-la enquanto tal — erro manifesto; apenas se começaria por esta, na medida em que, graças a ela, estamos a aceder ao real. Exclusivamente nessa dimensão, reportando-a ao que é, a linguagem seria um ponto de partida.

Simplesmente, se a linguagem já não é encarada em si, antes e unicamente era função do captar algo diferente dela, que é a realidade — então porque não havemos de começar pela realidade, em vez de começarmos pela linguagem? Não é a primeira que dá importância e relevo à linguagem? Não é a linguagem simples meio em relação a ela?

Possivelmente, anotar-se-á que, se a realidade é «*prius in intentione*», é «*posterius in executione*» (6), ou seja, que, para se atingir o fim, tem de se começar pelo meio.

Mas, aqui, surge um problema: se o que interessa é a realidade, a linguagem tão só vale quando corresponder à realidade. Há, portanto, que principiar pela realidade para ver se a linguagem lhe corresponde ou não. E, se nos observarem que isso é impossível, porque para atingir a realidade precisamos já da linguagem, o que se faz é trazer à luz uma aporia insuperável. A linguagem para valer precisa da garantia do real e, por seu turno, o real só é conseguido por meio da linguagem.

E claro que se pode pretender que a aporia tem solução deslocando os termos em que foi traçada.

Se, em vez de se sustentar que a linguagem serve para nos «dizer» o real — o que implica diferença entre um e outro —, se afirmar que o real está, sempre, na linguagem, não havendo nenhuma realidade para além da linguagem, é indiscutível que a aporia acima referida já não existe, tal como não existe o nó górdio, não por ter sido desatado por Alexandre mas simplesmente por ele cortado.

Em que sentido, porém, se dirá que a realidade está sempre na linguagem e nada há de real para além dela? No sentido de que a linguagem coincide, facticamente, com a realidade, sendo, porém, a última, em si, independente da primeira?

Não é possível aceitar semelhante interpretação, porque sendo contingente a ligação entre realidade e linguagem poderíamos, em certa altura, ser iludidos por esta derradeira que, em vez de nos dar o real, nos daria o irreal e, portanto, nos encaminharia na senda

do erro. Que a realidade, apenas, coincida, facticamente, com a linguagem não implica, pois, que devamos começar por ela.

Teremos, então, de admitir um vínculo necessário entre linguagem e realidade, a segunda sendo, por si, diferente da primeira, mas coincidindo «a fortiori» com esta. Seria esse o significado da proposição «a realidade está sempre na linguagem». Só que tal ponto de vista se revela assaz paradoxal.

Nós podemos admitir, perfeitamente, que duas coisas diferentes estejam vinculadas por força entre si, sejam inseparáveis. Aplicar, porém, uma posição dessa índole à realidade e à linguagem, supondo esta o prius gnoseológico, é bastante estranho. Neste caso, para se conhecer a diferença seria preciso, pelo menos, conceber que a realidade pudesse estar fora da linguagem e, para isso, seria preciso comparar linguagem e realidade, senão nas suas existências, ao menos nas suas essências.

Repare-se, no entanto, que, se assenta em que a realidade está na linguagem e, depois, se declara que, pelo menos, quanto à essência não o está. E por outro lado — sem falarmos nas dificuldades de uma eventual separação entre essência e existência — o que acontece é que se a realidade e a linguagem estão juntas tão só no tocante à existência, negamos a condição posta de um vínculo necessário, pois que a necessidade exige o plano das essências.

De tudo isto se conclui que a única interpretação lícita da asserção de que a realidade está na linguagem será sustentar que a realidade é a linguagem, que realidade e linguagem se confundem. Nesta altura, por certo, se deveria começar pela linguagem, que seria o ponto de partida absoluto, uma vez que tudo se encontraria nela. Teríamos o que, por analogia, se pode chamar um «idealismo» linguístico (<sup>7</sup>) ou, com mais propriedade, um monismo linguístico. Dir-se-ia que, se se entende que o pensamento cognoscente é tudo porque não se pode sair dele — e daí precisamente que não tenha sentido um exame prévio do pensamento cognoscente —, por muito mais razões se impõe afirmar que a linguagem é tudo, visto não haver maneira de fugir ao circuito fechado da mesma — procurar escapar à linguagem apenas é possível fazê-lo recorrendo a ela (<sup>8</sup>).

Simplesmente, um dos argumentos mais pertinentes contra o idealismo é que, se tudo é pensamento, então não existe possibilidade de erro. Erro é asseverar o que não é e como pode o

pensamento errar, se ele é o que é efectivamente. Nem adianta observar que o pensamento é verdadeiro, quando coerente e quando incoerente falso. Será, acaso, a incoerência pensante sinónimo de não existência? Mas como, se o pensamento é, por essência, o real? Cremos que só introduzindo uma dimensão dialéctica é que o erro conseguirá ter lugar explicável numa concepção idealista. O pensamento, sendo ele e o seu oposto, se é a verdade terá de ser, ipso facto, a superação do erro que se lhe opõe — logo o erro existe, necessariamente, para, necessariamente, ser superado (não se supera o inexistente).

Sem a dialéctica, o idealismo sossobra, porque será incompatível com a presença do erro e, se não há erro, então também constitui uma verdade que o idealismo não passa de absurdo.

Atente-se, contudo, no seguinte: não estamos a discutir o idealismo e por isso não vamos debater a questão de o pensamento ser ou não dialéctico e, em consequência, poder ou não constituir-se como o todo, como tudo. O que nos interessa é averiguar se a linguagem pode ser tudo, se é legítimo um monismo linguístico. Ora, para isso, seria necessário que a linguagem, por si, tivesse uma índole dialéctica, sem o que a existência do erro destruiria tal pretensão. Efectivamente, se tudo é linguagem, sem dialéctica, eis que a proposição «nem tudo é linguagem», jamais se pode considerar falsa e a tese do monismo linguístico desaba. Ora diga-se desde já que a linguagem não se apresenta — enquanto linguagem — como de índole dialéctica; logo, desde início, não parece oferecer a condição indispensável para ser considerada «tudo o que é».

De qualquer modo, pode objectar-se que, se a linguagem não *aparece*, directamente, como dialéctica, isso não quer significar que não possua uma natureza dialéctica. Só verificando-se que ela não pode ser dialéctica é que a solução negativa, que apontamos, será irreversível. A objecção tem razão de ser e, por isso, a questão não pode ser iludida, ainda que a examinemos com o máximo de concisão.

A unidade da síntese dialéctica é uma unidade, a nosso ver, originariamente activa. Os opostos só se concebem na síntese e pela síntese. Esta não é uma reunião de opostos pré-existentes, dado que, a sê-lo, não teria razão de ser. Por um lado, os opostos não seriam, autenticamente, opostos, pois, subsistindo cada um de per si, isso significaria que, afinal, não se oporiam, não estariam

na relação «mors tua, vita meas. E. por outro lado, mesmo considerados como duas coisas meramente alheias entre si, não se vê para que precisariam de ser unidos se tivessem condições de existir por si.

A síntese de opostos só é compreensível como afirmação de que os opostos apenas subsistem enquanto momentos na unidade. Nem adianta dizer, em contrário, que a unidade, dialecticamente, também não se concebe sem oposto. Isso não pode querer expressar que a unidade implica algo de anterior — com o que não seria unidade, antes uma outra coisa separada face aos opostos, no lugar de ser a sua síntese — mas sim que é simultânea com os opostos.

Nestas condições, a síntese dialéctica é posição e unificação dos opostos, que nada pode admitir de prévio e, assim, é uma actividade, um actuar sem pressupostos, logo «principal». Simplesmente, já o mesmo não se pode afirmar da linguagem. Tal como no-la apresentam, de um modo geral, os adeptos das filosofias linguísticas<sup>(9)</sup>, a linguagem é um conjunto organizado de signos<sup>(10)</sup> que possuem certos significados ou sentidos e determinadas referências com os seus referentes, ou denotações com os seus objectos<sup>(11)</sup>.

Claro que entre os defensores de tais filosofias (tomado o termo na sua maior amplitude, abrangendo nele, assim, até os «meros» linguistas que abordem problemáticas filosóficas) surgem divergências de relevo na maneira de conceber estes elementos e as suas relações, mas isso não invalida o que dissemos. Trata-se, sem dúvida, de um resumo genérico, imperfeito como todos os resumos, mas que no fundamental não é inexacto.

Convém advertir que se há autores que pretendem pôr de parte a noção de sentido ou fazem-lhe tão severas críticas que equivalem a um repúdio (por exemplo Ogden e Richards no seu tão interessante «The Meaning of Meaning»), no entanto, cremos que ela, ao fim e ao cabo, vem sempre a reaparecer, embora não se use o termo<sup>(12)</sup>.

Também, a partir de Saussure, houve quem pretendesse que os signos sejam, apenas significastes com significado, deixando-se de lado o referente e a referência.

Acontece, porém, que um significado que não signifique nada é impossível e assim, mesmo sem ter consciência disso, não se deixa jamais de pôr o referente junto ao significado ou sentido<sup>(13)</sup>. Daí surgem curiosas acusações de incoerência, dirigidas por certos

adeptos desta orientação a outros, por admitirem uma presença do referente que os acusadores, mau grado seu, não deixam igualmente de aceitar <sup>(14)</sup>.

Por consequência, é legítimo sustentar-se que a linguagem, sendo conjunto organizado de signos, não deixa de apontar para o que não é da e que da, na qualidade de signo, manifesta ou indica. A linguagem possui, assim, um carácter derivado.

Em semelhante conjuntura, ainda que se lhe atribua actividade será sempre uma actividade de segundo grau, secundária, e não a actividade originária, própria da síntese dialéctica.

E como só nesta é que se pode considerar tudo abrangido, pela inserção dos infindos opostos na unidade total; acontecendo que a linguagem, enquanto linguagem, não contém em si a dialectividade sintética, concluí-se, irreflexivelmente, que a linguagem não pode ser tudo e que qualquer espécie de monismo linguístico é destituído de verdade.

É óbvio que nos podem replicar que aquilo que a linguagem visa como se fosse entidade diferente é ainda um outro conjunto de signos.

O diferente, em relação a certo momento da linguagem, não passaria de uma aparência, ou seja, uma ilusão semelhante à que atribui ao que é pensado uma existência diferente do pensamento que o pensa, quando o pensado (ou o percebido segundo os berkeleyanos) apenas é no pensamento que o pensa.

Assim, «animal racional» abrangeria uma infinita série de entes — Pedro, Paulo, João, Francisco, etc. Mas ao fim e ao cabo, Pedro, Paulo, João, Francisco, etc, não passam de nomes. E seria petição de princípio sustentar que são outra coisa na altura, precisamente em que, se está a discutir se há algo para além dos nomes ou não.

Parece-nos, em todo o caso, que petição de princípio esta em apresentar qual argumento a tese de que tudo é nome, exactamente no momento em que ela se encontra em causa.

Porque — repare-se — afirmar que «animal racional», ao englobar Pedro, Paulo, etc, apenas está a englobar nomes, é exactamente opor aos que entendem que Pedro, Paulo, etc. são mais do que nomes, a perspectiva que necessita de prova e, por isso, não é lícito oferecer como prova.

A invocação inicial da petição de princípio contra o antagonista é, aqui, um bocado semelhante ao grito do ladrão que

brada: «agarra que é ladrão». Quem está a cometer a petição é quem, curiosamente, a vem invocar.

E, se se aceita que «animal racional» designa algo de diverso, precisamente em função da sua essência de signo, fica, desde logo, excluído que esteja apenas a designar os nomes Pedro, Paulo, etc. — que não seriam nada de autenticamente diverso — exactamente como estes não estarão também a designar outros nomes, mas sim individualidades, valores de verdade, etc.

Urgia que o monismo da linguagem mostrasse que esta não era constituída por signos expressivos — e ele faz exactamente o contrário — para que as suas pretensões pudessem ser admitidas e a insuficiência da tese de que a linguagem é, acaso a única e genuína realidade, não se tornasse patente a olhos vistos.

Sem dúvida, objectar-se-á que a própria linguagem é que cria os seus referentes (para quem não admite sentidos) ou os seus sentidos (para quem em palavras não admite referentes) ou os seus sentidos e referentes (<sup>15</sup>).

Com efeito, argumentar-se-á que, se não fosse assim, não surgiriam nem sentidos nem referentes novos. A linguagem deveria limitar-se a reproduzir o que já preexistisse, com todas as dificuldades que semelhante posição acarreta, pois teríamos a linguagem reduzida a cópia, mas cópia exige correlação e comparação que, a ser formulada, exigiria já uma linguagem que as expusesse; ora nós estamos, aqui, nitidamente, no plano da origem ontológica da linguagem — como admitir então uma linguagem anterior à linguagem?

Por outro lado, a favor da natureza criativa da linguagem podem invocar-se sentidos que resultam do dinamismo desta, graças a determinadas transformações, por exemplo, de certos sinais gráficos — o local onde se colocam os parêntesis, as mudanças de ordenação entre termos, etc.

Em todo o caso, o ponto de vista exposto acerca da criatividade da linguagem não oferece forte certeza.

Contra semelhante tese convém dizer, antes de mais nada, que não admitir o carácter criativo da linguagem não é tornar impossível que nela surja algo de novo. Pois basta que apareçam referentes novos, que tragam consigo sentidos novos, e a linguagem será enriquecida através do que ela reproduz.

Aceitemos, no entanto, que essa ideia de cópia ou reprodução tem grandes dificuldades em si (embora em nada impeça o apare-



cimento do novo). Simplesmente, entre a linguagem não ser cópia e ser criativa de referentes e sentidos «tertium datur». Basta considerar a linguagem manifestação sensível do pensamento que se enquadre no movimento dialéctico deste. Ela não estará então a adequar-se a um modelo prévio, antes e apenas será o aspecto (exterior) de certa actividade.

Além disso, são meramente aparentes as alterações criadoras ou modificadoras resultantes da mutação de sinais gráficos.

Oferecem-se, qual prova, vários casos, nas linguagens formalizadas em especial, onde a deslocação de aspas, de negações, etc., parece ter resultados transformadores espectaculares.

Estes, todavia, ocorreriam não só nas linguagens formalizadas, também nas linguagens comuns.

Conta-se, de facto, que, na batalha de Fontenoy, um oficial francês se dirigiu aos ingleses nestes termos: «Messieurs les Anglais, tirez les premiers». Este exemplo de cavalheirismo não agrada, nos nossos dias, e descobriu-se que tudo isso não passava de lenda, fruto de uma má leitura dos relatos. O oficial francês teria dito: «Messieurs! Les Anglais! Tirez les premiers!». Uns sinais de exclamação teriam modificado por inteiro o sentido da frase.

Comece-se por sublinhar que alguns exemplos não permitiriam comprovar a tese geral da criatividade da linguagem.

Acentue-se, depois, que, nos exemplos citados, o que vemos é que, com a colocação diversa de sinais gráficos, apareceram signos diferentes — o que pressupõe regras — que têm sentidos diferentes, o que nada espanta, porque o signo é signo tendo sentido.

Possivelmente, dir-se-á que é o sinal gráfico que cria o sentido. Mas isso já nada tem a ver com a tese da criatividade referencial da linguagem e, além do mais, é inadmissível. Os sinais só quando se lhes atribui uma função significativa é que entram na linguagem e não o inverso. O risco vermelho ou a roda circular pintada não são, por si, linguagem alguma. Só o passam a ser quando se lhes confia a tarefa de, por exemplo, proibir algo aos automobilistas.

Finalmente, observe-se que, se a linguagem é composta de signos e estes, só tendo sentido, são signos, não pode ela criar os sentidos, pois, nessa altura, teria de ser anterior ao sentido como o criador o é em relação ao que cria, o que seria admitir uma linguagem sem sentido que, ipso facto, não seria linguagem.

E se a linguagem é o que é enquanto visa o referente, de que modo pode criá-lo? Seria o condicionado a ser causa eficiente do que o condiciona.

Suponhamos, por um momento, que a linguagem cria os sentidos e os referentes. Então, ao surgir uma linguagem há que compreendê-la imediatamente. Porquê? Porque tudo quanto há a compreender é trazido e produzido por ela — o sentido e aquilo a que se reporta. O tomar contacto com ela, como linguagem, seria logo apreendê-la. E verdadeiramente não haveria linguagens alheias — o serem alheias tirar-lhes-ia o próprio carácter de linguagem, porquanto surgiriam como blocos impenetráveis de que nada poderíamos dizer e muito menos atribuir-lhe sentidos e referências.

Porventura, nos explicarão que, com a tese da criatividade da linguagem, se pretende, exclusivamente, sublinhar que um conjunto de signos pode dar lugar a novos signos. Nessa altura, a criatividade, reduzida a tais proporções, não serve de argumento em favor do monismo linguístico. Acresce, ainda, que um signo é-o integrado no seu conjunto. O signo mónada é inconcebível, visto que, sendo fechado, dele não se poderia passar ao conjunto dos signos que é a linguagem. E se, precisamente, todos os signos têm de estar numa certa inter-conexação, para serem tais, numa relação recíproca para possuírem a qualidade de signos, não se sabe, então, nem é possível sabê-lo, onde está o antigo e onde está aquilo que, pela criatividade referida, veio a aparecer como novo.

A estas considerações é lícito acrescentar uma segunda ordem de reflexões.

Esta tese, na substância, implica que o conjunto dos signos, mal apareça, tem de conduzir à ideia, ninguém, diante destes últimos, podendo deixar de os compreender visto que são eles que põem conteúdos e até objectos significativos. Mas isso é incompatível com o não entendimento de outras linguagens.

Se se admitir que uma linguagem está face a algo que significa e refere, não é mistério nenhum que se não entendam, imediatamente, outras linguagens, que serão maneiras diferentes de expressar, acaso, as mesmas coisas — o não entendimento sendo relativo e havendo, sempre uma certa possibilidade de unificação através das traduções <sup>(16)</sup>. Se, porém, é a linguagem que põe, ela, os conteúdos de sentido e os referentes, basta contactar a linguagem para logo e directamente ter de ser apreendida. Talvez nos digam que, visto não a compreendermos, a linguagem de outrém não é

linguagem para nós. Nessa altura, porém, é a nossa compreensão que torna algo linguagem e eis que, assim, desaparece o carácter criativo desta. Pois é a nossa compreensão que faz, então, surgir conteúdos significativos e referentes, em vez destes serem produzidos pela linguagem. Os signos linguísticos, aqui, só surgirão, como signos, através da actividade da mente do sujeito.

Também se pode aventar que conteúdo significativos e referentes são distintos, consoante as linguagens, e que a criatividade linguística só tem lugar em cada linguagem. A ser, assim, nem se poderia supor que existem outras linguagens. Afirmar a existência delas, na nossa linguagem, seria dizer que sentidos e referentes daquelas tinham uma presença que se podia exprimir na nossa linguagem — precisamente o contrário da tese em questão.

Quer isto significar que a doutrina da criatividade da linguagem é insustentável. Esta tem de supor-se como reportada ao que não é ela própria, logo dependendo disso e jamais representando um elemento originário que tudo contenha.

Acaso se insistirá que, por a linguagem ser signo, ipso facto é significado, pois que o signo é signo, precisamente, por possuir significado. Por conseguinte, é a linguagem que põe os significados, os sentidos. E, dado que os referentes só pelos sentidos são alcançados, é absurdo asseverar que há algo para além da linguagem.

Está-se, no entanto, a cometer dessa forma uma série de paralogismos que uma análise ainda que rápida torna patente.

Que a linguagem quando surge como tal seja composta de signos com significado não é o mesmo que dizer que a linguagem se põe a si própria.

Um signo só será signo tendo um significado mas isso não equivale a que o signo se auto-crie e o significado (e porventura a referência) seja posto pela própria linguagem.

É muito possível que, de fora, se atribua significado a certa entidade que então se tornará um signo. Daquilo que é a definição (acaso discutível) de signo não se infere que ele possua auto-suficiência.

De resto asseverar que a linguagem põe o significado é já qualquer de, pelo menos, equívoco. Pois se não há linguagem sem significado como é que esta há-de pôr o significado, o que parece pressupor que a linguagem é anterior ao significado, logo que há linguagem sem significado. E se nos vierem a dizer que, não

havendo linguagem sem significado e referente, isso envolve que não haja significado sem linguagem, observaremos que tal raciocínio não passa de uma conversão classicamente falaciosa. Porque não haverá noções e até projectos que sejam o que são (por exemplo puramente pensados) sem serem sensivelmente expressos e manifestados, mas cuja manifestação oral, sónica, etc. nada é sem eles?

Por certo nos dirão que essas noções e objectos têm de ser conhecidos e ao serem conhecidos estamos a falar deles. Replica-remos que uma coisa é sustentar-se que nada possa estar para além do conhecimento (o que aliás é contestado pelos realistas e não pode ser tomado como dogma) e outra é que não possa estar para além da linguagem. Com que direito se considere logo que conhecer seja idêntico a «falar», conhecimento se confunda com linguagem?

Não será possível conhecer algo em silêncio, com ou sem gestos, etc., isto é sem recorrer a signos?

Talvez nos observem que é radicalmente impossível fazê-lo sem expressão interior, sem signos mentais <sup>(17)</sup>. Nessa altura, porém estar-se-á, sem mais nada, a confundir linguagem com pensamento. E é bem estranho o modo como se procede. Com efeito, não se tem contestado, até agora, que a linguagem é signo. Ora, passando-se, repentinamente, a aludir a signo interior, alude-se a signos invisíveis o que se assemelha contrário à definição mesma de signo. Que é um signo que se não vê, que não está aí exteriormente?

Repare-se, de resto, que alguns adeptos das filosofias linguísticas costumam apontar como grave defeito das categorias aristotélicas que estejam na dependência das construções linguísticas do grego <sup>(18)</sup>,

Teremos, aqui, portanto uma distinção entre pensamento e linguagem (as categorias construções do pensamento não devendo reduzir-se às estruturas de certa língua) que justificaria a crítica à lógica e metafísica aristotélicas, a qual já não teria razão de ser se pensamento e linguagem se identificassem. A não ser que censure Aristóteles por não ter consciência do seu condicionalismo face à linguagem, acontecendo, então, simplesmente, que a exigência de uma aceitação universal da tese de um relativismo linguístico começa logo por destruí-lo, pois só indo para além das várias linguagens, ultrapassando as suas barreiras é que se poderia chegar

à doutrina geral que todo o pensamento depende da linguagem em que é expresso.

De acordo com esta última, nunca se poderia ultrapassar a linguagem e, mesmo, pretender fazê-lo (o que talvez seja o que se reprova a Aristóteles) seria já ilegítimo, porque imposto, ainda, pela própria linguagem. Só surge o problema de quem se poderá aperceber da dependência do pensamento face à linguagem ou da fusão de ambos. Haverá um super-observador que se consiga evadir a tal dependência para poder observar de fora linguagem e pensamento e concluir pelo inteiro condicionamento do segundo pela primeira ou pela sua identidade? Isso, porém, é impossível se houver esse condicionamento, só sendo possível no caso contrário. E, nessa altura, já não seria necessário tirar conclusões porque já estariam tiradas.

Deixando, contudo, de lado, esta pequena questão marginal, se dermos por assente que linguagem e pensamento não são o mesmo, a primeira será sempre, nessa altura, algo que se reporta ao que não ela própria e, por conseguinte, não tem capacidade para ser «tudo» ou, no mínimo, para ser um ponto de partida absoluto em que tudo esteja potencialmente contido.

A estes motivos para não considerar a linguagem um ponto de partida radical e absoluto que «tudo» encerre, outros argumentos também bastante de ponderar, se podem juntar.

Sublinhemos que nos referimos à linguagem mas que o que existe, na realidade, são as linguagens. E como é que o diverso pode ser ponto de partida? Afinal, vamos principiar pela linguagem x ou pela linguagem y? Talvez nos repliquem que as linguagens não são senão expressão da linguagem, tendo em si, imanente, uma unidade que é o ponto de partida. Nesse momento, todavia, uma série de questões surge, cuja solução é bem difícil vislumbrar. A unidade das várias linguagens, a ser a linguagem, seria ainda uma série de signos; só que essa série de signos em que todos os restantes sistemas se poderiam enquadrar tem o grave inconveniente de não existir. Porventura se virá a construir uma linguagem que todos usem; tal linguagem, porém, será qualquer coisa que se vem a sobrepor às linguagens existentes e não a linguagem que seria o padrão, a unidade das diferentes linguagens. Em suma, seria uma linguagem a juntar às outras (<sup>19</sup>).

