José Manuel Santos,
Pedro M. S. Alves, Joaquim Paulo Serra (Orgs.)

LabCom books 2010

José Manuel Santos
Pedro M.S. Alves
Joaquim Paulo Serra
(Orgs.)

Filosofias da Comunicação

LabCom Books 2011

Livros LabCom
www.livroslabcom.ubi.pt
Série: Estudos em Comunicação
Direcção: António Fidalgo
Design da Capa: Madalena Sena
Paginação: Filomena Matos
Portugal, Covilhã, UBI, LabCom, Livros LabCom, 2011

ISBN: 978-989-654-080-1

Dedicatória

Este livro é dedicado à Memória de João Paisana (1945-2001), ilustre filósofo, professor e investigador da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Índice

I A comunicação no pensamento moderno **5**

Modernidade, cepticismo e comunicação: Montaigne e a comunicação
por **Rui Bertrand Romão** **7**

Metafísica leibniziana da comunicação: O paradigma monadológico
por **Adelino Cardoso** **31**

Iluminismo e comunicação – de Locke a Kant
por **Paulo Serra** **49**

II Comunicação e linguagem **83**

***«My language is the sum total of myself»*: universos dialógicos em Peirce**
por **Anabela Gradim** **85**

Wittgenstein e a Comunicação
por **Rui Sampaio da Silva** **127**

Frases não-declarativas e comunicação nas *Investigações Lógicas* de Husserl. Notas para uma teoria dos actos comunicativos à luz de Husserl e de Austin
por **Pedro M.S. Alves** **151**

III Fenomenologia, hermenêutica e comunicação 185

Alfred Schutz: Algumas notas sobre uma Fenomenologia da Comunicação
por **João Carlos Correia 187**

Gadamer e a Comunicação
por **Rui Sampaio da Silva 219**

IV Crítica da comunicação 247

A Eloquência do Não-dito. Crítica da Comunicação em T.W. Adorno e W. Benjamin
por **Johann Kreuzer 249**

Deleuze: Comunicação e palavra de ordem
por **Edmundo Cordeiro 281**

V Os limites da comunicação: cepticismo e diferendo 301

Comunicação e filosofia em Stanley Cavell: cepticismo, quotidiano e reconhecimento
por **Rui Bertrand Romão 303**

Diferendo e comunicação em Lyotard
por **José A. Domingues 319**

Apresentação

Os textos que constituem este livro são o resultado do trabalho efectuado no âmbito do projecto "Filosofia e Comunicação". Este projecto, que foi apresentado ao concurso da FCT em 2001, tendo sido aprovado, teve como investigador responsável José Manuel Santos, coordenador do Instituto de Filosofia Prática (IFP) da Universidade da Beira Interior (UBI), e envolveu, para além de investigadores do Departamento de Comunicação e Artes da mesma universidade, investigadores do Centro de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, à frente dos quais Pedro M.S. Alves, que coordenou os trabalhos nesta instituição participante.

Como está patente no seu título, o referido projecto tinha um carácter assumidamente interdisciplinar, integrando investigadores quer da muito antiga área da Filosofia, quer da novel área das Ciências da Comunicação.

Em coerência com esta composição da equipa, o projecto traçou, para si próprio, dois objectivos, um primeiro global e um segundo complementar (citamos o texto da proposta): i) "a análise de filosofias e categorias filosóficas susceptíveis de servir para pensar o processo de comunicação e as questões da comunicação e da cultura na 'sociedade da informação e da comunicação"'; ii) "a utilização dessas filosofias e categorias na área, relativamente nova, das ciências da comunicação."

De forma mais específica, o projecto delimitou as seguintes linhas de investigação (citamos, mais uma vez, o texto da proposta):

> "a) Análise de filosofias que abordam a questão da comunicação num contexto mais global do que as filosofias analíticas da linguagem. [...] Nesta tarefa engloba-se o problema da tecnicização do médium. b) Estudo de filosofias que lançaram a temática da comunicação a partir do paradigma iluminista, favorável à "publicidade" dos discursos e ao desenvolvimento

> de um "espaço público" [...] c) Estudo de filosofias que se mostram mais cépticas relativamente ao paradigma iluminista da comunicação. [...]"

Não necessariamente pela ordem de apresentação destas linhas de investigação, os textos que compõem este volume podem classificar-se em cinco grandes grupos (embora esta classificação não deixe de comportar uma certa dose de arbitrariedade).

