EDIÇÃO
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http//www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: http://livrariadaimprensa.uc.pt

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra

CONCEÇÃO GRÁFICA
António Barros

IMAGEM DA CAPA
Pormenor do óleo sobre tela intitulado *La cité*
da autoria de Véronique Strick

INFOGRAFIA
PMP, Lda.

INFOGRAFIA DA CAPA
Mickael Silva

EXECUÇÃO GRÁFICA
Simões e Linhares, Lda.

ISBN
978-989-26-1114-3

ISBN DIGITAL
978-989-26-1115-0

DOI
https://doi.org/10.14195/978-989-26-1115-0

DEPÓSITO LEGAL
417277/16

© NOVEMBRO 2016, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

JOÃO CORRÊA-CARDOSO
MARIA DO CÉU FIALHO
(Coordenadores)

A LINGUAGEM NA PÓLIS

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

do, me ajudaram a rever os textos que agora se publicam. Ao Victor Garcia dou um forte abraço pelo profissionalismo com que tratou a imagem do óleo sobre tela da artista plástica belga Véronique Strick.

João Corrêa-Cardoso
Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos
Celga-Iltec
Departamento de Línguas, Literaturas e Culturas – FLUC

CONSCIÊNCIA E LINGUAGEM: ACERCA DA CRÍTICA LINGUÍSTICA DO SUJEITO NA 1ª METADE DO SÉC. XX[1]

Diogo Ferrer
Universidade de Coimbra
ferrer.diogo@gmail.com

Resumo: Neste capítulo, o estudo de antecedentes, na filosofia transcendental de Kant e no empirismo etimológico radical de Horne Tooke, orienta uma panorâmica sobre alguns momentos fundamentais do pensamento filosófico sobre a linguagem no Século XX. São objecto de um estudo comparativo diferentes teorias do signifcado, nomeadamente, Husserl e a idealidade das significações, Wittgenstein e a linguagem dos factos, o problema da reflexividade, os fundamentos da hermenêutica filosófica e o pensamento etimológico segundo Heidegger, além de referências a aspetos da teoria pragmática do significado, entre outros pontos. A análise comparativa das diferentes teorias permite compreender a situação teórica do sujeito e as consequências da sua crítica ancorada na viragem linguística da filosofia no Século XX.

Palavras chave: Filosofia da Linguagem; Crítica ao Sujeito; Husserl; Heidegger; Wittgenstein; Horne Tooke; Teorias do Significado; Etimologia.

[1] Este texto corresponde, com algumas alterações, a uma conferência proferida em 31 de Maio de 2007 na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, no Ciclo Interdisciplinar *As ciências da linguagem e outras áreas do saber*, promovido pelo Instituto de Língua e Literatura Portuguesas e pelo Centro de Estudos de Linguística Geral e Aplicada. Ao Prof. Doutor João Nuno Corrêa-Cardoso agradeço muito especialmente a oportunidade de apresentar estes tópicos filosóficos para um auditório oriundo de outras especialidades científicas, bem como o caloroso acolhimento concedido.

DOI: https://doi.org/10.14195/978-989-26-1115-0_1

Abstract: In this Chapter, the study of some antecedents in Kant's transcendental philosophy and Horne Tooke's radical etymologic empiricism introduces a panoramic view upon fundamental moments in the philosophy of language in the 20th Century. Different theories of meaning are subject to a comparative study, namely: Husserl and the ideality of meaning; Wittgenstein and the language of facts; the problem of reflexivity, the foundations of philosophical hermeneutics and the etymologic thought according to Heidegger; some points about the pragmatic theory of meaning, and other general references. The comparative analysis of the different theories enables the reader to understand the theoretical place of the subject and the consequences of its critique arising from the linguistic turn of philosophy in the 20th Century.

Keywords: Philosophy of Language; Critique of Subject; Husserl; Heidegger; Wittgenstein; Horne Tooke; Theories of Meaning; Etymology.

Muitas das inovações filosóficas do Século XX foram marcadas pelos dois movimentos convergentes, de crítica da filosofia da subjetividade, por um lado, e da sua substituição pela filosofia da linguagem, por outro. Seria impossível abordar, num só estudo, a totalidade destes movimentos que convergem numa crítica linguística do sujeito, e cujos princípios foram lançados nas primeiras décadas do Século XX. No entanto, através de um percurso com alguma representatividade do que se pensou sobre o tema a partir de 1900, e recorrendo também a alguns antecedentes teoricamente importantes, é possível apresentar alguns dos seus princípios decisivos. A seleção de tópicos e de conceitos filosóficos desenvolvidos não poderia ser jamais exaustiva, mas permitirá, no percurso que empreendemos em seguida, definir pontos importantes do desenvolvimento do problema, que se tornou típico, da relação filosófica entre sujeito e linguagem, e de temas auxiliares estreitamente associados com esta relação.

1. Os antecedentes kantianos

Será necessário recuar mais de um século, até à época kantiana, para esclarecer alguns dos mais importantes antecedentes necessários para a compreensão da relação entre a linguagem e a consciência que a fala, e a faz, ao que parece, diferenciar de um qualquer outro fenómeno natural, como o ruído do vento nas árvores, por exemplo. Com Kant, aliás, podemos surpreender algo que é essencial para aceder ao significado próprio de grande parte das abordagens filosóficas dos dois problemas referidos, a linguagem e a consciência.

Em dois aspetos a abordagem kantiana que, para o efeito, pode ser centrada na *Crítica da Razão Pura*, tem de ser anteposta ao nosso estudo: por um lado, deveremos atender à conceção kantiana de filosofia transcendental e de subjetividade; por outro, à sua teoria das categorias e da síntese da experiência possível.

