

JOÃO CORRÊA-CARDOSO
MARIA DO CÉU FIALHO
(Coordenadores)

A LINGUAGEM NA PÓLIS

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS



**CONSCIÊNCIA E LINGUAGEM:
ACERCA DA CRÍTICA LINGUÍSTICA
DO SUJEITO NA 1ª METADE DO SÉC. XX¹**

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 significado, 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.

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, projeção cujo estatuto não se pode confundir com o estatuto que, numa perspectiva imediata e natural, é atribuído aos objetos do mundo. Numa primeira concepção, 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 «übergibt», 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 retrospectivo acerca do que se consolidou como o óbvio, cf. também Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente 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 perspectiva 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 percepção 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 percepções 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 irreduzíveis 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 teórica. *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 primitivas 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 perspectiva 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-intelecção» 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 *signal* da conclusão. O que distingue este modelo demonstrativo de relação e orientação do movimento da inteligência é, justamente, o carácter intelectual (“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 intelectualidade 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 intelectual 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 significado²⁶ 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 desenvolveu³⁰, 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 intelecção 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 originário³¹ 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.

senalização, 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 concepção tradicional da linguagem que nela vê um híbrido ou mediador entre o mundo sensível e o mundo espiritual³⁵ 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 mo-

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.

nológico, 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, conseqüentemente, 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 perspectiva 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

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 autônoma 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 mostra dos fenômenos, 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 diacrônica concreta e positiva dos significados. Considerado duma perspectiva 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. Tullio 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 múltiplamente 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 teórico 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 teórica.»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 teoricamente 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, indissolivelmente 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 werden» (Husserl, LU, HUA, XIX/1, p. 14).

⁴³ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (in Schriften I, 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 vê 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 sen-

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.

tido 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

⁵⁴ *Ibidem*, 6.41.

a interioridade do sujeito, bem como o significado das palavras são substituídos por um critério do sentido como uso, e pela pluralidade indefinida dos jogos de linguagem. A fonte de sentido não é o sujeito, como mente ou inteligência mas, nos termos de Wittgenstein, a «forma de vida», i.e., uma prática, de cariz normativo social e cultural.⁵⁵

A raiz das teorias do sentido aqui afloradas está na impossibilidade da reflexão, na ausência de sentido de procurar dizer o que é afirmar quando se afirma uma proposição, o que corresponde, em larga medida a tópicos fenomenológicos e existenciais discutidos por autores como Husserl e Heidegger. Assim, em primeiro lugar, Husserl, como se viu, escolhe a reflexão como o começo e o cerne do seu procedimento,⁵⁶ precisamente aquilo que Wittgenstein procura mostrar ser o domínio interdito do sentido. Em segundo lugar, pela reflexão, Husserl pretende descrever os objetos do mundo ao nível dos fenómenos, i.e., da mostraçã, do puro mostrar-se daquilo que puramente se mostra, o que corresponde, naturalmente, com grande exatidão ao que Wittgenstein defende não poder ser dito – a saber, o que *se mostra* na proposição, o sentido, i.e., para Husserl, a própria validade. A reflexão abre o domínio do fenómeno, da manifestação, daquilo que não é possível entender como um estado de coisas ao lado de um outro estado de coisas do mundo, mas a sua imagem, ou intencionalidade, que estabelece com os estados de coisas do mundo uma relação inteiramente diferente da relação estabelecida entre si por dois estados de coisas do mundo. Em terceiro lugar, a impossibilidade da reflexão vedaria o acesso ao próprio sujeito,

⁵⁵ Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (in *Schriften* 1, Frankfurt a.M., 1980); cf. J. Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité: expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein* (Paris, 1987).

⁵⁶ E isto desde o início, com a passagem citada da *Introdução* à sua primeira obra fenomenológica (v. nota 42 supra) até à sua obra final, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Hua VI, Den Haag, 1962, pp. 15-17), onde a „Besinnung“ (Reflexão) assume uma dimensão também histórica ou mesmo histórico-ontológica, como auto-estudo da história da validade do ser.

como lugar da manifestação, do mostrar-se, sujeito que, precisamente por isso, verificámos não ocupar espaço e não consistir em processos causais, ou outros, dentro do mundo no mesmo sentido do estar-dentro do mundo que atribuímos aos estados de coisas físicos reais. A consciência reflexiva é justamente o lugar do mostrar-se, pelo qual se evidencia o seu estatuto excepcional entre os estados de coisas com que no mundo nos confrontamos. Em quarto lugar, só a reflexão possibilita a análise do significado e das validades em geral, e a construção de alguma teoria da significação. Isto é o que Husserl procura, fazendo assentar uma tal teoria no conceito da pura mostração: o significado, em última instância, é captável na evidência de uma «gramática pura», que procurará tematizar. Em quinto lugar, por fim, somente a reflexão torna possível o acesso ao significado de enunciados acerca do sentido do ser em geral, cuja viabilidade vimos Wittgenstein recusar.⁵⁷ Só na reflexão, entendida agora não mais como atividade subjetiva, mas como categoria ontológica e domínio de doação de significação, pode dar-se o que Heidegger em *Ser e Tempo* definiu como o sentido do ser.