Num primeiro grupo, *A comunicação no pensamento moderno*, que trata (de algumas) das origens modernas do pensamento da comunicação, incluem-se os textos de Rui Bertrand Romão ("Modernidade, cepticismo e comunicação: Montaigne e a comunicação"), Adelino Cardoso ("Metafísica leibniziana da comunicação – o paradigma monadológico") e Paulo Serra ("Iluminismo e comunicação – de Locke a Kant"). No seu texto, Rui Bertrand Romão analisa a forma como, marcando de forma decisiva a filosofia moderna, o cepticismo de Montaigne acaba por marcar, também, o pensamento moderno e contemporâneo da comunicação; referindo-se aos *Essais*, essa análise centra-se, de forma especial, na "Apologia de Raimundo Sabunde". Demarcando-se das leituras vulgares e preguiçosas de Leibniz, mas também das desleituras de autores como Alain Renaut, o texto de Adelino Cardoso procura mostrar que o papel nuclear atribuído à comunicação se constitui como um dos traços mais característicos da filosofia leibniziana, e em particular da sua fase monadológica. O texto de Paulo Serra intenta proceder a uma arqueologia mínima daquilo a que se tem vindo a chamar a "sociedade da comunicação", vista como sendo, em grande medida, a concretização da utopia comunicacional que tem as suas raízes no iluminismo europeu do século XVIII e, em particular, nas obras de Locke e Kant, sobre as quais recai a sua análise.

Num segundo grupo, *Comunicação e linguagem*, encontramos textos que se centram em autores que, não pretendendo tratar propriamente de "comunicação", mas antes de semiótica, lógica ou linguagem, acabam não só por pensar a comunicação mas também por ser de extrema relevância para pensarmos hoje (sobre) a comunicação. É o caso, precisamente, de Charles Sanders Peirce, a que Anabela Gradim dedica o texto "*'My language is the sum total of myself'*: universos dialógicos em Peirce"; de Wittgenstein, objecto do texto "Wittgenstein e a Comunicação", de Rui Sampaio da Silva; ou ainda de Hus-

serl e Austin, sobre os quais incide o texto "Frases não-declarativas e comunicação nas *Investigações Lógicas* de Husserl. Notas para uma teoria dos actos comunicativos à luz de Husserl e de Austin", de Pedro M. S. Alves. Assim, tomando como ponto de partida o facto surpreendente de um autor (Peirce) que, assentando toda s sua obra na noção de comunicação, omnipresente na sua obra, pouco (ou quase nada) fala deste termo, Anabela Gradim tem como objectivo iluminar e determinar o papel da comunicação e, sobretudo, da comunicabilidade nos vários níveis do sistema peirceano. Por seu lado, Rui Sampaio da Silva examina a forma como, na sua obra tardia, Wittgenstein reflecte sobre a dimensão social e pragmática do conhecimento e da linguagem e, ao fazê-lo, torna visíveis alguns dos aspectos essenciais da comunicação humana. Finalmente, Pedro Alves, tomando como base as *Investigações Lógicas* - principalmente o último capítulo da Sexta Investigação – discute a questão da relação entre frases declarativas e não-declarativas em Husserl e, mais concretamente, a questão de saber se as segundas supõem sempre, de um ou outro modo, as primeiras. Essa discussão, que é feita (também) à luz das teses de Austin sobre a linguagem ordinária e os "actos de fala", procura usar os contributos de ambos os autores para proceder ao esboço daquilo a que chama "uma teoria fenomenológica dos actos sociais e da comunicação".

Um terceiro grupo, *Fenomenologia, hermenêutica e comunicação,* é constituído por textos que relevam da fenomenologia e daquilo a que se pode chamar uma "teoria fenomenológica da comunicação" (a expressão é aqui introduzida por nós). Assim, João Carlos Correia ("Alfred Schutz: Algumas notas sobre uma Fenomenologia da Comunicação") discute os principais aspectos da teoria da comunicação de Schutz, o criador da chamada "fenomenologia social", e que, inspirado na sociologia compreensiva de Weber e na fenomenologia de Husserl, vê a comunicação como elemento estruturante da sociabilidade humana. Já Rui Sampaio da Silva ("Gadamer e a Comunicação) debruça-se sobre a fenomenologia de Gadamer que, assumindo a universalidade da hermenêutica, assume como projecto essencial a determinação das condições da compreensão e, portanto, da comunicação.