A filosofia transcendental investiga um domínio específico do saber, que se poderia situar num espaço, antes de Kant desconhecido, algures entre a lógica e a experiência. Assim, enquanto o pensamento ou o conhecimento em geral aponta para objetos do mundo, elaborando-os para as mais diversas finalidades, o método transcendental não visa objetos do mundo, mas aquilo que Kant chama as suas condições de possibilidade, ou seja, aquilo que, numa anterioridade em relação à experiência, constitui um conjunto de determinações que dão forma a toda e qualquer experiência possível. Esclarece-nos Kant que

> «chamo transcendental a todo o conhecimento que, em geral, não se ocupa tanto dos objectos quanto da *nossa* maneira de conhecimento dos objectos, *até onde ele deve ser possível a priori*. Não podendo estas condições ser tomadas da experiência, posto

que são conhecidas como anteriores a ela, são denominadas condições *a priori*».[2]

A anterioridade referida não é, naturalmente, temporal, mas lógica, cognoscitiva ou mesmo apenas metodológica. A questão que importa definir para a investigação a realizar é qual o estatuto destas condições. Não são factos ou objetos encontrados no mundo, uma vez que todos os factos e objectos do mundo, independentemente de serem passados, presentes ou futuros, conhecidos ou totalmente desconhecidos, obedecem inevitavelmente a elas. O seu estatuto é, por conseguinte, um outro. Este estatuto é o mais difícil de apreender, e este campo, o dos princípios transcendentais, é provavelmente o de mais difícil acesso, exigindo uma disciplina própria do pensar, que permita um pensar *não objetivante*.[3] O pensamento acerca deste domínio tem uma analogia decisiva com o pensamento acerca da linguagem: tão-pouco esta pode ser entendida como um simples objeto do mundo entre outros, posto que é aquilo onde o mundo para nós se revela ou, numa terminologia mais recente, «se abre». A linguagem, poderíamos dizer, é «abertura do mundo» e não constitui, por conseguinte, mais um objeto entre outros. Para encurtar razões, poderá dizer-se que tanto o domínio transcendental quanto a linguagem põem um problema essencial de *validade*, o que quer dizer, deveremos analisá-los não como coisas dadas, mas como definições de como as coisas são dadas para nós, e incluí-las no domínio do

2 «[I]ch nenne alle Erkenntnis transzendental, das sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt» (*Kritik der reinen Vernunft*, B 25/A 11, in *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900- [=Ak.], III, p. 43).

3 Este problema, típico do transcendentalismo, emerge em especial nas suas tentativas de radicalização. Sobre o problema no campo transcendental-fenomenológico e hermenêutico, v. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1993 [=SuZ], pp. 37-38).

valor, entre os problemas ou as afirmações, por exemplo, éticos, estéticos, mas também, de modo mais decisivo, da objetividade ou da verdade como validade. Assim como o domínio transcendental, o da linguagem supõe um investimento ou a projeção de uma validade em relação ao objeto, à coisa dada ou ao mundo em geral, projecção cujo estatuto não se pode confundir com o estatuto que, duma perspetiva imediata e natural, é atribuído aos objetos do mundo. Numa primeira conceção, tornada natural por uma sedimentação da compreensão do ser imposta e tornada habitual pela modernidade, concepção mais ou menos explícita, acerca do mundo e do que nele é óbvio,[4] consideramos o valor, ou a validade, uma instância subjetiva que projetamos sobre os objetos percebidos ou pensados no mundo, e que recebem, por esta projeção do sujeito sobre o mundo, uma 'coloração' específica, mas sempre subjetiva, afetiva, ética, estética, social, cultural, monetária, simbólica ou outra. No caso da linguagem, tratar-se-ia, naturalmente, de uma coloração simbólica, significativa ou semiótica. Assim, determinados objetos, tipicamente marcas sonoras ou de outro género, assumem a função simbólica de signos – um objeto que chama a atenção sobre si mesmo a fim de a

4 Assim, «a tradição que veio a ser dominante não torna acessível mas, pelo contrário, antes de mais e em geral, oculta aquilo que «transmite». Ela faz do que é transmitido uma obviedade e veda o acesso às «fontes» originárias a partir das quais as categorias e conceitos foram, em parte, genuinamente criados» («die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie «übergiebt», so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt. Sie überantwortet das Überkommene der Selbstverständlichkeit und verlegt den Zugang zu den ursprünglichen «Quellen», daraus die überlieferten Kategorien und Begriffe z.T. in echter Weise geschöpft wurden») (Heidegger, SuZ, p. 21). Sobre a necessidade de um estudo retrospetivo acerca do que se consolidou como o óbvio, cf. também Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* [=Krisis] (Husserliana [= HUA] VI, Den Haag, 1962, pp. 16, 21. Para as referências a esta obra, poderá consultar-se a tradução portuguesa, que inclui a paginação da edição citada (HUA VI): Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, trad. D. Ferrer, Lisboa, 2008). Da perspetiva hermenêutica, este estudo pode ser entendido como „rememoração" ou „reminiscência", segundo P. Fruchon, *L'Herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité. Tradition et interprétation*, Paris, 1994, pp. 445, 449.

transferir para um outro, o significado. Assim como se pode atribuir a um objeto um determinado valor, também as marcas recebem valor significativo e, com isso, são signos linguísticos.