Em todo o caso pode, sempre, perguntar-se o seguinte: parece que não há pluralidade sem unidade, pois que o carácter intrínseco

dos elementos plurais é estarem relacionados entre si, sem o que seriam mónadas fechadas das quais não se transitaria duma para a outra, nunca se podendo afirmar-se a sua pluralidade ou multiplicidade que, pelo menos, exige que sejam contáveis e, portanto, se transite de uma para outra; mas estando os elementos plurais relacionados entre si, há entre eles um factor que os liga, os unifica e que é a unidade.

Ora isto sendo verdade incontestável, então tem de haver uma linguagem da qual as várias linguagens são função e que é a unidade destas — e desaparece, assim, a impossibilidade da linguagem, dada a sua estrita pluralidade, ser ponto de partida.

Todavia, é legítimo observar-se que a unidade de uma multiplicidade não tem de possuir forçosamente a mesma natureza de cada um dos elementos unificados «ut singuli». Parece, antes, natural que suceda o contrário, pois que a unidade como que supera a pura multiplicidade (insustentável em si), permitindo-lhe que se torne o que é. Se unidade e multiplicidade formam uma síntese não podem ser, por isso mesmo, inteiramente de idêntica natureza, uma vez que então a unidade nada teria de diferente a unificar. Só se unifica o diverso, e, se estamos perante diversos múltiplos, a unidade, para os unificar, tem de ser diversa deles, visto constituir o não-diverso face ao diverso. Por certo, esse não-diverso também é o diverso, contendo-o em si, mas não é o diverso na mesma relação e ao mesmo tempo. E temos, assim, que, para haver unidade das várias linguagens, não é preciso que haja uma linguagem unificada, antes se assemelha indispensável que o factor unificador não seja puramente linguagem, ainda que a contenha em si.

E é deste modo natural admitir que a unidade das linguagens esteja em algo de superior a elas e que as origine — o pensamento, por exemplo.

Por consequência, voltaríamos à tese de que a linguagem não pode ser ponto de partida absoluto e radical (no caso, sendo-o o pensamento). Porventura, se pretenderá que as várias linguagens convergem todas numa só, posto que as frases são apenas manifestações das proposições.

«La lune est ronde» e «A lua é redonda» são, apenas, uma única asserção, podendo converter-se reciprocamente uma na outra, porque ao fim e ao cabo constituem a mesma proposição.

A estes propósitos convém todavia estar atento aos dois pontos seguintes: 1) A existência de proposições é negada por alguns filósofos de orientação «linguística» <sup>(19)</sup>. 2) A proposição, tal como nos é apresentada é mera interioridade, perde o carácter de signo, numa palavra, é só pensamento sem características de linguagem.

Ora não parece que se possa fundamentar a tese de que há uma linguagem uma precisamente naquilo a que já se não atribui carácter linguístico.

Sendo assim, voltamos ao ponto inicial de que não há linguagem mas linguagens, que não será possível sejam começo radical e absoluto, em virtude da sua pluralidade, a qual, para ser, pressupõe já, como dissemos, algo de superador — a unidade que relaciona os múltiplos.

Voltemo-nos, porém, para um novo aspecto da linguagem enquanto eventual ponto de partida absoluto. Será esta tão clara e inequívoca que, só com o ser formulada, traga consigo a verdade? Dizê-lo, será imediatamente refutar isso, porque se a linguagem é igual a verdade, então a linguagem não é igual a verdade, posto que a esta derradeira frase é linguagem e a ser verdadeira, por força, conforme se está a admitir, é verdade que a linguagem não é igual a verdade.

Acontece, portanto, que a linguagem, por si só, pode estar sujeita a equívocos, a ambiguidades, a confusões e que só banindo-as poderá então servir de começo seguro.

Nesta ocasião, contudo, surge uma boa série de problemas assaz graves. O desfazer dos equívocos, confusões, etc. da linguagem consiste precisamente em interpretá-la para dela extrairmos o sentido que contém — dando-se origem assim a uma disciplina chamada hermenêutica <sup>(21)</sup>.

Ora bem! Três hipóteses se podem encarar:

- 1) A interpretação da linguagem é feita pela mesma linguagem. Nessa altura, não se percebe como o que é suposto obscuro e equívoco será capaz de corrigir a sua obscuridade e equivocidade. Teremos que é a interpretação que torna válida a linguagem, mas em contrapartida será a linguagem que fará a interpretação. O círculo vicioso é patente.

- 2) Dir-se-á que a linguagem, unicamente pode ser interpretada por uma nova linguagem, uma meta-linguagem, como agora é uso dizer-se. Se, porém, essa nova linguagem, enquanto linguagem, tem análogas obscuridades e equívocidades, etc, por sua vez reclamará, para ser interpretada, uma terceira linguagem e assim sucessivamente. Iremos até ao regresso, ao infinito <sup>(22)</sup>.
- 3) A hermenêutica da linguagem é supra-linguística, não é função da linguagem. Caberá, por exemplo, ao pensamento puro. Será este quem deverá interpretar a linguagem. Em tal conjuntura, supor que há algo extrínseco ao ponto de partida e que faz com que este o seja, é um absurdo dos mais flagrantes.

Porque, afinal, há um fundamento para o que se classificou como ponto de partida absoluto e radical o que implica que esse ponto de partida não seja mais ponto de partida, posto que já parte de algo.

Por consequência, é inadmissível tomar a linguagem qual começo radical e absoluto, uma vez que tem de ser interpretada (ou caímos nos paradoxos auto-destrutivos que salientamos), a fim de se desvendar o que de sensato e exacto diz, e tal interpretação, para ser possível, implica, logo, que se arranque de algo anterior.

Resta, ainda, destacar o que, a propósito do monismo linguístico, escreveu Calogero, na sua «Conclusioni della Filosofia del Conoscere»: «Os entusiastas da linguagem, vendo que, neste mundo, toda a coisa tem certa relação com as outras, gostam de expressar este facto dizendo que tudo está em conversação com tudo, tudo fala com tudo, tudo é signo ou símbolo ou função semântica de qualquer outra coisa. Mas... se toda a coisa estando numa certa relação com outra, fosse, por isso, signo ou significado desta, nada haveria no mundo que não fosse signo ou significado. E, então, não teria mais sentido falar de signo e significado» <sup>(23)</sup>.

É patente que, excluindo o monismo linguístico, está excluída a ideia da linguagem como ponto de partida radical e absoluto, pois que um ponto de partida destes, se não é directamente tudo, é, pelo menos, potencialmente tudo. Ou o «ser tudo» é o que mais inadequado se revela à essência da linguagem.



Chegados aqui, talvez nos observem, com um sorriso indulgente, que, por certo, não deixamos de ter razão no tocante à tese que a linguagem seja tudo — monismo linguístico — ou um ponto de partida absoluto e radical, que contém em si as restantes coisas, tese esta positivamente, equivalente, ao que chamamos de monismo linguístico.

Esse ponto de vista no entanto, dirno-ão com bonomia, praticamente ninguém o admite. Ele é um tanto como o solipsismo que não encontra defensores significativos e mais constitui limite ameaçador, para que tendem certas filosofias, do que filosofia que tenha adeptos abertos e inegáveis. O monismo linguístico estaria em situação, a bem dizer, análoga e, por isso, refutá-lo seria um pouco como arrombar uma porta aberta.

E se ele tem tantos partidários como o solipsismo (que, na conhecida anedota, só encontra um adepto formal na dama que estranhava, azedamente, que não houvesse meio de convencer os outros que só ela existia), para quê ocupar-se tão longamente de semelhante concepção?

Poderíamos responder que, tratando-se de um erro-limite, não deixa de ser importante mostrar porque é erro, não bastando asseverá-lo dogmaticamente. Também se refuta ou tenta refutar o solipsismo, provando-se ou procurando provar-se que não há um só eu, por exemplo. Será isso inútil por não haver, ou apenas haver um número insignificante de solipsistas? Não o cremos, até porque quem nos não diz que, no futuro, de repente, esse número não se tornará prodigiosamente elevado.

As questões de legitimidade lógico-ontológica são independentes das adesões e da utilidade prática. Talvez nos observem que solipsismo e monismo linguístico são evidentemente, logo imediatamente, absurdos e por isso não interessa perder tempo com eles. Resta, porém, antes de mais, que é discutível se a evidência constitui um critério decisivo, ao qual nada há a acrescentar. E além disso impor-se-ia, ainda, patentear essa evidência, no lugar de se- garantir como que sob palavra de honra que está aí, firme.

Deixemos isto, contudo, e voltemo-nos para quantos, não achando a linguagem um ponto de partida radical, absoluto, continuam a sustentar que se deve principiar pela linguagem, mas tomando-a, unicamente, qual meio para se atingirem finalidades gnoseológicas e ônticas.

A tese será exposta do seguinte modo: é pela linguagem que o pensamento se expressa e se transmite. E se o conhecimento é pensamento (embora, com Kant, se reconheça que nem todo o pensamento é conhecimento) (<sup>24</sup>), não existe em concreto senão na linguagem. Só através dela pode ser discutido e aperfeiçoado, graças ao diálogo e à troca de impressões. Sem esquecer igualmente que têm como que um poder próprio para desviar o pensamento e, portanto, às vezes, o conhecimento.

Sem, pois, absolutizar a linguagem, arvorando-a em insuperável ou pretendendo que se identifica com o real, é de inteiro bom senso e prudência começar por ela, no sentido de procurar conhecê-la bem, analisá-la, afastar o que possa ter de enganoso, dar-lhe rigor e precisão para que, na tarefa de saber, a colaboração de todos seja mais eficiente.

Desta maneira, teríamos um começo pela linguagem que não equivaleria a tomá-la como ponto de partida radical e absoluto. Começar pela linguagem não seria tomá-la por verdade originária que ponha de lado as mais extravagantes suposições dos cépticos. Seria, apenas, recorrer a ela para se descobrir, em comum, a verdade — o que sem tal recurso constituiria tentativa infrutífera, condenada ao malogro.

Em todo o caso, esta nova formulação do problema expressa já a dificuldade básica que aí está encerrada. Vamos começar por suposto, (perdoe-se o espanholismo), a filosofar, debruçando-nos sobre a linguagem. Mas, se começar pela linguagem não é tomá-la qual a verdade básica, resta determinar a partir de que fundamento e certeza começamos nós pela linguagem. Analisar a linguagem! Muito bem! Mas com que legitimidade se assegurará a importância da análise e a orientação a imprimir-lhe? E com que método fazê-lo?

Conhecer a linguagem, enquanto instrumento de comunicação, para assegurar o avanço do saber! Ótimo! Contudo, ensina-se que o conhecimento da linguagem condiciona o saber e, por sua vez, é sabendo que se pode conhecer a linguagem. Como fugir ao dialelo?

Afastar as construções linguísticas que conduzam à equívocidade e ao erro? Esplêndido, sem dúvida! Só que, para isso, é preciso, já, uma regra que permita a destrição entre o erro e a verdade.

Quer dizer que, em última análise, esse começo pela linguagem implica tantas noções prévias que, na realidade, não é começo nenhum. E, o que é ainda mais relevante, é que aquilo que nos levará a volver-nos, de início, para a linguagem precisa já de estar solidamente estabelecido, para que começar pela linguagem não seja um absurdo ou uma ilusão. E, eis que, o começo pela linguagem exige sempre algo de anterior, que o justifique, com o que se torna perfeitamente inútil enquanto começo.

Contra este ponto de vista pode, todavia, objectar-se o que segue: ainda que se dê o maior relevo a noções pensantes no conhecimento, não se deve deixar de reconhecer que, sem linguagem, não há pensamento. Consoante afirmava W. Humboldt, a linguagem é a perfeição do pensamento <sup>(25)</sup>. É indispensável começar, pois, pela linguagem, porque isso equivale a começar pela parte nuclear do pensamento, o qual, acaso, será, também, em certas circunstâncias conhecimento. O pensamento não só está longe de produzir a linguagem a seu bel-prazer, como unicamente pensa por meio da linguagem, da palavra <sup>(26)</sup>.

De resto, basta reflectir no que se está a fazer nesta mesma discussão acerca da linguagem como começo. Ela não teria lugar sem a linguagem e estrutura-se graças à linguagem, sendo pela linguagem que o espírito se compreende e se expande. E, se quisermos formular melhor linguagens, temos sempre de recorrer à linguagem em que estamos inseridos para atingir a edificação linguística superior que almejamos.

Resumindo: se há começo, para o filosofar, só pode ser a linguagem, embora o começo não pretenda ser tudo e, muito menos, a finalidade derradeira. É, começo, e nada mais.

Que diremos a estas reflexões, à primeira vista de uma impressionante justeza?

Variadas considerações são possíveis e legítimas a propósito.

Creemos que afirmar que esta discussão mesma não seria possível sem a linguagem, uma vez que é pela linguagem que os espíritos se compreendem, assenta no pressuposto da existência de outros, no pressuposto anti-solipsista. E se esse pressuposto, porventura, for falso? Começar pela linguagem é admitir, já, outros, a realidade destes. E que prova temos dela? Como começamos pela linguagem, só ela nos pode oferecer tal prova, com o que calmos já em petição de princípio.

Por outro lado, admitamos a hipótese de que há puros espíritos. Não poderão eles travar discussões no plano do pensamento imaterial e inconsútil, isto é, de um pensamento sem linguagem?

Dir-nos-ão que puros espíritos não filosofam porque filosofar é uma imperfeição (não é sabedoria, mas desejo de sabedoria) e puros espíritos são perfeitos; a isto acrescento que, falando em discussão, falamos em discursividade e espíritos puros não discorrem, intuem, sempre, directamente, devido à sua perfeição.

Acontece, todavia, que semelhante argumento se baseia na ideia da superioridade da intuição sobre o pensamento relacionador e, digamos, dialéctico. E, se invertermos tal perspectiva (em favor da qual nada foi apresentado de sólido), ipso facto os espíritos puros passam a poder travar discussões, possuindo a capacidade de filosofar, porque a verdade não é objecto de apropriação como as coisas materiais, mas, precisamente, apreende-se na e pela busca.

Deixamos, porém, esta hipótese, que alguns acharão extravagante, e voltamos a atenção para a tese de acordo com a qual não há pensamento sem linguagem, aquele sendo função desta.

Há aqui um eco — é curioso acentuá-lo — do ensinamento do velho De Bonald, que proclamava o homem pensa a sua palavra antes de expressar o seu pensamento e que são precisas palavras para pensar ideias <sup>(27)</sup>. Alguns modernos não estão muito afastados desta fórmula, assaz paradoxal porque põe a palavra como condição do pensamento, mas, simultaneamente, exige um pensamento anterior a ela que a possa pensar. Liebruck também entende, por exemplo, que é pela palavra que surge o pensamento e a consciência, aplaudindo a frase de W. Humboldt que atrás citamos <sup>(28)</sup>, mas, ao mesmo tempo, acha a linguagem é *conceito* existente, no que já a torna de início consciência, pensamento.

A linguagem será a parte essencial do pensamento sem a qual este não é o que é? E porquê perguntar-se-á? Porque, sem a linguagem, o pensamento não se define, não se determina, não toma uma estrutura inteligível <sup>(29)</sup>. Semelhante resposta parece não possuir qualquer validade, porque nela se está a confundir a palavra, o signo linguístico, com os conceitos e suas conexões, ou juízos, e as conexões dos juízos ou raciocínios, sem os quais indiscutivelmente o pensamento não é senão uma amálgama indiferenciada. Simplesmente identificar desde início conceitos, juízos e raciocínios com a linguagem é petição de princípio, além de esbarrar com a possibilidade de um só conceito poder ser expresso das mais

variadas maneiras numa linguagem ou formular-se nas mais diferentes linguagens.

Sustentar-se-á que é através do termo «homem» que o português pensa o que é homem? Trata-se de mera hipótese, a que se pode contrapor outra: a de que o termo não passe de mera ocasião para que o português pense homem, ocasião perfeitamente substituível, pois o português poderá pensar homem com o termo *hombre* (se for culto igualmente com o vocábulo *Der Mensch*) ou, até, muito simplesmente, vendo um homem ou vendo a cadela do vizinho.

Sendo assim, parece o conceito estar bem antes da palavra, pois ou várias delas ou, mesmo várias conjunturas em que a palavra está ausente darão motivo para se pensar a noção de homem.

Há mais, no entanto: com a palavra «homem» o português pode não pensar conceito nenhum (basta ser pouco inteligente e ignorante) e ficar-se por uma nebulosa mental assaz vaga; e o conceito de homem poderia a mente formá-lo sem ouvir ou ler termos, apoiar-se em palavras, frases, ou basear-se em imagens sensíveis, se o estiver a descobrir *ex-novo*.

De que modo antes de o descobrir conseguiria tê-lo expresso em signos linguísticos?

Talvez, aqui, nos objectem que, se é possível descobrir um novo conceito antes de o integrar na linguagem, já estruturada, não é concebível que o pensamento se encontre, de começo, informulado e num vazio inicial, a partir do qual venha a construir noções novas. Será, portanto, só com o apoio de um pensamento que seja já linguagem é que poderá surgir a noção inovadora.

A este propósito replicaremos que nos encontramos, inteiramente, de acordo em que O pensamento não é um vazio inicial, antes é tão só um desenvolvimento do que é, no pensamento, insuperável e, por isso, «a priori». O insuperável, porém, pensa-se no acto mesmo de patentear-se como tal, ao resistir a tudo quanto procure superá-lo e que põe, nessa medida, em relação consigo. Ele é um acto, portanto, ou, melhor dito, é auto-posição eterna. E, se uma auto-posição eterna exclui a hipótese de um vazio inicial, também exclui a de um sistema expressivo donde arranque e, de qualquer maneira, a possa condicionar. Ela, enquanto auto-constituição, não pode, ainda, ser signo, pois que este tem de basear-se no já constituído a que se reporta. Assim, não é de aceitar que, apenas, se pense com a linguagem; em vez disso, esta será, no

máximo, um momento posterior ou secundário do processo pensante. Além disso, sustentar que sem a linguagem o pensamento não poderia ser inteligível revela-se assaz estranho.

Efectivamente, se está a analisar-se a relação do pensamento com a linguagem, pondo-se a questão se é ou não possível aquele sem este, começar por exhibir como argumento que: não há clareza mental sem linguagem, é já dar por verdadeira uma das teses que se encontra em discussão.

Mas voltemos ao cerne da questão. Será ou não possível o pensamento sem linguagem? Diz-se que, a sê-lo, não haveria comunicação imaginável. E acrescenta-se que quem começa a pensar só o pode fazer dentro de um quadro determinado de ideias que lhe é fornecido precisamente pela linguagem.

No tocante a este derradeiro ponto, assemelha-se-nos que há uma confusão e uma repetição. Se se trata de saber se o pensamento é ou não possível sem a linguagem, inútil é falar no Sr. A ou no Sr. B. Quem começa a pensar é um indivíduo determinado, não é o pensamento. O pensamento não tem começo porque é omnipresente. Só se supõe o pensamento como inexistente pensando já e, por conseguinte, destruindo «*ipso facto*» tal hipótese. Ou seja, o pensamento existe sempre, logo não tem começos.

Depois acontece que, a propósito do senhor que começa a pensar, parte-se do princípio que exclusivamente pode adquirir ideias pela linguagem como meio de comunicação, com o que se está tão só a repetir o argumento anterior. Ora, perante ele, há a observar que, se no plano humano, se não conhecem, até agora, pelo menos com difusão incontroversa, outros meios de comunicação que não os linguísticos, isso não prova que tenha, sempre, de assim acontecer. Quem sabe se, no futuro, a discursividade do pensamento se poderá comunicar directamente?

Mas, objectar-nos-ão, não se: está a apontar, apenas, o facto da linguagem ser o meio de comunicação, mas sim que tem de o ser, forçosamente, por motivos óbvios, que se expõem.

A separação entre pessoas — e se forem pessoas, no plural, são múltiplas, logo separadas entre si — implica exterioridade. O pensamento, quando for pensamento individual, terá pois, a fortiori, que se exteriorizar. Ora essa exteriorização é a linguagem, a qual representa como que a parte visível do pensamento. E, precisamente em virtude disso, por ela devemos começar,

Aceitando as premissas do raciocínio, parece-nos que a conclusão não é inteiramente rigorosa. Porque devemos começar pelo que é exteriorização, que, eo ipso, é algo de derivado logo de secundário? Está, por certo, divulgada a ideia, em certos meios, que se deve atingir o geral a partir do particular, mas nada é menos seguro e mais discutível. Certo que o singular está no geral, mas, porque é uma parte do geral, enquanto nos limitarmos ao singular, como singular, jamais alcançaremos o geral. E, se nos disserem que, precisamente encarando o singular como singular estamos a vê-lo no geral e que, portanto, o bom caminho é, exactamente, arrancar do singular, replicaremos imediatamente que, nessa altura, ao ver o singular face ao geral, o que estamos a fazer é partir do geral, decompondo-o nos seus elementos. Doutra maneira, cingidos ao âmbito do elemento singular, nunca poderíamos saber que há algo que o ultrapassa. Para o considerar como singular há, assim, já, que o ter superado, nessa singularidade, encarando-se desse modo o geral.

Torna-se patente, assim, que a linguagem, sendo, exteriorização do pensamento, será, no máximo, parte deste. Este traduz-se na linguagem, mas a linguagem é que nada será sem o pensamento. Ela representará um aspecto — o externo — de uma 'totalidade que a engloba. E eis que terá a condição de elemento singular face ao pensamento, por conseguinte mostrando-se infundado começar por este.

Uma consequência, todavia, à primeira vista, deriva daqui, consequência que encerra uma dificuldade grave. É que, nesta altura, o pensamento, como força criadora que na linguagem se exterioriza, poderá escolher adoptar a linguagem que entender. E estaremos perante a tese do carácter convencional da linguagem. Ora semelhante carácter convencional] levanta problemas de extrema dificuldade, que já se encontram afloradas no «Crátilo» de Platão. É que, nessa altura, nenhuma linguagem poderá ter verdade, ou seja, justeza e correcção. Mas, se o lugar da verdade é o pensamento, e se o pensamento tem a linguagem como manifestação exterior, ao pensamento verdadeiro corresponde a linguagem verdadeira (<sup>30</sup>), a menos que admita que se expressa já através do que não possui verdade — o que constitui paradoxo insustentável. E por consequência ou se aceita uma separação radical entre pensamento e linguagem, contra a qual se apresentaram razões de peso — a necessidade de exteriorização do pensar, desde que não se perfilhe

o solipsismo — ou uma aporia grave será patente na antinomia entre o conteúdo pensante e a forma exterior.

Como sairmos do impasse?

Indo para a tese da verdade interna da linguagem, para a doutrina que esta possui, ou pode possuir, um sentido correcto intrínseco, que importa buscar? <sup>(31)</sup>.

Teríamos, então, que haveria uma linguagem, verdadeira enquanto linguagem, a distinguir das falsas linguagens. Este ponto de vista, contudo, traz vários inconvenientes. O primeiro é que o pensamento como que se imobilizaria numa série de fórmulas — a linguagem verdadeira. E nós julgamos que o pensamento é dinâmico e criador e que por isso nenhuma forma exterior que assuma o pode absorver e, portanto, fixar.

Outro inconveniente é que a verdade teria então de estar na própria linguagem, em vez de a linguagem se: subordinar à verdade do pensamento. E isto, que alguns considerariam uma vantagem óbvia, assemelha-se-nos uma desvantagem de vulto. É que «está a chover», sendo verdade, como frase, se está de facto a chover, é inteiramente diferente de «it's raining» ou «il pleut», «piove», «es regen». quando estas frases forem também exactas, posto que são manifestações linguísticas assaz diferentes. E aparecem, assim, verdades profundamente diferentes (uma vez que a verdade está na linguagem e profundamente diferentes são as linguagens aqui referidas), que, todavia, traduzem o mesmo (evento). E de que modo é possível isto? O mesmo seria o diferente, exactamente em idêntica relação?