Na verdade, a preocupação pelos fundamentos de sentido da linguagem reflete uma preocupação científica, mas igualmente existencial e civilizacional pela definição de um ideal de si-mesmo e da relação com o mundo e com os outros. Desde a busca da língua adâmica, anterior ao desentendimento entre os homens, ou da linguagem universal de Leibniz, ou também na defesa romântica da língua originária de um povo, são males culturais e existenciais os que se atribuem à imperfeição da linguagem.⁵⁸ Assim, se a *me-*

⁵⁷ Sobre este ponto, que vale para o confronto com qualquer ontologia de cariz fenomenológico, v. especialmente Apel, „Wittgenstein und Heidegger“ (in *op.cit.*, vol. I, pp. 225-275) e idem, „Wittgenstein und das Problem der hermeneutischen Verstehens“ (in *op.cit.*, vol. I, pp. 335-377).

⁵⁸ V. v.g. K.-O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* (Bona, 1963, pp. 78ss., 283, 259ss); O. Pombo, *Leibniz e o Problema de uma Língua Universal* (Lisboa, 1997); A. W. Schlegel, *Die Kunstlehre* (in *Kritische*

dicina mentis de Wittgenstein para os males da consciência e da cultura passam pela construção de uma linguagem inteiramente clara na sua referência factual e sintaxe lógica, e pela dissolução das outras questões como sem sentido, a proposta husserliana é, pelo contrário, a da extensão da cientificidade, sob a figura da filosofia fenomenológica, até ao fundo das questões levantadas pela reflexão acerca do significado. O mal, segundo Husserl, está em não se ter mantido, no estudo das condições mais básicas e mais gerais de doação de sentido ao fenómeno em geral, a mesma exigência de cientificidade que se aplicou ao conhecimento da natureza. Este é o mal que Husserl deteta no próprio cerne da razão objetiva científica da modernidade, razão de que está ausente justamente toda a reflexividade que permitisse tematizar e elevar ao nível da descrição racional o sentido mais original do fenómeno, encoberto pelo esquecimento da própria subjetividade concretamente existente numa pretensa objectividade matemática da natureza. Questiona-se assim, em 1936, n' *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, como

«pode o mundo, e a existência humana nele, ter na verdade um sentido, se as ciências só admitirem como verdadeiro aquilo que [...] é objectivamente verificável, se a história não tiver mais nada a ensinar senão que todas as figuras do mundo espiritual, todos os vínculos de vida que mantêm a cada passo o homem, os ideais, as normas se formam e voltam a dissolver como ondas fugazes, que sempre a história assim foi e será, que sempre a razão se terá de tornar no sem-sentido, a benfeitoria numa maldição?»⁵⁹

Schriften und Briefe, Vol. II, Hrsg. E. Lohmer, Stuttgart, 1963, p. 252); e Fichte, *Reden an die deutsche Nation* (Hamburg, 1978).

⁵⁹ Husserl, *Krisis*, Hua VI, p. 4.

Esta inversão da razão no seu oposto está diretamente ligada, segundo Husserl, à ausência de si mesmo do sujeito que foi de modo irrefletido requerida pela razão científica objectiva.

4. O antecedente etimologista e empirista de Horne Tooke

Antes de analisar algumas propostas de reconstrução da reflexividade do sujeito poderemos observar um outro modo de eliminação dos problemas postos pelo significado das palavras e pela investigação de conteúdos mentais e/ou filosóficos de difícil acesso, duvidosa objetividade, e para o qual, apesar das tentativas de Husserl, parecem faltar métodos fiáveis.

Poderíamos fazer remontar este outro aspeto da crítica linguística ao sujeito, em vigor nalguns momentos privilegiados da filosofia do século XX, até à obra hoje muito pouco lida de John Horne Tooke, publicada originalmente entre 1786 e 1805, *Epea pteroenta* (“palavras aladas”).⁶⁰ Esta obra merece atenção por tentar levar a cabo um projeto, filológico e filosófico, de crítica radical a toda a postulação metafísica ou mentalista do significado. O que é característico de Horne Tooke é reconduzir a uma total imanência linguística a conhecida noção empirista de Locke, de que os termos universais, gerais ou relacionais são uma operação da mente e que, por isso, somente os substantivos concretos e os verbos possuem significação. Não só os termos gerais são meros signos, como todas as partículas, artigos, determinantes, conjunções e outros têm de ser entendidos de algum modo como substantivos concretos ou verbos. Em geral, todos os termos universais e relações são substituídos não por operações mentais, mas por processos puramente linguísticos. Neste ponto, a esquecida obra de Tooke pode ser assumida como prenunciadora de

⁶⁰ John Horne Tooke, *Epea pteroenta: or, the Diversions of Purley* (London, 1857).

uma eliminação da mente como dotada de conteúdos significativos e, em última instância, mesmo da subjetividade em geral, ou da substituição das suas funções pelas funções da própria linguagem.