A questão transcendental surge, a partir de Kant e retomada nalguns momentos privilegiados do século XX, quando a validade da significação em causa é entendida como validade absolutamente generalizada. O valor de que se fala não é, então, *um* certo valor, como nos exemplos acima mas, por um lado, para a filosofia, a pura validade em geral e, por outro, a validade de algo como objeto *tout court* ou como verdade, ou seja, precisamente como o tal objecto que, de forma desprevenida, contamos como genuinamente existente e pertencente ao mundo, ou como conceito genuíno, suscetível de utilização satisfatória. A partir daqui, o problema da validade passa a ser um problema não só de teoria do conhecimento mas, principalmente, uma questão ontológica, e o sujeito de que se falava, como o proprietário intelectual do valor, e a origem do seu investimento sobre o mundo objetivo, já não pode ser entendido como o sujeito individual isolado, ou a consciência empírica do simples indivíduo, e nem mesmo de uma sociedade ou, provavelmente, tão-pouco do homem enquanto espécie natural. Aquilo que assim se abre é uma nova temática e, mesmo, um domínio de investigação que não pode ser considerado meramente empírico ou natural, posto que é a fonte de validade que antecede logicamente a empiria a ser investigada, e a natureza, humana ou outra, tal como se nos apresenta. Esta é a problemática filosófica própria de muito da filosofia da linguagem, e sem cujo exercício não se pode aceder ao tema em causa. Seria inútil elencar aqui as inúmeras ocorrências convergentes, na história do pensamento, do topos da dificuldade de acesso à própria coisa de que trata a filosofia – aqui, ao problema transcendental da significação. Anote-se, entretanto, que esta dificuldade de acesso, e necessidade de assumir uma posição do pensar que requer, normalmente, hábito e treino específico, parece corresponder a algo de

peculiar à linguagem que, do mesmo modo, temos dificuldade em situar num plano determinado da realidade objetiva. A linguagem parece ter a capacidade de se transformar em algo mais do que um mero artefacto biológico e evolutivo adaptado à sobrevivência de uma dada espécie viva, mas conduzir a um mundo próprio, psicológico e/ou simbólico, com um funcionamento e leis próprias, diversas das do mundo físico ou, mesmo, biológico.

Em paralelo com o objeto da filosofia transcendental, que constitui um domínio de investigação não empírico, o sujeito assumiu também, a partir da modernidade, a figura de uma instância geral de abertura ou de acesso ao mundo como objetividade, a qual é entendida como verdade e como, por princípio, comum a todos os homens ou, para o caso da linguagem, para todos os falantes, ou ainda para todos os falantes de uma determinada língua. Este sujeito, ou falante em geral, é mais um conteúdo de tipo transcendental que não se confunde com o conteúdo natural e empírico objetivado do homem concreto, mas pretende referir algo que poderíamos chamar razão ou racionalidade, consciência ou psique. A isto deverá chamar-se subjetividade ou sujeito, advertindo que seria erróneo considerar que este conteúdo pertence essencialmente a um pensamento, como mais um objeto no mundo. Em termos esquemáticos, o estatuto destes conteúdos significativos fundamentais que nos abrem o mundo, entre os quais se conta o próprio sujeito, constitui um objeto específico de uma ciência própria, a filosofia. A linguagem, assim entendida, pode ser denominada pelo termo antigo de «logos». O logos é a estrutura significativa generalizada do real.[5]

Um segundo aspeto introdutório, neste ponto como uma simples nota, teremos ainda de fazer remontar a Kant, nomeadamente a sua doutrina das categorias e da síntese da experiência possível.

[5] Sobre a linguagem entre as funções simbólicas, cf. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, (Darmstadt, 2001, pp. 7-12, 39-47).

Entre os conteúdos transcendentais que permitem atribuir validade objetiva a qualquer perceção de objetos, contam-se os conceitos puros ou categorias, que Kant considera dever fazer derivar das formas lógicas do *juízo*, segundo a lógica clássica. Aquilo que, na lógica geral, são *formas do juízo*, são por Kant entendidos como as formas mais gerais e fundamentais do pensar de um qualquer objeto em geral, o que tem por consequência que os princípios *a priori* da validade para qualquer objeto em geral são derivados da forma dos juízos, o que significa, das formas elementares da frase, dos modos básicos do afirmar e do negar, isto é, do dizer.[6] Se Kant nunca considerou que os conceitos *a priori* – que conferem validade e verdade objetivas às nossas perceções e permitem o que denomina a síntese da experiência de um mundo objetivo – pudessem ser interpretados diretamente como linguagem, não se pode entender o aspeto constitutivo que a linguagem assume para a filosofia posterior sem a observação de que as formas do sujeito e a própria subjetividade são o que permite conferir significado e validade ao mundo – e que o estatuto das condições de possibilidade que antecedem a experiência constitui um domínio de investigação que distingue a filosofia de outras ciências. Alguns componentes centrais de posições filosóficas importantes acerca da linguagem no séc. XX estão radicadas neste panorama e nesta matriz fundadora. Com as devidas restrições, poderíamos referir posições como a de Husserl, de Heidegger, a primeira filosofia de Wittgenstein, a Hermenêutica Filosófica ou a pragmática transcendental de K.-O. Apel.[7]

[6] V. g. Kant, *op.cit.*, B 104-105, Ak. III, pp. 92-93.

[7] Heidegger, *loc. cit.* ; V. Fruchon, *op.cit.*, p. 20; V. Apel, *Transformation der Philosophie* (Frankfurt a.M., 1994), I, pp. 338-352, II, pp. 348-357.

2. Significação e Consciência. Husserl e a idealidade das significações

Pode-se dizer que a reflexão filosófica sobre a linguagem começa, no século XX, com as *Investigações Lógicas* de E. Husserl.[8] Estas investigações dão início ao projeto da filosofia fenomenológica, que Husserl desenvolverá até à sua morte em 1938. A fenomenologia partiu de uma crítica ao psicologismo, a filosofia da lógica que entendia os fenómenos lógicos como fundados nos fenómenos psicológicos, e a lógica como pertencente ao domínio da psicologia como ciência empírica. Husserl procura mostrar como a lógica é um domínio autónomo de evidências primeiras irredutíveis a qualquer outro campo de investigação, nomeadamente psicológico, evidências de uma natureza específica, que se distinguem da evidência própria das leis e regularidades empíricas da natureza.[9] Fundada sobre uma tal crítica ao psicologismo, a investigação inaugural das *Investigações Lógicas* intitula-se «Expressão e Significado», e trata justamente da linguagem, como tema introdutório à fundamentação filosófica de uma lógica pura que o autor pretende elaborar.

