



Revista Eletrônica de Filosofia
Philosophy Eletronic Journal
ISSN 1809-8428

São Paulo: Centro de Estudos de Pragmatismo
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Disponível em <http://www.pucsp.br/pragmatismo>

Vol. 16, nº. 1, janeiro-junho, 2019, p.102-115
DOI: 10.23925/1809-8428.2019v16i1p102-115

APROXIMAÇÕES ENTRE A FILOSOFIA NÃO ANALÍTICA DA LINGUAGEM E O PRAGMATISMO

Alessandra Cavalcante Scherma Schurig

Universidade Federal da Bahia – UFBA
alessandra.schurig@hotmail.com

Resumo: A filosofia da consciência com seu padrão de neutralidade do observador, separação entre sujeito e objeto, essencialidade das coisas, classifica a linguagem tão somente como veículo de comunicação, enfatizando a dimensão instrumental da linguagem, paradigma que sofre uma mudança essencial com a concepção de linguagem heideggeriana, formando um dos pilares da tradição não analítica de linguagem que tem em uma de suas vertentes o pragmatismo.

Palavras-chave: Linguagem. Platão. Aristóteles. Estóicos. Heidegger. Rorty. Habermas.

APPROACHES BETWEEN THE NON-ANALYTICAL PHILOSOPHY OF LANGUAGE AND PRAGMATISM

Abstract: *The philosophy of consciousness with its observer neutrality pattern, separation of subject and object, essentiality of things, classifies language as only a vehicle of communication, emphasizing the instrumental dimension of language, a paradigm that undergoes an essential change with the Heideggerian conception of language, forming one of the pillars of the non-analytic tradition of language that has as one of its aspects pragmatism.*

Keywords: *Language. Plato. Aristotle. Stoics. Heidegger. Rorty. Habermas.*

* * *

Introdução

A filosofia da linguagem é formada por dois ramos principais. Um dos ramos contém filósofos como Heidegger, J. Habermas, M. Foucault, Derrida e Rorty, dentre outros que formam a chamada *filosofia não analítica da linguagem*.

O outro ramo tem por exemplos Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, que desenvolveram a *filosofia analítica da linguagem ideal* entre as últimas décadas do século XX e meados do século XX, todos formando o que pode

ser chamado de filosofia da linguagem contemporânea. (Cf. Miguens, 2007, p. 04). Estes autores, Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein formularam os traços da chamada *filosofia analítica da linguagem ideal* e procuraram esclarecer através de meios formais a natureza das linguagens naturais, sendo a noção de condições de verdade e a abordagem vericondicional (*truth conditional*) essenciais em sua análise (Cf. Miguens, 2007, p. 17). No presente artigo o foco estará sobre a tradição não analítica da filosofia da linguagem, buscando-se as origens do tratamento do tema, o porque desse ramo da filosofia acreditar que a linguagem permitiu que se ultrapassasse a filosofia da consciência e por fim esboçará a divisão entre semântica e pragmatismo.

Nessa linha, Miguens questiona: seria realmente possível considerar como filósofos da linguagem os filósofos que não são analíticos, tais como Heidegger, Habermas, Foucault e Derrida? Ela assente que sim e defende um ponto comum a todos eles: as suas teorias da linguagem assentam sobre o pressuposto de que a linguagem permite a ultrapassagem do chamado “paradigma da filosofia da consciência”. (Cf. Miguens, 2007, p. 191). Seguindo o mesmo pensamento, Richard Rorty também pode ser considerado um filósofo da linguagem.

A filosofia da consciência enfatizava o papel da linguagem tão somente em seu aspecto de instrumento para comunicação, como meio pelo qual se expressam as verdades da ciência natural. É uma concepção adotada, por exemplo, pela tríade Locke-Kant-Descartes que defende que a linguagem deve ser o instrumento para garantir que fatos sejam claramente reportados com inferências bem-feitas. É essa concepção de linguagem que a tradição da filosofia não analítica de linguagem busca derrubar. No presente artigo busca-se as raízes platonianas da concepção instrumental da linguagem, segundo apresentada por Platão e Sócrates, numa análise de Crátilo, onde será possível vislumbrar as ideias que permearão a concepção de linguagem como instrumento, além do paradigma de essencialidade nas coisas que também permeará a filosofia da consciência.

Já Aristóteles começa a pensar de forma inovadora sobre a linguagem, tendo uma grande preocupação com o sofismo e sendo um dos filósofos que fala pela primeira vez da necessidade da mediação linguística para o conhecimento. E será ainda traçada a questão da contribuição da escola estóica para a filosofia da linguagem.

Buscando a visão de linguagem para a tradição não analítica, serão apresentadas algumas das ideias de Heidegger, filósofo da linguagem não analítico, sobre o tema para terminar com os pragmatistas Rorty e Habermas.

1. Platão, Sócrates e a linguagem: em busca da essencialidade

Platão levanta uma reflexão sobre a linguagem, em seu diálogo *Crátilo ou sobre a justeza dos nomes*, um diálogo entre Hermógenes, Crátilo se Sócrates. Nesse diálogo aparecem as controvérsias que a semiótica recoloca na ordem do dia: a linguagem liga a forma ao conteúdo "por natureza" (*physei*), como o quer a personagem Crátilo, ou "por convenção" (*thesei*), conforme os argumentos contrários de Hermógenes? (Cf. Jakobson, 2007, p. 68) É um confronto que depois irá ressurgir por milhares de vezes na semiótica, inclusive com a ideia saussuriana sobre o caráter arbitrário do signo, contestado veementemente por Jespersen, Pichon, dentre outros.