Finalmente, se há uma linguagem verdadeira em si, embora exteriorização do pensamento, como determinar essa verdade, que é a verdade de uma adequação?

Claro que teremos de recorrer a um pensamento, fixado em linguagem verdadeira, para *estabelecermos tal adequação*. Mas a verdade dessa segunda linguagem necessita de outro pensamento em linguagem verdadeira e assim até o infinito <sup>(32)</sup>.

É patente que, se a linguagem for um instrumento arbitrário do pensamento, não devemos começar por ela; ao invés, se possuir uma verdade própria na tradução do pensamento, já é perfeitamente recomendável que principiemos por ela para chegarmos ao pensamento e, depois, porventura, ao conhecimento.

No entanto, como ambas as posições parecem insustentáveis ficamos numa grande perplexidade.



Todavia cabe perguntar se não haverá realmente, para além das aparências, solução para a dificuldade que apresentamos. Em nossa opinião estamos convencidos que aprofundando um pouco a análise talvez seja possível atingir essa meta.

Suponhamos que as duas soluções opostas têm, afinal, uma raiz comum, que é a base das aporias que, numa e noutra, aparecem. Essa raiz comum é, ao fim e ao cabo, uma separação entre interioridade pensante e exterioridade que manifesta aquela. É isto desde logo visível na ideia da linguagem como convenção arbitrária. O pensamento toma a linguagem qual instrumento mecânico e quem empunha um instrumento pode deixar de pegar nele se lhe aprouver.

Sem dúvida, parece que se passa o contrário quando se aborda a tese contraposta, mas é ilusão. A ideia que só uma certa linguagem expressa o pensamento implica a autonomia do último e, em consequência, uma possível separação, pois haveria outras linguagens «não pensantes» que não expressariam o pensamento: as linguagens sem intrínseca verdade.

Ora, o que parece ter uma necessidade inabalável é que a interioridade universal do pensamento tenha de possuir uma exteriorização. Esta é uma face não destacável daquela, ainda que dela dependa. Assim, todo o pensamento se projecta em linguagem, tal como o universal se particulariza, para ser universal, visto que um universal exterior ao particular é em última análise um particular frente ao particular — o autêntico universal é também particular.

As linguagens que parecem disparatadas e inadequadas são apenas pensamentos incoerentes e imperfeitos que surgem para o exterior. E se se tiver uma concepção dialéctica nada mais natural porque o pensamento será sempre luta e superação do erro que está em si. Como nada mais natural do que a multiplicidade das linguagens pois que a universalidade do pensar é universalidade precisamente enquanto unidade e toda a unidade o é enquanto unidade de múltiplos.

E regressando ao cerne da questão que nos ocupava há pouco, podemos explicar agora que a linguagem não é nem em si verdadeira nem inteiramente convencional embora possua um pouco de convencionalismo. O pensamento se é dialéctico não se fica na imobilidade e multiplica as formas da sua exteriorização, dando origem a novas manifestações que conscientemente atribui a si mesmo. E nessa medida estabelece convenções fixando por exemplo

o que se quer dizer com este ou aquela palavra. Mas as convenções assentam já na capacidade que o pensamento tem de plasticamente se expressar conseguindo uma adequação expressional peia ultrapassagem do equivocado e obscuro — adequação porém só válida «hic et nunc» e jamais imutável e rígida. Essa adequação expressional é imediata, é a face exterior que o interior tem sempre de assumir e o acompanha no seu devir e nos seus conflitos de oposições. A convenção não pode ser tudo no expressional, porque ela precisa já de expressão para se estabelecer ou então ir-se-ia num regresso ao infinito.

Seja como for, a própria concepção que o pensamento forçosamente está conexo à linguagem visto que como tal tem de exteriorizar-se, não provaria que se deve começar a filosofar pela linguagem antes o contrário. Se esta é exteriorização, eis que por essência deve subordinar-se ao que produz tal exteriorização. O exteriorizado é função do que o faz surgir. Se não é um instrumento arbitrário é perfeitamente um momento que depende da evolução daquilo que o põe e se pode considerar para ele um meio, indispensável como são os meios para os fins, mas sempre um meio — meio do pensamento atingir certo grau de inter-subjectividade humana, de em certa medida aparecer qual espirito objectivado perante a pluralidade dos sujeitos empíricos.

E, naturalmente que, como coisa subordinada, dependente, com a condição de meio não é por ela que se pode começar mas sim por aquilo de que depende, a que está submetida, a que é útil e lhe define a utilidade. Não é preciso pois supor que é possível o homem sem linguagem ou encarar a linguagem como instrumento que se empunha ou não a bel-prazer para não começarmos pela linguagem.

Mesmo encarada qual manifestação directa do pensar, o que daí resulta é que importa mais o pensar do que a linguagem que dela é apenas um aparecer empírico necessário em geral mas sem necessidade em nenhuma das suas específicas exteriorizações particulares.

Talvez nos observem, contudo, que mais importante que o pensamento (que em si só terá uma importância decisiva numa perspectiva idealista) é a questão do que o pensamento pensa e pensando conhece e que é o ser. Porque o pensamento (excepto para o idealismo) só é conhecimento quando manifesta o ser.

E portanto o que importa é a relação da linguagem com o ser pois se tal relação for prévia face ao pensamento será este que terá de submeter-se àquela e não o inverso.

Ora poder-se-á dizer com Heidegger que a «linguagem é a casa do ser»<sup>(33)</sup> e concluir-se daí que se impõe principiar pelo estudo da linguagem para se edificar uma ontologia.

Por certo não se vai sustentar que a linguagem nos põe em contacto com o ser porque unicamente é possível falar do que é. sendo assim impossível aludir ao que não é. Essa posição de discutível origem e expressa também no Crátilo<sup>(34)</sup> é facilmente refutável. Nessa altura não haveria proposições erradas com as consequências paradoxais que derivariam desse fasto e que por termos já apontados nos dispensamos de repetir.

Simplesmente pode estabelecer-se a ligação directa entre linguagem e ser através de muitos outros argumentos. Assim sustentar-se-á porventura, que o ser é o que está mais próximo e mais distante simultaneamente<sup>(35)</sup>. Próximo porque mesmo para perguntar pelo ser é preciso já ter uma ideia ainda que indeterminada e imperfeita de ser<sup>(36)</sup>; distante porque a interrogação o que é o ser não tem resposta directa e imediata que esteja à nossa mão<sup>(37)</sup>.

A proximidade do ser tem por base a sua abertura<sup>(38)</sup>. O ser é manifestação; num ente especial está aí<sup>(39)</sup>; no aí do ser surge este como presentificação não como criação subjectiva<sup>(40)</sup>. Ora o que está presente como manifesto, o que no aí do ser possa expressar o ser — é a palavra, como «Dizer» evidentemente<sup>(41)</sup>. Não pode dar-se o ser doutro modo senão na e pela palavra como dizer, pois que esta, por essência, traz sempre a revelação de algo<sup>(42)</sup>. Será assim ela que porá em contacto com o ser e porque um certo ente usa a palavra será pela experiência da palavra que conseguiremos aceder ao contacto com o ser<sup>(43)</sup>. Essa experiência tomará até muito naturalmente uma índole hermenêutica. Será num esforço interpretativo do aí linguístico do ser que se abrirá o caminho que nos levará acaso à intimidade deste<sup>(44)</sup>.

Isto que acabamos de expor, muito resumida e muito imperfeitamente, merece algumas reflexões. A primeira é a seguinte: o começo pela linguagem aparece já assente numa série de concepções ontológicas. Sendo em função delas que a linguagem é começo parece afinal que já se filosofa imenso antes de se principiar a filosofar pela linguagem. Deste modo, ao fim e ao cabo, esta posição auto-destrói-se.

Por outro lado, a manter-se que se deva começar pela linguagem na questão da hermenêutica da mesma — que nos abriria perspectivas para o ser — só teríamos como instrumento a própria linguagem. E a hermenêutica da linguagem abrir-nos-ia perspectivas sendo feita pela linguagem que precisa dessa hermenêutica para assumir dimensões significativas e assim sucessivamente num movimento circular infinito. Certo que Heidegger contesta que esta circularidade possua carácter vicioso (<sup>45</sup>), Mas as razões que expõe não são em extremo convincentes. Cremos que a linguagem que interpreta e a interpretada são assumidas como distintas e simultaneamente como dependentes reciprocamente; estamos portanto num caso patente de a a fundamentar b e b a fundamentar a. Aliás se se quiser negar a dualidade de posições da linguagem que asseveramos está-se então em plena petição de princípio.

Parece, pois, que é lícito repelir a tese de que a linguagem será ponto de partida do filosofar, mesmo ponto de partida relativo e limitado.

Talvez nos digam que é possível tomar a linguagem como ponto de partida não num sentido afirmativo como até aqui tem sido encarada, mas, num sentido negativo, de afastamento preliminar de erros e obstáculos, antes de se iniciar a caminhada.

Assim se poderia começar pela eliminação de expressões sistematicamente equívocas — as systematic misleading expressions a que aludia Ryle (<sup>46</sup>) — ou pelo banimento das proposições sem conteúdo ou posições semelhantes,

A este género de considerações responderemos que falar em começar pela linguagem é, no caso, um equívoco. Porque para considerar uma expressão equívoca é preciso um critério anterior que fixe onde estão os equívocos e permita distinguir na linguagem o que é válido e inválido. E o mesmo se poderá dizer a propósito do sem sentido cuja descoberta assenta numa doutrina anterior acerca do que é sentido — como é por exemplo o critério da verificabilidade ou confirmabilidade.

Parece, pois, que, nem no aspecto negativo e crítico, é lícito começar-se pela linguagem.

É possível que nos digam que toda a nossa argumentação assentou numa premissa errada: que os filósofos linguísticos tomem a linguagem como ponto de partida.

Ora é isso mesmo que eles não fazem, pois repelem a ideia de ponto de partida, aceitando a circularidade hermenêutica.

Cabe, porém, responder que, se a circularidade é aceite por bastantes, não é aceite por todos (<sup>47</sup>). E por outro lado, os que a aceitam só negam a ideia de ponto de partida porque consideram a linguagem com a sua circularidade algo inultrapassável, de que ninguém se pode evadir, ou seja, porque a tomara por ponto de partida, contradizendo-se abertamente,

E os que contestem a ideia de ponto de partida sem invocarem a circularidade hermenêutica?

Se assim procedem em nome da linguagem, ainda a tomam por ponto de partida, E se não procedem assim?

Sem entrarmos na discussão do conceito em si de ponto de partida, (acentuando, v.g. que, para contestá-lo, é preciso já partir de algo), impõe-se observar que se eles o que aconselham é começar pela linguagem, dar-lhe importância de base, como que lhe atribuem tal categoria, pese embora às suas denegações.

Em resumo:

Os filósofos que dão uma importância mais ou menos destacada à linguagem entendendo que se deve iniciar a tarefa da filosofia estudando-a e analisando-a, etc, uns chegam a esta tese através de longas investigações ontológicas — o que significa que se pregam que a linguagem é começo e objectivo primordial da filosofia só o fazem depois de terem muito filosofado já, auto-destruindo-se assim as conclusões a que chegam. Outros procedem ao seu trabalho de estudo e análise usando de certos critérios, pois o estudo e análise sem critérios são improfícuos e a nada podem conduzir — e como, sob pena de paralogismo, o critério para análise e estudo de algo não pode ser aquilo que é estudado e analisado — aqui a linguagem — é óbvio que também desta maneira não estão a tomar a linguagem como começo.

Não querem estas considerações significar o que sejamos contra a precisão dos termos (que aliás apenas pode ser realizada pelo pensamento) ou que estejamos a pronunciar-nos contra toda a filosofia da linguagem. Unicamente queremos criticar a hiper-valorização desta que como que pretende elevá-la a uma espécie de novo cogito ou novo transcendental donde toda a filosofia tem de arrancar (<sup>48</sup>).

*ANTÓNIO JOSÉ DE BRITO*

## NOTAS

<sup>(1)</sup> O presente estudo deverá ser encarado antes como uma tentativa de suscitar certos problemas e sobre eles despertar a reflexão do que um esforço para estabelecer uma série de teses imbatíveis. É mais crítico do que especulativo e não tem pretensão de exaurir o tema nem de exhibir uma erudição impecável.

<sup>(2)</sup> Usamos aqui a expressão linguagem num sentido mais próximo ao que Saussure, no seu «Cours de linguistique générale», Payot, Paris, édition critique, 1982, pp. 31-32, atribui ao termo «langue» do que ao que dá, aí, a «langage». A distinção entre «langue» e «langage» é, muito recentemente ainda, aceite por Julia Kristeva (Cfr. «Le Langage cet inconnu», ed. du Seuil, col. Points, Paris, 1981, p. 15). Curiosamente, na obra de Adam Schaff, vertida para francês com o título «Langage et connaissance», o autor invoca Saussure para destringer entre «langage» et «parole» sem mencionar sequer «langue» (Gfr. «Langage et connaissance», ed. Anthropos, Paris, 1973, p. 102. Ressalve-se, evidentemente, qualquer lapso do tradutor).

Indique-se que, em inglês, a distinção paralela à de Saussure é entre «speech» e «language», sendo esta que corresponde a «langue» na acepção saussuriana (Cfr. C. K. Ogden e I. A. Richards, «The meaning of meaning», Routledge & Kegan Paul, Londres, 10.<sup>a</sup> ed., 7.<sup>a</sup> reimp., 1969, pp. 4-5). Este facto dá origem a que, na tradução, para francês, de textos de filósofos da corrente chamada analítica, «langue» e «langage» apareçam confundidas frequentemente. Veja-se, por exemplo, o estudo de Urmsen «Histoire de l'analyse», in «La Philosophie analytique», ed. Minuit, Paris, 1962, pp. 11 a 22.

<sup>(3)</sup> A «principalidade» da linguagem e do seu estudo são, na verdade, um tema marcante no pensamento contemporâneo. Escreve Karl - Otto Apel que «hoje em dia, constata-se, de facto e inequivocamente, uma passagem da teoria do conhecimento para a análise da linguagem» (Karl - Otto Apel, "Transformation der Philosophie», Suhrkamp, ed. Frankfurt am Main, 2.<sup>a</sup> ed., 1981, I, p. 139). E, muito justamente, insiste, mais adiante: «Poder-se-á talvez chegar facilmente a acordo — entre os conhecedores da literatura filosófica — em que a preocupação, característica da época moderna, dos filósofos pela própria consciência foi substituída pela preocupação pela linguagem. O que parece significar: a filosofia da linguagem — não como tematização do objecto linguagem dentre os possíveis objectos do conhecimento, mas antes como reflexão sobre as condições linguísticas da possibilidade do conhecimento — está a ocupar a posição da gnoseologia tradicional» (K. O. Apel, Idem, II, p. 311).

Diga-se desde já que o próprio Apel é um significativo expoente dessa orientação. Assim, ele sustenta inequivocamente: «... se nos debruçamos sobre a resposta à pergunta pelo fundamento dos princípios da razão então parece-me ser suficiente e de decisivo valor a apercepção do jogo da linguagem transcendental, já sempre presente, que em cada linguagem pode ser realizado como 'auto-elevação' reflexiva da linguagem» e ensina também: «pode-se dizer: a 'filosofia primeira' não é mais a investigação da 'natureza' ou da 'essência' das 'coisas' ou dos 'sendos' (ontologia), também não reflexão sobre as 'representações' ou 'conceitos' da 'consciência' ou da 'razão' (teoria do conhecimento), mas sim a reflexão sobre o 'significado' ou o 'sentido' das expressões linguísticas (análise da linguagem)»

(Karl-Otto Apel, *Idem*, II. pp. 329 e 333. Cfr. ainda op. cit., I, p. 66, in fine, onde acentua a «função de verdade, criadora e plasmadora da linguagem» e explícita a maneira como adere à tese de Heidegger segundo a qual esta é a casa do ser).

H. G. Gadamer igualmente perfilha pontos de vista análogos. No seu ensaio «A universalidade do problema hermenêutico» escreve: «O compreender está vinculado pela linguagem... nós vivemos numa linguagem... qualquer linguagem em que vivemos é infinita e é completamente errado concluir que, por haver várias linguagens, há uma razão fragmentada. O oposto é que é verdadeiro. Precisamente através da nossa finitude, da particularidade do nosso ser, que é evidente na variedade das linguagens, o infinito diálogo é aberto em direcção à verdade que nós somos» (Hans Georg Gadamer, «Kleine Schriften», J. C. B. Mohr, Tübingen, 1967, I, p. 111) e em «O homem e a linguagem» proclama: «em todo o conhecimento de nós mesmos e em todo o conhecimento do mundo nós estamos já envolvidos pela nossa linguagem... aprender a falar não significa ser iniciado no uso de um instrumento preexistente, destinado a designar um mundo já familiar e conhecido; significa antes adquirir familiaridade e conhecimento do mundo, tal como ele nos enfrenta» (Idem, I, p. 96), tese que é perfeitamente consentânea com a frase que se encontra no começo do ensaio anterior, (citado em primeiro lugar) em resposta à questão: «porque é que o problema da linguagem passou a adquirir nas actuais discussões filosóficas uma posição central idêntica à que o conceito de pensamento ou de pensamento que se pensa tinha há 150 anos?», frase essa do seguinte inequívoco teor: «a linguagem» representa «o modo de actuação fundamental do nosso estar-no-mundo, a forma totalmente englobante da constituição do mundo» (Idem, I, p. 101).

Por sua vez, Bruno Liebrucks em «Conhecimento e dialéctica», interroga: «Mas porque não analisamos o homem no seu encontro concreto com o mundo, em vez da linguagem? A resposta surge: porque a linguagem é a realidade em que se realiza, de uma vez, o encontro do homem com o mundo... A linguagem é consumpção do encontro humano com o mundo, iluminado-se a si próprio» (Bruno Liebrucks, «Erkenntnis und Dialektik», Nijhoff, Haia, 1972, p. 8. Cfr. pp. 318-319).

Deixando o domínio do pensamento alemão (aos nomes referidos ainda outros poderíamos juntar como Habermas, Lohmann, etc.), deparamos, logo, com Paul Ricoeur a afirmar: «Não é preferível partir das formas derivadas da compreensão...? Isto significa que se tome como ponto de partida o plano mesmo onde e compreensão se exerce, isto é, no plano da linguagem... Não é, repita-se, na linguagem mesma que é necessário procurar a indicação que a compreensão é um modo de ser?

Estas duas objecções contêm simultaneamente uma asserção positiva: substituir à via curta da analítica do Dasein, a via longa iniciada pelas análises da linguagem» (Paul Ricoeur, «Le conflit des interprétations», ed. Seuil, Paris, 1969, p. 14; Cfr. pp. 318-319).

E se volvermos o nosso olhar para o mundo anglo-saxónico indiscutivelmente vemos um florescimento acentuado da doutrina que atribui na filosofia o primado às considerações «linguísticas».

Assim, v.g., Bertrand Russell sustenta que «as propriedades da linguagem podem auxiliar-nos a compreender a estrutura do mundo» (B. Russell «An inquiry into meaning and truth», George Allen & Unwin, Londres, 1.<sup>a</sup> reimpressão 1966,

p. 341), anunciando, no início dessa importante obra, que «o método adoptado, opondo-se à teoria tradicional do conhecimento, difere principalmente desta pela relevância dada às considerações linguísticas» (Idem, p. 11).

Urban, num espesso volume, dedicado precisamente ao tema «Linguagem e realidade», proclama que «o problema fundamental da ciência e da filosofia é o de uma filosofia da linguagem» («Linguagem e realidade», trad. espanhola de Carlos Villegas e Jorge Portilla, Fondo de Cultura Económica, ed. México - Buenos Aires, 1952, p. 7), prosseguindo: «se a filosofia não é unicamente uma crítica da linguagem... certamente essa crítica é um prolegómeno indispensável à filosofia» (Idem, ibidem), pois a «linguagem é o último e o mais profundo problema do pensamento filosófico» (Idem, p. 13), dado que «todo o conhecimento, incluindo o que conhecemos como ciência é, em última análise, discurso» (Idem, p. 10).

Desse modo, «a relação entre conhecimento e linguagem e dos temas centrais da presente obra, como o é, por certo, da filosofia actual» (Idem, pp. 13-14).

Mais próximo de nós John Wilson, ensina: «é essencial tomarmo-nos conscientes das palavras. A maior parte das vezes, usamos as palavras inconscientemente, sem pensar no que estamos dizendo. Se nos tornarmos conscientes delas e interessados nelas, por elas mesmas e pelas tarefas que desempenham, estaremos bem lançados no caminho do conhecimento. E se pudermos fazer o mesmo relação às frases, ter-nos-emos equipado com um método eficaz de descobrir a verdade e o conhecimento» (John Wilson, «Language and the pursuit of truth», Cambridge University Press, Londres — Nova Yorque, 7.<sup>a</sup> reimpressão, 1974, p. 46. Cfr. «Thinking with concepts», Cambridge University Press, Cambridge, 9.<sup>a</sup> reimpressão, 1980, pp. 8-9).

Austin no célebre estudo «A plea for excuses» diz que o tema «excuses» é «assunto metodologicamente atraente, pelo menos se arrancarmos da 'linguagem comum' ... Talvez este método... pouco precise de justificação, hoje em dia, ... Contudo justificá-lo-ei rapidamente.

Primeiro: as palavras são instrumentos e devemos usar instrumentos limpos... Segundo: as palavras (salvo no seu pequeno cantinho) não são factos ou coisas — necessitamos torná-las em si, fora do mundo... para que possamos apreciar a sua inadequação e arbitrariedade e tornar a olhar o mundo sem vendas. Terceiro: ... o nosso comum stock de palavras engloba todas as distinções que os homens julgaram de traçar e as conexões que entenderam de formular, ao longo da vida de muitas gerações... elas suportaram o longo teste da sobrevivência dos mais aptos» (J. L. Austin, «Philosophical Papers», Oxford University Press, Oxford, Londres, Nova Iorque, 2.<sup>a</sup> ed., 1970, pp. 181-182).

Ayer, esse, entende que «a prática da análise deve ser, pelo menos, o ponto de arranque da filosofia... Assim nós preocupamo-nos exclusivamente com o uso da linguagem ao expressar factos ou formular teorias para os explicar. É o que principalmente interessa aos filósofos» (A. J. Ayer, «The central questions of philosophy», Penguin Books, 1976, pp. 44 e 49).

Quanto a Wittgenstein na sua primeira fase declara que «A maior parte das questões e proposições dos filósofos derivam do facto que não compreendemos a lógica da nossa linguagem» (L. Wittgenstein, «Tractatus logicus-philosophicus», 4003, Fratelli Bocca, ed. Milão-Roma, ed. bilingue, 1954 P. 1S9), defendendo a tese que «Toda a filosofia é crítica da linguagem» (Idem, 40031, p. 189). E, na



sua segunda fase, essevera «a filosofia não deve de nenhuma maneira atentar contra o uso real da linguagem; ao fim e ao cabo ela pode apenas descrevê-lo.

Porque ela não pode, também, fundamentá-lo» (L. Wittgenstein, «Philosophische Untersuchungen», 124, Basil Blackwell, Oxford, ed. bilingue, trad. inglesa G. E. M. Anscombe, p. 49). Efectivamente, na sua opinião, «Quando eu falo da linguagem (palavra, proposição) tenho de falar a linguagem quotidiana. Essa linguagem é demasiado grosseira, demasiado material para o que queremos dizer? E como se formará então outra? Não é notável que só possamos começar qualquer coisa por meio da nossa?» (Idem, 120, pp. 48-49).