O primeiro princípio metodológico a que Husserl se atém na sua investigação fenomenológica é o de apenas descrever as intenções de sentido que considera poder expor como evidências. A metodologia de análise recusa, por isso, referir-se a quaisquer entidades ou processos e fundamentações que não se mostrem como fenómenos evidentes ou, mais correctamente, cujo sentido intencional, isto é,

[8] Husserl, *Logische Untersuchungen*. (Zweiter Band. I. Teil, 1901, HUA, XIX/1, Den Haag, 1982 [=LU]. Para as referências a esta obra poderá consultar-se a tradução portuguesa, que inclui a paginação da edição citada (HUA XIX/1): Husserl, *Investigações Lógicas*, Segundo volume, Parte I, trad. de P. Alves e C. Morujão, Lisboa, 2007. Servimo-nos, com diversas modificações, desta tradução.

[9] V. Husserl, *Prolegomena zur reinen Logik* (HUA XVIII, Den Haag, 1975, pp. 74-80). Para as referências a esta obra, poderá consultar-se a tradução portuguesa, que inclui a paginação da edição citada (HUA XVIII): Husserl, *Prolegómenos à Lógica Pura*, trad. D. Ferrer, Lisboa, 2005.

significação própria, não se evidencie em si mesmo. Nos termos metodológicos anunciados, mas que têm importância fulcral também para o conteúdo doutrinal, a teoria do conhecimento fenomenológica não é uma teoria no sentido corrente, e distingue-se de qualquer teoria por não pretender explicar factos ou verdades a partir de axiomas ou leis,[10] mas por buscar tão-só esclarecer descritivamente os fenómenos na sua doação mais elementar. Não persegue as leis que regem «as conexões reais de coexistência e sucessão» dos acontecimentos no tempo e no espaço, mas procura «compreender o sentido ideal das conexões específicas»,[11] ou de tipos ideais de conexões que encontramos nas nossas vivências. Esta conexão de sentido ideal numa unidade está, segundo Husserl, no âmbito do «compreender» (Verstehen) e do «esclarecer» (Aufklären), e não do «explicar» (Erklären).[12]

A fenomenologia volta-se, então, para a descrição compreensiva e esclarecedora do significado dos fenómenos, recusando que qualquer abordagem explicativa-causal de factos possa ter valor como fundamentação filosoficamente válida. A fenomenologia resulta, por conseguinte, da referida crítica ao psicologismo, que se estenderá,

[10] «Nach unserer Auffassung ist die Erkenntnistheorie, eigentlich gesprochen, gar keine Theorie. Sie ist keine Wissenschaft in dem prägnanten Sinne einer Einheit aus theoretischer Erklärung. *Erklären im Sinne der Theorie* ist das Begreiflich machen des Einzelnen aus dem allgemeinen Gesetz [...]. Im Gebiet des Apriorischen wieder handelt es sich um das Begreifen der *Notwendigkeit* der spezifischen Verhältnisse niederer Stufe aus den umfassenden generellen Notwendigkeiten und letztlich aus dem primitivsten und allgemeinsten Verhältnis *gesetzen*, die wir Axiome nennen» («De acordo com a nossa concepção, a teoria do conhecimento, propriamente falando, não é uma teoria. Ela não é uma ciência no sentido pleno de uma unidade de explicação teorética. *Explicar, no sentido da teoria,* é a conceptualização do singular a partir de leis gerais [...] No domínio do apriorístico, trata-se, de novo, do captar conceptual da *necessidade* das relações específicas de grau inferior a partir das necessidades gerais que as abarcam e, derradeiramente, a partir das *leis* relacionais mais primitvas e mais gerais, a que chamamos axiomas») (Husserl, LU,HUA, XIX/1, p. 26).

[11] «[Sie will nicht...] die realen Zusammenhängen der Koexistenz und Sukzession [...] will sie verfolgen, sondern den *idealen Sinn* des *spezifischen* Zusammenhänge [...] *verstehen*» (*ibidem*, p. 27).

[12] *Ibidem*, p. 27.

como veremos ainda, pela própria teoria do significado no domínio mais estrito da linguagem. Ao criticar o psicologismo, Husserl verifica que as unidades ideais de significação, as unidades lógicas não são factos entre outros factos, mas idealidades com um regime de evidência próprio – estabelecendo assim um princípio que poderá ser generalizado a todas as significações pensáveis, e não somente a unidades lógicas de significação. Esta posição de Husserl é importante, por um lado, porque assume a filosofia como teoria do significado, ou do sentido, o que será um princípio central de muito da filosofia subsequente; e, por outro lado, muito da filosofia desde então, conforme iremos ainda referir, ocupar-se-á da crítica a uma tal noção, erigida por Husserl, de uma idealidade e unidade da significação, e da tentativa da reconstrução da significação noutros moldes, não husserlianos.

Com a sua fenomenologia, Husserl transforma a questão pelo significado no tema filosófico central, o que irá determinar aspetos relevantes da ontologia filosófica que se seguiu. Muito da filosofia tem, desde então, em comum o estudo da significação, em diferentes vertentes da sua definição, origem e condições. A fenomenologia husserliana dá assim uma versão transcendental da significação, ou da filosofia como estudo da significação. Para Husserl tratar-se-á de uma fenomenologia transcendental porque, por um lado, pretende ser essencialmente uma descrição do fenómeno puro, tal qual se mostra antes de qualquer teorização a seu respeito e, por outro, na medida em que pretende descrever as condições de possibilidade primeiras da significação ou validade de qualquer fenómeno, na sua unidade ideal de significação.