A primeira tese de Horne Tooke é que não há significados compostos de significados mais simples, posto que não há composição de ideias – a tal unidade do significado acima referido a propósito de Husserl – mas um mero «dispositivo da linguagem: [...] a única composição está [...] nos termos; e, conseqüentemente, é tão impróprio falar de uma *ideia complexa*, como fez Locke, quanto seria chamar a uma constelação uma estrela complexa: não são ideias, mas meramente *termos*, que são *gerais* e *abstractos*.»⁶¹ A composição de significados a partir de outros significados não gera novos significados, mas tão-só novas palavras, que não correspondem a nenhuma entidade real ou possível, e nem sequer a alguma operação mental. Ao empirismo e nominalismo acrescenta-se, com Horne Tooke, uma forma de radical linguisticismo que elimina de uma só vez a própria noção de conceito ou, afinal, do que chamamos pensar. E assim, «a questão da mente, na medida em que diz respeito à linguagem, parece-me muito simples. Não se estende mais longe do que receber impressões, ou seja, ter sensações e sentimentos. O que se chama as suas operações são meramente as operações da linguagem.»⁶² Uma vez que é impossível compor ideias,⁶³ nada corresponde, como imagem mental ou outra, à generalidade que é própria da maior parte das palavras. Com exceção dos nomes concretos, que são nomes imediatos de impressões – ou seja, substantivos concretos e verbos para ações empíricas – tudo o resto são simples abreviaturas que se limitam a tornar a comunicação mais expedita.

⁶¹ *Ibidem*, p. 19.

⁶² *Ibidem*, p. 24.

⁶³ *Ibidem*, p. 20.

A esta primeira tese empirista e crítica do mentalismo, junta-se uma outra posição, que lhe fornece o seu método de investigação. Segundo Tooke, «a etimologia nos dará, em todas as línguas, o que a filosofia em vão buscou»,⁶⁴ nomeadamente a definição do estatuto e do significado dos termos universais e a sua relação com o pensamento e com a linguagem. A investigação etimológica será «suficiente para descartar aquela *operação* imaginária *da mente* que se denominou *abstração*; e para provar que tudo o que chamamos por este nome é somente um dos dispositivos da linguagem com o fim de uma comunicação mais expedita.»⁶⁵ Toda a investigação conceptual é substituída pela análise etimológica de significados, com o resultado de que não há conceito subjetivo, mas um reenvio de toda a operação significativa para a própria linguagem e o seu desenvolvimento. A etimologia permite a descoberta, em todos os termos gerais, abstratos, adjetivos, advérbios e outros, do substantivo concreto original, e a redução, assim, de todos os termos gerais e relacionais não a atos do sujeito, mas a uma operação da própria linguagem.

5. O pensamento etimológico de Heidegger

Se a obra de Tooke está longe das vias mais frequentadas da linguística e da filosofia, a sua abordagem aponta, no entanto, o caminho para a avaliação do significado metodológico do apelo à etimologia, que deixa uma marca no século XX, nomeadamente por intermédio da filosofia tardia de Heidegger, que a ela recorre com frequência como fio heurístico da sua investigação. A ideia do método etimológico, em Tooke revestido ainda de um empirismo

⁶⁴ *Ibidem*, p. 171.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 600.

filosoficamente um tanto tosco, ressurgiu com Heidegger, com as suas consequências filosóficas subtilmente desenvolvidas, como veremos em seguida. Sobre o método etimológico, escreve Heidegger, numa *Introdução à Filosofia* de 1930, que

«deve observar-se que não nos socorremos da etimologia para a partir da raiz das palavras concluir algo de originariamente nativo [Urwüchsiges] sobre o significado, – um procedimento exposto a grande abuso e erros, mas precisamente também porque pode ser frutífero, se utilizado no lugar certo, da maneira e nos limites correctos. [...] Tomamos a linguagem no seu todo como a revelação originária do ente, no meio do qual o homem existe, o homem, cujo relevo essencial é o de existir nesta revelação, na linguagem.»⁶⁶

Heidegger serve-se, na verdade, da etimologia com mais frequência do que parece admitir neste texto. E diga-se, igualmente, que encontrar o limite e o lugar correto para o recurso à etimologia depende de que se entenda que de nada servirá buscarmos significados mais antigos para as palavras, se tal busca não for acompanhada de uma reflexão sobre o próprio significado em geral, de uma modificação da compreensão do que é o significado ou, porventura, de uma reflexão sobre o que significa significar. Não se trata de reduzir significados a outros mais simples e naturais, próximos das impressões originárias, que foram pouco a pouco substituídos por

⁶⁶ «Einmal ist zu beachten, daß wir keine Etymologie zuhülfe gerufen haben, um aus dem Wortstamm etwas Urwüchsiges für die Bedeutung zu erschließen, – ein Verfahren, das großem Mißbrauch und Irrtümern ausgesetzt ist, aber eben deshalb auch, wenn am rechten Ort und in der rechten Weise und Grenze betreiben, fruchtbar sein kann. [...] Wir haben die Sprache im Ganzen genommen als die ursprüngliche Offenbarung des Seienden, inmitten dessen der Mensch existiert, der Mensch, dessen Wesensauszeichnung es ist, in der Sprache, in dieser Offenbarung zu existieren.» (Heidegger, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, GA 31, Frankfurt a.M., 1982, 1994, pp. 53-54).

uma falsa superestrutura cultural, segundo o projeto de Tooke. De pouco importa a antiguidade das palavras, mas sim a explicitação do que significa a manifestação do ente em geral, do próprio ser da linguagem. O problema do significado das palavras deve antes do mais situar o homem no meio do ente, ou seja, mostrar o significado dessa revelação.