O quarto grupo, *Crítica da comunicação*, compreende duas das mais importantes críticas da comunicação produzidas no século XX: a da "teoria crítica", aqui representada por Adorno e Benjamin; a de Deleuze. A primeira é tratada no texto de Johann Kreuzer ("A Eloquência do Não-dito. Crítica da Comunicação em T.W. Adorno e W. Benjamin"), que sublinha a diferença

que, segundo aqueles autores, existe entre o sentido da linguagem e aquilo a que poderíamos chamar a "linguagem da comunicação" (de informações); esta diferença centra-se, em última análise, e como o diz o próprio título do artigo, na "eloquência do não-dito". A segunda das abordagens é objecto do texto de Edmundo Cordeiro ("Deleuze: Comunicação e palavra de ordem"), que parte da crítica deleuziana da comunicação como "palavra de ordem" e elemento central das "sociedades de controlo" para interrogar o conceito de comunicação e a sua relação com a filosofia.

O quinto e último grupo, *Os limites da comunicação: cepticismo e diferendo*, inclui dois textos sobre perspectivas que, à falta de melhor, classificaríamos de "perspectivas pós-modernas" da comunicação. No primeiro desses textos, Rui Bertrand Romão ("Comunicação e filosofia em Stanley Cavell: cepticismo, quotidiano e reconhecimento") examina a reinvenção do cepticismo, feita por Cavell que, demarcando-se do cepticismo cartesiano e pós-cartesiano, compreende uma interrogação sobre a filosofia que inclui não apenas a filosofia mas a própria comunicação. No segundo dos textos, José A. Domingues ("Diferendo e comunicação em Lyotard") discute as implicações da noção de diferendo (e sua relação com o conflito e o litígio) em Lyotard, nomeadamente no que se refere à comunicação e, mais especificamente, à comunicação verbal – a principal das quais será a incomunicabilidade que dá corpo a uma escrita que se obstina em testemunhar "o que há do que resta".

Uma última palavra sobre a edição deste livro: razões várias levaram a que ela só agora seja possível; e possível graças à disponibilidade da editora online do Labcom e do seu Director, Prof. António Fidalgo, a quem desde já agradecemos.

José Manuel Santos, Paulo Serra

Parte I

A comunicação no pensamento moderno

Modernidade, cepticismo e comunicação: Montaigne e a comunicação

Rui Bertrand Romão
Universidade da Beira Interior

SE a comunicação como objecto hodierno de atenção filosófica não se pode, na actualidade, dissociar de uma consideração da modernidade e do que a torna específica, esta tão-pouco se poderá pensar com alguma pertinência histórica, por um lado, e, por outro, com certa profundidade especulativa, sem necessariamente se falar sobre cepticismo. É que o cepticismo, e a reflexão que ele suscita, marca de forma decisiva a filosofia moderna, no seu surgimento e na sua evolução. Tal ocorre a mais de um nível. Relevemos aqui apenas três aspectos cruciais.

Em primeiro lugar, tem de se levar em linha de conta a importância histórica da revivescência do cepticismo antigo, quer o pirrónico quer o académico, sobretudo efectuada ao longo do século XVI, na determinação da filosofia moderna[1].

Um segundo aspecto a realçar diz respeito à dualidade cepticismo/anti-cepticismo como elemento fundamental da modernidade filosófica pós-cartesiana, enquanto problemática essencialmente gnoseológica, a partir da qual se ergue o edifício da filosofia.

Por fim, não podemos omitir a importância do cepticismo na formação e no desenvolvimento da própria ideia de Iluminismo.

Um autor deveras fulcral que se encontra na intersecção destes três elementos é Michel de Montaigne. Desempenhou ele um papel do maior relevo na revivescência quinhentista do cepticismo antigo, havendo-o, ademais, reformulado, bem como tendo-lhe acrescentado facetas novas[2].

[1] Nas tradicionais histórias da filosofia oitocentistas e novecentistas tal papel, assim como o da revivescência das demais filosofias helenísticas no período protomoderno, não era de todo ignorado. No entanto, a partir dos estudos de Richard Henry Popkin e de seus discípulos, começados nos anos 50 do século XX, esse papel foi reavaliado, nomeadamente com uma investigação mais aprofundada das fontes modernas principais sobre o assunto, com um conhecimento mais aprofundado do contexto filosófico-religioso de tais fontes e com a atenção devotada a escritos menores e a textos de autores pouco conhecidos.