Husserl entende o «significado da asserção como a unidade na multiplicidade»,[13] uma «unidade ideal»,[14] apreendida como uma evi-

[13] *Ibidem*, p. 50.

[14] *Ibidem*, p 8.

dência em qualquer expressão significativa. Esta unidade ideal é sistematizada pela ciência, a qual é igualmente uma «unidade de significado»[15] e, em especial pela lógica, também ela descrita como ciência da unidade do significado,[16] salvaguardados, naturalmente, os diferentes modos de intencionalidade que subjazem a estas diferentes formas de unidade.

Husserl funda a sua perspetiva fenomenológica do significado na linguagem a partir de uma distinção entre o signo (Zeichen) como expressão (Ausdruck) e como sinal (índice, ou indicador) (Anzeichen). As expressões (Ausdruck) distinguem-se dos outros signos por serem signos dotados de significado,[17] ao passo que os indicadores, ou sinais, (Anzeichen) são signos sem significado propriamente dito. O significado não é uma relação de sinalização, ou indicação (Anzeige), quer o sinal tenha origem natural, quer seja criado especificamente como signo. O signo *sinal* nada exprime, o que se torna claro na consideração de que «pertence à essência do sinal indicar um facto, um existente»,[18] enquanto a *expressão* pode significar objetos ideais, ou tão-somente possíveis. O sinal funciona só como um indicador ou, num exemplo que Husserl retoma de J. S. Mill, e das *Mil e Uma Noites* – , como uma marca que é escrita numa porta, a sinalizar a casa a ser roubada.[19] O sinal, por assim dizer, orienta um comportamento, num domínio caracterizado, justamente, pela "nicht-Einsichtigkei", «não-inteleção» ou seja, pela ausência de um pensamento ou de uma compreensão evidente da relação estabelecida entre o indicador e o indicado, o sinal e o sinalizado. A essência do sinal é fazer passar a inteligência ou a atenção

[15] *Ibidem*, p. 119.
[16] *Ibidem*, p. 98.
[17] Husserl, *op.cit.*, pp. 59-60.
[18] *Ibidem*, p. 65.
[19] *Ibidem*, p. 64.

de um objeto ou estado de coisas para outro.[20] Mas isto pode, é claro, ser feito de diferentes maneiras, e nem todas caracterizam o que entendemos por relação de sinalização. Assim, por exemplo, numa relação de demonstração, a inteligência é conduzida de uma frase para outra, ou do conteúdo de um juízo para outro conteúdo, sem que se entenda aqui que a premissa é *sinal* da conclusão. O que distingue este modelo demonstrativo de relação e orientação do movimento da inteligência é, justamente, o carácter intelectivo ("Einsicht") do deslocamento da atenção, ou seja, porque efetivamente se compreende ou se dá à evidência o motivo por que se passa de A para B.[21] O motivo é a própria unidade de significação da evidência lógica que exercitamos na passagem entre a premissa e a conclusão. Isto não se passa de todo no caso do sinal. «Aqui, a intelectividade e, dito objectivamente, o conhecimento de uma conexão ideal dos conteúdos de juízos em causa é terminantemente excluído.»[22] Nalguns casos, que interessará menos especificar, visto que correspondem a um uso menos preciso da linguagem, poderá falar-se de uma conexão objetiva, como associação de tipo semiótico. Assim, quando Husserl se serve do exemplo de que os «canais em Marte [são] signos da existência de habitantes inteligentes»,[23] trata-se de um caso em que se pode falar de signo como sinal para referir uma conexão associativa objetiva,[24] mas não fundada na mesma evidência intelectiva de uma demonstração, por exemplo.

A não-intelectividade da conexão, e o seu carácter simplesmente associativo é um dado central para a compreensão da linguagem nas suas diferentes funções segundo Husserl. Toda a linguagem fun-

[20] *Ibidem*, p. 32.
[21] *Ibidem*, p. 33.
[22] *Ibidem*, p. 33.
[23] *Ibidem*, p. 31.
[24] *Ibidem*, pp. 36-37.

ciona como associação de ideias, ou seja, como sinal, ou indicador, embora a sinalização não esgote as suas funções, não permitindo compreender precisamente a função que Husserl considera a principal, aquela que opera como condição de possibilidade de toda a operação semiótica, em qualquer função em geral, a saber, a função significativa.

A linguagem, ainda na função de sinal, opera em dois planos simultâneos: por um lado, como sinal de factos e estados de coisas objetivos, como a indicação de um caminho a tomar, que orienta o comportamento; e, por outro lado, como sinal de imagens, atos e representações mentais, função que Husserl denomina de *anúncio* (ou *notificação*).[25] Enquanto o sinal não é propriamente significativo, mas somente indicação ou anúncio de representações mentais, uma expressão só é entendida como significativa na medida em que anuncia atos e vivências mentais, por intermédio destes indica o significado[26] e, por fim, a coisa referida.[27] Husserl distingue claramente entre as vivências, atos e imagens mentais, por um lado, e o significado propriamente dito, por outro. Conforme se viu, o significado é uma unidade ideal e objetiva que não se pode, por conseguinte, confundir com a multiplicidade das representações e imagens com que por vezes é confundido.[28] A presença de imagens é totalmente irrelevante para o significado,[29] que pode operar ao nível do pensamento puramente simbólico, sem imagens ou representações acompanhantes. Sinalizar ou anunciar imagens ou representações é uma função, exprimir significados é uma outra função ou ato, distinto da primeira por envolver um *pensar*.

[25] *Ibidem*, p. 40.

[26] *Ibidem*, pp. 42-43.

[27] *Ibidem*, p. 54.

[28] *Ibidem*, p. 67.

[29] *Ibidem*, p. 103.