Nesse diálogo, a essencialidade é expressa por Crátilo que sustenta que cada coisa tem um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens decidiram dar-lhe, mas que haveria um sentido certo, por natureza, apenas expresso pelas palavras no que é contestado por Hermógenes que defende que qualquer nome que se dê a uma coisa será o nome certo, e que se outro nome novo for dado, este será o certo agora, desde que o primeiro caia em desuso. Enfim, para Hermógenes, uma coisa sempre é chamada por seu nome apropriado, seja de modo geral, seja de modo particular. (Cf. Platão, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 119). É um representante do convencionalismo.

Hermógenes mostra um exemplo que para ele ocorria na realidade, com os Helenos dando um nome para a mesma coisa diferentemente nomeada pelos bárbaros, ou seja, a linguagem seria arbitrária. Sócrates rejeita a ideia de que as coisas são como parecem ser a cada um, ou seja, segundo o lema de Protágoras, ideia considerada sofista e repudiada em defesa de que cada coisa manteria uma essência permanente, existindo por si mesmas em sua essência natural.

Desse modo, se cada coisa tem uma essência, uma ação também teria uma essência. Ora, falar é também uma ação, sendo o ato de dar nomes às coisas um ato, uma espécie de ação. E por isso também haveria um procedimento para dar nome às coisas, um procedimento correto e ordenado porque sendo os nomes instrumentos, não poderiam ser dados por qualquer um, mas apenas por quem tivesse a arte de nomear, por quem tivesse especialização, pois nem todos os homens teriam capacidade para dar nomes, mas apenas o “fazedor de nomes”. Sócrates explica que esse “fazedor de nomes” é quem identifica a conveniência do nome é quem faz uso dele, que seria o dialético. (Cf. Platão, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 112) e como a linguagem era vista como instrumento de comunicação seria importante que os que dialogam usem as palavras no mesmo sentido e fosse afastado o convencionalismo e a arbitrariedade. Haveria uma essência do ser a ser expressa pela linguagem.

Assim, contrapondo-se à ideia inicial de Hermógenes de que qualquer nome pode ser dado a qualquer coisa por qualquer pessoa, Sócrates defende a ideia de que os nomes das coisas derivam da sua natureza e que nem todo homem é formador de nomes, mas apenas o que olhando para o nome que cada coisa tem por natureza, sabe como exprimir com letras e sílabas sua ideia fundamental. (Cf. Platão, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 119)

Sócrates opta pelo naturalismo, pela essência da linguagem humana, expressa pela ideia de que cada coisa tem um nome por natureza (*physei*), defendida por Crátilo e não pelo convencionalismo, segundo o que foi demonstrado acima, defendido por Hermógenes. Conforme explica Jakobson, “no diálogo de Platão, o condutor, Sócrates, inclina-se a reconhecer que a representação por semelhança é superior ao emprego de signos arbitrários, mas, a despeito do poder de sedução da semelhança, ele julga ter que admitir a intervenção de um fator complementar: a convenção, o costume, o hábito.” (Jakobson, 2007, p. 68)

Ora, após essa análise pode-se extrair do pensamento expresso no diálogo a defesa de uma posição depois adotada pela filosofia da consciência que é a ideia da mente como espelho da natureza e nesse caso, da linguagem como representativa de uma essência natural da coisa, capaz de capturar essa essência do mesmo modo que a mente era capaz de capturar a essência dos objetos exteriores ao

observador. Assim, a linguagem tinha por tarefa instruir e exprimir adequadamente a ordem objetiva das coisas.

Manfredo de Oliveira discorre que nessa perspectiva, a linguagem mantém uma correspondência entre estrutura gramatical e estrutura ontológica, ou seja, a construção da linguagem não seria arbitrária. (Cf. Oliveira, 1996, p. 21) e a teoria platônica defenderia a correspondência fundamental entre a linguagem e o ser. Desse modo, para essa abordagem de conhecimento que pode ser classificada como platônica, há *“uma distinção radical entre pensamento e linguagem, sendo esta reduzida a expressão secundária ou a um instrumento do pensamento.”* (Oliveira, 1996, p. 22). A linguagem é apenas meio de expressão, de revelar o que se experimentou na realidade. A linguagem teria, portanto, função meramente instrumental.

2. A sofística, Aristóteles e um debate sobre a linguagem: uma defesa do convencionalismo

Aristóteles é o filósofo grego que provoca uma ruptura nesse modo de pensar, buscando uma teoria da linguagem que fosse uma teoria da significação. (Cf. Oliveira, 1996, p. 27). Como um grande adversário do sofismo, Aristóteles reflete sobre a questão da linguagem com maior profundidade do quanto feito por Platão.