[2] Foi a partir de Montaigne e da sua leitura atenta de Sexto Empírico (traduzido do grego

Quanto ao segundo ponto, cabe-nos, desde logo, dizer que a sua apresentação renovada da argumentação céptica, em grande parte herdada de Sexto Empírico, de Cícero, bem como de algumas mais fontes da Antiguidade, e aliada a outros factores condicionantes, emblematiza, divulga e adensa uma situação de crise intelectual e filosófica que empola o relevo de tal argumentação e da problemática em que ela se insere na determinação de uma resposta filosófica. É esse o ambiente que precipita as respostas não apenas de Francis Bacon e de René Descartes, mas também de Galileu e de Mersenne, por exemplo, para citar apenas alguns dos mais conhecidos autores, ao que posteriormente se convencionou apelidar de desafio céptico. A formulação do problema céptico por Descartes e a sua tentativa de resolução irão em especial marcar toda a modernidade. Convém aqui salientar que, além da influência indirecta, ou mesmo directa, que de um ou de outro modo exerceu a apresentação do cepticismo por Montaigne sobre Descartes, deve-se assinalar que tudo indica que o Autor das *Meditações de Filosofia Primeira* foi um leitor atento e bom conhecedor dos *Ensaios*, que encarou quase à laia de interpelação muitas interrogações aí registadas e que se sentiu estimulado a, por um lado, prolongar as indagações que aí vislumbrava e, por outro lado, a fornecer respostas às questões de Montaigne e às suas próprias surgidas no encalço da reflexão montaniana[3].

A respeito do terceiro elemento acima mencionado, sobre o qual não haverá, de resto, muito que insistir, por demasiado bem conhecido e suficientemente explorado, convirá notar que Montaigne trata-se de um autor cuja recepção, desde a dos seus coevos à do início do século XIX, também pode, de alguma maneira, ser concebida e lida como parte integrante da história do Iluminismo.

Trata-se Montaigne de um autor para o qual a comunicação constitui um

para latim por Henri Estienne em 1568) bem como de Cícero que a argumentação céptica se popularizou e atingiu com grande impacte uma camada grande do público leitor em línguas vulgares.

[3]São inúmeras as obras em que se trata do diálogo de Descartes com Montaigne e da influência deste sobre aquele. Citaremos aqui apenas três: Léon Brunschvicg, *Descartes et Pascal: Lecteurs de Montaigne*, 2ª ed., N.Iorque/Paris, Brentano, 1944; Richard H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, 3ª ed. rev. e ampliada, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1979 (1ª ed.: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 1960); M. G. Paulson,*The possible influence of Montaigne's 'Essais' on Descartes' 'Treatise on the passions'*, Lanham, University Press of America, 1988.

tema essencial. Embora, é claro, não possamos com alguma legitimidade abordar tal temática num autor quinhentista como ele, situado no limiar da modernidade, sem termos presente que na sua abordagem é natural que tendamos a sobrevalorizar o que aponta em nossa direcção, o que pareça mais aproximar-se da configuração do nosso interesse actual (não apenas filosófico e teórico) pela temática da comunicação em sua mesma determinação, não deixa de ser de algum modo lícito fazê-lo, desde que procedamos com a devida cautela, evitando uma precipitação simplista, bem como violentos anacronismos e leituras redutoras.

Uma dificuldade com que não podemos deixar de nos deparar ao encararmos o tema da comunicação em Montaigne deriva da própria ambiguidade e do carácter vago e incerto do próprio termo *comunicação*, ao qual não corresponde uma noção facilmente identificável e delimitada, mas na realidade uma vasta nebulosa de noções, o que nos obriga a proceder com redobrada caução.

A esta dificuldade uma outra associa-se: a que desponta por paradoxo da mesma importância, bem como da amplitude, do assunto em consideração.

Se, por exemplo e desde logo, assumirmos dois ou três sentidos genéricos da comunicação, como sejam, o de transmissão envolvendo um *de* e um textitpara, o de partilha de uns com outros de informação, ou o de simplesmente constituir-se num estar-se e num ter-se em comum com algo que nos é externo, dificilmente poderemos admitir que qualquer deles se possa considerar dissociável dos *Ensaios* de Montaigne, especialmente se encarados como projecto filosófico e literário, da sua génese e da sua mesma essência.