E, por último, recordemos que P. F. Strawson é de opinião que «até certo ponto, o melhor método em filosofia, mesmo o único seguro, é o exame minucioso do emprego efectivo das palavras» (F. P. Strawson, «Indivíduos», trad. francesa de A. Shalon e Paul Drong., Seuil ed., Paris, 1973, p. 9).

Inútil acrescentar que a corrente denominada positivismo lógico, agrupada em volta do círculo de Viena, dá e não podia deixar de dar uma importância destacada a linguagem pois que para ela a missão básica da filosofia é discernir que frases tem ou não sentido, conseqüente mente podendo ser ou não verdadeiras e falsas.

Entre nós, defendeu concepções bastante afins às que, no início desta nota, apontamos, embora com especificidade própria, o prof. Doutor José Ennes no seu notável trabalho «Linguagem e Ser», bem como nos «Preliminares» da sus exaustiva tese «À porta do Ser».

(<sup>4</sup>) G. W. F. Hegel, «Enzyklopädie der philosophischen Wissensehaften», § 10», «Um ponto capital da filosofia crítica é que... a capacidade de conhecer mesma seja investigada... deve-se aprender a conhecer o instrumento antes de se empreender a tarefa que por meio deste deve ser realizada... Todavia a investigação sobre o conhecimento não se pode efectuar senão conhecendo; relativamente a este assim chamado instrumento a investigação não significa senão conhecer. Mas querer conhecer antes de conhecer e tão extravagante como o prudente propósito daquele personagem (Skolastikus) de aprender a nadar antes de se lançar à água» («Enzyklopädie» Suhrkamp ed., Francoforte no Meno, 1970, I, pp. 53-54. Gfr. § 41, Zusatz 1, Idem, I, p. 114).

Já Platão, de resto, no «Cármides», salientou a impossibilidade de uma ciência da ciência. Ensina ele «Nós imaginamos... uma ciência que sem objecto particular não tem outro senão ela mesma e as outras ciências... admitamos por agora que possa existir uma ciência da ciência... Nós aceitamos que a sagidade era uma ciência da ciência... A esta ciência concedemos o poder de conhecer as operações das outras ciências... violando o raciocínio, a fim de poder dizer que o sage sabe que conhece as coisas que conhece, e sabe que ignora as que ignora, Fizemos generosamente esta concessão, sem reflectir que é impossível ter-se um qualquer conhecimento de algo que se ignora totalmente: a nossa concessão admite . que se saiba o que se ignora, coisa ilógica entre todas» (Platão, «Carmides», 168 a, 169 d, 175 b e c, trad. Alfred Croiset, Les Belles Lettres, Paris, 1949, pp. 71, 73, 80).

A este argumento junta uma outra linha de ataque "a ciência como ciência de si própria, permite ir além desta simples distinção: isto é ciência, isto é ignorância? Não, é esse o seu limite... Portanto quem... se limitasse a conhecer a ciência... poderá sem dúvida, conhecer por si mesmo, que sabe qualquer coisa

e possui certa ciência; é a tua opinião? Por certo. Mas o que conhece por meio de tal ciência como o saberá? Em matéria do saúde é pela medicina .. que nos instruímos; em matéria de harmonia pela música...; em matéria de construção pela arquitectura e assim sucessivamente... por conseguinte quem ignora as ciências particulares saberá apenas que sabe sem saber o quê» («Carmides», cit. 170a, b, c, pp. 73-74).

E por isso com rigorosa consequência Platão proclama: «eu não posso afirmar que existe uma ciência da ciência» («Carmides», cit. 169 a, p. 72).

É interessante notar que contra as considerações de Hegel, que acabamos de transcrever, se ergue um autor que, de uma maneira geral, tem simpatias hegelianas — Kuno Fischer. Tanto no sétimo volume da sua «História da filosofia moderna» — «Kant e a sua doutrina» — como no oitavo — «Hegel, vida, obras e doutrina» — Kuno Fischer ataca energicamente os pontos de vista do autor da «Ciência da Lógica» já atrás referidos. Na primeira daquelas obras escreve: «A filosofia crítica comporta-se, assim, face ao nosso conhecimento natural (dogmático) das coisas... como a filosofia para a vida, a óptica para a visão, a acústica para a audição, a gramática para a linguagem, etc.

Graças a uma falsa inversão da situação, pode-se, cora ligeireza, atribuir à filosofia crítica uma ingenuidade equiparável a contrasenso: como se ela pensasse ou tivesse de pensar que devia preocupar-se com o conhecimento das coisas até ao ponto de atingir a fundamentação e o esclarecimento deste mesmo na sua pureza; que tinha de se assentar, como se conhece, antes de avançar com a capacidade de conhecer pela torrente das coisas. Então, talvez Kant fosse equiparável, como Hegel lhe lançou à cara, àquele homem insensato que não queria atirar-se à água antes de ter aprendido a nadar. Para, com imagem análoga, expressar correctamente as coisas, [diremos que] comportou-se Kant face ao nosso conhecimento natural, não como aquele tonto em relação ao nadar, mas como Arquimedes. Se Kant... deu um brado de alto às construções e tentativas de certa metafísica, o que ele quis, para ainda uma vez utilizarmos a imagem anterior, não foi estar já sabedor antes de se atirar à água, mas sim antes de um arriscado vôo pelos ares

Formula-se à posição crítica a objecção que ela é, basicamente, impossível, porque faz depender a correcta aplicação das capacidades cognoscitivas de uma investigação sobre elas, a qual, no entanto, apenas pode ser realizada através daquelas capacidades. Nós queremos estudar a nossa razão para depois a utilizarmos: isto é o que exige Kant. Mas nós precisamos de utilizar a nossa razão para a estudarmos: esta, é a objecção do adversário. Assim, arrastam-se as coisas em círculo e nunca se sai do sítio; o objecto do conhecimento nunca pode ser ele mesmo, o objecto a ser conhecido pode ser tudo menos o sujeito cognoscente.

Nessa altura, todo o auto-conhecimento e toda a auto-consciência seriam impossíveis. Mas eles existem. A posição da filosofia crítica parece assim impossível e, ao invés, necessariamente possibilitada e exigida pela auto-consciência, que representa o carácter e a propriedade essencial da nossa razão. De resto, não vale, em relação à objecção supra, nem sequer a aparência de impossibilidade que assenta sobre uma identificação do sujeito cognoscente e do objecto conhecido. Pois as faculdades por intermédio das quais se investiga o seu conhecimento das coisas não são de nenhum modo as mesmas pelas quais se põe em acto o conhe-

cimento das coisas» (Kuno Fischer, «Immanuel Kant und seine Lehre», Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg. 6.<sup>a</sup> ed., 1928, I, pp. 13-14).

Na segunda das obras, a que aludimos, Kuno Fischer exprime-se deste modo: «Hegel, repetidas vezes objectou à filosofia kantiana que ela exige um conhecer antes do conhecer e equivale, assim, à risível pretensão daquele Scholastikus que não queria lançar-se à água antes de aprender a nadar. A objecção não é, de modo algum, de acolher. Os nossos eventos corporais e espirituais ocorrem sem que nós estejamos conscientes deles, e muito menos cientificamente conscientes. Nós digerimos sem fisiologia, pensamos sem lógica, lemos, ouvimos, vemos sem gramática, acústica, óptica, etc. Tal como se comportam a fisiologia em relação à digestão, a lógica em relação ao pensamento natural, a gramática, a acústica, a óptica em relação à leitura, audição a visão, assim se comportara a crítica da razão e teoria do conhecimento kantianos face ao nosso conhecimento natural, o entendimento humano comum ou normal nele baseado: ela não está antes do conhecimento, mas depois. E, no que diz respeito ao nadar, Kant porta-se face ao conhecimento, não como o referido Scholastikus, mas como Arquimedes que esclareceu o nadar e descobriu as condições que fazem com que um corpo flutue» (Kuno Fischer, «Hegels Leben, Werke und Lehre», Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976, reprodução da ed. de 1911 de Carl Winter, Heidelberg, I, pp. 438-439).

A defesa de Kant e as censuras a Hegel de Kuno Fischer não nos parecem das mais felizes. Efectivamente:

1) A tarefa crítica que Kant tentou empreender não é comparável, de modo nenhum, com a mera explicação descritiva do funcionamento fisiológico da digestão ou das condições da impulsão dos corpos na água.

2) E muito menos com a aceitação pura e simples da atitude do conhecimento natural. Pois não é este corrigido nas suas ilusões (dialéctica transcendental) e como que justificado (embora com certa ambiguidade) no que oferece de válido (estética e analítica transcendentais)?

3) E como conciliar as teses aludidas de um conhecimento posterior ao conhecimento, de um simples estudo do modo de funcionar do conhecimento natural com a afirmação da auto-consciência como característica irreductível do sujeito cognoscente? A auto-consciência é simultânea com o acto de conhecer, é um conhecimento do conhecimento que acompanha este último. De que forma, pois, poderá sus tentar-se, ao mesmo tempo, que o conhecimento é conhecido depois de conhecer e é conhecido ao conhecer?

4) Por que processo dar tal auto-consciência qual facto assente, a sua facticidade bastando para afastar todos os argumentos que se oponham à sua possibilidade? Pois não é exacto que, ao invés, o que acaso for impossível, não é facto nem pode ser facto?

5) Que não se possa fazer uma investigação prévia do valor do conhecimento não torna inconcebíveis nem a auto-consciência nem o estudo do conhecimento por si próprio, consoante pretende Kuno Fischer. O conhecimento do conhecimento pode ser encarado como o conhecimento de qualquer outra coisa, sem nenhuma espécie de prioridade metodológica, não sendo a ausência de semelhante prioridade que o torna inadmissível.

6) A objecção relativa à impossibilidade de uma avaliação prévia do conhecimento de nenhum modo implica que este não possa ser um objecto para si. Kuno Fischer atribui, assim, ao adversário de Kant uma posição que ele não perfilha, nem está obrigado a perfilhar.

7) Para justificar a hipótese de que o sujeito possa ser objecto do conhecimento Kuno Fischer recorre à diferença entre as faculdades cognoscitivas com que o sujeito se conhece e aquelas com que conhece as restantes coisas. Nada mais discutível do que uma divisão interna do conhecimento em função daquilo que conhece. É certo, porém, que Kuno Fischer promete, um pouco adiante, aprofundar isto na exposição desenvolvida do sistema. A verdade, contudo, é que ao longo do seu «Immanuel Kant» não vislumbramos esse prometido aprofundamento.

8) Kuno Fischer confunde a ordem temporal com a ordem lógica. Ainda que seja com base no saber científico que Kant arranca, é incontestável a intenção de Kant (mau grado umas tantas incoerências) em fornecer um exame previamente justificativo das pretensões de conhecimento, ao contrário do que Kuno Fischer sustenta. A crítica a Hegel não se dirige, pois, a um alvo perfeitamente exacto e incorrectamente atacado.

De resto se não fosse assim como explicar o símile de alguém se precaver antes de empreender um perigoso vôo (certamente é um entre outros de significado oposto, mas que Kuno Fischer *também* tenha recorrido a ele parece denotar que não o satisfaziam por inteiro os restantes paralelos e que, afinal, algo mais e diferente havia a acrescentar, rectificadamente)?

(<sup>5</sup>) Émile Benveniste, «Problèmes de linguistique générale», Gallimard, Paris, 1981, I, p. 259: «a comparação da linguagem com um instrumento, e é preciso que seja com um instrumento material para que a comparação tenha sentido, deve-nos encher de desconfiança, como toda a noção simplista acerca da linguagem. Falar de instrumento é pôr em oposição o homem e a natureza. A pá, a flecha, a roda não pertencem à natureza. São fabricações. A linguagem está insíta na natureza do homem, que não a fabricou».

Julia Kristeva condena a «concepção instrumentalista da linguagem» escrevendo: «evitaremos afirmar que a linguagem é o instrumento do pensamento. Semelhante concepção levaria a crer que a linguagem expressa, enquanto utensílio, alguma coisa — uma ideia? — que lhe é exterior» (Julia Kristeva, «Le langage cet inconnu», Seuil ed., Paris, 1981, p. 12).

Julgamos, porém, que se pode falar de instrumento, a propósito da linguagem, sem que isso implique, forçosamente, as consequências apontadas por aqueles dois autores. Dizer, por exemplo, que a mão é um instrumento do corpo não pretende significar que seja uma criação artificial nem que seja exterior e separada do corpo.

Da mesma maneira, quando consideramos a linguagem um instrumento não estamos de modo algum a fazer dela um utensílio, uma espécie de pá ou roda, como entendem Benveniste e Kristeva.

Aliás o próprio Benveniste assevera que «a língua fornece o instrumento de um discurso onde a personalidade do sujeito se liberta e cria» (Op. cit, I, p. 78).

Envolverá este uso de termo instrumento as consequências lastimáveis que ele noutra lugar apontou?

Entre muitos, podemos indicar uns tantos autores que usam o vocábulo instrumento em relação à linguagem sem perfilharem uma concepção da linguagem como algo artificial e extrínseco ao homem. H. G. Gadamer assim proclama: «A Semântica é a doutrina dos signos, em especial linguísticos. Mas signos são instrumentos»; 'podem-se dominar os próprios instrumentos', significa: aplicá-los com vista a um fim. E certamente diremos também que se tem de dominar a sua linguagem» («Kleine Schriften» J. C. B. Mohr, Tübingen, 1972, p. 254). John Wilson declara: «As palavras são instrumentos que só os seres humanos usam inteligentemente» (Op. cit., p. 15), Franz Von Kutschera não hesita em anotar em passant «desde que a linguagem é um tão importante instrumento da ciência» («Filosofia da linguagem», trad. inglesa, da 2.<sup>a</sup> ed. alemã, de Burnham Terrell, aprovada pelo autor, Reidel ed., Dordrecht — Boston, 1975, p. 3); Austin insiste «as palavras são os nossos instrumentos» (Op. cit., p. 181), etc., etc.

(<sup>6</sup>) S. Tomás de Aquino «Summa Theologica» I—II, 20, 1, ad secundam: «Finis est prius in intentione sed est posterius in executione».

(<sup>7</sup>) A expressão «idealismo linguístico» foi empregue por Ferrater Mora («El Ser y el sentido», Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 50).

Trata-se, conforme diz, de um «fantasma». E «certamente que tal coisa não existe, nem existe semelhante fantasma». (Idem, p. 50). Em todo o caso, o «fantasma do idealismo linguístico materializa-se logo que o filósofo trata de fazer com as palavras algo de similar ao que os idealistas fizeram outrora com as ideias: partir de elas e volver a elas sem ter-se incomodado a dar uma volta pela realidade e acreditando de boa-fé que a haviam aprofundado». (Idem, p. 50). Jan Hacking em «Why language matter to philosophy?», Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 182) diz que «à posição de Berkeley fazendo mental a realidade... nós chamamos idealismo. Paralelo ao idealismo há um idealismo linguístico ou lingualismo que considera toda a realidade linguística. Não conheço nenhum filósofo reputado que tenha perfilhado até ao fim o lingualismo mantendo seriamente que toda a realidade ó verbal... Mas sintomas de incipiente lingualismo são suficientemente comuns».

Liebrucks a propósito do verso final de um célebre poema de Stefan Jeorge, por seu turno, pergunta: «É a asserção uma asserção 'idealista', que afirma a linguisticidade, a logicidade do ser?». (B. Liebrucks, Op. cit., p. 4).

Pela nossa parte, uma vez que entendemos que ideia e logicidade não são de confundir com palavra e linguisticidade, preferimos usar o termo monismo linguístico, em vez de idealismo.

(<sup>8</sup>) Que o «monismo linguístico» não é distante fantasia manifesta-o esta advertência de Gadamer: «E agora a questão fundamental: até onde vai o aspecto da compreensão e da sua própria linguisticidade? Pode ela dar suporte à consequência filosófica que está implícita na proposição 'o ser, que se pode compreender, é linguagem'? Perante a universalidade da linguagem não conduz tal proposição à consequência, metafisicamente insustentável, que 'tudo' é só linguagem e actuar linguístico?» (Hans-Georg Gadamer, «Wahrheit und Methode», J. C. B. Mohr, Tübingen, 2.<sup>a</sup> ed., 1965, p. XX).

E que certos autores se aproximam muito do «tudo é linguagem», também não suporta contestação. Por exemplo, Heidegger nos «Unterwegs zur Sprache» chega a escrever «apenas a palavra dá o ser à coisa» (M. Heidegger, « Unterwegs zur Sprache», Neske, Pfullingen, 6.<sup>a</sup> ed., 1979, p. 164. Claro que se segue logo uma interpretação restritiva da frase). Wittgenstein, esse, decreta «Os limites da minha linguagem apontam os limites do meu mundo», («Tractatus» cit. 5.6, p. 255). E até, Benveniste põe, entre as hipóteses a abordar, mais tarde, com fruto, pelo linguista, no tocante à relação linguagem mundo, esta: «entre a linguagem e a realidade há adequação completa; o signo recobre e domina a realidade; melhor, ele é essa realidade» (Benveniste, Op. cit., I, p. 52).

<sup>9</sup>) Empregamos a expressão «filosofias linguísticas» para designar as filosofias que atribuem importância capital à linguagem, ou considerando que esta (e o estudo desta) são autêntico princípio ou que a solução de problemas filosóficos fundamentais depende da linguagem e seu estudo, ou tópicos análogos.

Usamos, pois, a expressão num sentido mais amplo do que Mundle na sua obra «A Critique of linguistic philosophy» para o qual «seja o que quer que outros tenham entendido por 'filosofia linguística', estou utilizando a denominação, apropriadamente, penso eu, para referir escritos de filósofos que asseverem ou assumam que o objecto da filosofia é a linguagem ou o uso das palavras (ou da linguagem), ou a gramática, ou os conceitos, se falar em conceitos, degenera, como habitualmente acontece, em falar sobre o emprego das palavras» (C. W. K. Mundle, «A Critique of linguistic philosophy», Clarendon Press, Oxford, 1970, p. 11).

Sendo, assim, claro que muito menos adoptamos o ponto de vista de Gellner para quem «filosofia linguística» é «a que está subjacente às concepções e práticas do que, desde a guerra, se tornou a escola dominante nas Universidades inglesas, em especial em Oxford... A sua origem fundamental está nas teorias do último Wittgenstein» (Gellner, «Words and Things, an examination of, and an attack on, linguistic philosophy», Routledge and Kegan Paul, London Boston and Henley, ed. revista, 1979, p. 39).

Anote-se, como pormenor interessante, que Bertrand Russell, que nós incluímos entre os filósofos linguísticos (ver nota 3) dá o seu apoio aos ataques de Gellner, à citada filosofia dominante nas Universidades inglesas, no prefácio que escreveu à obra deste. É certo que Russell entende que a filosofia linguística «ocupa-se apenas da linguagem e não do mundo» (Idem, p. XV). Nesse sentido, ele não é um filósofo «linguístico», claro. Mas o próprio Gellner acha que a filosofia linguística «é um determinado conjunto de teses sobre o homem, a linguagem, a filosofia» (Idem, p. 117).

E dado que Russell sustenta que, através da linguagem e seu estudo, se obtém destacados conhecimentos sobre o mundo, nada obsta que seja classificado conforme o fizemos — mesmo que não «goste» dos oxfordianos de pós-45.

<sup>10</sup>) Que a linguagem seja composta por signos é, segundo julgamos, opinião pacífica ou quase.

Perfilham-na linguistas e filósofos das mais díspares ou divergentes orientações. A título exemplificativo lembraremos entre outros, Frege, («Sinn und Bedeutung» in «Funktion, Begriff, Bedeutung», Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 5 ed., 1980, p. 41 e também «Über die wissenschaftliche Berechtigung einer Begriffsschrift», Op. cit., p. 92); Peirce («Collected Papers», the Belknap Press,

Cambridge, Massachusetts, 1967, vol. II, «Elements of Logic», II, 2220, 221, 222, 2236, 2328, pp. 129-133 e 187-188, vol. V, V, 534, p. 372); Saussure («Cours de linguistique générale» cit., p. 33); Benveniste (Op. cit., I, p. 49); Russell (Op. cit., p. 16); Wilson (Op. cit., p. 13); Wittgenstein («Tractatus» cit., 3.2.1 a 3.2.63 e 4.001, pp. 179 e 189); Strawson («Logic-linguistic papers» cit., p. 56 e p. 1171, «Introduction to logical theory», Methuen ed., Londres, reimpressão de 1977, pp. 56-63. Note-se que Strawson usa preferentemente a palavra símbolo, mas não a afasta de signo antes o inverso); A. J. Ayer («Language, truth, logic», Pinguin, reimpressão de 1983, pp. 83-84); Austin (Op. cit., p. 120, nota e p. 121); Gadamer («Kleine Schriften», cit., vol. III, pp. 251-252); Liebrucks (Op. cit., pp. 8-9); Karl-Otto Apel (Op. cit., II, p. 178); Von Kutschera (Op. cit., p. 17); Paul Ricoeur («Le conflit des interprétations», cit., p. 67, «De L'Interprétation», Seuil, Paris, 1965, p. 21); W. V. O. Quine, «Theories and Things», Belknap Press, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1981, p. 164, «Le mythe de la signification», in «Philosophie analytique», Minuit, Paris, 1962, p. 139); Paul Gochet («Esquisse d'une théorie nominaliste de la proposition», Armand Colin, Paris, 1972, pp. 1.1-12); Ogden e Richards («The meaning of meaning», Routledge and Kegan Paul, Londres, 10.<sup>a</sup> ed., 7.<sup>a</sup> reimpressão, pp. 22-23); Carnap («The Logical Syntax of Language», Routledge and Kegan Paul, Londres, trad. do alemão de Amethe Smeaton, 5.<sup>a</sup> reimpressão, 1959, pp. 4-8); John Lyons («Elementos de linguística» trad. francesa J. Durand, prefaciada pelo autor, Larousse, Paris, 1978, pp. 52-57); Stephen Ulmann («Semântica», trad. J. A. Osório Mateus, Fundação Calouste Gulbenkian, ed., 4.<sup>a</sup> ed., Lisboa, 1977, pp. 32-42); Hjelmslev («Linguagem», trad. inglesa de F. J. Whitfield, The University of Wisconsin Press, Madison Milwaukee and London, 1970, p. 32. Nos seus «Prolegómenos a uma teoria da linguagem», trad. francesa de Una Canger, Minuit, Paris, 1966, Hjelmslev já não afirma tão abertamente que a linguagem seja um sistema de signos. Assim, ele explica a p. 64: «As linguagens não poderão ser descritas como simples sistemas de signos. A finalidade que lhe atribuímos faz delas em primeiro lugar sistemas de signos; mas de acordo com a sua estrutura interna elas são sobretudo alguma coisa de diferente: sistemas de figuras que podem servir para formar signos. A definição da linguagem como sistema de signos não resiste pois a uma observação mais aprofundada. Ela toma apenas em consideração as funções externas da linguagem. as relações da língua com os factores extra-linguísticos e não as suas funções internas»); J. Katz («Linguistic Philosophy» G. Allen and Unwin, Londres, 1972, pp. 12-13); Roman Jakobson («Ensaio de linguística geral», trad. Nicolas Ruwet, Minuit, Paris, 1963, I, p. 27, v.g.); Heidegger («Über den Humanismus», Aubier, Paris, ed. bilingue, 1957, p. 60 — para Heidegger todavia o carácter de signo não esgotava a essência da linguagem); Julia Kristeva (Op. cit., 20 — sublinhe-se que Kristeva entende que «a teoria do signo... é hoje alvo de uma crítica que se não a destrói completamente impõe certas modificações»), etc, etc.

Precisamente Julia Kristeva é de opinião que as teses de Chomsky estão entre as que «vieram à luz aproveitando a brecha... aberta na concepção da linguagem como sistema de signos» (Op. cit., p. 22).