Aqui cabe um adendo sobre o sofismo. Primeiro, que se entenda a dificuldade em definir o movimento, o que é exposto por Platão, em seu diálogo *O Sofista*. Nesse diálogo, o *Estrangeiro* dialoga com Teeteto e Sócrates. (Cf. Platão, *O Sofista*, 2003, p. 12). Cabe destacar que o fato de os sofistas comercializarem seus ensinamentos era algo visto com desconfiança, como *“uma modalidade que promete ensinar a virtude por meio da conversação e que se faz pagar em espécie”* (Platão, *O Sofista*, 2003, p. 11)

Os sofistas tinham grande foco no uso da linguagem como meio de expor incoerências e enganos, mas nem sempre isso era visto como algo digno, pois, conforme discorre no mesmo diálogo o *Estrangeiro*: *“a disputa levada a cabo como simples jogo verbal e com negligência dos interesses próprios, em estilo nada agradável para a maioria dos ouvintes, na minha maneira de pensar só merece o de verbosidade.”* (Platão, *O Sofista*, 2003, p. 17) Contudo, esse proceder pode ser visto também como uma purificação: não a purificação feita por medicamentos para o corpo físico, mas uma forma de purificação que teria por objetivo a alma. Nessa linha, a refutação de argumentos infundados seria a maior e mais eficiente purificação. Mas seria um sofista detentor do conhecimento verdadeiro ou apenas pertenceria à classe dos ilusionistas, detendo apenas habilidades retóricas? No diálogo apresentado por Platão, a opinião fica clara:

Sendo assim, a espécie imitativa e suscitadora de contradições da parte dissimuladora da arte baseada na opinião, pertencente ao gênero imaginário que se prende à arte ilusória da produção de imagens, criação humana, não divina, desse malabarismo ilusório com palavras: quem afirmar que é de semelhante sangue e dessa estirpe que provém o verdadeiro sofista, só dirá, como parece, a pura verdade. (Platão, *O Sofista*, 2003, p. 72)

Porém, é interessante notar o poder da linguagem, que é incito inclusive na própria construção de democracia na Hélade, extremamente ligada à noção de retórica e argumentação. Mas enfim, a sofística não tendia a crer no caráter instrumental e sim no caráter significativo da linguagem. Explica-se: a linguagem teria um caráter significativo porque teria o ser como a origem da significação. Ela então tem uma função instrumental de comunicação sobre a essência do ser. Mas para os sofistas isso não importa, a linguagem não é instrumento, é apenas um ente como os outros e por isso manifesta a si mesma e não a alguma verdade sobre o ser e sua essência. Por isso não haveria um ser na origem. Ora, para Aristóteles justamente essa falta de separação entre o que era enunciado e o ser era o problema, havia um abismo entre a palavra e a coisa, não havia aderência entre a palavra e o ser. Conforme diz Manfredo de Oliveira:

Ora, o pensamento de Aristóteles mover-se-á numa dupla direção: em primeiro lugar, ele vai acentuar a diferença entre linguagem e ser e, nessa linha, por meio do desenvolvimento da teoria do juízo, vai fixar e até aprofundar a concepção designativa da linguagem elaborada por Platão, que termina concebendo a linguagem como algo secundário ao conhecimento geral. (Oliveira, 1996, p. 28)

No entanto há uma grande diferença entre Aristóteles e Platão. Aristóteles afirma que não há para nós mortais, acesso imediato ao ser sem mediação linguística, antecipando uma posição que seria ofertada apenas pela filosofia contemporânea, que afirma que *“toda reflexão é sempre reflexão mediada linguisticamente.”* (Oliveira, 1996, p. 28).

Aristóteles defende que a palavra difere da “coisa, é símbolo da coisa, mas não toma o lugar dela. Não há, conforme Sócrates já defendia em Crátilo, semelhança completa, o símbolo não é um signo do real porque é mais e menos do que signo. Como explica Manfredo de Oliveira, nada é naturalmente símbolo, passa-se a ser símbolo por convenção e para essa convenção se exige uma intervenção que busca e determina um sentido (Cf. Aristóteles, Organon, 1985, p. 29) É por isso que Aristóteles sugere uma posição convencionalista, numa posição que nos faz recordar o quanto defendido por Hermógenes em Crátilo, porque Aristóteles afirma que o *“nome é uma locução, que possui um significado convencional, sem referência ao tempo, e de que nenhuma parte tem significação própria quando tomada separadamente”* (Aristóteles, Organon, 1985, p. 122) e mais adiante, explicitando que *“toda a locução tem um significado, ainda que não orgânico, mas, como afirmámos, por convenção.”* (Aristóteles, Organon, 1985, p. 125)

Então, para Aristóteles a linguagem é um símbolo e não imagem. Ela não manifesta o real, mas oferta significação ao real, ou seja, ela não é um mero instrumento para designar o real, ela é convencional. Sendo assim, a questão passa a ser diferenciar atos de palavra. Há o discurso geral que é significante em cada uma de suas partes, e onde não há maiores complicações e por outro lado, há a proposição que é constituída por composição ou por divisão dos termos significantes isolados, e para ser verdadeira ou falsa, implica uma referência à existência, ao contrário do discurso geral, que em regra abstrai essa questão.

Na proposição que haverá a determinação do sentido, feita pela alma, porque para Aristóteles é a alma que julga e decide sobre a existência. Assim é na

proposição que está a transcendência da linguagem humana. (Cf. Oliveira, 1996, p. 30) E assim é porque é na proposição que a linguagem não é mais pura significação e tenta estabelecer a existência e relações entre as coisas e por isso pode exprimir juízos verdadeiros ou falsos na medida que corresponda ou não à coisa.