Em pelo menos três ocasiões Montaigne usou a própria palavra "communication" para designar algo que se acha no âmago e na origem da escrita e do pensamento ensaístico. A primeira a que nos referimos é aquela passagem em que ele se serve dela para qualificar o seu relacionamento com Étienne de La Boétie:

> «Acho esta queixa bem expressa e razoável pois, como eu sei por experiência certa de mais, não há nenhuma tão doce consolação para a perda dos nossos amigos como aquela que nos traz o conhecimento de nada ter esquecido de lhes dizer e de haver mantido com eles uma perfeita e integral *comunicação*»[4]

[4] A versão dos *Essais* por nós aqui adoptada como de referência é a seguinte: *Les Essais*

O sentido do original, por sua excessiva riqueza e sua pregnância de sentido, perde-se inevitavelmente um bocado na tradução. A "comunicação" é aqui uma partilha em comum que faz a cada um dos amigos, a cada um dos que têm em comum esse algo que os relaciona, ser mais ele próprio, tornar-se mais inteiramente ele, ao privar com o outro, ao conhecer o mundo através do outro, dando-lhe a conhecer o mundo por intermédio da sua própria e única identidade. O contexto em que surge o fragmento que acabámos de citar exprime bem a articulação operada pelo Autor entre a vontade de se entregar ao conhecimento doutrem e a dificuldade em fazê-lo. De facto, a queixa a que alude Montaigne era um desabafo de uma pessoa das suas relações, uma grande figura do seu tempo, o famoso Marechal Blaise de Monluc (autor de *Comentários* que vieram a tornar-se um dos grandes clássicos da literatura renascimental). Após a morte de seu filho, o Marechal lamentava-se de, entre outras coisas, «[...] jamais ter-se *comunicado* a ele [...]»[5]. A consciência da perda agudiza o sentimento da incompletude em que se acha face à ausência do outro e aquilo que de si irremediavelmente se impossibilitou de dar e revelar ao outro. A falha de comunicação paterna de Monluc perante a morte do filho é vista, então, a contrastar com a plenitude da comunicação de amizade havida entre La Boétie e Montaigne. Contraste salientado e reforçado pelo acrescento introduzido com a edição de 1588 (camada textual b):

> «Abro-me aos meus, tanto quanto posso. E de bom grado dou-lhes a conhecer as minhas intenções em relação a eles e o meu juízo sobre eles, como o dou a toda a gente. Apresso-me a revelar-me e a expor-me, pois não quero que se enganem sobre mim seja de que maneira for»[6]

Montaigne é um autor que, para comunicar com os outros, tem de se revelar na sua inteireza e na nudez do seu ser tal como ele a vê. Como é sabido, ele fez questão de frisar, na advertência preliminar ao leitor nos *Ensaios*, que o

de Michel de Montaigne, édition conforme au texte de l'Exemplaire de Bordeaux par Pierre Villey, rééditée sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, 2 vols., Paris, P.U.F., 1965. As citações que lhe fizermos terão apenas as siglas VS, seguidas do número do Livro, do capítulo e da página, à qual se acopla a camada textual do trecho referido. No caso presente trata-se de II, 8, 396a. O itálico é meu.

[5] VS, II, 8, 395a (itálico meu).

[6] VS, II, 8, 396b.

seu objectivo era pintar-se a si e que o seu ideal era apresentar-se todo inteiro e todo nu[7].

O segundo trecho em que Montaigne utiliza o vocábulo "communication" numa passagem central dos *Ensaios*, e a propósito de algo que é indissociável da escrita dos *Ensaios* e da sua própria génese, trata-se daquele em que ele recorre ao vocábulo com o fito de exprimir um traço fundamental da sua amizade com La Boétie, distinguindo-a de outros tipos de amizade e de ligação afectiva:

> «Dos filhos para com os pais há, antes, respeito. A amizade nutre-se de uma *reciprocidade de comunicação* que não se pode achar entre aqueles e estes devido à sua demasiado grande disparidade, além de que, se ela fosse possível, prejudicaria porventura os deveres naturais. Pois nem todos os pensamentos secretos dos pais se podem*comunicar* aos filhos, para não engendrar uma inconveniente intimidade, nem, por outro lado, os conselhos e as admoestações, que constituem uma das principais obrigações da amizade, se poderiam exercer dos filhos aos pais»[8]

Se na passagem anteriormente comentada a "comunicação" perfeita e integral praticamente se confundia com a própria amizade perfeita, aqui constitui um elemento essencial desta, o de uma relação de reciprocidade que envolve e implica um sincero e franco diálogo, incluindo mesmo a partilha daquilo que se tem de costume pejo em revelar aos outros e que se reserva para a penumbra secreta dos mais íntimos recessos de si mesmo.