Isto é talvez um pouco equívoco, porque pode dar origem a supor-se que Chomsky negue que a linguagem seja composta por signos. Ora não é o caso. Não só Chomsky, por exemplo, diz que «é possível falar de uma linguagem como de um particular acasalamento de sinais com interpretações semânticas» (Noam

Chomsky, «Languages and Mind», Harcourt Brace Jovanovich, New York, Chicago, San Francisco, Atlanta, edição aumentada, 1972, p.120), como na sua exposição da linguística cartesiana, para fazer um balanço do «capital de ideias» (Noam Chomsky, «Cartesian Linguistics», Harper and Row, New York, London, 1966, p. 3), que ela nos legou, várias vezes cita, com aprovação, passagens em que a linguagem é encarada qual conjunto de signos (Op. cit., p. 4, p. 5, p. 6, p. 10, v.g.).

É claro que há o caso Derrida. Mas, se este afirma que «é a ideia de signo que é preciso des-construir» («De la Grammatologie», Minuit, Paris, 1967, p. 107), não é porque considere que a linguagem não é composta de signos (basta recordar que em «De la Grammatologie », Minuit, Paris, 1967, p. 74, escreve: «Se bem que a semiologia fosse com efeito mais geral e mais compreensiva do que a linguística ela continuava a regulamentar-se pelo privilégio de uma das suas regiões. O signo linguístico permanecia um modelo na semiologia» e, em «Marges», Minuit, Paris, 1972, p. 377, alude, com toda a naturalidade, à «comunicação semio-linguística»), mas sim porque se pretende basear num conceito de «écriture» que ultrapassando «a extensão da linguagem» («De la Grammatologie» cit., p.16), é como que, simultaneamente, «a morte e o último recurso» desta (Idem, p, 108). Na «écriture», que é dominada pela noção, complicada, de resto, de «trace», o signo é totalmente afectado (Idem, pp. 107-108) e se se usa tal expressão, por vezes, («Marges», cit., p. 377) é dando-lhe já um sentido por inteiro, diverso do habitual.

(<sup>11</sup>) Se podemos considerar que se os signos, que constituem a linguagem, são significantes a que está ligado um certo significado e sentido (ou algo bastante próximo de significado e sentido) e uma referência a qualquer coisa (ou uma denotação — que, não sendo estritamente o mesmo que referência, lhe é bastante afim — ou, no mínimo, o visar um objecto), Impõe-se uma breve glosa em torno dessas noções de sentido e de referência, não deixando de aludir-se ao que lhe esteja logicamente assaz próximo.

Sem nos reportarmos à «suppositio» medieval e, cingindo-nos ao período contemporâneo, supomos lícito arrancarmos da distinção entre «Sinn e Bedeutung», traçada por Gottlob Frege, num estudo celebre com esse título. Um exemplo clássico a ilustra: «A referência (Bedeutung) de 'estrela da tarde' e 'estrela da manhã' seria a mesma, mas não o sentido» (G. Frege, Op. cit., p. 41). E Frege explica: «o sentido de um nome próprio é aprendido por quem conhece, suficientemente, a língua... a referência... é o objecto mesmo que designamos com ele» (Idem, p. 42 e p. 44), precisando que «o que é objecto determinado (o termo sendo tomado na acepção mais ampla)» da referência «não pode ser um conceito ou uma relação» (Idem. p. 41). É este o fio condutor da sua destrição, que ele vai procurar adaptar às proposições das mais variadas espécies, introduzindo as modificações (discutíveis), que julga necessárias, mas que permanece como paradigma orientador. (Em face disto torna-se difícil admitir que Geach tenha razão ao asseverar, na obra «Logical matters», Blackwell, ed., Oxford, 1972, p. 29, que «quando Frege indaga qual o «Bedeutung» de uma expressão e Russell nos P. M. pergunta qual o seu sentido, a questão é essencialmente a mesma» e que «um termo geral tem por sentido ...um conceito, um termo relativo, uma relação». Que Bedeutung é a referência, sustentam-no, V.g., Michael Dummett, em «Frege, philosophy of language» Duckworth, London, 2.ª ed., 1982, pp. 84, 92, Pierre Jacob, «L'empirisme logique», Minuit, Paris, 1980, p. 47, Marx Black nas traduções do volume «Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy», Basil Blackwell,



Oxford, 1984, enquanto que Claude Imbert tradu-lo pelo termo, próximo de referência, que é denotação).

Pode-se dizer que a destriça, traçada por Frege, se manteve, no essencial, embora, por vezes, a terminologia varie. Assim, Husserl entende que «não deixa do ser arriscado distinguir o significado» do Sinn e Bedeutung («Logische Untersuchungen», Max Niemeyer, Halle, 1922, II vol., p. 53), explicando que para ele Bedeutung é sinónimo de Sinn (Idem, II, p. 52), mas falando em «objectividade» para indicar aquilo para que o sentido aponta. E, analogamente a Frege, alude à «necessidade de distinguir entre sentido e objecto» (Idem, II, p. 47), afirmando «que várias expressões podem ter o mesmo sentido e objectos diferentes ou, então, significações diferentes e o mesmo objecto (Idem, II, p. 47, cfr. em idêntica directriz «Formale und transcendente Logik», Nyhoff, The Hague, 1974, pp. 27-28, com citação das «Investigações Lógicas»).

Em Wittgenstein, porém, já Sinn e Bedeutung voltam a assumir a sua posição terminológica de sabor, parece-nos, mais «fregeana» (as dificuldades de interpretação deste autor relevem-se). Ele declara, com efeito que, «o nome refere (bedeutet) o objecto. O objecto é a sua referência (Bedeutung)» (L. Wittgenstein, «Tractatus», cit. 3203, p. 178) e «a representação (Bild) representa o que representa, independentemente da sua verdade ou falsidade, através da forma representativa. O que a representação representa é o seu sentido, Sinn» (Idem, 2.22 e 2.221, pp. 172 e 174).

Gadamer, por seu turno, aproxima-se de Husserl, juntando Sinn, Bedeutung e Meaning («De facto é difícil encontrar uma melhor definição para o que é der Sinn, ou die Bedeutung ou the Meaning numa expressão do que a sua substitutividade», «Semantik und Hermeneutik» in «Kleine Schriften», III, J. C. Mohr, Tübingen, 1972, p. 252) e, usando termos como apontar, designar, para traduzir o aspecto de referência aos objectos («À maior parte... dos nomes da mesma coisa pode ser indiferente a separação, articulação e diferenciação, do ponto de vista da pura indicação (Bezeichnung) e designação (Benennung) dessa coisa, mas quanto menos o sinal nominal é isolado mais fortemente é isolado o seu sentido», Idem, pp. 251-252).

Se nos volvermos para Karl-Otto Apel, no entanto, o problema torna-se mais complicado. Ora parece aflorar uma distinção entre «Sinn» e «Bedeutung» relativamente paralela à de Frege (quando diz, por exemplo, que «a comunicação intersubjectiva... não pode ser reduzida a partilha de informações antes é tomada como entendimento de sentido (Sinnsverständnis)», isto é, compreensão do sentido (Sinn) das palavras e do ser (Seinsinn) das coisas proporcionadas pela referência das palavras («Wortbedeutung» (Op. cit., II, p. 336) e alude «à função mediadora das «referências» («Bedeutungen») linguísticas entre o sujeito e objecto do conhecimento» (Idem, ibidem) ou fala na «dimensão da compreensão de sentido (Sinnsverständnis) intersubjectiva que com a ... pré-compreensão linguística (mediada pelas referências «bedeutungsvermittelnden»), às coisas, ou melhor, ao mundo, constitui uma unidade dialéctica» (Op. Cit., II, p. 338)); ora, na maior parte dos casos, são Sinn e Bedeutungen tomados praticamente como sinónimos (Op. cit., I, pp. 147, 159, II, pp. 333, 344, 348-49, etc). Em todo o caso, o que Apel não deixa de admitir é que os sinais linguísticos apontam para algo, referenciam algo (Op. cit., II, p. 178: «A semântica reporta-se à relação dos signos

com objectos ou factos extra-linguísticos que são representados por meio de sinais»; pp. 139, 349 e I, p. 141).

Num filósofo da linguagem contemporâneo como Von Kutschera, se a terminologia é diversa da de Frege, a doutrina é já inequívoca e abertamente idêntica. Senão leiamo-lo: «Com vista a destacar termino logicamente a diferença entre o sentido e a referência de um nome próprio, diz-se muitas vezes que um nome próprio expressa o seu sentido e designa ou nomeia o objecto de que é nome. Em alemão *Bedeutung* (sentido) é distinguido de *Bezug* (referência)» (Op. cit., pp. 29-30). E Kutschera prossegue: «no caso de uma frase podemos identificar o seu sentido com a proposição que ela representa ... se assinalarmos referência aos predicados ... a referência da frase pode ser interpretado como função da referência das palavras dela e da sua conexão na frase» (Idem, pp. 30-31).

Abandonando os pensadores alemães recordemos que a destrinça de Frege foi perfilhada por Bertrand Russell nos «Principies of Mathematics» e que em «On Denoting» baptizou a «*Bedeutung*» de «denotação» e o «*Sinn*» de «meaning» (Cfr. *Principles of Mathematics*, Allen and Unwin, Londres, 2ª ed., 30.ª reimpressão, 1979, § 476. p. 502. Aí, em nota, ainda se recusa a traduzir *Bedeutung* por *denotation*, mas já o faz depois em «On denoting» in «*Logic and Language*», cit., p. 45. Esta aproximação foi, claro, severamente censurada por Geach, op cit., pp. 27-29, com base em argumentos que, consoante já dissemos, nos parecem pelo menos estranhos. Se, rigorosamente, «Denotação» e «*Bedeutung*» são o mesmo — sobre que Russell hesitava nos «*Principles of Mathematics*» e que Pierre Jacob, «*L'empirisme logique*», op. cit., p. 46, e Geach, «*Reference and Generality*», Cornell University Press, Ithaca, 3.ª ed., 1980, pp. 29-30, negam, com vigor — não vamos discutir. Seja como for, são noções muito afins a ponto de um autor como Linsky, numa obra dedicada à referência — «O problema da referência», trad. francesa de Suzanne Stern-Gillet, Philippe Devaux e Paul Cochet, Seuil, Paris, 1974 — se ocupar amplamente de «On Denoting»).

Como se sabe, em «On Denoting» Russell não aceitou a dicotomia de Frege para as frases denotativas, concebendo a conhecida teoria das descrições para evitar alguns «puzzles» que certas frases daquele tipo suscitavam — frases do tipo «é Scott o autor de *Waverley*?» ou «o rei de França é coxo», a primeira correndo o risco de se tornar a tautologia «é Scott Scott», a segunda o de atribuir ser ao que de modo nenhum é, pois alude-se a um rei de França como se houvesse rei de França quando a França é uma República.

Entra parêntesis, anote-se que Husserl também se debateu com este último género de dificuldade, em especial para o caso das fórmulas de aspecto contraditório como «o círculo quadrado» a que se aponta o predicado da inexistência — «o círculo quadrado não existe». E, não querendo aceitar a solução de Meinong, segundo a qual o círculo quadrado seria um objecto *rua*; não existiria (o que Russell também repudiava), optou pela tese de que se trataria de expressão com sentido ou significação, mas com «a impossibilidade a-priori de um sentido com preenchimento (*erfüllenden*)» («*Logische Untersuchungen*» cit., II, p. 56). No tocante à hipótese como o «rei de França» ou, na imagem que usa, «montanha de oiro» (Idem, pp. 54-55), socorre-se da separação entre «ausência de significação e ausência do objecto» (Idem, *ibidem*), de estilo muito fregeano e sem abordar os puzzles de Russell.

Este, assimilando «o círculo quadrado» e «o actual rei de França» («Logic and Language», riu p. 45), adopta o expediente radical de que as frases de denotação não têm sentido (meaning) (Idem, pp. 46 e 51, por exemplo), construindo as proposições que elas expressam de uma forma em que a habitual estrutura «a é b» desapareça (Idem, pp. 42-45).

A teoria das descrições, a cujos momentos centrais fizemos ligeira alusão, foi criticada por Linsky, no trabalho que já mencionamos, particularmente de p. 79 a 116, não hesitando ele em asseverar que «alguns dos pontos de vista de Meinong e Frege lhe parecem superiores aos de Russell» (p. 10),

Também Strawson, num conhecidíssimo e debatido artigo «On referring», analisou, criticamente, as teses de Russell, concluindo pelo «meaning» de frases referenciais c pela dependência da referência face ao uso («Logic-linguistic papers», cit, pp. 1-27), ainda que recorrendo menos a Frege do que Linsky (posterior a Strawson, de resto; Russell replicou a Strawson com «Mr. Strawson On referring», in «Essays in Analysis», G. Allen & Unwin, Londres, 1973, pp. 120-126). Carnap, na fase «semanticalista», nos U.S.A., em «Meaning and Necessity» traçou estas significativas linhas: «O par de conceitos de Frege (nominatum e sentido) é comparado com o nosso par (extensão e intensão). Os dois pares coincidem nos contextos oblíquos (não extensionais). Isto não constitui uma incompatibilidade, uma diferença teórica de opinião, mas uma diferença prática de métodos» (R. Carnap, «Meaning and Necessity», The University of Chicago Press, Chicago, Londres, 2.<sup>a</sup> ed., impressão de 1958, p. 124).

Dummett, por sua vez, na sua monumental obra sobre Frege aparece a defender as noções de sentido e referência, proclamando: «para o efeito de determinar se uma frase é verdadeira, basta conhecer a referência dos vários constituintes da expressão; mas para o efeito de saber que informação nos proporciona temos de conhecer o seu sentido» (M. Dummett, «Frege», cit., p. 104).

Mais ou menos na esteira directa do autor dos «Fundamentos da Aritmética», deparamos, ainda, com alusões inequívocas a sentido e referência, entre outros, em Austin («Philosophical Papers», cit., p. 135: «para esta linguagem ser usada para falar deste mundo . necessitamos de convenções de referência»; e p. 136: «e convenções de sentido»), Ulman («Semântica», cit., pp. 117-133), John Lyons («Elementos de semântica», cit., p. 143: «é desde agora corrente estabelecer uma dicotomia entre o que chamamos sentido e referência»), Paul Cochet («Esquisse», cit., p. 155: «é preciso distinguir três dimensões de significação diferentes: a referência, o sentido e o sinal»), Yves Thierry («Sens et Langage», Ousia, Bruxelas, 1933, p. 38: «É preciso introduzir aqui uma distinção, explicitada, em especial, por Frege, entre sentido e denotação: o que chamamos significação corresponde ao sentido, ao passo que denotação implica a referência a um objecto»); Suzanne Langer («Philosophy in a new key», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 3 ed., 9 imp., 1976, p. 55 «o sentido de um termo...é uma função»; p. 133: «a denotação é essência da linguagem»). Chomsky («Reflections on Language», Pantheon Books, Nova Iorque, 1975, p. 42 «o papel essencial da possivelmente desconhecida estrutura permite modificação na suposta referência, sem mudança no próprio conceito», ou «uma mudança de sentido»; «a referência do termo será uma função do conceito associado no sistema não linguístico do entendimento comum». (Cfr. p. 44 e «Rules and representations», Columbia University Press, Nova Iorque, 1980, p. 62 e segs.), Katz («Linguistic philosophy», George Allen &

Unwin, Londres, 1972, pp. 95 e 157, v.g), Peirce («Collected Papers», cit., II, II, 2.222 p. 130 e 2.229 p. 135 no que respeita a sentido, e 2.230 p. 136, 2.247 p. 143, 2.248 p. 143, 2.249 pp. 143-144, para a denotação, por exemplo) Morris («Signification and Significance», Massachusetts Institute of Technology, Cambridge Massachusetts, 2.<sup>a</sup> ed., 3.<sup>a</sup> impressão, 1976. A pág. 4, nota, há uma clara alusão à «Função referencial da linguagem» e a pp. VII e 9 a «meaning» entendido como signification), Hejelmsslev («Prolegómenos, cit., p. 68: «Uma experiência que parece justificada consiste em comparar as diversas linguagens e seguidamente extrair o que há de comum a todas ... esse factor comum chamá-lo-emos o sentido»; p. 76: «parece justo que um signo seja signo de qualquer coisa e que esse 'qualquer coisa' está de certo modo fora do próprio signo». Recorde-se que para ele a linguagem é composta de signos) e até Derrida (o seu ponto de vista, como já dissemos, é o de ultrapassar a linguagem, mas no plano desta atribui-lhe precisamente referente, e um sentido junto ao significante. Exemplo: «mesmo quando a coisa, 'o referente' não está imediatamente em relação com o logos de um Deus, ...o sentido (signifié) tem em todo o caso uma relação imediata com o logos em geral e mediato com o significante» («De la Grammatologie», cit., p. 26; vejam-se, ainda, entre outras, as pp. 25 e 55).

É óbvio, contudo, que existem autores que, sem falarem em sentido e referencia (ou acaso denotação), não deixam de na realidade perfilharem esta distinção, no que tem de substancial.

Começemos por Ricoeur que ensina: «há no signo... um par de factores...; primeiro há a dualidade de estrutura do sinal sensível e da significação que ele encarna (do significante e do significado, na terminologia de Ferdinand Saussure); há, além disso, a dualidade intencional do signo (simultaneamente sensível e espiritual, significante e significado) e da coisa e do objecto designado» («De l'interprétation», cit., p. 21).

Julgamos licito, a seguir, citar Heidegger. Não nega este que a linguagem tenha «forma vocal (imagem escrita), melodia e significado — Bedeutung — (Sinn)» («Über den Humanismus», cit., p. 78), nem que ela contenha referência, indicação «Bezeichnung» (Unterwegs, cit., p. 164) Mas isso é, apenas, aspecto incompleto, de superfície, no seu entender. No entanto, quando encara, em profundidade, a linguagem, que nos aponta Heidegger? «Que qualquer coisa vem a aparecer na palavra, na medida que qualquer coisa é dito (gesagt ist). Falar e dizer não são o mesmo. Pode-se falar sem fim a nada é dito... O que significa então dizer (sagen)?... Apontar, mostrar, deixar ver e ouvir» («Unterwegs», cit., p. 252). Quem não vê ressurgir, aqui, noutra dimensão, o nível da referência? E se simultaneamente «a linguagem é a casa do ser, habitando a qual o homem ex-siste, na medida em que, defendendo-a, pertence à verdade do Ser» («Über den Humanismus», cit., p. 80), isto não traduz que nela há sentido?

De Heidegger passemos a Cassirer (não cronologicamente, é evidente), Cassirer, esse, dá o máximo de importância ao sentido que chama indiferenciadamente Sinn ou Bedeutung. «O primeiro problema que se nos apresenta na análise da linguagem... consiste na questão como um determinado conteúdo singular da sensibilidade possa vir a ser portador de um sentido geral espiritual... o que ele é, de modo imediato, passa a lugar segundo... face ao que imediatamente expressa e significa» («Philosophie des symbolischen Formen», I, Die Sprache, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, p. 27). E, desenvolvendo esse ponto

de vista, acentua: «em todo o signo linguístico aparece um conteúdo espiritual que em si e por si excede todo o sensível, embora posto no sensível, no que é visível, audível e tangível» (Idem, p. 42). Em todo o caso, Cassirer não deixa de acentuar que a linguagem se volta para o real: «é que efectivamente de facto existe uma pura actividade do espírito, que se manifesta na produção dos vários sistemas de símbolos, desde início, aparecem com uma determinada pretensão de objectividade e valor... e que esta em geral seja erguida, pertence à essência e carácter de cada uma das formas fundamentais. Elas vêm as suas construções não apenas como objectivamente válidas, mas ainda como o cerne do objectivo, do 'real'... representa, no imanente desenvolvimento do espírito a aquisição do signo sempre um primeiro e necessário passo para a obtenção do conhecimento objectivo do ente» (Idem, pp. 21-22). Só numa primeira fase de reflexão, na fase mítica, é que a palavra «não é designação e denominação, não é símbolo espiritual do ser» (Idem, p. 56), havendo então uma «indiferenciado de palavra e coisa» (Idem, ibidem), que, depois, desaparece quando a linguagem passa a ter forma de designação (até de relações — «sprechlich Bezeichnung der einem Relationsbegriff») junta ao seu sentido (Idem, p. 285 e p. 287).

É, pois, de asseverar que, numa perspectiva própria, Cassirer põe notações com paralelismo às de sentido e referência frezeanos.

John Wisdom afirma que uma proposição «é o que significamos (we mean) pelas nossas palavras» («Problems of mind and matter», Cambridge University Press, Cambridge, 2 ed., 3.ª reimpressão, 1970, p. 198) e que «um facto é o que uma frase expressa» (Idem, p. 21). Referência e sentido (meaning) são, portanto, aqui visíveis.

André Jacob, por sua vez, declara: «no que concerne a noção de sinal, notar-se-á primeiro que o seu carácter segundo (sinal de) determina qualidades como significante/significado e põe-no em relação com a realidade propriamente dita — ou referente, em última análise. Mas entre a clivagem significante/significado... e o referente aparece a complexa noção de significação. Uma vez traduzindo a «Bedeutung» germânica aparenta-se ao referente, outras vezes, ao contrário, como identificação do sentido dum significante... ela fica do lado de significado» («Introduction à la philosophie du langage», Gallimard, Paris, 1976, p. 154). Se nem tudo é transparente aqui, ao menos é-o a alusão à dualidade sentido-referência.

Georges Mounin, por seu turno, é de opinião que a formulação de Saussure «não elimina a coisa do circuito da significação, mas condena apenas uma teoria simplista da relação entre coisa e signo... Como se vê... Saussure não elimina da linguística a relação da coisa ao signo: mostra simplesmente a complexidade dessa relação. Todo o pensamento linguístico actual (quando se sustenta, não que a relação da linguagem à realidade (às coisas) lhe é inacessível, mas que cada língua reparte a realidade linguística de uma maneira que lhe é própria) está implícito na demonstração de Saussure e decorre amplamente dela» («Linguistique et philosophie», PUF, Paris, 1975, p. 7).

Subtracto disto: obviamente um reconhecimento não explícito do par «sentido» e «referência».

Para concluir, examinemos, sucintamente, a posição do positivismo lógico, na questão que nos ocupa. Schlick é, abertamente, de opinião que "que não há maneira de compreender qualquer sentido sem uma referência última, a definições

ostensivas, e isto significa, num sentido óbvio, referência à experiência ou possibilidade de experiência... é esta situação que descrevemos e nada mais, quando afirmamos que o sentido de uma proposição unicamente é dado, dando a regra da sua verificação na experiência» («Gesammelte Aufsätze», Georg Olms, reprodução da ed. de Viena de 1938, 1969, p. 431).

É curioso anotar que, sem intencionalidade ou tecnicidade, a expressão referência tenha aparecido em Schlick. Mas, se bem repararmos é «referência» mesmo, pois é um apontar para algo que não é já linguístico — o dado experimental. O sentido está na «regra», na maneira como a proposição poderá reportar-se à experiência — daí que tenhamos verificabilidade e não verificação.

Também Reichenbach, inequivocamente escreve: «... verificabilidade é um necessário constituinte da teoria do sentido. Uma frase, cuja verdade não pode ser determinada por possíveis observações, é sem sentido... No lugar de se dizer 'a frase tem sentido' seria preferível dizer 'a frase é sensata'; esta versão mostra mais claramente que sentido é uma propriedade dos signos e não algo que se lhes adiciona» («The rise of scientific philosophy», University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 13.ª impressão, 1968, pp. 256-257). Mas, igualmente, não deixa de usar a palavra referência, como que inadvertidamente: «se uma frase observacional se *refere* ao passado, julgamos a verificação possível, mesmo se não houver observador» (Idem, p. 257).

Claro que lhe são aplicáveis considerações às que fizemos em relação a Schlick.

A. J. Ayer que, em «Language, Truth and Logic», seguia, com fervor, o critério da verificabilidade, mais tarde, quando abandonou o chamado positivismo lógico, passou a referir-se a sentido e referência, de maneira mais aberta e com o habitual significado. Sem ratarmos a fazer pesquisa ampla na sua obra, basta indicar «Philosophical Essays», Greenwood Press, Westport, Connecticut, reprint da ed. Macmillan, Londres de 1954, 1980, pp. 55-56.

(<sup>12</sup>) Entre os críticos da ideia de sentido apontam-se os nomes de W. O. Quine, Wittgenstein e, sobretudo Richards e Ogden, na obra conhecidíssima «The Meaning of Meaning».