A questão é que se as palavras são significativas por convenção, o que poderia garantir unidade de significação? Na esteira dessa compreensão Aristóteles nega uma contingência observável, e defende uma permanência da essência, definindo que as predicções não se fazem de modo aleatório. Desse modo, a permanência da essência seria o que garante a unidade de significação, sendo sua condição antecedente. E essa ideia de Aristóteles faz com que, segundo Manfredo de Oliveira, se percorra uma espécie de ontologia, *“já que é a unidade do que é que legitima a unidade da significação.”* (Oliveira, 1996, p. 31) Essa essência é que fundamenta a possibilidade de comunicação e por isso pode-se afirmar que toda linguagem contém uma ontologia porque só pode ser compreendida a partir de seu fundamento que é o ser. (Cf. Oliveira, 1996, p. 32) Aristóteles fala sobre o caráter obrigatório da mediação linguística para o acesso ao ser, definindo que a coisa é sempre mediada de forma linguística, o que pode deixar uma brecha para não pensar Aristóteles como um nominalista.

3. Os estoicos e sua contribuição esquecida na questão da linguagem

Destarte, até aqui pode se perceber que há uma visão forte de Platão sobre a concepção do mundo e a linguagem, que domina a filosofia que é denominada de filosofia da consciência. Aristóteles questiona esse paradigma platônico e assume uma postura mais próxima a ideia de linguagem ofertando significado e não apenas servindo como instrumento para descrição da realidade. E é interessante ressaltar que também houve um questionamento sobre o idealismo platônico partindo de uma outra vertente da filosofia grega, a filosofia estoica, defendida por Sêneca, Marco Aurélio e Epitecto, dentre outros. Este último, um escravo no mundo físico, mas liberto em suas ideias, era um de seus principais representantes e defendia que somente o indivíduo singular é real e não há uma essência separada entre ser e sua realidade.

Os estóicos defendiam que nada está sob um suposto controle do sujeito e que os acontecimentos vistos como externos ao sujeito são na verdade meros reflexos de sua percepção interna, sendo tão somente impressões. Epitecto resalta que *“O que perturba a mente dos homens não são os eventos, mas os seus julgamentos sobre os eventos.”* (Epitecto, 2012, p. 15)

Ele segue explicando que nada existe em si e separado da mente que concebe e que apesar da angústia que essa aparente falta de segurança provoca, essa segurança que poderia ser oferecida de forma superficial pela crença em uma realidade apriorística, essa angústia em encarar a falta de sentido traz consigo a verdadeira liberdade pois o sujeito que controla a sua mente controla a sua realidade e constrói o seu sentido.

Desse modo, se quando existe a separação sujeito-objeto o homem é escravo de ideias apriorísticas que precisam ser apreendidas, se essa separação não existe, percebe-se que tudo está no sujeito e apenas nele e assim não pode haver nem ao menos um mal externo. O que será classificado como bem ou mal vai depender da concepção formulada pelo concebedor. O homem ignorante olha para fora de si

buscando a realidade, o filósofo olha para si próprio e progride quando não culpa nada externo, não elogia nada externo, não se queixa de nada externo, não se defende de nada externo porque ele sabe que não existe nada externo. Os filósofos apenas mantêm a vigilância sobre si próprios, dizem os estóicos. (Cf. Epicteto, 2012, p. 59)

Roman Jakobson defende a ideia de que os estóicos se voltam para a construção de uma teoria do discurso que se refere às palavras e ao que elas significam para aquele indivíduo. O que o indivíduo pode expressar pelo discurso? Há um rompimento com a relação entre palavras e coisas e “*uma desconexão entre significante e significado*” (Jakobson, 2007, p. 66) pois os estóicos consideravam o signo como uma entidade constituída pela relação entre o significante e o significado (Sêmeion= sêmeion+ sêmeionomenon). Infelizmente essa visão estoica foi superada pelo idealismo platônico, bem como foi esquecida a prevalência estoica ao tratar do tema:

O total esquecimento em que, entretanto, o haviam deixado os linguistas do passado recente, pode ser ilustrado pelos frequentes louvores dirigidos à pretensa novidade da interpretação que Ferdinand de Saussure fez do signo, particularmente do signo verbal, como unidade indissolúvel de dois constituintes — o significante e o significado —, quando essa concepção, como também a terminologia na qual se exprimia, fora inteiramente retomada da teoria dos estóicos, a qual data de mil e duzentos anos atrás (Jakobson, 2007, p. 66)

A visão estoica retomada por Saussure transfere o foco para a linguagem e para o sujeito e seus processos internos, voltando-se para a justificação da proposição e não mais para uma impossível apreensão neutra da realidade. Contudo, não foi a visão estoica que prevaleceu. E com o triunfo da visão platônica fortaleceu-se a noção de busca por conhecimento em uma tradição que foi continuada por Descartes-Locke- Kant, que valorizava um ideal de objetividade e neutralidade científica, focando na apreensão da realidade e em como essa apreensão deveria ser realizada de modo a garantir resultados confiáveis.