Encontramos na obra *A Caminho da Linguagem*⁶⁷, de Heidegger, enunciado o princípio de compreensão do significado, princípio que se ajusta à perfeição ao método etimológico. O projeto é claro: não se trata «tanto de situar e discutir [a linguagem], mas de nos levar ao lugar da sua essência»,⁶⁸ e esta condução passa, de modo algo estranho, por uma repetição de frases de tipo tautológico que veiculam de início muito pouco conteúdo significativo. Assim, «a própria linguagem é a linguagem», ao que acrescenta que «a inteligência logicamente instruída [...] chama a esta frase uma tautologia que nada diz»⁶⁹, e repete a frase «a linguagem é linguagem»⁷⁰ para, numa ligeira variação, apresentar o princípio que referimos, que mais do que repetir, faz ressoar em poucas páginas como um eco reflexivo, cerca de quinze vezes: «die Sprache spricht» (a linguagem fala).⁷¹

Que teoria do significado se funda sobre este princípio: a «linguagem fala»? É dito que a linguagem não é silenciosa, muda, e que se o falante pode falar é porque a linguagem tem sentido, antes e independentemente dele. Na conclusão do seu curso sobre a *Lógica como a Questão pela Essência da Linguagem*, de 1934, registaram os seus ouvintes que «a essência da linguagem não se anuncia lá

⁶⁷ Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Stuttgart, 1959, 2003).

⁶⁸ «Die Sprache erörtern heißt, nicht so sehr sie, sondern uns an den Ort ihres Wesens bringen» (*op.cit.*, p. 12).

⁶⁹ «Die Sprache selbst ist die Sprache. Der logisch geschulte [...] Verstand nennt diesen Satz eine nichtssagende Tautologie» (*Ibidem*, p. 12).

⁷⁰ «Sprache ist Sprache» (*Ibidem*, p. 13).

⁷¹ «Die Sprache spricht» (*Ibidem*, pp. 12, 13, 14, 16, 19, 20, 21, 28, 30, 32, 33).

onde ela é [...] forçada como um meio de troca e degradada à mera expressão de um denominado interior».72 A tese da instrumentalidade da linguagem como meio de troca comunicativa entre o interior dos sujeitos requer justamente uma neutralidade significativa do próprio instrumento para que possa anunciar algo, a transparência do sinal, a sua não-significatividade *qua* linguagem, segundo podemos depreender principalmente de Saussure.

No mesmo ano deste último curso citado de Heidegger, de 1934, a *Sprachtheorie* de Karl Bühler73 apresenta, de modo mais completo, as diferentes funções da linguagem como exposição, expressão e apelo. As duas primeiras – exposição e expressão – requerem precisamente a *não-significatividade* do próprio signo. A exposição de um estado de coisas requer que o instrumento significativo não altere, por significados próprios e incontrolados, a sua imagem linguística. Do mesmo modo, a expressão do interior só é realizada por uma mediação ela mesma não falante. É requerido que a linguagem ela própria *não fale*, não receba sentido para além do pretendido pelo sujeito falante. O carácter linguístico da própria linguagem abre a expressão justamente ao processo infinito das interpretações. A tese de que a linguagem fala diz não só que a linguagem oferece resistência significativa à expressão ou à exposição objetiva, mas que, em última instância, e Heidegger é claro nisto, não é o falante que fala, mas a própria linguagem – anulando-se o sujeito e a sua reflexão como pretendida fonte do significado. E Heidegger pergunta pelo sujeito presente no seu princípio: «a *linguagem* fala. A linguagem? Não o homem?» «Na sua essência, a linguagem não é

⁷² Idem, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38, Frankfurt a.M., 1998), p. 170.