Quine, na comunicação apresentada no colóquio de Royamont de 1958, com o título de «Le mythe de la signification» (meaning), declara, de início, que se vai «propor demonstrar que a noção de significação é de um modo geral mal fundada e supérflua», acabando por concluir «a compreensão filosófica tem tudo a ganhar duma limitação do uso que fizemos desta noção de significação, cingindo-nos apenas aos casos ou contextos em que com toda a consciência lhe podemos atribuir um sentido: e esses usos são extremamente pouco numerosos» («Le mythe de la signification» in «La Philosophie analytique», Cahiers de Royamont n.º 4, Minuit, Paris, 1962, pp. 139 e 169).

O certo, porém, é que, já antes desta comunicação, em «From a logical point of view», admitia, perfeitamente, que uma palavra ou expressão era «meaningful» e aludia «às maneiras úteis como se fala ou parece falar de sentidos» («From a logical point of view», Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2.ª ed., 1964, p. 11), ao passo que, em 1969, em «Ontological Relativity», dizia: «nós reconhecemos com Dewey que 'sentido é ... primariamente uma propriedade do comportamento'» «Ontological relativity and others essays», Columbia University Press, New York, 1969; cfr. por exemplo p. 81). E na própria comunicação que

referimos advertia «não entra nos seus propósitos a intenção de demonstrar que a linguagem não tem nenhum sentido» («La philosophie analytique», cit., p. 139). Isto leva-nos a concluir que Quine o quo pretendia repelir não era a noção do sentido, em geral, mas a «hipostização de sentidos como entidades», que menciona em «From a logical point of view» (Op. cit., p. 11).

No tocante a Wittgenstein, comece-se por esclarecer que estamos a pensar exclusivamente no segundo Wittgenstein no Wittgenstein das «Investigações filosóficas» e não no do «Tractatus».

Acentue-se, desde já, que, se este é de difícil interpretação, nesse plano as «Investigações Filosóficas» excedem-no fortemente. Consoante observa, muito justamente, C. \V. K. Mundle estas «contêm muitos fragmentos de diálogos inagráveis, com ambos os participantes Falando na primeira pessoa e muitas vezes sem indicação de qual o ponto de vista actual de Wittgenstein»; além disso «muitas vezes e deixado à argúcia do leitor adivinhar a conexão, se existe alguma, entre observações laterais, a incidência de exemplos, etc.» (Op. cit., p. 185).

Seja como for, no início das «Investigações Filosóficas» diz-se: «a noção geral de sentido das palavras envolve o funcionamento da linguagem de uma bruma que nos torna impossível uma clara visão desta» («Logische Untersuchungen», cit., 5, p. 4), tendo lugar a seguinte troca de opiniões: «Mas qual o sentido do termo 'cinco'? Disso não se discute aqui; apenas como nos servimos do termo 'cinco'» (Idem, I, p. 3).

No entanto não só Wittgenstein utiliza, frequentemente e com despreocupação, sentido e significar (Idem, 19, p. 8, 39, p. 19, 40, p. 20, 47, p. 21, etc.), o que já seria uma bem estranha incoerência, mas também declara sem ambages: «o sentido de uma palavra é o seu uso na língua» (Idem, 43, p. 20), debatendo, com naturalidade se uma frase tem de ter, ou não, um sentido determinado (Idem, 99, p. 45).

Parece, portanto, que estamos perante um caso, em certa medida, análogo ao de Quine. Não se trata de repelir, em absoluto, o conceito de sentido, mas de propor uma certa concepção restrita do que ele é.

Idênticas considerações, contudo, já não supomos serem aplicáveis a Ogden e Richards

Propõem-se eles «a dissecação e ventilação de 'sentido' centro de obscurantismos, quer em teoria do conhecimento quer em todas as discussões» («The meaning of meaning», cit., p. VIII).

Em consonância com esse propósito, analisam no capítulo IX (pp. 195 a 208) as múltiplas definições de sentido, concluindo que todas são insubsistentes. Desse modo, no sumário final, escrevem, reportando-se à doutrina tradicional dos símbolos: «este legado conduz na prática a procurar o sentido das palavras. A eradição deste hábito apenas pode ser levada a cabo por um estudo dos signos em geral» (Idem, p. 244). E, mais adiante, aludem a que «estão forçados agora, a abandonar a própria palavra sentido e a substituir ... outros termos que são usados como sinónimo dela» (Idem, p. 249).

Sendo assim entendemos que a posição de Ogdens e Richard, em relação a sentido, é muito mais negativa que a de Quine e Wittgenstein, fazendo as maiores reservas à asserção de Daniel M. Taylor, de acordo com a qual o diagrama de p. 11 de «The meaning of the meaning» procura mostrar a complexa relação que os autores acreditam existir entre objectos e palavras quando as palavras têm

sentido» («Explanation and Meaning», Cambridge University Press, Cambridge, 1970, p. 144).

No diagrama não se vislumbra nenhuma alusão a sentido. Só na página seguinte surge o vocábulo, mas integrado numa menção à «teoria outrora universal das relações directas de sentido entre as coisas e as palavras», considerada, logo, «fonte de quase todas as dificuldades que o pensamento encontra» (Idem, p. 12).

A única passagem que se poderia invocar, muito obliquamente, em favor da tese de Taylor é o parágrafo final do resumo do cap. IX, no Sumário. Trata-se, todavia, de um trecho com o seu quê de enigmático, que nos parece passível de diversas interpretações.

Talvez se sustente que, no diagrama citado, o título «referência ou pensamento» deve ser tomado como sinónimo de sentido, pois Richards e Ogden, no Sumário, afirmam que, às vezes, referente substitui sentido, tal como intenção, valor, etc.

O argumento assemelha-se-nos frágil. Por um lado, repare-se que no «Sumário» está referente e no diagrama referência. Por outro, entendemos que, se eles, num esquema fundamental, donde muito do conjunto da obra deriva, tivessem querido aludir a sentido, teriam escrito inequivocamente sentido.

O que supomos de observar já num plano crítico é que, se a referência é pensamento, para ser referência não pode deixar de possuir sentido. A referência só será referência, isto é, o visar de certa realidade (o referente), se for algo mental que para ele aponte. O simples apontar de nada não é concebível.

Resta anotar ainda que Ian Hacking inclui Popper entre os que repelem o sentido a favor das puras frases (Op. cit., pp. 184-185).

É isso bem estranho, pois, no volume em que Hacking predominantemente se apoia — «Objective Knowledge» —, Popper aceita tranquilamente a noção de sentido (veja-se pp. 240-255, v.g.).

<sup>(13)</sup> As expressões sentido e significado tomamo-las como sinónimos consoante o fazem numerosos autores.

Gilles Deleuze, porém, formula uma distinção, de relevo, entre sentido e significado. Para ele, o significado de uma proposição é algo especificamente lógico, com base em termos como «implica» e «portanto» (Deleuze, «Logique du sens», Minuit, Paris, 1969, p. 24), ao passo que sentido é «o que é expresso pela proposição, o incorporal à superfície das coisas... evento puro que exige ou subsiste na proposição» (Idem, p. 30).

É óbvio que quando falamos em significado não estamos a restringir-nos ao que se vincula apenas a «implica», «logo», etc, mas antes e principalmente ao que a proposição expressa.

<sup>(14)</sup> A concepção da linguagem como forma alheia aos objectos teria acaso como iniciador Ferdinand de Saussure. Assim Paul Ricoeur ensina no artigo «Langage», da «Encyclopaedia Universalis», que Saussure «tinha acabado por adoptar a concepção estóica do signo verbal como fenómeno de duas faces composto do significante perceptível e do significado inteligível; ele eliminava assim a relação com a coisa que ficaria fora do domínio linguístico» («Langage» in «Encyclopaedia Universalis», Franca, Paris, vol. 9, 11.ª publicação, 1977, p. 771). Esta leitura da obra de Saussure, embora assaz divulgada, não a temos por completamente rigorosa.

De facto Saussure não deixa de advertir: «o laço unindo o significante ao significado é arbitrário... o significado «boi» tem por significante b — ö — f,



dum lado da fronteira, e o — k —s (Ochs) dooutro» (op. cit., p. 100). O significado é aqui o significado de qualquer coisa, com o que o referente aparece, subrepticamente, introduzido, embora sem ser expressamente mencionado.

Émile Benveniste reconhece isto mesmo, e censura-o, gravemente, a Saussure nos seguintes termos: «acabamos de ver que Saussure toma o signo linguístico como constituído por um significante e um significado. Ora — isto é essencial — ele entende por significado o conceito. Ele declara expressamente (p. 100) que 'o signo linguístico une não uma coisa e um nome, antes um conceito e uma imagem acústica'. Mas garante, imediatamente depois, que a natureza do sinal é arbitrária, porque não tem com o significado 'nenhuma ligação natural na realidade'. É claro que o raciocínio é falseado pelo recurso inconsciente e subreptício a um terceiro termo, que não estava compreendido na definição inicial. Esse terceiro termo é a coisa mesma, a realidade... É somente se se pensa no animal boi, na sua particularidade concreta e substancial, que se tem fundamento para julgar arbitrária a relação entre bōf, dum lado, e oks, do outro, a uma mesma realidade. Há, pois, contradição entre a maneira como Saussure define o signo linguístico e a natureza fundamental que lhe atribui» (Op. cit., I, p. 50).

Contudo a referência à realidade, severamente expulsa, não tarda a reentrar em triunfo em Benveniste pois que este escreve: «o mérito desta análise» (das conexões entre mutabilidade e imutabilidade do signo) «não é em nada diminuído, mas bem reforçado, ao contrário, se se especifica melhor a relação a que de facto se aplica. Não é entre o significante e o significado que a relação ao mesmo tempo se modifica e permanece imutável, é entre o signo e o objecto; e noutros termos a motivação objectiva da designação... O que Saussure demonstra é verdadeiro da significação não do signo» (Idem, I, p. 53). E é um triunfo acentuado, visto Benveniste admitir que «o que é arbitrário é que tal signo e não um outro seja aplicado a certo elemento da realidade e não a outro» (Idem, I, p. 52). Certo que Benveniste acha que ao problema da relação signo com a realidade o linguista deve, menos, dar-lhe uma solução, do que «assinalá-lo e abandoná-lo provisoriamente» (Idem, ibidem).

Ora, porquê, provisoriamente? Se não interessa deve-se abandoná-lo definitivamente. Se interessa, não há que abandoná-lo, de modo algum.

E como não interessar, se existe efectivamente? O linguista como linguista terá de abstrair dele? De que maneira admitir isso, porém, se estamos face a uma questão que diz respeito à natureza do signo que pelos vistos de acordo com Benveniste é aplicar-se à realidade, conquanto arbitrariamente em cada caso? Uma disciplina científica pode constituir-se pondo de lado características fundamentais daquilo mesmo que tomou por objecto?

É óbvio que estamos tão só a falar do Benveniste de 1939 (pois de 1939 é o estudo donde estraimos estas citações). Numa interessante comunicação de 1966 parecem-me amplamente modificados os seus anteriores pontos de vista. De acordo com eles havia que afastar a questão da relação linguagem/realidade das preocupações do linguista. Agora já atribui à linguagem uma «função semântica» dizendo: «é preciso introduzir um termo...o de referente independente de sentido e que é o objecto particular a que a palavra corresponde» (Idem, II, p. 226) aludindo à tarefa «mediadora» (Idem, II, p. 224) da linguagem «entre o homem e o mundo, o espírito e as coisas» (Idem, ibidem).

Sem dúvida para manter uma relativa coerência no seu pensamento Benveniste ao lado da função semântica ele coloca «a linguagem como semiótica» (Idem, II, p. 324), onde os signos não têm referentes.

Supomos assaz difíceis de articular estes dois planos. A dificuldade está patente nas próprias palavras com que Benveniste se expressa: «Do semiótico ao semântico há uma mudança radical de perspectiva: todas as noções que passamos em revista voltam até nós mas outras e para entrar em relações novas» (Idem, II, p. 225).

Que o mesmo possa ser outro para depois entrar em novas relações assemelha-se-nos em extremo problemático.

Julia Kristeva também censura Saussure, nestes termos: «O raciocínio saussuriano parece ter admitido um erro: afirmando que a substância (o referente) não faz parte do sistema da linguagem. Saussure pensa precisamente no referente real quando assevera... que a relação significante/significado é arbitrária» (Op. cit., p. 21).

Contudo ela diz noutro passo «todo o ser que fala (locuteur) está mais ou menos consciente do facto que a linguagem simboliza, representa, pondo-lhes nome, os factos reais. O elemento da cadeia falante, digamos os nomes, por agora, são associados a certos objectos que significam» (Idem, p. 17).

Eis o insuprimível referente a aparecer.

Roland Barthes nos «Elementos de Semiologia» considera o signo puramente composto por significante e significado (sentido) (Cfr. «O grau zero da escrita seguido de Elementos de Semiologia», ed. 70, Lisboa, 1977, pp. 115-117), afastando dele a relação com o real (Idem, p. 119).

Já, porém, ao pretender efectuar uma análise concreta, por exemplo, do mito ou da moda, não pode deixar de recorrer ao referente que expelira. E ei-lo a exclamar que «o mundo entra na linguagem como uma relação dialéctica de actividades, de actos humanos: sai do mito como um quadro harmonioso de essências» «Mythologies», Seuil, Paris, 1957, p. 230) e que «estamos condenados por algum tempo a falar excessivamente do real» (Idem, p. 247), perguntando firmemente «Porque é que a moda fala tão abundantemente de vestuários? Porque interpõe ela entre o objecto e quem o utiliza um tal luxo de palavras... uma tal rede de sentido?» («Système de la mode», Seuil, Paris, 1967, p. 9; cfr. v.g., 14-15)?

Roman Jakobson fala, abertamente, na função referencial da linguagem «Ensaíos de linguística geral», trad. francesa de Nicolas Ruwet, Minuit, Paris, 1973, II, p. 89), mas ao fazê-lo remete para o seu estudo «Linguística e Poética». Ora aí, com o que deparamos é com isto: «para ser actuante a mensagem requiere primeiro um contexto a que reenvia (é o que se chama numa terminologia um pouco ambígua o referente)» (Idem, I, p. 213).

Pela nossa parte, o que nos parece ambígua é a noção de contexto como referente.

E que não se trata de referente autêntico confirma-o o seu repúdio da tese que «a semântica se ocupe das relações entre os signos e as coisas» (Idem I, p. 40). De acordo com tal ponto de vista, elucida-nos que «Peirce deu uma definição incisiva do principal mecanismo estrutural da linguagem quando mostra que todo o signo pode ser traduzido por outro no qual está mais completamente desenvolvido. No lugar de um modo extralingual, podemos usar um modo intralingual de interpretação, traduzindo a palavra metalúrgico numa outra língua,

dizendo por exemplo que metalúrgico equivale ao Kovodělnick checo. O método seria intersemiótico se se recorrer a signo não linguístico, a um signo pictural. Em todos os casos, substituímos signos a signos. Que resta então de uma relação directa entre a palavra e a coisa?» (Idem, I, p. 41).

E, prosseguindo nas suas considerações, escreve: «No interessantíssimo artigo distribuído por Harris e Voegelin é abordada a questão do papel que desempenha o mostrar com o dedo na elucidação do sentido. Posso permitir-me algumas observações? Suponham que quero explicar a um índio unilingue o que são Chesterfields e lhe mostro com um dedo um maço de cigarros. Que é que o índio pode concluir? Ele não sabe se eu penso neste maço cm especial, ou num maço em geral...ou mais geralmente em qualquer coisa que se fuma, ou universalmente no que quer que seja do agradável. Mais: ele ignora se eu vendo, ou dou, ou lhe proibo os cigarros. Ele só fará uma ideia do que são e do que não são os Chesterfields quando tiver dominado uma série de outros signos linguísticos que funcionarão como interpretantes do signo em questão» (Idem, pp. 41-42).

Noutro lugar, Roman Jakobson ataca Bertrand Russell por sustentar que «ninguém pode compreender a palavra queijo se não tem primeiro uma experiência não linguística do queijo», ripostando: «ninguém compreende a palavra queijo se não conhece o sentido atribuído a esse termo pelo código lexical...Nós nunca bebemos ambrósia e néctar e só temos uma experiência linguística das palavras ambrósia, néctar, deuses...contudo compreendemos essas palavras e sabemos em que contextos se podem empregar.

O sentido das palavras francesas 'queijo', 'néctar', 'conhecimento', 'mas', 'samente'... é decididamente um facto linguístico — digamos, para ser mais precisos e menos estreitos, um facto semiótico. Contra os que colocam o sentido (o significado) não no signo mas na própria coisa, o mais simples seria dizer que ninguém saboreou ou aspirou o sentido de queijo ou maçã. Não há significado sem signo. Não se pode inferir o sentido da palavra queijo dum conhecimento não linguístico do camembert ou do roquefort sem a assistência do código verbal. É necessário recorrer a toda uma série de signos linguísticos» (Idem, pp. 78-79). É claro que Jakobson não perfilha, pelo menos abertamente, uma redução do real à linguagem e assemelha-se que, até, a repele (Idem, p. 81). De qualquer maneira, a sua concepção, exclusivamente linguística, da semântica abre um caminho para aquela redução, visto que os signos só se reportando a signos não se vê como sair desse universo fechado. Com certeza, que ele alude a palavras e coisas e poder-se-á sustentar que ele, assim, está a admitir a existência de coisas. O argumento é em extremo falível (é a velha questão do rei de França é coxo).

Talvez se pretenda que Jakobson aceite a existência de um real indeterminado, a que a linguagem, cm geral, se reporte, mas que nenhum signo se refere a parte nenhuma específica desse real. Bem estranha seria essa posição, mas adiante. O que importa é destacar os tópicos que seguem:

- 1) A interpretação de Peirce é ad usum delphini. Julgamos ter citado textos inequívocos em que este pensador salienta a conexão do signo ao objecto.
- 2) Se um signo só se traduz por outro, em que e mais amplamente iluminado, tem cabimento perguntar: mais amplamente cm relação a quê? A resposta só pode ser: em relação à realidade ou estamos num regresso ao

infinito, porque a não ser em relação à realidade os signos iluminados precisariam de ser traduzidos noutros mais iluminados e assim sucessivamente.

- 3) Se se fala em deuses, néctar e ambrósia com inteiro sentido, esse inteiro sentido está conexaso, se não com a existência do néctar, da ambrósia e dos deuses, pelo menos com a indelével realidade de histórias mitológicas, com o domínio mental objectivo do mito que, por sua vez, é estruturado com materiais da realidade strictu sensu.
- 4) Se não se pode saborear e aspirar o gosto e o cheiro do sentido do camembert e do roquefort, em que é isso prova que esse sentido ou significado não tenha uma referência e logo um referente. Quem é que afirma que o signo é a coisa? O que se afirma é que o signo é de alguma coisa ou não é signo. Pois significados que não signifiquem coisa alguma não serão uma *contradictio in adjecto*?

Umberto Eco, igualmente, considera «a noção de referente... prejudicial e inútil em semiótica» («A estrutura ausente, introdução à semiológica», trad. espanhola de Francisco Serra Cantarell, Lumen, Barcelona, 1978, p. 82). Simplesmente, de novo acontece que o referente, afastado pela porta, entra pela janela.

Com efeito, Umberto Eco vem a declarar que «a circunstância introduz bruscamente no quadro da semiótica aquele referente que tínhamos expulsado dela. Mesmo que se admita que os signos não denotam directamente objectos reais, a circunstância apresenta-se como aquele conjunto de realidade que condiciona a selecção de códigos e sub-códigos ligando a descodificação com a sua própria presença» (Idem, p. 149).

Aliás, os argumentos que Eco expõe para banir o conceito de referente não são de modo algum pertinentes.

Ele diz que: a) introduzindo-se o referente, passa a depender o valor semiótico do significante do seu valor de verdade; b) se tem de individualizar o objecto a que se refere o significante, o que conduz a aporia insolúvel (Idem, p. 78).

Ora não se vê que, no primeiro caso, assim tenha de suceder. Eco parte do princípio que objectos são os sensíveis, pois que, à objecção que nem todos o sejam, ele riposta que isso nos conduz logo ao ponto b). Só que o argumento pode inverter-se, porque, então, se no ponto b) não tiver ele razão, o argumento a) fica ipso facto invalidado.

Examinemos, assim, as dificuldades em fixar um objecto referente, Umberto Eco declara que "Qualquer intento de determinar o que é o referente de um signo obriga-nos a definir esse referente em termos de uma entidade abstracta que não é outra coisa senão uma convenção cultural» (Idem, pp. 81-82). E continua: «mesmo admitindo que se queira determinar se é possível, para alguns termos indicar extensivamente um referente real perceptível com os sentidos, quem identifica o significado com o referente (ou quer fazer depender o valor do signo da presença do referente) vê-se obrigado a separar... todos os signos a que não pode corresponder um objecto real. Por exemplo todos os termos que a linguística clássica chamava sincategoremáticos» (Idem, p. 82).

Temos, assim, curiosamente, que as entidades abstractas, convenções culturais, não podem ser referentes. E porquê? Porque não são objectos sensíveis «reais».

E porque só podem ser referentes os objectos sensíveis? Porque não o podem ser as convenções culturais e entidades abstractas.

Não há dúvida que há aqui uma aporia, mas é a aporia de um dogmatismo que se desconhece e se quer revestir de razões que não passam de pseudo-razões.

Anos depois, em «O Signo», Umberto Eco, num interessante capítulo, dedicado aos problemas filosóficos do signo, procede a uma exposição histórica do problema da relação deste último com a realidade, onde traça o quadro das várias aparições do que chama «o fantasma do referente» («Signo», trad. espanhola de Francisco Serra Cantarell, Labor, Barcelona, 2.<sup>a</sup> ed., 1980, p. 158).

Aí, o grande argumento que emprega contra semelhante fantasma é que, «nas línguas naturais, podem articular-se significados com independência da referência a situações de facto ou coisas existentes. Quer dizer: podem-se narrar lendas ou mentir-se de uma maneira aceitável e persuasiva» (Idem, p. 155).

Uma década a seguir à «Estrutura ausente», Eco publicou o seu grande «Tratatto di semiotica generale». Nele se repetem os ataques contra «a falácia referencial» («Tratatto di semiótica generale», Bompiani, Milão, 8.<sup>a</sup> ed., 1984, p. 88), recorrendo, de novo, ao argumento da mentira. Escreve ele: «função sígnica significa possibilidade de significar (e portanto de comunicar) qualquer coisa a que não corresponde nenhum estado real dos factos. Uma teoria dos códigos deve estudar tudo o que possa ser usado para mentir» (Idem, p. 89). Um pouco adiante, prossegue: «assume-se que o significado de uma expressão seja independente da presença factual dos objectos a que o signo se refere» (Idem, p. 91).

É caso para exclamar-se «habemus confitemur rem». Afinal, sempre é possível que o signo se refira a um objecto não presente. E se esse objecto é referido, não pode deixar de ser referente. O referente, pois, não tem de ser, sempre um estado de coisas factual, mas um estado de coisas que o signo vise com o seu significar. É o caso da mentira, em que se pretende ser existente um estado de coisas que não exista. Dá-se, ali, até «existência» ao inexistente. Numa palavra: sem referente posto (falsamente) como real é que não há mentira.

E é claro que a mesma mentira pode ser formulada de modos diferentes, ou seja, por meio de sentidos diferentes. É o caso de sustentar-se «está vivo o criador do fascismo» ou «está vivo o fundador do Império de Itália».

O mais interessante de tudo, porém, é que Umberto Eco, tendo criticado a falácia referencial se sentiu no dever de voltar, de novo, ao assunto, em capítulo intitulado «Referência e menção».