Aquilo que diferencia essencialmente Husserl de grande parte do pensamento filosófico acerca da linguagem no século XX e, especialmente, da tendência geral e principal como esse pensamento se desenvolveu[30], é o facto de que, na sua separação rigorosa entre expressão (com significação) e sinal (somente programático, orientador do comportamento), a comunicação ficar classificada do lado do sinal. A expressão, por um lado, é dotada de significado, designa a unidade objetiva ideal que a inteligência pode apreender numa evidência e operar, e refere um objeto idealmente visado que pode ou não ser preenchido por uma intuição real. O sinal, por seu lado, é sem significado, e associa vivências diversas por um mero transitar da atenção. Ele só se torna significativo na medida em que é capaz de uma apreensão de uma evidência ideal, ou seja, em que é também expressão. Enquanto é mero sinal indicador não acede à unidade ideal da referência significativa, ao ato que confere validade, mas será, quando muito, um orientador local e imediato animal, sem inteleção própria, de um dado comportamento, ainda que psicológico-associativo.

O problema da comunicação levanta-se na medida em que Husserl, por um lado, admite que esta é um fenómeno originário[31] mas, por outro, remete-o para o domínio «sem significação» do sinal. Na comunicação, todas as expressões funcionam, antes do mais, como sinais indicadores das vivências transmitidas,[32] e a comunicação funda-se de modo essencial neste facto, de que todas as expressões são sinais que transmitem vivências. Mas Husserl ilustra a sua distinção entre sinal e expressão significativa justamente com o uso privado da linguagem. A fim de distinguir significado e

[30] V. v.g., D. Marconi, *La philosophie du langage au vingtième siècle*, (trad. M. Valensi, Paris, 1997).

[31] Husserl, *op.cit.*, p. 39.

[32] *Ibidem*, p. 40.

sinalização, diz-nos Husserl que «as expressões desenvolvem a sua função significativa também na vida solitária da alma, onde não mais funcionam como sinais»[33] ou então, «no discurso monológico, as palavras não nos podem servir na função de sinais da existência de actos psíquicos, posto que tais sinais seriam aqui totalmente inúteis. Os actos em causa são, no mesmo momento, vivenciados por nós próprios.»[34]

Husserl subscreve, assim, numa perspetiva sem dúvida muito alterada e dotada de uma fundamentação reflexiva inédita, a conceção tradicional da linguagem que nela vê um híbrido ou mediador entre o mundo sensível e o mundo espiritual[35] que, neste caso, é representado não pela mente, com as suas vivências e representações, mas pela idealidade das significações situadas no domínio da intencionalidade pura. A linguagem é, sem dúvida, um híbrido, e o modo da sua mediação entre dois mundos é o de trazer o significado intencional e ideal à realidade comunicativa mas, antes do mais, mental. Para que seja linguagem, a linguagem tem de conter a função sinalizadora e anunciadora, além da função significativa. E, não obstante, os dois lados, expressão significativa e sinal sem significado, não estão numa exata simetria e reciprocidade, uma vez que, afinal, a palavra só é palavra quando «vivemos na sua compreensão [e] aí ela exprime, e exprime o mesmo, seja ou não dirigida a alguém.»[36] A instância onde o significado se fenomenaliza é, em primeiro lugar, o pensar do eu. Aquilo que distingue o sinal da expressão é que nesta há sempre um *pensar*,[37] e este pensar é antes de mais pertença do eu, – senão individual, sem dúvida monológico, ainda que intersubjetivo,[38] que é quem está efetivamente em causa na questão do significado.

Segundo o que até aqui se viu, a comunicação é uma função primordial da linguagem, que ocorre por meio do signo como sinal, ou seja, que envolve uma não-intelectividade fundamental, uma essencial não clareza do seu elemento, que é substituída por uma associação criativa. Esta não-intelectividade, ou impossibilidade constitucional de esclarecimento e de evidenciação do elo de ligação entre a linguagem, com os seus significados, e a sua referência, tem duas consequências que importa relevar: (1) em primeiro lugar, o mundo da comunicação, o domínio da intersubjetividade linguisticamente fundado não pode satisfazer a intenção de clarificação integral e de evidência que se encontra na base de toda a doação de sentido em geral. Husserl dirigirá a sua investigação, consequentemente, para o domínio do ego transcendental ou da mónada egológica como instância primeira de doação de sentido e única capaz da fundamentação última filosófica, fundamentação que segundo Husserl deve caber a todo o projeto genuíno de esclarecimento filosófico. A perspetiva dialógica será entendida como uma particularização e partição da verdade que a impede de preencher a própria intenção significativa do saber científico – e filosófico: o da fundamentação última pela doação do seu objeto em evidência plena. (2) Como segunda consequência, ou o que é somente uma segunda perspectiva do mesmo fenómeno, a linguagem em geral, traz em si, como essência necessária, a não intelectividade da relação entre o signo e o objecto referido, ou, o que é o mesmo, o carácter saussuriano da arbitrariedade do signo. A linguagem é uma unidade ou, dir-se-ia, um híbrido, entre a significação, que se pode captar na plena evidência, e o sinal, que tem como essência a não-intelectividade

[33] *Ibidem*, p. 31.

[34] *Ibidem*, p. 43.

[35] Função ainda vincada em Cassirer, *op.cit.*, 45, pp. 299-300.

[36] «Wo wir aber in seinem Verständnis leben, da drückt es aus und dasselbe aus, ob es jemanden gerichtet ist oder nicht». (Husserl, LU, HUA, XIX/1, p. 42).

[37] *Ibidem*, p. 65.