⁷³ K. Bühler, *Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache* (Stuttgart, 1999); v. Habermas, „Zur Kritik der Bedeutungstheorie“ (trad. Paulo Rodrigues, in *Racionalidade e Comunicação*, Lisboa, 2002, pp. 149-182).

nem expressão, nem uma atividade do homem. A linguagem fala.»⁷⁴ Na tese da subjetividade etimológica da linguagem reside que o falante, quando fala, *diz* inúmeras coisas que não pode alcançar na sua reflexão própria de sujeito, e que esta não só não pode ser fonte de significação como tão-pouco é capaz de abraçar em si mesma a determinação própria dos significados que enuncia. Nisto se fundará também a hermenêutica filosófica.⁷⁵ E Heidegger insiste, neste ponto, na recusa da reflexão como fio do pensamento,⁷⁶ tese cujas bases teóricas estão no conceito de finitude e de temporalidade assumidos pelo autor, conceitos a que faremos ainda referência. Em última instância, segundo a tese da etimologia, não se pode dizer que o falante, como indivíduo, saiba efetivamente o que diz. O princípio «a linguagem fala», cuja repetição fá-lo perder o sentido para o falante – no fenómeno psicológico que todos conhecemos de esvaziamento do significado pela repetição de uma palavra –, deve ser suficiente para estabelecer uma compreensão da linguagem oposta a toda a filosofia moderna do juízo, cuja força ilocucionária lhe é conferida por um ato da vontade do sujeito que assere, ou dá consentimento ao ser ou não-ser predicativo. O que é dito não está depositado na pretensa representação ou imagem mental interior do sujeito, definida, por exemplo, nos termos de Saussure: «o signo linguístico não une uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica. [...Se] arbor é chamado um signo, só o é enquanto contém o conceito árvore [...]»⁷⁷ Segundo Heidegger, o significati-

⁷⁴ «Die *Sprache* spricht. Die Sprache? Und nicht der Mensch?» (Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart, 1959, 2003, p. 20); «Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht» (*Ibidem*, p. 19).

⁷⁵ V.g. Gadamer, *op.cit.*, pp. 108, 361-364.

⁷⁶ Cf. Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* (GA 38, Frankfurt a.M., 1998).

⁷⁷ «le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. [...Si] arbor est appelé signe, ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept 'arbre' [...]» (Saussure, *op.cit.*, Paris, 2005, pp. 98-99).

vo da linguagem está depositado no próprio significante, não no significado, nas palavras, e não justamente no conceito, como quer que se queira compreender o conceito. O significado está esquecido, além disso, por um uso habitual, demasiadas vezes repetido, ou feito a partir de um mundo ou de condições existenciais que já não correspondem àquelas que davam originalmente significado às palavras. A validade do método etimológico pressupõe que há um sentido original e que esse sentido está esquecido, perdido – o que corresponde com alguma precisão à tese de Heidegger acerca do esquecimento do ser, a rememorar pela linguagem poética, que não deixa adormecer o significado pela repetição habitual.⁷⁸ É assim dito, acrescentando-se, que as gerações transmitem entre si uma mensagem original, nas palavras, agora não só aladas como também falantes, que permanece por decifrar, e que as próprias gerações ignoram que, ao falar, transmitem algo que não mais entendem e que Heidegger virá a denominar o «envio» ou mensagem do ser. A expressão comum, «eles não sabem o que dizem» ganha assim plausibilidade e o seu sentido torna-se mais claro pela etimologia e pelo princípio de que «a linguagem fala». Segundo Heidegger, «falamos da linguagem, na permanente aparência de falar somente sobre a linguagem, quando falamos já a partir da linguagem»,⁷⁹ sendo pois a reflexividade linguística do sujeito substituída por uma outra fonte de sentido que excede os limites da reflexão.

A etimologia, erigida em método e sistema filosófico, é uma versão linguística da tese da alienação geral da consciência histórica que encontramos no século XX em autores como Heidegger, que procurou rememorar o esquecimento do ser, Adorno, com a sua dialética

⁷⁸ V. o clássico de Ricoeur, *A Metáfora Viva* (trad. J. T. Costa e A. M. Magalhães, Porto, 1983, pp. 151, 476-478).

⁷⁹ Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (Stuttgart, 1959, 2003), p. 191.

do esclarecimento⁸⁰ que parece encontrar na civilização uma forma de insuperável negatividade, e mesmo Husserl na já referida *A Crise das Ciências Filosóficas*, por exemplo.

Por oposição ao assumir do significado pela própria linguagem que fala e se põe no lugar do falante, entendemos assim, do modo mais claro, os motivos do aforismo do poeta que talvez mais sistematicamente reivindicou para si e investigou a subjetividade, conforme lemos no *Livro do Desassossego*: «Eu não escrevo em português. Escrevo eu mesmo.»⁸¹

6. Sobre o problema da reflexividade em *Ser e Tempo*: os fundamentos da hermenêutica filosófica

O desenvolvimento por Heidegger de uma filosofia que poderíamos considerar etimologicamente fundada, que desapossa o sujeito da atividade de criação e apreensão de significado, é antecedido por todo um questionamento, de cariz bastante diverso, acerca das condições de fenomenalização do ser em *Ser e Tempo*, de 1927.⁸² A condição primeira do fenómeno é o «Dasein», ou (ser-aí), que Heidegger define como o ente para o qual «no seu ser está em causa o seu próprio ser».⁸³ Toda a investigação está centrada nesta característica do ser de um determinado ente, o ser-aí, para o qual, visto nele estar sempre em causa o seu próprio ser, há, mais do que somente um ambiente que o circunda, um mundo. O ser-aí

⁸⁰ Adorno / Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, (in Adorno, *Gesammelte Schriften*, Band 3, Frankfurt a. M., 1996).