Aí ensina: «Consideremos um outro tipo de juízos factuais, os indicativos, por exemplo, o acto de mencionar qualquer coisa presente como 'este lápis é azul' ou 'isto é um lápis' ... há uma diferença entre os dois exemplos e o segundo representa um caso de juízo indicativo semiótico (não factual). No entanto, ambos os juízos parecem mencionar (ou referir-se a) qualquer coisa. Podia-se afirmar que o seu significado depende do objecto real que mencionam, mas tal caso comprometer-se-ia aquela independência do significado, vigorosamente sustentada em 2.5» (Idem, p. 219).

Para além de ser estranho, em extremo, que entre os juízos factuais se incluam os juízos indicativos semióticos não factuais, resta sublinhar que se estes referem alguma coisa (o «parece», aqui, o que parece é ser afirmativo), mais uma vez Eco se afasta da tese, tão repetida por si, de que o referente é um estado de coisas factual.

O mais curioso, todavia, é que, só posteriormente, Umberto Eco passa a ocupar-se do modo como o signo se pode reportar a uma coisa, acabando por reduzir o objecto «percepcionado» a «resultado de um processo semiótico» (Idem, p. 222), isto é, a objecto cultural. Quer dizer, só agora é que passa a tentar provar o que, noutras alturas, admitira. Ele não diz, nesta ocasião, que, com semelhante hipótese, destrói o referente, mas não deixa de ser lícito o equacionamento da hipótese.

No entanto, esta é insubsistente. Com efeito, Umberto Eco alude a «actos de referência» Face aos produtos dos processos semióticos (Idem, p. 222). Ora não nos consta que naja referência sem referentes.

Mas, dir-nos-ão, se estes constituem tão só função de signos, estamos a referir signos a signos, o que é absurdo.

Primeiro, observe-se que ser função de signo não é o mesmo que ser, unicamente, signo. Deixando, de lado este pormenor, resta replicar, que não se vê que não possa haver referência de signos a signos, a menos que se considere que o referente exclusivamente possa ser tomado como materialidade sensível. E Eco forneceu todos os elementos para se provar o oposto.

Acontece, pois, em conclusão, que o semiotização do objecto, que Umberto Eco como que opõe ao referente, conduz a resultados que contrariam as suas intenções.

É de perguntar, no entanto, se, independentemente dos paralogismos de Eco, porventura a referência é sempre referência à realidade. A resposta pode ser, perfeitamente, afirmativa, desde que tenhamos um conceito de realidade que abranja realidades culturais, mitológicas, ele.

Subsiste, contudo, o problema eventual referência ao impossível, ao círculo quadrado, v.g.. Aqui, fazendo uma variação em torno da teoria das descrições definidas, de Russell, supomos admissível sustentar-se que a referência se reporta à acção de procurar associar círculo e quadrado numa identidade, o sentido (fugindo neste momento a Russell) sendo a noção dessa tentativa.

Imagine-se, contudo, a finalizar, que nos observem que sentido e referência são elementos indispensáveis à linguagem na sua função descritiva, mas que não é legítimo pôr de lado as restantes funções. Ora, mesmo sem admitir todas as funções que aponta Jakobson, («Ensaio», cit. I, pp. 214-216 — criticado nesse plano por Frédéric François em «Le Langage et ses fonctions» in «Le Langage», «Encyclopédie de la Pleiade», Gallimard, Paris, 1968, pp. 16-17) — não se pode contestar que, no mínimo, a linguagem, ao lado da função descritiva, tenha uma função imperativa e uma função emotiva, por exemplo. E onde estará nesses casos o referente?

Cremos bem que, rio caso da função imperativa, no acto que se pretende seja realizado e na função emotiva na emoção que se procura pôr em relevo.

O problema não se afigura de difícil resolução.

Já o mesmo não diremos quando estiver em causa a linguagem performativa, em que, conforme explica Austin, «o uso da frase é, ou é uma parte, do proceder a uma acção» («How to do things with words», Oxford University Press, Londres, Nova Iorque, Oxford, 2.<sup>a</sup> ed., reimpressão de 18978, p. 5),

Quando se proferem as palavras «eu te baptizo Queen Elizabeth» o navio fica logo baptizado pela simples articulação dos termos. E, acontecendo isso, ipso facto não surge nenhum referente. Estamos no domínio em que «dizer algo é fazer algo» (Idem, p. 94). A presença de um referente assemelha-se impossível.

Repare-se, porém, que dizer algo, estritamente dizer algo, nunca é fazer algo (excepto evidentemente o fazer emitir certos sinais). De facto, o papua que recolhe à cubata repetindo como papagaio «eu te baptizo Queen Elizabeth» não está a baptizar navio algum, está a emitir sons e nada mais. Austin apercebe-se disso, esclarecendo que «Falando em geral é sempre necessário que as circunstâncias, em que as palavras são proferidas, sejam de um modo ou modos apropriadas» (Idem, p. 8). Mas eis que desaparece o puro dizer algo, que seria fazer algo, que impedia a referência. Podemos asseverar que na linguagem performativa há, também, um referente — o efeito que a frase, ligando-se a condições, produza, e que isolada é incapaz de produzir.

A referência mostra-se, uma vez mais, indispensável.

<sup>(15)</sup> Se tomássemos à letra certas fórmulas de Heidegger, acaso poderíamos sustentar que, para ele, o referente é produto da própria linguagem. Assim ele proclama que «a palavra... põe cada coisa no ser e si a conserva» («Unterwegs» cit., p. 176) e que «Sem a palavra, assim relacionadora, afunda-se o conjunto das coisas na escuridão, juntamente com o eu» (Idem, p. 177), chegando a considerar «a palavra fonte do ser» (Idem, p. 169).

No entanto, não só as duas primeiras passagens recebem uma muito legítima interpretação de sentido apenas gnoseológico — a de que a palavra só põe o mundo como objecto de pensamento e não no seu em si, por isso aquele unicamente sossobra na treva, não no nada — e a terceira, se seguirmos o raciocínio em que se integra, termine não só num traçado de sulcos na área do ser, a p. 173, mas também o próprio espírito da filosofia de Heidegger, toda ela debruçada para a transcendência do ser, não se harmoniza com uma perspectiva em que este fosse absorvido numa entidade determinada.

De resto, não esqueçamos que em «Unterwegs» o que ele pretende é que «fazer uma experiência com o que quer que seja., significa que isso venha até nós, que nos empolgue, caminhe sobre nós, nos derrube, nos altere» (Idem, p. 159).

Eis o que acentua a forma mentis estruturalmente realista de Heidegger, que pretende mais acolher o que é, do que subjectivá-lo.

E há que ter sempre presente que, numa asserção célebre, ele disse que «a linguagem é a casa do ser, provinda deste e a este adequada (durchtügte)» («Über den Humanismus» cit., p. 80). Não se vê aqui nenhum «criacionismo» linguístico.

Contudo, se em Heidegger, só na aparência, é lícito falar de produção do referente pela linguagem, já o mesmo se não pode dizer em relação a um autor de menor profundidade e impacto como Paul Gochet. Este, realmente, sustenta que «o factor sintáctico de ordem contribui para a génese do sentido da frase modificando sistematicamente a referência dos outros signos e que ele tem assim o estranho privilégio de contribuir para a referência sem ter ele próprio referência» (Op. cit., p. 1138). Ora referência implica um referente. Contribuir para a referência é contribuir para o referente, modificar a referência é modificar o referente. E nem se diga que se trata exclusivamente de dar lugar a referências novas a referentes imutados. Primeiro, porque isso cindiria a relação entre referente e referência, esta afinal não se dirigindo a nada de específico; segundo, porque Gochet alude, *ipsis verbis*, à «capacidade que a sintaxe tem de engendrar significações de maneira endógena», que «é o que nos põe em condições de descrever situações novas com palavras antigas» (Idem, *ibidem*), parecendo claro que as

situações estão, assim, incluídas nas significações. E não olvidemos que alude também à «produtividade da linguagem» (Idem, *ibidem*), segundo ele, composta, consoante atrás salientamos, por sentidos e referências. E não sendo isto que ela produz, pois trata-se de conteúdos sem os quais, não existiria, resta-lhe produzir o referente.

Note-se, sem embargo, que Gochet entende que o problema posto pela produtividade (ou criatividade, cfr. p. 142) da linguagem se confunde com o da significação de frases falsas (Idem, *ibidem*). Mas como Gochet não julga que as frases falsas sejam frases sem referente, conforme entendem certos autores (Idem, p. 155 e segs.), o argumento que daí se quisesse extrair contra a nossa tese não colhe.

Entendemos, por conseguinte, estarmos face a uma doutrina que, talvez, sem directa e intencional consciência disso, não deixa de postular que o referente é interno à linguagem, é por esta posto.

<sup>(16)</sup> Sem dúvida que se pode considerar que as traduções em rigor são impossíveis, conforme pretende Quine, ao formular a «princípio da indeterminação da tradução» («Palavras e Coisas», trad. francesa de Joseph Dopp e Paul Gochet, Flammarion, Paris, 1977, p. 125) que assevera, por um lado, que «a identidade de sentido é uma pobre noção, repetidamente atacada» («Ontological relativity», cit., p. 35) e, por outro, que «a inscrutabilidade da referência pode ser tornada mais patente considerando a palavra alfa ou... verde. No nosso uso dessas palavras ou outras idênticas há uma sistemática ambiguidade» (Idem, p. 38). Simplesmente, a impossibilidade de traduções implica o estudo comparativo, pelo menos, de duas linguagens que só pode ser feito por meio de tradução. Ela significa traçar um limite que apenas pode ser posto se ultrapassado, uma vez que é preciso já ver para o outro lado do limite para o entender enquanto limite.

<sup>(17)</sup> A ideia de uma linguagem interior, que não seja o pensamento conceituai, é, por exemplo, aceite por Étienne Gilson («Linguistique et philosophie», p. 141). Trata-se, porém, de uma noção assaz discutível, pois ele alude a uma «imagem vocal... interior do género daquelas que nós usamos quando fazemos o que se chama falar a si mesmo» (Idem, *ibidem*). Uma imagem vocal assemelha-se um tanto a um círculo quadrado.

E supomos inteiramente inútil um terceiro género entre o pensamento (interior) e a linguagem, S. Tomás, por certo, fala de um verbo interior como modelo da palavra exterior que se profere, em texto do «De Veritate», Marietti, Turim, 1921, III, pp. 87-90, onde se apoia Gilson. Esse modelo parece-nos bem supérfluo (o falar connosco mesmo só é possível se noutra altura já houvermos falado — ou escrito — efectivamente palavras; e um modelo — que não é indispensável — pode bem ser exterior: frases num quadro negro). S. Tomás, de resto, noutros passos, se se refere a tal linguagem, situa-a no plano do pensar. Assim, na «Summa Theologica», I, 0, 10 ad tertium, escreve: «pensa como pode manifestar aquilo» (que tem por certo) «aos outros e esta é a disposição da linguagem interior — est dispositio interioris sermonis — de que procede a locução exterior».

Não sendo necessário multiplicar os entes para além do necessário, julgamos bastar a dicotomia entre o pensamento que é linguagem interior, de que fala S. Agostinho, ao dizer «o Livro da Sabedoria... expôs na verdade o que seja: 'disseram no seu interior', quando ajuntou, 'pensando'» («De Trinitate», XV, 10, 17, BAC, Madrid, 1948, p. 865. Interpretação neste sentido pode ver-se em Gadamer, «Wahrheit und Methode», cit., p. 398 «a palavra interior do espírito é



tão rigorosamente igual ao pensamento como Deus-filho e Deus-pai») e a linguagem exterior ou exteriorizável ou linguagem propriamente dita.

Também R. Jakobson declara que «a linguagem interior, o diálogo consigo mesmo é uma superestrutura importante do diálogo verbal» («Ensaaios», cit., II, pp. 88-88). Só acontece que para ele a «linguagem» tem por componentes «dois lados — o aspecto sensível, perceptível... e o aspecto inteligível» (Idem, II, p. 131; cfr. 132).

Ora uma superestrutura interior, não perceptível, da linguagem pode admitir-se ou não. Mas desde que a própria linguagem seja, por definição, perceptível e sensível, eis o que fica desde logo excluído.

<sup>(18)</sup> Paul Gochet, no prefácio à tradução francesa de «Word and object», diz que Benveniste «denunciava com estrondo as fraquezas de que sofre a teoria aristotélica das categorias, na medida em que é uma ontologia derivada da gramática» («A palavra e a coisa», cit., p. V).

No entanto, a ser verdade a tese de Benveniste, segundo a qual «é o que se pode dizer que delimita e organiza o que se pode pensar» (Op. cit., I, p. 70), toda a ontologia terá de ser derivada da gramática.

A fraqueza de Aristóteles estaria era construir uma ontologia com pretensões universais sem consciência das suas inevitáveis limitações linguísticas, conforme Benveniste afirma? (Op. cit., I, p. 70).

Só que para ter consciência delas, já teria de as ultrapassar, pois unicamente se sabe que algo é particular se nos colocarmos no ponto de vista do universal — o que é impossível, na hipótese em questão, pois, de acordo com ela, o que se pensa está condicionado pela linguagem de cada um. Ou haverá uma única linguagem (questão que abordaremos adiante)?

De qualquer forma, a ser exacto o que Benveniste pretende, como adoptariam a ontologia aristotélica intelectos que não fossem conhecedores do grego (o caso de S. Tomás)? As traduções resolveriam tudo? E nessa altura para onde iria o condicionamento pela linguagem? Mas porventura Benveniste estará errado? Paul Gochet recusa, acaso, a sua doutrina, o que se pode inferir da sua asserção, a p. 8 de, que Quine levantou a luva lançada por Benveniste? Então para que invocou este último?

Porque Quine também se alicerçaria na linguagem, mas «na linguagem formal universal que é a linguagem da lógica» (Idem, *ibidem*)?

Simplesmente não é esta a linguagem de que Benveniste está a falar, por isso continuaria a não ter sentido invocá-lo.

A propósito da crítica de Benveniste a Aristóteles, Derrida elaborou um longo ensaio «Le supplément de la copule — la philosophie devant la linguistique», inserido em «Marges de la philosophie», cit., pp. 209-246, cujo traço mais saliente é uma profunda obscuridade.

<sup>(19)</sup> Chomsky entende que «O sistema de regras que especifica a relação som, significado, de uma certa linguagem, pode ser chamado 'a gramática' — ou para usar um termo mais técnico a «gramática generativa» — dessa linguagem. Dizer que a gramática 'gera' um determinado conjunto de estruturas é, simplesmente, dizer que especifica esse conjunto de uma maneira precisa. Nesse sentido, podemos dizer que a gramática de uma linguagem gera um infinito conjunto de descrições estruturais» («Language and Mind», cit., p. 104).

Além disso, Chomsky sustenta que existe uma «gramática universal» ou seja «sistemas de regras para toda a linguagem humana» (Idem, ibidem).

Em favor desta última tese, que equivale a asseverar que «condições formais profundamente assentes são satisfeitas pela gramática do todas as linguagens» (Idem, p. 112), ele aduz duas espécies de provas.

As primeiras são as fornecidas «pelo estudo de um largo número de linguagens» (Idem, p. 1112).

As segundas, as «mais persuasivas» (Idem, p. 1113) são fornecidas «pelo estudo de uma só linguagem» (Idem, ibidem), Com efeito, como «as crianças não estão geneticamente predispostas a aprender esta linguagem de preferência àquela» (Idem, p. 114), pode-se concordar em que «as conclusões que nós obtemos, relativamente ao tipo aquisição de linguagem, são conclusões relativas à gramática universal» (Idem, ibidem).

Inútil acrescentar que, se, no estudo da gramática, empregamos uma abstracção de primeiro grau, no estudo das capacidades de aquisição da linguagem utilizamos uma abstracção de segundo grau (Idem, p. 113).

Atentemos, porém, que, para Chomsky, a gramática de uma linguagem é, de certa maneira, parte de tal linguagem, dado que ele ensina, v.g., que «o uso normal da linguagem assenta., no facto que a linguagem contém padrões para gerar frases de arbitrária complexidade» (Idem, p. 118) ou que «as frases de uma linguagem estão de facto caracterizadas pela gramática» («Rules and representations», cit., p. 220) ou, ainda, que «o que nós sem grande precisão chamamos conhecimento de uma linguagem envolve em primeiro lugar conhecimento da gramática» (Idem, p. 90).

Nestas condições, é possível asseverar-se que tentando provar que há uma gramática universal, ele está a apresentar premissas muito fortes, no sentido de se concluir que há uma linguagem universal, ganhando esta hipótese dignidade científica.

Em todo o caso, se a gramática é a parte mais importante de uma linguagem, ela não é a linguagem só por si. Daí que, em rigor, a existência de uma gramática universal não implique a existência de uma linguagem universal. Essa gramática poderá ser, apenas, a gramática das gramáticas e não forçosamente a gramática de uma linguagem universal.

De resto, nada mais frágil do que o caminho seguido por Chomsky para estabelecer uma gramática universal. Partir de várias linguagens particulares para o universal, é dar o conhecido salto do particular para o universal que destrói toda a indução; partir de uma só linguagem — o que é classificado de mais persuasivo — só se torna concebível com base no pressuposto dogmático que a criança não está predisposta para o apredizado de nenhuma linguagem em especial. E se o estiver?

Dentro do processo empregue por Chomsky de «rigorosa análise e cuidadosa experiência», próprio das «ciências naturais» («Language and Mind», cit., p. XI), em que a abstracção desempenha papel de vulto, a única unidade que se pode atingir é a que resulta de um esvaziamento dos conteúdos factuais — considerados o concreto — através de uma generalização que abrangerá tanto mais dados quanto mais se afastar deles e menos definida e determinada se tornar. Estamos perante um geral concebido como mero distanciamento das coisas singulares que, à medida que se tornar mais diáfano, cada vez maior número delas cobrirá.

Uma linguagem universal, entendida de acordo com este modelo, seria em última análise o vácuo universal porque, tendo de pairar sobre todas as linguagens que aparecem ou possam aparecer, não poderia ela afinal ser coisa alguma.

Certo que se poderá pretender que a unidade das linguagens plurais está nelas imanente e que a abstracção científica tão só visa afastar o que a encobre para a tornar manifesta. Mas aqui, além de nos encontrarmos bastante afastados de Chomsky, (ele alude expressamente a «abstracção de aspectos *formais*», «Language and Mind», cit., p. 111), situar-nos-íamos em plena petição de princípio, pois, para se saber o que está a ocultar a unidade e removê-lo, não é preciso já saber onde ela se encontra? E não é isso que se busca?

<sup>(20)</sup> Veja-se por exemplo Quine, «Ontological Relativity», cit., pp. 139-140 e «Le mythe de la signification» in «La Philosophie Analytique», cit., p. 160.

<sup>(21)</sup> Escreve Gadamer significativamente «Ela» (a pergunta hermenêutica) «tem o seu fundamento no facto de a linguagem conduzir sempre... para trás de si mesma e da expressividade patente que oferece» («Semantik und Hermeneutik», in «Kleine Schriften», III, cit., p. 255). Noutra passagem já havia dito: «não haveria tarefa hermenêutica se o entendimento mútuo dos que estão em diálogo não fosse perturbado e a compreensão não tivesse de ser buscada» («Rethorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», in «Kleine Schriften», cit., I, p. 118). Em «Wahrheit und Methode» esclarece ele: «Toda a linguagem humana é finita no sentido que está nela a infinitude de um sentido a desvendar e interpretar. Por isso, também, o fenómeno hermenêutico é apenas compreensível com base nesta fundamental constituição finita do ser» («Wahrheit und Methode», cit., p. 434).

Ricoeur por seu turno ensina que «Nós sabemos, depois de Schleiermacher, há hermenêutica onde houve primeiro má interpretação» («Le conflit des interprétations», cit., p. 22). E em «De l'interprétation», proclama: «Tal é no seu princípio e na sua mais ampla generalidade a raiz do problema hermenêutico. Ele é posto, por um lado, pelo facto da linguagem simbólica que faz apelo à reflexão, mas também, em sentido inverso, pela indigência da reflexão que faz apelo à interpretação» («De l'interprétation», cit., p. 54).

A necessidade de interpretação dos signos linguísticos e a consequente exigência de uma hermenêutica radical é salientada por Karl - Otto Apel no estudo «Szientismus oder transzendente Hermeneutik», inserido no volume II da obra «Transformation der Philosophie» (pp. 188-219, em especial).

<sup>(22)</sup> Acerca da metalinguagem dá Tarski esta sintética explicação: «nós temos de distinguir claramente... entre a linguagem de que falamos e a linguagem em que falamos... Os nomes das expressões da primeira linguagem... pertencem já à segunda linguagem, a chamada metalinguagem» («Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen» integralmente inserido no livro, «L'antinomia del mentiore nel pensiero contemporaneo» de Rivetti Barbò, Vita e Pensiero ed., Milão, 1964, §2, pp. 426-428).

Não se pense que o regresso ao infinito, a que aludimos no texto, é evitado porque a metalinguagem recorre à linguagem objecto, ou seja, v.g. como pretende Carnap «é possível expressar a sintaxe de uma linguagem nessa linguagem mesma» («The logical syntax of language», cit., p. 3 e p. 52). Com efeito, se (conforme ele pretende) «nos ocupamos de duas linguagens: em primeiro lugar da linguagem que é objecto da nossa investigação — chamá-la-emos a linguagem objecto — e depois da linguagem em que falamos das formas sintácticas da linguagem-objecto»

(Idem, p. 4), o regresso ao infinito torna-se inevitável. A segunda linguagem, mesmo constituída com os materiais da primeira, é sempre outra linguagem e só pode ser analisada por outra ainda, que a tome por objecto, e assim sucessivamente. Além disso, a menos de supormos que a linguagem inicial é de uma riqueza infinita, teremos sempre de recorrer a novos termos ou no mínimo a novas combinações quando formarmos a série das meta-linguagens.

Roman Jakobson fala mais prudentemente em «dois níveis da linguagem» («Ensaaios», cit., I, p. 81), mas não só parece, afinal, tratar-se de linguagens, visto adiante aludir a «linguagens objecto e meta-linguagem» (Idem, ibidem), como também não serve o recurso aos níveis para fugir ao regresso ao infinito. Efectivamente, se um dos níveis é indispensável para ser conhecido o outro, o segundo, para ser o conhecido, analogamente reclamará novo nível e assim por diante. Excepto se se sustentar que o conhecimento de um reclama outro e reciprocamente, com o que apenas se substituirá o regresso ao infinito pelo circulo vicioso.

<sup>(23)</sup> Guido Calogero, «La conclusione della filosofia del conoscere», Sansoni, Florença, 1960, p. 294.

<sup>(24)</sup> E. Kant, «Kritik der reinen Vernunft», edição de Raymundo Schmidt, Felix Meiner, Leipzig, 1926, B-146.

<sup>(25)</sup> Citado por B. Liebrucks em «Erkenntnis und Dialektik», cit., p. 304.

Liebrucks não indica onde se encontra a frase de Humboldt que transcreve. Não a vimos — salvo lapso de atenção — no célebre trabalho «Sobre a distinção das linguagens humanas», embora aí deparássemos com passagens que expressam análoga ideia. Por exemplo: «Pois os conceitos serão transportados nela» (na frase) «por sons e o conjunto de todas as forças espirituais liga-se a um elemento musical que introduzindo-se nele não nega a sua natureza mas apenas a modifica. A beleza artística da linguagem não lhe é emprestada como um adorno casual, ela é bem ao contrário, uma necessária consequência da sua restante essência, uma indelmentável prova da sua íntima e geral perfeição. Porque o trabalho interno do espírito apenas atinge então as mais ousadas altitudes se o sentimento da beleza as coroar com a sua claridade» (Wilhelm von Humboldt, «Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues», reimpressão da edição de 1880 de Berlim, Georg Olms, Hildesheim — Nova Iorque, 1974, p. 119).

<sup>(26)</sup> Ouça-se Liebrucks: «Assim seria... o pensamento humano autónomo frente à linguagem, esta vindo apenas depois quando se chega à comunicação... A linguagem permanece um refinado instrumento de comunicação... O título deste capítulo, ao invés, antepõe a linguagem à consciência e pretende com isso mostrar que todos os caracteres da consciência, incluso os do pensamento solitário só são realizáveis internamente à linguagem e à linguisticidade do homem, que a mínima alteração da sua linguagem também é alteração da consciência» (Op. cit., p. 231).