[38] A intersubjetividade husserliana não assume carácter dialógico, mas transcendental. Sobre esta distinção cf. M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin, 1965, pp. 4-8, 22, 243-246).

da relação de significação, anunciada pelo sinal. Aquilo que Husserl não contempla suficientemente é o lado construtivo justamente desta não-intelectividade, ou seja, que a linguagem, ao cortar todas as relações com o real que não as relações idealmente balizadas da referência, constitui uma esfera de significação autónoma e autocentrada ou, por assim dizer, um sistema.[39] A tematização deste princípio de arbitrariedade do signo permite a Saussure assumir uma definição de valor que diverge da definição husserliana. Se o valor, segundo Husserl, é validade conferida pela intencionalidade inerente à própria mostração dos fenómenos, validade que pode ser tematizada, na sua essência, por uma análise fenomenológica do campo da consciência, para Saussure o valor possui uma dimensão que, embora social, assenta no próprio sistema da língua. A significação não deriva aqui de atos do sujeito, mas de um sistema relativamente autonomizado de diferenças. Como sistema de puras diferenças, o sistema que subjaz ao discurso humano deixa-se definir por negações, segundo as notáveis formulações do seu *Curso de Linguística Geral:* «em todos os casos [das categorias da língua] deparamo-nos não com *ideias* dadas de antemão, mas com *valores* que emanam do sistema. Quando dizemos que eles correspondem a conceitos, subentendemos que estes são puramente diferenciais»[40], tornando-se positivos somente na ligação concreta entre significado e significante.[41] Isto permitir-nos-á entrever a constituição do sujeito falante entre a negatividade de um sistema abstrato de puras diferenças e uma constituição diacrónica concreta e positiva dos significados. Considerado duma perspetiva husserliana, porém, um tal sistema, autonomizado tanto da natureza física quanto de significados fundados na evidência, constitui uma perda da significação verdadeira

[39] Para este tópico saussuriano, v. F. de Saussure, *Cours de linguistique générale* (ed. Tulio de Mauro, Paris, 2005).

[40] *Ibidem*, p. 162.

[41] *Ibidem*, pp. 166-167.

numa definitiva hegemonia da não-intelectividade. Em termos mais simples, deixa de haver verdade que se possa associar ao uso da linguagem – conforme algumas vezes se queixa o senso comum nos processos comunicativos. Como conclusão, Husserl não prosseguirá, por motivos que se devem ter tornado óbvios, a sua fenomenologia senão acessoriamente como filosofia da linguagem.

Esta primeira aproximação à definição transcendental e fenomenológica da linguagem permite-nos cingir alguns aspetos constitutivos do sujeito que serão determinantes na sua compreensão e na sua crítica linguística no século XX. Muito desta crítica se centrará em redor dos tópicos da indisponibilidade de uma evidência integral, não sujeita a um horizonte de não-visibilidade, da inexistência de significados puros que não estejam sujeitos a um processo sem fim de interpretação, ou da impossibilidade de uma reflexão do sujeito sobre si mesmo que permita, no todo ou em parte, alcançar conhecimento sobre os seus próprios atos de doação de sentido. A posição de Husserl, em contracorrente com a crítica linguística do sujeito, tem como pressuposto filosófico de base a possibilidade da reflexão. Na filosofia, segundo Husserl,

> «em lugar de nos absorvermos na *realização* dos actos multiplamente construídos uns sobre os outros, [...] devemos antes 'reflectir', i.e., tomar como objecto estes mesmos actos e o seu conteúdo imanente de sentido. Enquanto os objectos são intuídos, pensados, teoreticamente ponderados, [...] não devemos dirigir o nosso interesse teorético para esses objectos, não os devemos pôr como realidades [efectivas] [...] mas, pelo contrário, precisamente esses actos que até aqui não eram objectivos, devem agora tornar-se os objectos da apreensão e da posição teorética.»[42]

[42] «Anstatt im Vollzuge der mannigfaltig aufeinandergebauten Akte aufzugehen [...] sollen wir vielmehr «reflektieren», d.h. diese Akte selbst und ihren immanenten

A citação de uma posição metodológica de base serve aqui para realçar a importância capital da questão da reflexão, ou da própria reflexividade, de onde derivam justamente alguns dos outros tópicos da crítica ao sujeito.

3. Wittgenstein e a linguagem dos factos

Podemos observar que a reflexão e descrição dos atos do sujeito que, para Husserl, é o método e o objeto principal de todo o empreendimento filosófico, emerge no pensamento de Ludwig Wittgenstein como uma impossibilidade de princípio teoreticamente justificada. O seu *Tractatus logico-philosophicus*, publicado em 1921,[43] apresenta, com uma coerência inflexível, duas ideias centrais para a filosofia da linguagem, que me permito recordar: em primeiro lugar, que a estrutura da linguagem é essencialmente proposicional; outra, que a linguagem é uma representação 'pictórica' ou imagem do mundo. Estas duas teses estão, aliás, indissoluvelmente ligadas, ou seja, a capacidade de a linguagem ser imagem do mundo assenta na sua estrutura proposicional. O *Tractatus* subscreve sem concessões a ideia de que a forma do mundo é comum à forma da proposição, sendo esta isomorfia a condição de que a linguagem possa ser imagem ou referir factos no mundo. Termos isolados ou nomes de objetos fora da proposição nada referem ou representam, porquanto nada afirmam. Ser imagem é a afirmação de proposições, e todo e cada

Sinnesgehalt zu Gegenständen machen. Während Gegenstände angeschaut, gedacht, theoretisch erwogen [...] sind, sollen wir unser theoretisches Interesse nicht auf diese Gegenstände richten, nicht *sie* als Wirklichkeiten setzen, [...] sonder im Gegenteil eben jene Akte, die bislang nicht gegenständlich waren, sollen nun Objekte der Erfassung und theoretischen Setzung warden» (Husserl, LU, HUA, XIX/1, p. 14).