A terceira ocasião em que o termo "communication" aparece associado à vontade de Montaigne se expor através da escrita, e por ela, ao intento de ele *se escrever* ao longo dos *Ensaios*, é a de uma passagem de auto-comentário do Livro III, em que ele fala da sua natureza, caracterizando-a como essencialmente comunicativa:

> «Há naturezas solitárias, retiradas e viradas para o interior. A minha maneira de ser, em sua essência, é *apta à comunicação e à exposição*: mostro-me todo, pondo-o em evidência, nascido que sou para as relações sociais e para a amizade»[9]

[7] VS, "Au Lecteur", 3a.
[8] VS, I, 28, 184a (itálico meu).
[9] VS, III, 3, 823b (itálico meu).

Foi a propósito deste trecho e nele inspirado que Robert D. Cottrell escreveu que «Montaigne não acentua nenhum traço do seu carácter mais urgentemente do que a sua necessidade de comunicar»[10].

Na realidade, fácil é cair-se na tentação de, de alguma forma, confundir-se a exploração da temática da comunicação com os *Ensaios* eles próprios, associando a urgência do seu autor em escrever com o impulso de comunicar, comunicando-se a si e ao mundo de que escreve aos leitores. Se justapusermos que ele diz algures que "fala com o papel"[11] com esta confissão da sua necessidade de comunicar e com a sua tendência a identificar-se com o seu livro[12], não poderemos deixar de ver a comunicação como figura inscrita no mesmo cerne do livro e do projecto filosófico que ele encerra. Mas não estaremos então a esticar em demasia a noção de comunicação, a sermos pouco precisos e um pouco precipitados e a fazer extrapolações algo forçadas?

Seja como for, dificuldades como esta não nos devem impedir de procurar perceber como Montaigne concebe a noção de comunicação, de apurar o papel que ela desempenha ao longo dos *Ensaios*, e de investigar os problemas que origina, bem como de reflectir sobre a questão da eventual actualidade dos problemas respeitantes à comunicação que Montaigne na sua obra acaba por levantar.

Em primeiro lugar, temos de proceder a uma indagação acerca do uso que Montaigne faz do termo "communication" e dos que etimologicamente se lhe relacionam, bem como de outros afins, da sua frequência e distribuição pelos três livros da obra e pelas camadas cronológicas cuja datação é identificável[13]. Esta indagação tem de tomar, como parece evidente, em linha de conta as diversas acepções do termo no francês de Quinhentos.

Depois desta pesquisa necessária, e dado que o presente capítulo não tem

[10] Robert D. Cottrell, *Sexuality/Textuality. A study of the fabric of Montaigne's* 'Essais', Columbus, Ohio State University Press, 1981, p.101.

[11] "Falo com o papel como primeiro que encontro", VS, III, 1, 790b.

[12] Cf., e.g., VS, II, 18, 665c; III, 2, 806b; III, 5, 875b.

[13] Seguimos aqui o hábito, tradicional desde as edições de Fortunat Strowski e de Pierre Villey, de distinguir três camadas principais de texto nos *Essais*, correspondentes à *editio princeps* de 1580 (a), à dita quinta edição de 1588, em que pela primeira vez é publicado o livro III além de conter muitas interpolações e acrescentos ao texto dos anteriores livros (b), e (c) ao texto preparado por Montaigne para uma nova edição quando morreu em 1592, em que, embora não haja nenhum livro novo nem capítulo novo, os acrescentos aos antigos são tantos que a obra no seu todo cresceu cerca de um terço do seu volume.

pretensões a um tratamento exaustivo de um tema que facilmente se vislumbra como vastíssimo, se não mesmo inesgotável, centraremos a nossa atenção num caso particular da abordagem dessa temática nos *Ensaios*. Assim, iremos ter fundamentalmente em consideração o capítulo duodécimo do Segundo Livro dos *Ensaios*, "L'Apologie de Raimond Sebon", escolhido não apenas pela sua extensão (desmesurada em comparação com os demais capítulos dos *Ensaios*)[14], pela sua incontestável importância no conjunto da obra, por se tratar do ensaio mais ostensivamente filosófico e daquele em que o seu Autor mais expõe sobre o cepticismo, mas também por ser precisamente o capítulo dos *Ensaios* em que ocorre com maior frequência o uso dessa palavra e das suas correlatas. Confrontaremos, em seguida, em rápido relance, as conclusões a que chegámos nesta nossa interpretação da "Apologia de Raimundo Sabunde"[15] à luz da noção de comunicação com o estudo do uso de tais termos noutros capítulos dos *Ensaios*, aproveitando para, de passagem, assinalar em brevíssima resenha as tentativas de aplicação de algumas recentes teorias da comunicação a aspectos ou partes dos *Ensaios*, que têm sido levadas a cabo por diversos filósofos e estudiosos.