Ensina ele igualmente: «todo o pensamento é linguístico tal como toda a fala linguística é já pensante» (Idem, p. 304) e «A filosofia tem de conhecer a linguisticidade dos seus próprios conceitos» (Idem, p. 212).

Gadamer, por sua vez fórmula, as seguintes opiniões: «a linguagem é a linguagem da razão mesma» («Wahrheit und Methode», cit., p. 379); «a linguagem que vive na fala, que abrange toda a compreensão, inclusive a do intérprete de textos está tão interligada à realização do pensar que nós ficamos com pouco na mão... se queremos conceber a linguagem apenas como forma» (Idem, p. 382); «o ser que pode compreender é linguagem» (Idem, p. XX); «É indubitável que

Platão não reflecte sobre isto, a saber, que a realização do pensamento, se é concebida como um diálogo da alma, implica ainda uma vinculação linguística» (Idem, p. 385).

Quanto a S. Ullmann entende que «a semântica contemporânea caracteriza-se... por um interesse marcado pelas relações entre linguagem e pensamento. Já se não considera a linguagem como mero instrumento de expressão dos nossos pensamentos mas sim como uma influência especial que os molda e pré-determina dirigindo-os para vias específicas» («Semântica», cit., p. 24).

E não falemos já em Saussure para quem «abstracção feita da sua expressão pela palavra o nosso pensamento não é senão uma massa amorfa e indistinta... tomado em si o pensamento é como que uma nebulosa onde nada está necessariamente delimitado. Não há ideias pré-estabelecidas e nada é distinto antes do aparecimento da linguagem» («Cours», cit., p. 155), ou de Benveniste, que não só aplauda a opinião de Saussure, que transcrevemos («Problèmes», cit., I, pp. 51-52), mas também, por sua conta e risco, proclama «...o pensamento reduz-se senão exactamente a nada, em todo o caso a algo de tão vago e indiferenciado que não temos meio de o apreender como conteúdo distinto da forma que a linguagem lhe confere. A forma linguística é portanto não apenas a condição da transmissibilidade mas em primeiro lugar da realização do pensamento» (Idem, I, p. 64), acrescentando: «a possibilidade do pensar está ligada à faculdade de falar porque a linguagem é uma estrutura com forma significativa e pensar é manejar os signos da linguagem» (Idem, I, p. 74), ou ainda Kristeva que escreve, gravemente: «evitaremos afirmar que a linguagem é um instrumento do pensamento. Tal concepção daria a crer que a linguagem exprime... qualquer coisa — uma ideia? — exterior a si. Mas que é semelhante ideia? Existe ela sob outra forma que não seja a linguagem? Pretender que sim, equivaleria a um idealismo cujas raízes metafísicas são demasiado visíveis. Vê-se pois como a concepção instrumentalista da linguagem, que tem por base a existência de um pensamento ou actividade simbólica sem linguagem, acaba, pelas suas implicações filosóficas, na teologia» («Le langage», cit., p. 12).

Unicamente achamos digno de nota que um pensador ilustre de formação muito diferente da dos autores que acabamos de citar tenha chegado a expressar pontos de vista bastante próximos dos deles. Referimo-nos a Gilson; Gilson dá o seu acordo ao trecho de Saussure, que aqui reproduzimos e que parece conhecer por intermédio de Benveniste («Linguistique et Philosophie», cit., p. 127), não vê nada a objectar à tese de Alphonse de Wahlen «que a palavra humana não existe, como pensamento, senão na linguagem» e admite «igualmente que a palavra não é sinal do pensamento, mas a sua existência» (Idem, p. 149 in nota).

Em contrapartida, todavia, Gilson afirma um «primeiro logos, original e ao mesmo tempo secreto, donde decorrem depois a linguagem interior feita de palavras que nos dizemos a nós mesmos e a linguagem feita dessas mesmas palavras ditas em voz alta», (Idem, p. 142) explicando que «o Nous cria a distinção pela linguagem, ele próprio não sendo nem distinto nem confuso... a ideia não preexiste à linguagem no pensamento, mas o pensamento é o que produz a ideia; ele preexiste tanto à ideia como a linguagem, o seu acto próprio é conhecer e não usa a linguagem senão para significar» (Idem, pp. 149-150).

Temos, em consequência, um pensamento sem ideias que produz quer a ideia quer a linguagem à qual no entanto não preexiste a ideia e que não se sabe, pois,

se se confunde com ela ou não, pensamento original e secreto que simultaneamente só existe na linguagem (como «modo concreto de ser» pretende esclarecer Gilson na mesma nota de p. 149, como se não fosse isso mesmo que é existir).

Em resumo: uma Babel em que a habitual clareza abandonou Gilson. A ambiguidade da sua posição está como sinteticamente manifestada na seguinte passagem: «Subscrevo... gostosamente uma frase atribuída a Kleist. A ideia não preexiste à linguagem mas forma-se nela e por ela... Sim, e inversamente» (Idem, nota referida de p. 149).

Esse esforço por defender ao mesmo tempo dois pontos de vista incompatíveis é, cremo-lo firmemente, de todo improfícuo.

Também se poderá adoptar a tese de que o pensamento é função da linguagem defendendo que o sentido é produzido pelo próprio sistema linguístico de signos, pois a palavra só significa num contexto. Benveniste, nessa ordem de ideias, diz que «a linguagem é um sistema onde nada significa em si mas onde tudo significa em função do conjunto» («Problemas», cit., I, p. 23). Barthes, apoiando-se em Saussure, ensina que «na origem... do sentido as ideias e os sons formam duas massas flutuantes, escorregadias, contínuas e paralelas de substâncias; o sentido intervém quando cortamos ao mesmo tempo de um só golpe, essas duas massas; entre esses dois caos, o sentido é uma ordem, mas essa ordem é essencialmente de divisão» («Elementos», cit., p. 132; cfr. também p. 133). E até Chomsky se poderá, acaso, interpretar conforme faz Kristeva, achando-se que para ele «a significação» é «resultado de um processo de transformação sintáctica que engendra as frases» («Le langage», cit., p. 22; é certo que no entanto que passagem como, «as regras da linguagem que especificam a relação som/sentido» — «Language and Mind», cit., p. 104 — e análogas permitem conclusão diferente, reforçada pela asserção que «não é claro se é possível distinguir, de modo rígido, entre a contribuição da gramática na determinação do sentido e a contribuição das assim chamadas 'considerações pragmáticas', questões de facto e crenças, e contesto e uso» — Idem, p. 111. Em todo o caso talvez se possa redarguir que o «espírito» do sistema de Chomsky é o que Kristeva apontou).

De que modo, todavia, encararmos semelhante doutrina?

Pela nossa parte, consideramo-la insustentável. Ou teremos a linguagem considerada como um todo de natureza diferente das partes — pois que estas não têm sentido e o todo tem-no — o que é insustentável, por equivaler a um todo sem partes; ou teremos a mera disposição ou ordenação — não sendo encarada como todo superior — a atribuir sentido ao que o não tem, o que equivale a atribuir poder criativo ao que se definiu, precisamente, apenas qual colocação ou ordenação, num salto lógico patente.

Representa, ainda, uma maneira de afirmar a subordinação do pensamento à linguagem vir a sustentar, depois de se dizer: «a linguagem de um povo é seu espírito, e o seu espírito a sua linguagem» (Wilhelm Von Humboldt, «Über Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues», reprodução de 1888, Berlim, Georg Olms, Hildesheim, Nova Iorque, 1974, p. 52), que «o homem vive com os objectos... exclusivamente como a linguagem o conduz para eles... esta traça à volta do povo a que pertence um círculo do qual só pode sair, se passe para o círculo de uma outra. A aprendizagem de uma linguagem alheia deve ser assim a aquisição de um novo ponto de vista na visão do mundo relativamente à anterior» (Idem. p. 73), ou quando se pretende mostrar «como a disposição para uma certa

linha de conduta é, muitas vezes, dada pelas analogias da fórmula linguística com que se fala da situação e pela qual, em certa medida, é esta analisada, classificada e marcado o seu lugar no mundo, 'em larga medida construído inconscientemente pelos hábitos linguísticos do grupo'» (Benjamin Lee Whorf, «Language, Thought, and Reality», The Massachusetts Institute of Technology, Massachusetts, 15.<sup>a</sup> impressão, 1982, p. 137).

Estamos aqui, obviamente, perante um relativismo com todos os seus inconvenientes e a que o apelo a linguividades alheias não corrige, posto que o somatório de uns tantos pontos de vista particulares nunca pode dar o universal objectivo.

Afirmando a independência do pensamento face a linguagem, isto é, que há pensamento sem linguagem encontramos linguistas de relevo como Hjelmslev («Prolegomenos», cit., p. 67) e Mounin («Linguistique et philosophie», cit., p. 130).

Também um filósofo de orientação predominantemente «linguística» perfilha resolutamente tal ponto de vista escrevendo: «se algum pensamento requer o dizer ou o sub-dizer de algo, a maior parte dos pensamentos não» (Gilbert Ryle, «On Thinking», Basil Blackwell, Oxford, reimpressão de 1982, pp. 33-34).

<sup>(27)</sup> Louis de Bonald, «Législation primitive», Chez Le Clere, Paris, 1802, I, «É necessário que o homem pense a sua palavra antes de pensar o seu pensamento»

<sup>(28)</sup> B. Liebrucks, Op. cit., p. 304.

<sup>(29)</sup> B. Liebrucks, Op. cit., p. 229: «a linguagem é também conceito existente, Eu». Talvez se objecte às nossas considerações que elas não destacam devidamente o carácter dialéctico da linguagem a que se refere Liebrucks, em bastantes passagens. Tratar-se-ia de acentuar que a linguagem é pensamento e o pensamento linguagem, conforme já citamos, e que é acentuado noutras frases.

Sucede, porém, que Liebrucks não parece estar a dar grande importância a semelhante tese, visto aludir expressis verbis a «uma prioridade da linguagem» (op. cit., p. 305) e, quando fala em dialéctica da linguagem, aquilo que se assemelha ter em mente é a unidade sujeito/objecto, em que a linguagem apenas desempenhará papel de intermediário» (Idem, pp. 226 e 231).

De qualquer maneira, a proposição a linguagem é pensamento e o pensamento linguagem nada tem de estritamente dialéctico, pois o que estabelece é identidade sem oposições. Nem dialéctica é a mera acção recíproca a que noutra altura Liebrucks acena.

<sup>(30)</sup> Ver os textos mencionados na nota 22.

<sup>(31)</sup> Platão, «Crátilo», trad. francesa Louis Méridier, Les Belles Lettres, Paris, 1958, 433d e 434a, pp. 126-127: «Sócrates: mas se os nomes primitivos devem ser representações, tens melhor meio de produzir representações do que as tornar tão semelhantes quanto possível aos objectos que elas devem representar? Ou gostas mais desta explicação dada por Hermogenio e muitos outros, segundo a qual os nomes são convenções que representam os objectos para aqueles que o convencionaram e já conheciam previamente os objectivos? Admites que a adequação dum nome consiste em tal convenção e que esta é indiferente aceitá-la como está estabelecida ou, ao contrário, podemos chamar grande ao que hoje denominamos pequeno e pequeno ao que chamamos grande? Qual dessas posições é que preferem?»

Crátilo: Ao fim e ao cabo, Sócrates, uma imitação com semelhança é preferível a um meio qualquer para representar o que se representa».

(<sup>32</sup>) Crátilo, cit., p. 133 (438b): «S.—E o autor dos nomes primitivos estabelecia-os com conhecimento de causa? C(rátilo) — Sim. «S. — Graças a que nomes podia ele ler, aprendido ou descoberto as coisas, se os nomes primitivos não estavam estabelecidos e se, por outro lado, é impossível, para nós, aprender e descobrir as coisas sem ter aprendido ou descoberto os nomes que as designam? C(rátilo)— A objecção, Sócrates, parece-me séria».

(<sup>33</sup>) Heidegger, «Über den Humanismus», cit, p. 80: «a linguagem é a casa do ser, habitando a qual o homem ex-siste na medida em que defendendo-a, pertence à verdade do ser».

(<sup>34</sup>) Já no «Crátilo» se lê: «C — Com efeito, Sócrates, dizendo-se o que se diz, como não dizer o que é? Pois dizer o falso não consiste em não dizer o que é?» (Op. cit., p. 120 (429d).

Esta questão foi abordada, noutros diálogos de Platão, como o «Eutidemo», a «República», o «Teeteto», o «Sofista».

A tese que linguagem é sempre verdadeira, foi perfilhada, destacadamente por Antístenes.

Aristóteles testemunha: «é loucura da parte de Antístenes insistir em que nada pode ser descrito senão pela sua própria definição; pois disso resultaria que é impossível a contradição, e a falsidade igualmente» («Metafísica», V, 19, 1024 b, trad. inglesa Hugh Tredennick, Loeb Classical, Londres, Cambridge - Massachusetts, 1956, I, p. 287) e Proclo escreve: «Todo o discurso, diz Antístenes, é verdadeiro; pois o que fala diz qualquer coisa; ora o que diz qualquer coisa diz o ser, e quem diz o ser está na verdade» (Proclo In Cratylum, 429b, cap. 37, Pasquali, apud Picre Aubenque, «Le problème de l'être chez Aristote», PUF, Paris, 1962, p. 100. Vertemos, apenas, a tradução de Aubenque).

Não se deve daqui concluir, logo, que seja Antístenes o visado, sob a veste de Crátilo, no diálogo de Platão. Essa tese que, segundo informa Aubenque (op. cit., p. 104), remonta a Schleiermacher e é seguida por Dupréel («Les sophistes», Éditions du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 37), não é aceite nem por Louis Méridier nem por o próprio Aubenque, O primeiro é de opinião que «a tese que é impossível dizer o falso, de origem eleástica, não pertencia especificamente a Antístenes, e tinha-se tornado um lugar comum da sofística» (Introdução à ed. citado do «Crátilo», p. 45; Méridier apoia-se em Gomperz e Wilamowitz). Quanto ao segundo, traga esta nota que parece ser a própria voz do bom senso: «Aliás, talvez não seja forçosamente necessário procurar uma atribuição precisa às teses de Hermogenio ou Crátilo. Uma e outra representam os dois tipos extremos de resposta a um problema que segundo o testemunho de Aulo-Gélio, se tinha tornado muito cedo uma «questão disputada», matéria clássica de exercícios de escola: ... Noites Áticas, X, 4» (Op. cit., p. 104 in nota).

(<sup>35</sup>) Heidegger, «Über den Humanismus», cit., pp. 72-74: «O Ser é o mais próximo. No entanto esse próximo permanece para o homem, o mais afastado».

(<sup>36</sup>) M. Heidegger, «Sein und Zeit», Max Niemeyer, Halle, 1941, 5 ed., § 2, p. 5: «o sentido do ser tem de estar já, de certo modo, à disposição. Já se indicou: movemo-nos sempre já na compreensão do ser».

(<sup>37</sup>) Heidegger, «Über den Humanismus», cit., p. 74: «Mas quando o pensamento representa o sendo como sendo, reporta-se, na verdade, ao Ser. No entanto, na realidade pensa apenas o sendo como tal e nunca o Ser como tal».



(<sup>38</sup>) M. Heidegger, «Über den Humanismus», cit., p. 82: «O dom de si na abertura, acompanhando esta mesma, é o próprio Ser»; p. 126: «Mundo significa, naquela acepção, não um sendo nem nenhum sector do sendo, antes em geral a abertura do Ser».

(<sup>39</sup>) M. Heidegger, «Über den Humanismus», cit., p. 58: "O homem realiza-se de tal modo que ele é o «aí», quer dizer a iluminação do ser».

(<sup>40</sup>) M. Heidegger, «Über den Humanismus», cit., pp. 91-92: «O Ser ilumina-se para o homem no projecto ek-stático. No entanto, este projecto não produz o Ser. De resto, esse projecto é essencialmente um pro-jectado no pro-jectar, não é o homem, mas o Ser mesmo, que lança o homem na ex-sistência do ser-aí como sua essência. Este destino produz-se como a iluminação do ser que é precisamente isso».

(<sup>41</sup>) M. Heidegger, «Untewegs zur Sprache», cit., p. 257: «O que é um caminho? Um caminho permite alcançar, O 'dizer' é aquilo que na medida em que o ouvimos, nos permite atingir o falar da linguagem»; p. 258: «o apropriar, apercebido no indicar do 'dizer', não se deixa representar nem como aparecimento nem acontecimento, antes apenas experimentar como o outorgado no assinalar do dizer. Não há nada a que a apropriação possa remontar, graças ao qual possa ser esclarecida. O apropriar-se não é nenhum dado (resultado), provindo de fora, mas o ele-dar-se, cuja dádiva atingida outorga, apenas, o semelhante a um 'Es gibt', que também 'o Ser' necessita, para se alcançar a si próprio enquanto presença».

(<sup>42</sup>) M. Heidegger, «Unterwegs», cit., p. 254: «O essencial da linguagem é o dizer, como signo» (die Zeige); cfr. p. 253.

(<sup>43</sup>) M. Heidegger, «Über den Humanismus», cit., p. 108: «Tudo está, apenas, nisto, que a verdade do Ser chegue até à linguagem»; pp. 156-157; «O Ser é o guarda que, para a sua própria verdade, guarda o homem, estruturado na essência ex-sistente, de modo a que ele abrigue a ex-sistência na linguagem. Por isso, a linguagem é, simultaneamente, a casa do ser e o abrigo do homem. Apenas porque a linguagem é a guarida da essência do homem, podem os homens e as humanidades históricas não estarem mais na sua morada nas suas próprias línguas, tornadas assim, para eles, pouso das suas intrigas».

(<sup>44</sup>) M. Heidegger, «Über den Humanismus», cit., p. 26: «A libertação da linguagem face à gramática, numa libertação da realidade mais originária, está destinada ao pensamento e à poesia». Heidegger nos «Unterwegs» afirma: nos escritos ulteriores a «Sein und Zeit», «não mais emprego as palavras hermenêutica ou hermenêutico» (p. 98). Mas, nesses mesmos «Unterwegs», declara: «posso tomar contacto mais de perto com a palavra do ponto de vista etimológico» («Unterwegs», cit., p. 120), esclarecendo a seguir: «a hermenêutica não significa apenas a interpretação mas, predominantemente, trazer mensagem e anúncio» (Idem, p. 122). E, prosseguindo, diz: «a linguagem é o traço fundamental na relação hermenêutica do ser humano com a duplicação presente e presentificando» (Idem, p. 125). Um pouco mais adiante, escreve o seguinte: «... a duplicação de presença e presentificação. A duplicação já se ofereceu ao homem, mesmo se oculta. O homem ouve, na medida em que é homem, este anúncio. Acontece que o homem, sem propriamente tomar isso em atenção, já ouça tal anúncio. É, assim, forçoso que o escute. Dizia atrás: o homem está numa relação e a relação é denominada a relação hermenêutica, porque ela traz o anúncio dessa mensagem... O homem é o portador

da mensagem que lhe é dita no acto de desvendar a duplicação» (Idem, pp. 135-136), acrescentando; «Explicitaremos já a relação hermenêutica?... Tudo está assim em atingir um dizer que corresponda à linguagem» (Idem, p. 151).

Cremos ser isto suficiente para se ver que, em Heidegger, a hermenêutica é um desvendar pela linguagem o que ela oculta, não tem presentificado. Ou seja, é o obscuro a esclarecer o obscuro.

<sup>(45)</sup> Em «Sein und Zeit», § 32, o círculo a que Heidegger alude é o da «compreensão e interpretação». Elucida ele: «toda a interpretação que deva contribuir para uma nova compreensão deve já ter compreendido o que tem a interpretar... Mas se a explicitação se move sempre no interior do já compreendido e disso se alimentai como poderá obter resultados científicos sem se mover em círculo... Mas, segundo as regras mais elementares da lógica, o círculo é um *circulus vitiosus*». A isto replica ele que «ver porem nesse círculo um círculo vicioso, e procurar um caminho para o evitar, ou mesmo «experimentá-lo» apenas como uma imperfeição inevitável, isso significa não compreender no fundamental, a compreensão. Porque não se trata de modelar compreensão e interpretação por um ideal determinado de conhecimento que não é ele próprio senão uma degenerescência da compreensão que surgiu na legítima tarefa de apreender o existente na sua incompreensibilidade essencial» (Idem, pp. 152-153).

A resposta consiste, exclusivamente, em pôr de lado, não em refutar, a acusação, dando por sem importância, no terreno da compreensão, que sejam violadas as regras da lógica mais elementar. Resta saber se é possível que algo se subtraia a tais regras. Dá-lo por assente, é dar por assente a validade da noção de compreensão que, precisamente, se está a submeter à discussão e à análise. Talvez se diga que, também isto, não interessa. Mas, se nada disto interessa, para quê formular a objecção e procurar dar-lhe resposta? Não estamos, então, face ao que implica a aceitação da lógica elementar?

Nos «Unterwegs» Heidegger já acentua, quando lhe perguntam: «põe do lado então as suas anteriores concepções? Certamente — e precisamente na medida era que a ideia de um círculo permanece sempre primordial» («Unterwegs», cit., p. 151). O novo círculo assemelha-se ser deste teor: «um tal dizer em «correspondência com» ... apenas pode ser um diálogo ... de certa natureza», um diálogo autêntico (Idem, p. 51) e simultaneamente «o autêntico diálogo dá-o o ser da linguagem como dizer que diz aos homens» (Idem, p. 152),

Em suma: o diálogo genuíno condiciona o dizer da linguagem, o dizer da linguagem condiciona o diálogo autêntico.

Não cremos que este círculo seja melhor que antigo.

<sup>(46)</sup> G. Ryle, «Systematic misleading expressions», in «Logic and Language», organizada por Antony Flew, Basil Blackwell, ed., Oxford, 1955, pp. 11 e segs.

<sup>(47)</sup> É patente que não há uma qualquer alusão a circularidade numa série de autores como Russell, Quine, Austin, Strawson, etc., etc. de orientação linguística.

Contra a ideia de começo entendido como ponto de partida veja-se por exemplo Gadamer que proclama «Decorre destas reflexões que a hermenêutica não pode conhecer nenhum problema do começo, tal como acaso conhece a lógica hegeliana o problema do começo do saber. O problema do começo, onde se põe, é sempre, na verdade, o problema do fim. Pois define-se, aqui, a partir do fim, o cometo enquanto começo do fim Isto pode conduzir sob o pressuposto de um saber infinito, de uma dialéctica especulativa ao problema, insolúvel por princípio,

de pôr onde se deve começar. Todo o começo e final e todo o final começo. Em todo o caso, em tal realização circular, situa-se a questão especulativa do começo do saber filosófico, fundamentalmente, na perspectiva da sua extinção» («Wahrheit und Methode», cit., p. 448).

Claro que «algo de totalmente diverso se passa com a consciência histórica efectiva» (Idem, p. 448), pois, embora «a interpretação tenha de arrancar de qualquer coisa, ... o seu início não é arbitrário. Não há em geral nenhum genuíno começo» (Idem, p. 447).

É evidente, na crítica de Gadamer, a aceitação dogmática de uma circularidade entre começo e final que anula a noção de ponto de partida. Mas o que ele não vê é que toma, já, essa circularidade dialéctica como ponto de partida. E não entende que há ponto de partida, precisamente na perspectiva de um saber infinito, porque o princípio é final e vice-versa, excluindo-se, assim, qualquer limite. Aqui a circularidade caracteriza-se, afinal, por estar na raiz do tudo e, logicamente, é começo.

(<sup>48</sup>) Karl-Otto Apel, «Transformation der Philosophie», cit., II, p. 333: «existe na linguagem uma dimensão transcendental no sentido de Kant, mais rigorosamente: um condicionamento da possibilidade e validade da compreensão e auto-compreensão e, igualmente, do pensamento conceitual, do conhecimento objectivo, e do agir com sentido. Nessa acepção queremos falar do um conceito hermeneutico-transcendental da linguagem».