Essa busca pelo conhecimento que separa o sujeito do objeto representava também uma busca por neutralidade e por bases confiáveis e eternas. Mas esse desejo de certeza de uma resposta segura passa a se debater com a ideia de que essa resposta nunca será ofertada porque a história mostra que quaisquer tentativas de buscar fundamentos da moral, da linguagem, da sociedade não passam de tentativas “*apologéticas, tentativas de eternizar certo jogo de linguagem, prática social ou autoimagem contemporâneos.*”¹ (Rorty, 1995, p. 127) Nessa linha a visão platônica acabou por sagrar-se a vencedora no debate sobre linguagem e sobrelevar-se em relação à concepção platônica. E nesse caminho, acabou sendo defendida pela tríade Locke-Descartes- Kant e só sofreria questionamento com Heidegger.

4. Heidegger e a construção de uma pragmática existencial

Inicia-se a fenomenologia de Heidegger no caminho da fenomenologia segundo desenvolvida com Husserl e o questionamento que este fazia acerca do processo de conhecimento. A tese principal de Husserl era da consciência como intencional, voltada para fora e assim toda consciência será sempre consciência de algo, portanto pode-se afirmar que a intencionalidade para Husserl era o papel fundamental da consciência.

Em suas conjecturas Heidegger segue adiante, questionando a própria possibilidade desse encontro entre a subjetividade e o mundo de fora. Ele afirma que estamos sempre fora de nós e a maneira de estar do *Dasein* é voltar-se para fora. Mas estar fora é lidar com o mundo e assim o *Dasein* se torna ser-no-mundo e constrói uma intenção: *estar-junto-dos-entes*. A intencionalidade sai da consciência segundo era defendida por Husserl e reescreve-se como visão prática em Heidegger.

Essa dimensão prática é significativa e fundamental na filosofia heideggeriana, que defende que a primeira visão do homem com o mundo não é uma reflexão filosófica, mas uma relação simples, de uso, de trabalho, de instrumentalidade. O homem vê as coisas do mundo em função do próprio homem: as árvores são lenha, as águas são meio de transporte, o vento fonte de energia e por isso nossa primeira relação com o que nos cerca não é cognoscitiva, mas de lida, de trato (Cf. Nunes, 2002, p. 67)

E essa instrumentalidade do mundo cria relações entre os entes. Heidegger traz o exemplo do pisca-alerta dos automóveis, ele só existe nesse mundo em que há automóveis e homens, sem esse mundo não haveria pisca-alerta. Há então uma referencialidade entre os objetos e o mundo e o *Dasein* vai entrelaçando esses acontecimentos. Esse mundo onde estão os entes é classificado como mundo espacial. Mas é o próprio *Dasein* que cria direções, metrificações e oferta as dimensões espaciais ao mundo, determina as dimensões espaciais para formar as relações com os outros e com os objetos. Nesse formar relações com os outros e objetos, o *Dasein* é também *ser-em-comum* em suas relações com os demais. E seria aqui na comunicação e na práxis que em regra, a filosofia ocidental insere a linguagem, como instrumento de comunicação e dominação. Heidegger defende que a linguagem é mais do que instrumento de comunicação. Ele se pergunta se a linguagem não pode ser mais do que algo que está na relação entre sujeito e objeto, ou seja, na relação entre consciência e mundo. Para Heidegger, ver a linguagem apenas como técnica é simplesmente replicar o paradigma da filosofia da consciência, da representação, da separação entre observador e objeto.

É preciso então compreender que há uma face instrumental na linguagem, mas que não se encerra nisso. Por isso Heidegger questiona: qual seria a relação originária do homem com a linguagem? Para ele, essa é uma relação pressuposta em toda ciência e filosofia. (Cf. Oliveira, 1996, p. 205). Entender essa importância da linguagem implica em superar a postura objetivante da linguagem: a linguagem na verdade abarca todo o pensar e o pensar ocorre em um espaço linguisticamente mediado.

Caberá à filosofia explorar o espaço hermenêutico para compreender o ser e o seu universo de sentido para entender que toda linguagem humana é perpassada por uma dimensão de profundidade anterior à instancia proposicional, fonte mesmo

de toda fala. (Cf. Oliveira, 1996, p. 222) Heidegger coloca a linguagem como questão central do pensamento humano e afirma: a linguagem está em toda parte:

A linguagem pertence, em todo caso, à vizinhança mais próxima do humano. A linguagem encontra-se por toda parte. Não é, portanto, de admirar que, tão logo o homem faça uma idéia do que se acha ao seu redor, ele encontre imediatamente também a linguagem, de maneira a determiná-la numa perspectiva condizente com o que a partir dela se mostra. (Heidegger, 2003)

Destarte, Heidegger diz que quando falamos de linguagem, nunca abandonamos a linguagem, mas sempre falamos a partir dela. Isso permite dizer que o nosso ser-no-mundo é linguisticamente mediado, de tal maneira que é por meio da linguagem que ocorre a manifestação dos entes para nós: não é uma relação entre realidades separadas, a palavra é ela mesma a relação que faz com que a coisa seja o que ela é. (Cf. Oliveira, 1996, p. 206).