Segundo o relativamente recente dicionário especializado sobre o francês renascimental da autoria de Algirdas Julien Greimas e Teresa Mary Keane, *Dictionnaire du moyen français – la Renaissance*, de um modo geral, no francês do período de Montaigne[16], o termo "communication" possuía cinco sentidos principais[17]: 1) o de relacionamento ou comunhão entre homens; 2) o de uma comunicação não verbal; 3) o de relação ou conversa; 4) o de discussão, debate, conferência e de parlamentação; 5) finalmente, o de entendimento amigável e de uma espécie de cumplicidade.

Se quisermos, poderemos reduzir a três estes cinco sentidos, considerando os outros dois deles sub-espécies de um desses três. Tais sentidos principais seriam o 1, o 3 e o 5, o 2 e o 4 constituindo especificações enquadráveis

[14]Para se ter uma ideia de tal desmesura proporcional, basta ver que na edição moderna dos *Essais* que aqui seguimos como referência, em 1118 páginas dos três livros, distribuídas por noventa e quarto capítulos, este ocupa umas 169 páginas.

[15]A partir daqui referiremos este ensaio pelo seu nome em português, por vezes abreviado para apenas "Apologia".

[16]Os limites temporais estabelecidos pelos autores deste dicionário são 1340 e 1610, é portanto este o período do francês tardo-medieval até à imposição do francês clássico.

[17]Cf. Algirdas Julien Greimas; Teresa Mary Keane, *Dictionnaire du moyen français* - la Renaissance, Paris, Larousse, 1992, p.129.

no âmbito do 3. Ditos de outra maneira e sintetizados, tais três sentidos poderiam assim ser definidos: 1) a partilha e participação em comum de algo por um conjunto determinado ou indeterminado de indivíduos; 3) emissão, transmissão e recepção por meios convencionados e codificados de algo [3A, comunicação no sentido 3 limitada a meios não verbais; 3B, comunicação no sentido 3 quando essencialmente efectuada pelo meio da linguagem; 3C, comunicação no sentido 3B quando efectuada tendo em vista um entendimento, ou seja, uma negociação feita para se chegar a um acordo ou convénio de algum tipo, nomeadamente os de índole política, diplomática e militar].

De acordo com o mesmo dicionário, o verbo "communiquer" cuja primeira aparição localizada numa obra datada ocorre em 1361, nas *Éthiques* de Nicolas Oresme, possui igualmente cinco acepções na língua francesa renascimental, as três primeiras das quais figurando em expressões correntes:

> «1. *Comunicar com* alguma coisa, participar em alguma coisa. – 2. *Comunicar de* alguma coisa *a* alguém, dar parte – 3. *Comunicar em conjunto*, entrar em relação com. – *Comunicar em conjunto por casamento*, levar uma vida marital. – 4. Partilhar com os pobres, dar esmola. 5. Distribuir»[18]

Antes de passarmos à consideração do uso que Montaigne faz destes vocábulos, convirá ainda assinalar o que regista a entrada "comunicação" no dicionário de Huguet, mais especializado, mais extenso e mais antigo (cerca de 60 anos) que o de Greimas e Keane[19]. Curiosamente, a entrada é bem mais sucinta que a que figura no dicionário mais moderno, a tal circunstância talvez não sendo alheio o acerado interesse contemporâneo (*grosso modo*, posterior à Segunda Guerra Mundial) pelo núcleo nocional de comunicação e tudo quanto com ele se relaciona de algum modo. Assim, são apenas dois os sentidos que aparecem na entrada "comunicação": o de *comunidade* e o de *comunhão*. Já no que se refere ao vocábulo "comunicar", os sentidos equivalem aos regista-

[18] *Ibidem.*

[19] Edmond Huguet, *Dictionnaire de la langue française du 16e siècle*, Paris, Droz, 1972, t.2, p. 372. Deve-se salientar que este dicionário, aliás uma monumental obra de erudição, compreende vários volumes publicados ao longo de dezenas de anos e se destina a um público de especialistas, ao passo que o dicionário de Greimas, mais acessível, de tiragem maior e de muito menor volume, se propõe, segundo o que os próprios autores dizem, ser uma obra de consulta e não uma de referência.

dos por Greimas e Keane, devendo-se, no entanto, realçar que a ênfase é posta explicitamente no sentido de *participar*[20].