⁸¹ Fernando Pessoa, *Livro do Desassossego* (ed. R. Zenith, Lisboa, 1998), p. 391.

⁸² V. n. 4 supra. sobre este tema, cf. M. Caron, *Heidegger: Pensée de l'être et origine de la subjectivité* (Paris, 2005, pp. 773-812).

⁸³ «in seinem Sein um dieses Sein selbst geht» (Heidegger, SuZ, p. 12).

é, nos termos de Heidegger, «o aí do ser»,⁸⁴ o que significa, lugar de manifestação do sentido do ser. Segundo as coordenadas da filosofia fenomenológica, coordenadas que Heidegger alega seguir, transformando-as no sentido de uma fenomenologia hermenêutica, o ser é entendido sobretudo como sentido, o que se caracteriza pelo ser-no-mundo como condição básica da existência do ser-aí. Existência significa aqui não a simples posição de um ente na realidade, mas, dir-se-ia, exteriorização do ser como manifestação que justamente o ser-aí apreende como a questão pelo seu próprio ser. A investigação pelo sentido desenrolar-se-á como a investigação das condições existenciais do ser-aí e da abertura para ele de um mundo. O ser-aí não pode ser entendido somente como um ente entre os outros, dada a sua característica própria de «existir ontologicamente».⁸⁵ A sua característica ôntica, aquilo que ele é como ente, é existir ontologicamente, ou seja, dar-se num domínio de sentido de ser que ele sempre já compreendeu. A viragem hermenêutica da fenomenologia reforça a noção fenomenológica original da indagação pelo significado, ou sentido em que o fenómeno em geral, e em diversas modalidades, se dá. Se, no entanto, como se viu, as conclusões de Husserl não apontaram para o desenvolvimento de uma filosofia da linguagem como ontologia ou filosofia primeira, mas antes para o aprofundamento do tema do sujeito ante-predicativo e ante-linguístico onde se encontra a evidência do sentido,⁸⁶ as conclusões de Heidegger, após aquilo que ele mesmo explicará como uma «viragem» do seu pensamento, vão apontar para os desenvolvimentos de uma filosofia da linguagem nos moldes já aflorados.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 12.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁸⁶ Cf. A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie* (Meisenheim am Glan, 1965, esp. pp. 110-113).

O sentido desta viragem «a caminho da linguagem» estão já dados, até certo ponto, nos desenvolvimentos de *Ser e Tempo*. Heidegger investiga aqui a fonte do significado das palavras no fenómeno que denomina como significatividade. Esta designa, antes de mais, um todo de referências ou contexto que o ser-aí encontra não só *no* mundo, mas *como* o seu mundo.⁸⁷ Este contexto de referências e totalidade de reenvios não é um conjunto de coisas, entendido nem extensivamente, nem mesmo segundo a sua compreensão própria e investimento de validade subjetiva, mas como uma rede de *pragmata*, ou seja, entes que se abrem originariamente em função das possibilidades do lidar ou de servir umas para as outras no uso quotidiano do ser-aí. Para Heidegger, o fenómeno originário do sentido não se dá na consideração teórica de entes simplesmente dados, ou perante um sujeito, mas no projeto significativo, de cariz existencial, do ser-aí. A consideração teórica, abstrata ou científica dos entes como coisas disponíveis para a observação da sua essência e, na sequência disto, disponíveis para a manipulação técnica, é expressamente vista como uma consideração secundária e deficitária, que só emerge com base na privação da abertura originária de sentido.⁸⁸ Esta dá-se não como ser-simplesmente-dado (“Vorhandenes”), no modo do correlato da visão teórica objetivante, mas como ser-à-mão, ou utilidade. Esta utilidade só existe em função do projeto do ser-aí, o qual está, na conhecida expressão de Heidegger, sempre já lançado, ou projetado, com o significado de que não há, para o ser-aí, nenhum começo absoluto ou fonte evidente das significações, contrariamente às pretensões da filosofia de Descartes a Husserl. Pelo contrário, a reflexividade sobre si próprio do ser-aí, bem como a sua compreensão, estão sempre limitadas por um horizonte que, dir-se-ia, o impede de ver a totalidade integral do sentido do ser que

⁸⁷ Cf. Heidegger, SuZ, pp. 63-64, 84-86.

⁸⁸ *Ibidem*, pp. 69-71.

Ihe é próprio ou do ser em geral. O “estar lançado” diz também da exposição e abertura do ser-aí ao mundo, ou seja, da sua facticidade, ou que ele não se pode considerar jamais como fundamento daquilo que, inversamente, não pode senão anteceder-lo, além de ser dado em cada caso incompletamente. Aliás, o que a reflexão Ihe fornece não é uma perspectiva integral e inabalável sobre o seu próprio ser, a sua verdade e validade conforme, de um modo ou de outro, foi típico da filosofia desde Descartes – a única completude que é dada ao ser-aí pelo facto de no seu ser estar em jogo o seu próprio ser, ou pela “Jemeinigkeit” (ser-em-cada-cujo-meu) próprio do ser-aí, é a do seu próprio ser para a morte.