Ou seja, não é que a linguagem seja apenas instrumento para comunicarmos o real. Essa é uma das faces da linguagem. A linguagem determina o que somos e nela que os entes se revelam para nós, estamos inseridos. “*A linguagem é o evento do desvelamento do ser.*” (Oliveira, 1996, p. 206). Para Miguens, deve-se compreender a frase de Heidegger sobre a linguagem ser morada do ser no sentido de que há uma direção que a linguagem mostra, desvela, que é irreduzível a uma concepção representativa e referencial de linguagem. (Cf. Miguens, 2007, p. 193)

Há uma circularidade no pensamento em Heidegger se manifesta da seguinte maneira: o pensamento se move do *Dasein* enquanto compreensão do ser para o ser em seu sentido. Depois do ser para o *Dasein* e esse é o cerne da ontologia hermenêutica. Essa circularidade oferta uma nova concepção para a linguagem, que passa a ser a casa do ser. É o *Dasein* quem pergunta pelo ser. Essa é a relação circular entre quem pergunta e o ente que somos.

Só se pode entender o sentido quando antes se analisa o *ser-no-mundo*: o *Dasein* é ontológico, é compreensão do ser. O *Dasein* é, portanto, hermenêutico e seu ser é sempre existência, como compreensão previa do sentido do ser. Esse conjunto das estruturas que constituem o ser é a existencialidade e a analítica dessas estruturas vai explicitar dimensões constitutivas do ser-no-mundo. (Cf. Oliveira, 1996, p. 209) É aqui que a fenomenologia ganha novas cores e se torna ontológica. A fenomenologia é ontologia e ontologia hermenêutica. Portanto, para Heidegger, a fenomenologia é a recondução do olhar do ente para o ser e a filosofia se faz uma ontologia hermenêutica, onde a linguagem é tida como centro e não mais como apenas veículo.

4. Rorty e Habermas: seguindo a pragmática

Na medida em que Heidegger trata o *Dasein* como temporal e histórico na sua essência, a noção de contexto ganha relevância. E a noção de contexto é fundamental para uma abordagem pragmática da linguagem. E o que seria o contexto? Define Miguens que não se deve pensar que contexto são simplesmente as coisas no mundo à nossa volta, porque se deve levar em conta não apenas

indexicais (que nos obrigam a considerar a identidade do agente, o tempo e o lugar da enunciação para encontrar o conteúdo semântico da elocução) mas também demonstrativos, o que leva a alargar e complexificar a noção de contexto. (Cf. Miguens, 2007, p. 142) É possível, portanto, perceber que a noção de contexto abarca todo o “*background de suposições e práticas das quais o significado linguístico depende*” (Miguens, 2007, p. 142). Indo muito além de apenas coisas corpóreas que estão a nossa volta.

Nessa linha, duas questões são extremamente importantes para o pragmatismo: o uso das palavras e o contexto em que os enunciados são proferidos:

O uso e o contexto são conceitos-chave para o que se denomina pragmatismo linguístico porque conferem uma dimensão constitutiva da realidade social. A perspectiva é a de que a linguagem não é um código neutro, livre de conflitos. (Hintze, 2010)

Miguens ressalta que “*o contexto presumivelmente afeta o conteúdo semântico das elocuições (utterances), bem como os relatos dos conteúdos de tais elocuições (pense-se na queixa que constantemente ouvimos: ‘citaram-me fora de contexto, distorceram o sentido das minhas palavras’)*” (Miguens, 2007, p. 141) Então pode-se afirmar que a pragmática tem uma visão contextualista que é fundamental para a compreensão do seu pensamento, ou seja, abordando não apenas o significado literal estudado pela semântica, mas defendendo que muito do significado depende do contexto, deslocando o foco da verdade para a comunicação e dando importância à questão de comunidade de interpretação. Pode-se dizer que em traços largos, essa é a diferença entre a escola semântica e a escola pragmática.

Contextualistas serão Austin e Searle dentre outros, que influenciam Rorty e Habermas defendendo que o contexto afeta o conteúdo semântico das elocuições e por isso deve ser vislumbrado e examinado. O pragmatismo tem na linguagem uma de suas questões fundamentais, haja vista que desde seu surgimento com Peirce, o pragmatismo elevou o papel da linguagem nas discussões. Afirma-se “*que os estudiosos do pragmatismo têm um pressuposto em comum: o uso concreto da linguagem e as condições que governam essa prática.*” (Hintze, 2010, p. 114)

O pragmatismo faz sua contribuição para a linguística pela denominada *pragmática* ou *pragmatismo linguístico* e surge para se opor à semântica, que tem por foco o significado literal de palavras em uma linha que pode remontar a uma tradição da filosofia analítica.

Nessa linha, a semântica formal utiliza técnicas de lógica formal para compreender o sentido de frases na linguagem natural e a pragmática tem maior foco nas questões de comunicação e cognição. (Cf. Miguens, 2007, p. 18). Contudo, há uma interface entre ambas que é estudada contemporaneamente, atenuando a fronteira existente entre ambas. A escola pragmática se preocupa mais com o que os falantes querem dizer e com as elocuições de palavras e frases, defendendo que o significado depende mais da intenção do falante do que de regras:

A semântica lida com o significado literal de palavras e frases, tal como este é determinado pelas regras da linguagem, enquanto a pragmática lida com o que os falantes querem-dizer (*mean*) com as elocuições (*utterances*) de palavras e frases. O significado do falante (*speaker's meaning*) não é uma questão de regras, mas de *intenções* – aquilo que alguém quer-dizer é o que tenta transmitir à sua audiência com a elocução. (Miguens, 2007, p. 140),

Nessa linha, a pragmática, com as ideias de Peirce, James e Dewey, defende que a comunicação é bem sucedida se as intenções do falante são reconhecidas pelo ouvinte, o que não significa abdicar totalmente do significado literal das frases, ou seja, há situações em que o ouvinte tem acesso independente ao significado literal por um motivo como o conhecimento daquela linguagem falada.