[43] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (in Schriften 1, Frankfurt a. M., 1980); V. G. Hottois, *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein* (Bruxelles, 1976, pp. 17-19, pp. 25-31).

um dos factos, definíveis cada um como a existência de um estado de coisas,[44] tem uma representação numa proposição verdadeira. Assim, «o mundo é a totalidade dos factos»,[45] «a totalidade dos pensamentos verdadeiros é uma imagem o mundo»[46] e, finalmente, «a totalidade das proposições é a linguagem».[47] Para o ponto que aqui nos importa, a posição do sujeito a partir do problema da reflexividade, estas proposições são decisivas, uma vez que estabelecem a estrutura proposicional rigorosa, e a integral correspondência um-um entre cada elemento linguístico (proposição) e cada elemento do mundo (facto), num paralelismo invariável. A ênfase colocada na *totalidade* faz recordar que não há quaisquer factos ou proposições para além daqueles que entram na correspondência de representação enunciada, e que nenhuma proposição tem sentido que não enuncie um facto, real ou possível.

O sentido das proposições é dado na medida em que descreverem um estado de coisas possível no mundo ou, nos termos de Wittgenstein, «saber o que é o caso, se ela é verdadeira»:[48] isto significa que somente no caso de o sujeito ou o pensamento serem um estado de coisas pertencente ao mundo é que qualquer proposição a seu respeito poderia ter sentido – caso que, numa posição transcendental que Wittgenstein de certo modo subscreve,[49] não se verifica nem pode verificar. E assim, à questão acerca da possibilidade de enunciar proposições acerca do próprio pensamento, ou do sujeito desse pensamento, e dados os princípios enunciados, a única resposta é que o pensamento ou o sujeito não existem no mundo, sendo o seu estatuto remetido, em consequência, para o exterior da

[44] Wittgenstein, *op.cit,* p. 2.

[45] *Ibidem*, 1.1.

[46] *Ibidem*, 3.01.

[47] *Ibidem*, 4.001.

[48] *Ibidem*, 4.024.

[49] V. aforismo 6.13.

linguagem. O pensamento, posto não ser um facto do mundo, nos conhecidos termos de Wittgenstein, não pode ser dito, mas apenas mostrado, ou é aquilo que se mostra como o sentido da proposição. Se pensamento e sujeito são alguma coisa, não são certamente factos do mundo enunciáveis proposicionalmente, mas banidos, algo metaforicamente, para os seus limites. «O sujeito não pertence ao mundo mas é um limite do mundo.»[50] O sujeito é comparado ao olho, que jamais está presente no campo visual, «o olho *não* o vês de facto. E nada *no campo visual* permite inferir que é visto por um olho.»[51] O limite mostra-se sem se que se veja efetivamente.

A restrição da linguagem aos factos como totalidade encerrada, juntamente com o critério verificacionista do sentido, tem como consequência a impossibilidade de enunciados com sentido acerca do lugar do sujeito mas, igualmente, posto que tão-pouco são estados de coisas determinados no mundo, quaisquer apreciações éticas, estéticas ou em geral existenciais. Também estes enunciados nada referem de determinado sobre a composição do mundo, e a diferença entre serem verdadeiros ou falsos não tem nenhuma repercussão detetável nos estados de coisas existentes no mundo.[52] A serem verdadeiros tais enunciados, se alguma coisa alteram no mundo, é a sua visão como um todo, ou seja, a visão dos seus limites. E apontando diretamente para uma questão existencial, diz-nos Wittgenstein que «se o bem e o mal alteram o mundo, então só alteram os limites do mundo, não os factos, não o que pode ser expresso na linguagem. [...] O mundo dum homem feliz é diferente do dum homem infeliz.»[53] Ou ainda, «o sentido do mundo tem de estar fora do mundo. No mundo tudo é como é, e tudo acontece como acontece; *nele* não existe qualquer valor.»[54] Se incluirmos aqui o valor linguístico, por um lado, e, igualmente, a validade em geral, no sentido fenomenológico acima referido, encontramos a impossibilidade de enunciar quaisquer proposições e, ainda menos, qualquer teoria acerca do significado linguístico ou sobre os tipos de validade que os diferentes estados de coisas podem assumir – se considerarmos como estados de coisas também os factos no seu sentido histórico, biológico, social, estético, etc.

Aquilo que este relance sobre o *Tractatus* nos permite perceber é que a ligação desta impossibilidade de enunciados com sentido sobre o sentido da linguagem e das condições existenciais humanas em geral deriva, principalmente, da impossibilidade da reflexão defendida por Wittgenstein. Naturalmente, conforme acentua Wittgenstein, a linguagem não pode figurar em si a relação que estabelece com o mundo. Ela só pode dizer os factos no mesmo ato de mostrar o seu sentido. E o sentido da linguagem, a sua relação de validade e referência, que ela estabelece com o mundo, não é figurável como facto. A inviabilidade de qualquer enunciado acerca da validade própria dos enunciados garante, por ausência de sentido, a estrita eliminação dos problemas metafísicos e filosóficos em geral.

Supõe-se, além disso, que permitirá elaborar uma linguagem-cálculo sem ambiguidade e livre de qualquer coloração existencial, funcionando então aquilo que restar da filosofia, após esta cura da sua linguagem, apenas como uma *medicina mentis* que, é legítimo presumir-se, faça sarar na consciência todo o sofrimento existencial.

Muito embora renunciando à ideia de que a lógica é a estrutura que subjaz à linguagem, a filosofia tardia de Wittgenstein prosseguirá um semelhante projeto de refutação da subjectividade como fonte de validade. A totalidade das funções da representação mental, toda

[50] Wittgenstein, *op.cit.*, 5.632.

[51] *Ibidem*, 5.6331.

[52] Do modo mais claro na estética, mas também na ética, trata-se de um processo tipicamente moderno de subjetivização segundo Gadamer, que o submete a uma análise crítica exemplar em, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischer Hermeneutik* (Tübingen, 1960, pp. 92-96).

[53] Wittgenstein, *op.cit.*, 6.43.

[54] *Ibidem*, 6.41.