Estes dados apontam para a temporalidade como o fenómeno central do ser-aí, o que tem como consequência teórica justamente a perda da possibilidade de uma apreensão integral do sentido do ser – posto que, há que repetir, a temporalidade é a estrutura *fundamental* da existência do ser-aí. Este não é como que um sujeito a que se acrescentasse, como predicado, a temporalidade – esta constitui, não um predicado, mas o seu modo existencial de acesso ao “aí”, em que tem o seu ser ou, nos termos que nos são já familiares, à abertura do mundo. Esta alteração da concepção do sentido do ser, com que Heidegger pretende fazer deslocar dos seus gonzos toda a perspectiva ontológica da história da filosofia anterior, não poderia deixar de ter consequências para a compreensão da linguagem. Na abordagem de *Ser e Tempo*, pelo signo é adquirida e assegurada «antes de mais uma orientação dentro do mundo circundante»,⁸⁹ – precisamente, como se viu, aquilo que segundo Husserl Ihe retirava significado.⁹⁰

⁸⁹ «es gewinnt vielmehr eine Orientierung innerhalb der Umwelt» (*Ibidem*, p. 79.).

⁹⁰ Cf. p. 22 nota 19, e p. 24 supra.

«O signo (Zeichen) não está só à mão com outro utensílio mas, no seu estar-à-mão, o mundo circundante se torna em cada caso expressamente acessível para a visão em redor. O signo é um ente onticamente à-mão que, como [um...] utensílio determinado, funciona simultaneamente como algo que anuncia a estrutura ontológica do ser-à-mão, da totalidade de referências e da mundaneidade.»⁹¹

O signo opera, nestes termos, ao nível do contexto de referências do ser-à-mão, dando acesso à totalidade dessas referências e à própria significatividade do mundo. Não será possível aprofundar aqui a posição heideggeriana, para além das anotações que nos fazem remeter o significado para a noção de mundo, e da orientação do ser-aí dentro do horizonte de finitude da temporalidade originária de uma reflexividade sempre restringida por uma questão e projeto interpretativo.

A reflexão do ser-aí fá-lo confrontar-se, antes de tudo, com a sua própria finitude e com o seu projeto, que parte sempre de uma compreensão do mundo. Dada a radical finitude, e o facto de que o seu horizonte de situação no mundo é existencial, ou seja, condiciona e situa definitivamente o seu ser-próprio, não há, segundo Heidegger, qualquer evidência não interpretada de significações – ao contrário do que pretendia Husserl. O acesso aos fenómenos do mundo e aos entes intra-mundanos na sua significação estará, em consequência, sujeito a um regime interpretativo. Isto tem como consequência, que a hermenêutica filosófica irá retirar sistematicamente, que a ontologia se deve transformar em filosofia hermenêutica, e

⁹¹ «Die Zeichen ist nicht nur zuhanden mit anderem Zeug, sondern in seiner Zuhandenheit wird die Umwelt je für die Umsicht ausdrücklich zuhanden. Zeichen ist ein ontisch Zuhandenes, das als dieses bestimmte Zeug zugleich als etwas fungiert, was die ontologische Struktur der Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit anzeigt» (Heidegger, SuZ, p. 82).

esta naquela, com o corolário, fixado por Gadamer, já na segunda metade do Século XX, de que o «ser que pode ser compreendido é linguagem». São lançadas assim as bases da filosofia hermenêutica que retirará as consequências da anterioridade da linguagem para a compreensão do sujeito. São consequências da circularidade da relação entre a consciência e o objecto da sua interpretação, sendo impossível algum começo ou fundamento último, a temporalidade e horizontalidade de toda a compreensão, bem como a inserção do sujeito numa tradição interpretativa.

Se retomarmos o enunciado das funções linguísticas de K. Bühler, é possível ordenar de modo claro as diferentes funções semânticas e a pragmática da linguagem perante a objetividade dos estados de coisas, a expressividade do sujeito falante e a ação performativa intersubjetiva. Este último ponto permitirá avançar, como uma conclusão que aponta para teorias mais tardias acerca da relação entre o sujeito e a sua crítica linguística, para a dimensão pragmática e comunicativa da linguagem. A partir da análise dos actos de fala por Austin⁹² e Searle pode-se aceder à tentativa de uma recuperação do projeto transcendental com que iniciámos a nossa exposição, transformado num projeto de fundamentação última reflexiva da ética, por K.-O. Apel. Na dimensão comunicativa da linguagem, o falante, ao exprimir-se pela linguagem, faz implicitamente uma série de reivindicações de validade, entre as quais se incluem reivindicações de cariz ético, que será possível investigar através de um retorno aos pressupostos comunicativos e pragmáticos universais de todo o ato comunicativo. Recupera-se, assim, a noção primordial de que a linguagem não só visa o acordo social, ou consenso, mas que é uma instituição que repousa, por princípio, numa base de entendimento. Esta base, tão difícil de definir, é recuperável como a ideia contra-factual de uma comunidade ideal de sujeitos, que pode orientar a