Quem lança as bases do pragmatismo é Peirce, que perfaz as teses do que é chamado de semiótica, defendendo que “*o signo e o pensamento estão unidos de tal forma que não há separação. Pensar é significar, conferir um sentido pessoal e intransferível para a linguagem e para o próprio conhecimento.*” (Hintze, 2010, p. 109).

Indo pelo caminho da fenomenologia, Peirce, citado por Hintze, explica que decorre da existência que

[...] tudo que está presente a nós é uma manifestação fenomenológica de nós mesmos. Isso não impede que seja também manifestação de algo fora de nós, do mesmo modo que o arco-íris é, ao mesmo tempo, uma manifestação tanto do sol quanto da chuva. Quando pensamos, então nós mesmos, tal como somos naquele momento, aparecemos como um signo (Peirce *apud* Hintze, 2010, p. 109)

A contribuição de Peirce alcança inclusive o problema dos dualismos que afetavam a filosofia da consciência. Para ele a solução deveria ser buscada no empirismo, mas não no empirismo dualista que organiza de um lado a experiência e do outro lado o mundo físico, mas em uma espécie de empirismo baseado na questão de que o conhecimento deriva em primeiro lugar da experiência com o mundo, na linha do que Heidegger falava, primeiro existo, depois penso. Então o pensamento não se originaria na experiência psíquica, e sim na experiência de mundo, aduzindo que a experiência nunca é passiva, não é só observar, experimentar é agir sobre o ambiente e modificá-lo

Nessa linha, pensar precisa de signos e para Peirce, citado por Hintze, “*um signo tem, como tal, três referências; o primeiro, é um signo para algum pensamento que o interpreta; é um signo de algum objeto ao qual, naquele pensamento é equivalente; terceiro, é um signo, em algum aspecto ou qualidade, que o põe em conexão com seu objeto*” (Peirce *apud* Hintze, 2010, p. 111).

Habermas adota as ideias de Peirce e abandona o paradigma da filosofia da consciência e como adepto da Escola de Frankfurt, abraça a pragmática:

Com base na pragmática universal caracterizada pela teoria da ação comunicacional e contrariando o pendor pessimista de anteriores autores da Escola de Frankfurt tais como T. Adorno e M. Horkheimer,

Habermas pretende recuperar o potencial emancipador e universalista do projeto civilizacional da Modernidade e mostrar que a razão instrumental não tem o papel totalmente dominante nas sociedades contemporâneas que as críticas pessimistas lhe atribuem. (Miguens, 2007, p. 195)

Como a filosofia analítica da linguagem tem forte preocupação com questões sobre verdade e mentira, autores como John Austin e John Searle buscam mostrar que existem outras coisas a considerar além de questões sobre verdade e da falsidade acontecem quando há enunciações. Austin em sua *Teorias dos Atos de fala* chama atenção para as chamadas *noções pragmáticas*, tendo por traço fundamental a ideia de que não se pode falar de noções semânticas centrais como referência e verdade se abstraindo o uso e o contexto. Essas noções pragmáticas são desenvolvidas por autores como J. Habermas e Richard Rorty, que tratam do tema da linguagem em suas obras.

Analisando os *atos de fala*, um contextualista define que eles são apenas portadores primários de conteúdo semântico, mas que apenas em um contexto particular uma frase expressa um conteúdo, sendo que uma mesma frase terá diversos conteúdos em diferentes contextos (Cf. Miguens, 2007, p. 142) Um não contextualista não nega que haja contexto, ele apenas acha que o contexto não é tão relevante para todas as expressões, apenas para um número finito delas. Em relação à teoria dos atos de fala, explica Hintze:

A Teoria dos atos de fala, baseada nas conferências de Austin, sob o título de *How to do things with words* de 1955 e publicada em 1962, concebe a linguagem como atividade construída pelos interlocutores. É impossível discutir linguagem sem o ato de estar falando em si. Ou seja: a linguagem não é uma descrição de mundo, mas ação. (Hintze, 2010, p. 117)

É Austin quem introduz a ideia de ato performativo, que depois encontrará eco em Habermas que critica a ideia de que a principal função da linguagem seria representar estados das coisas. Para Habermas e Austin, linguagem é ação e nessa linha a linguagem tem um aspecto constitutivo.

Habermas realiza uma forte crítica ao logocentrismo, incluindo uma importante crítica à maior parte da filosofia da linguagem em seu ramo analítico, quando diz que a maior parte da filosofia da linguagem, fora da tradição dos “*atos de fala*” de Austin-Searle, e, em particular, da “*truth-condition semantics*” de Donald Davidson, encarna a “*fixação da linguagem na função de espelhar fatos*”, tipicamente logocêntrica. (Cf. Souza, 2005, p. 156)

Portanto, Habermas recebe forte influência de Peirce e comunga de seu postulado de que a verdade é um hábito bem-sucedido de ação. E principalmente compartilha a noção de uma comunidade de investigação e interpretação orientada para um consenso não constrangido e considera que essa noção que serviria para destranscendentalizar sua posição, já que era um modo intersubjetivo, permitindo a saída do solipsismo. (Cf. Souza, 2005, p. 49)

Em sua teoria da ação comunicacional, Habermas utiliza os estudos pragmáticos, em especial os de Austin e Searle (Cf. Miguens, 2007, p. 195) buscando realizar uma *pragmática universal* e a partir dessa perspectiva ele entende que estão profundamente inseridas nas questões linguísticas determinadas pretensões de validade.