⁹² Austin, *How to do Things with Words* (Oxford, 1962).

elaboração de uma ética universalmente válida, capaz de lidar com os fenômenos globais de modo transcultural. Não obstante toda a crítica e a diversidade dos caminhos do seu estudo, a linguagem não pode deixar de se regular pela intenção do acordo dos falantes entre si e, na sua reflexão, do sujeito consigo próprio. Apel visa assim a constituição de uma fundamentação última, fundada na reflexão rigorosa sobre os atos de linguagem do sujeito, mas dispensada dos pressupostos da filosofia da subjetividade e da consciência⁹³ com que Husserl introduziu o estudo da significação no Século XX. O estudo deste projeto de uma pragmática transcendental ultrapassaria, porém, os limites desta apresentação.

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. / Horkheimer, Max (1984), *Dialektik der Aufklärung*, Philosophische Fragmente, Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Apel, Karl-Otto (1963), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* Bona, Bouvier.
- (1973a), *Wittgenstein und Heidegger*. In: *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. I.
- (1973b), *Wittgenstein und das Problem der hermeneutischen Verstehens*, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, vol. I.
- (1974), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- Austin, John Langshaw (1960), *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press.
- Bouveresse, Jaques (1987), *Le mythe de l'intériorité : expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris, Editions de Minuit.
- Bühler, Karl (1999), *Sprachtheorie. Die Darstellung Funktion der Sprache*, Stuttgart, Lucius & Lucius.
- Cassirer, Ernst (2001), *Philosophie der symbolischen Formen*. Erster Teil. Die Sprache, Hamburg, Meiner Felix Verlag GmbH.
- Diemer, Alwin (1965), *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, Hain.

⁹³ Cf. v.g. Apel, *op.cit.*; Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik Letztbegründung, Ethik* (München, 1994).

- Fichte, Johann Gottlieb (1978), *Reden an die deutsche Nation*, Hamburg, in: *Philosophische Bibliothek*, Bd. 204, 5. Aufl., Hamburg, Meiner.
- Fruchon, Pierre (1994), *L'Herméneutique de Gadamer. Platonisme et modernité. Tradition et interprétation*, Paris, Ed. du Cerf.
- Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen, Mohr (Siebeck).
- Habermas, Jürgen (2002), *Zur Kritik der Bedeutungstheorie*, in *Racionalidade e Comunicação*, trad. Paulo Rodrigues, Lisboa, Edições 70.
- Heidegger, Martin (1959), *Unterwegs zur Sprache*, Hamburg, Klett-Cotta.
- (1994), *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe 31, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.
- (1993), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.
- (1998), *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Gesamtausgabe 38, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann.
- Hösle, Vittorio (1994), *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, München, C. H. Beck Verlag.
- Hottois, Gilbert (1976), *La philosophie du langage de Ludwig Wittgenstein*, Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles.
- Husserl, Edmund (1962), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Huserliana VI, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1901a, 1975), *Logische Untersuchungen*, Band. I *Prolegomena zur reinen Logik*, Huserliana XVIII, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (1901b, 1982), *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band. I. Teil, Huserliana XIX/1, Den Haag, Martinus Nijhoff.
- (2005), *Prolegómenos à Lógica Pura*, trad. D. Ferrer, Lisboa, Centro de Filosofia.
- (2007), *Investigações Lógicas*, Segundo volume, Parte I, trad. de P. Alves e C. Morujão, Lisboa, Centro de Filosofia.
- (2008), *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, trad. D. Ferrer, Lisboa, Centro de Filosofia.
- Kant, Immanuel (1900), *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, ed. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin.
- Marconi, Diego (1997), *La philosophie du langage au vingtième siècle*, trad. Michel Valensi, Paris, Éditions de l'Éclat.
- Pessoa, Fernando (1998), *Livro do desassossego*, Lisboa, Ed. Richard Zenith, Lisboa, Assírio e Alvim.
- Pombo, Olga (1997), *Leibniz e o problema de uma língua universal*, Lisboa, JNICT.
- Ricoeur, Paul (1983), *A metáfora viva*, trad. J. T. Costa e A. M. Magalhães, Porto, Rés-Editora.
- Saussure, Ferdinand de (2005), *Cours de linguistique générale*, ed. Tulio de Mauro, Paris, Payot.

- Schlegel, August Wilhelm (1963), *Die Kunstlehre*. In: *Kritische Schriften und Briefe*, Vol. II, Hrsg. Edgar Lohmer, Stuttgart.
- Theunissen, Michael (1965) *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, de Gruyter.
- Tooke, John Horne (1857), *Epea pteroenta: or The Diversions of Purley*, London, William Tegg & Co.
- Wittgenstein, Ludwig (1980a), *Philosophische Untersuchungen*. In: *Schriften 1 Wittgenstein* Frankfurt a.M, Suhrkamp.
- (1980b), *Tractatus logico-philosophicus*. In: *Schriften 1*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.