Habermas difere de Rorty por conta dessa questão da busca de uma pragmática universal, onde ele insere um compromisso com a justificação universal, e “*reafirma o humanismo daqueles que continuam a tradição kantiana, pela busca de usar a filosofia da linguagem para salvar um conceito de razão, que é cético e pós-metafísico.*” (Souza, 2005, p. 143). Esse é um dos traços característicos de Habermas, essa sua “transcendentalização” ainda que leve e seu desejo de justificar as afirmações não apenas diante de um público particular, mas perante qualquer audiência.

Por sua vez, Rorty não irá pensar na questão da pretensão de validade universal, focando-se mais na resolução de questões práticas, isso porque, sendo influenciado por Dewey, um dos principais seguidores da corrente pragmatista, mas que defendia a filosofia da *praxis*, a filosofia como instrumento para auxiliar os homens, ideia que encontra eco em Rorty. Rorty não defende a validade universal, antes defende que o conhecimento tem a ver antes com a justificação das crenças perante uma comunidade que compartilhe das mesmas situações do que com a justificação perante uma comunidade universal e diz que se acreditamos que “P” é uma asserção garantida, estamos dizendo que sentimentos solidariedade com uma comunidade que considera “P” garantida, valendo portanto o conhecimento dentro daquela comunidade porque:

Se nós tivermos uma concepção deweyana do conhecimento como aquilo em que temos razões para acreditar, então não vamos imaginar que haja constrangimentos duradouros quanto ao que pode valer como conhecimento, pois veremos a ‘justificação’ como um fenômeno social, em vez de como uma transação entre ‘o sujeito cognoscente’ e a ‘realidade’ (Rorty, 1995, p. 09)

Desse modo, percebe-se que ambos compartilham a noção de linguagem como modo de ultrapassar a filosofia da consciência e seus dogmas apriorísticos. Nessa linha, a linguagem possibilitaria a construção de uma tradição histórica e de uma verdade justificada e intersubjetiva, não mais centrada no mentalismo, mas compartilhada entre uma comunidade, seja uma comunidade universal, para Habermas, sejam comunidades particulares, para Rorty.

Conclusão

Tendo sido analisado alguns dos paradigmas que percorram o entendimento sobre a linguagem, pode-se perceber que a postura essencialista de Platão foi debatida por Aristóteles, com sua visão contextualista, mas que ainda mantinha uma certa essencialidade.

Com a escola estóica surge a linguagem como forma de ofertar significado, numa prevalência que foi esquecida pela história quando foi aceito e veiculado o essencialismo como um dos paradigmas da filosofia da consciência, que via a linguagem apenas como instrumento de comunicação, preocupando-se sobremaneira com a linguagem como meio de reportar fatos e realizar inferências de modo verdadeiro.

Esse papel redutor da linguagem só sofre substantiva modificação com Heidegger, que não questiona sobre a verdadeira essência das coisas ou dos entes em uma ontologia que buscava a verdade como correspondência. A linguagem passa a ser o novo paradigma, e ao invés de ser objeto da filosofia, passa a ser fundamento da filosofia e a *“filosofia da linguagem passa a poder levantar a pretensão de ser a filosofia primeira à altura do nível de consciência crítica de nossos dias.”* (Oliveira, 1996, p. 13)

É assim que surge a tradição não analítica da filosofia da linguagem, apoiando-se numa concepção da linguagem como ação, conceito que ganha força nas obras de Habermas e Rorty, o primeiro buscando uma universalidade que para ele é necessária para evitar erros como o fascismo e o segundo mais relativista, focando-se no auxílio que a filosofia pode dar aos homens.

* * *

Referências

- Apel, K.-O. (2000). **Transformações da Filosofia - 1: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica.** São Paulo: Loyola.
- Aristóteles. (1985). **Organon.** Lisboa: Guimarães Editores.
- Aristóteles. (1987). Obras Completas, os Pensadores, volume I. **Tópicos: Dos argumentos sofísticos.** São Paulo: Nova Cultural.
- Epitecto. (2012). **ENCHEIRÍDION.** Sergipe: VIVA VOX.
- Heidegger, M. (1987). **Que é uma coisa?** Lisboa: Edições 70.
- Heidegger, M. (2003). **A caminho da linguagem.** São Paulo: Vozes.
- Jakobson, R. (2007). **Linguística e comunicação.** São Paulo: Cultrix.
- Miguens, S. (2007). **Filosofia da Linguagem: uma introdução.** Porto: Universidade do Porto.
- Nunes, B. (2002). **Heidegger & Ser e tempo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar. doi:ISBN 85-7110-665-7
- Oliveira, M. A. (1996). **Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea.** São Paulo: Loyola.
- Platão. (2001). **Diálogos: Teeteto e Crátilo.** Belém: Editora da UFPA.
- Platão. (2003). **O Sofista.** Brasília: Universidade de Brasília.
- Rorty, R. (1995). **A Filosofia e o espelho da natureza.** Rio de Janeiro: Relume Dumará.