Montaigne utiliza o termo "communication" ao longo dos *Ensaios* em todos os sentidos assinalados por Gréimas e Keane. Percorrendo a *Concordância* de Leake, verificamos que Montaigne emprega o nome "communication" vinte e nove vezes, de uma forma distribuída pelos Três Livros dos *Ensaios* com certa regularidade e em ritmo de crescimento contínuo[21]. São sete as aparições do termo no Livro I, dez no Livro II e doze no III. De um ponto de vista diacrónico, tendo em consideração as três camadas de texto habitualmente distintas a partir de Pierre Villey[22], já o caso se apresenta diferentemente, pois aí observam-se contrastes maiores e uma tendência de progressiva diminuição[23]. Cruzando as informações obtidas por estas duas contagens, note-se que seria erróneo pensar que o Montaigne mais maduro usasse com maior frequência o vocábulo, pois após 1588, apenas por três vezes a ele recorre.

A regularidade do emprego de formas verbais de "communiquer" ao longo dos três Livros dos *Ensaios* é ainda maior: onze vezes no Livro I, oito no II e doze no III (trinta e uma vezes no total). De uma perspectiva diacrónica, os dados referentes ao uso do verbo confirmam aqueloutros concernindo o do substantivo, registando-se aqui de igual modo uma progressão decrescente, se bem que um pouco menos acentuada: catorze vezes na camada A, onze na B e seis na C[24].

O adjectivo "communicable", esse aparece apenas uma vez, num texto da camada C do Livro I[25], ao passo que o aparentado e significativo adjectivo "incommunicable" surge três vezes, equitativamente distribuído pelos três Livros em passagens todas elas pertencentes à camada B[26].

Um outro vocábulo que em parte se entrecruza semanticamente com "communication" é "commerce" (aparecendo mesmo numa ocasião os dois emparelhados)[27], ou seja, "comércio", termo deveras relevante nos *Ensaios*

[20]Cf. *Ibidem*.

[21]Cf. Roy E. Leake; David B. Leake; Alice Elder Leake, *Concordance des Essais de Montaigne*, 2 vols., Genebra, Droz, 1981, I, p. 251.

[22]Ver supra, n. 14.

[23]Respectivamente, quinze aparições na camada textual (a), onze na (b) e apenas três na (c).

[24]Cf. Leake, o*p. cit.*, p. 251.

[25]Cf. *Ibidem*.

[26]Cf. *Ibidem*, p.617.

[27]Cf. VS, III, 5, 850b: «La science, la force, la bonté, la beauté, la richesse, toutes autres

por diversas razões, entre as quais avulta a de figurar no título de um dos mais importantes e emblemáticos capítulos do Livro III, "Des Trois Commerces"[28]. Além da óbvia acepção mercantil de troca, possuía este termo no francês quinhentista dois outros sentidos, o de relacionamento e convivência, e o de familiaridade[29]. Montaigne emprega-o com ainda maior frequência que "communication", sessenta e uma vezes, e com grande regularidade (dezanove vezes no Livro I, igual número de vezes no Livro II e vinte e três no Livro III)[30].

Tal como "commerce", "conference" é também utilizado por Montaigne como dobrando "communication", não, porém, de uma única feita, mas em duas ocasiões[31]. Trata-se, aliás, de um vocábulo de que um dos sentidos mais comuns no francês do século XVI, juntamente com o de "convívio amistoso" e o de "debate", "conversa" ou "disputa", é sinonímico de "communication"[32]. A esse termo e aos do mesmo tronco (isto é, as formas verbais de "conferer", de igual modo derivadas do latim *conferre*), emprega-os Montaigne com menor assiduidade geral: quinze vezes "conference", dezasseis vezes formas verbais de "conferer"[33]. Destas trinta e uma ocorrências, vinte surgem na camada textual C, uma das quais no título de um dos capítulos dos *Ensaios* mais conhecidos e comentados do Livro III, e dos que mais têm que ver directamente com o tema da comunicação, "De l'art de conferer"[34].

---

qualitez, tombent en *communication et commerce* [...]» (itálico nosso). Referimos aqui a passagem em francês porque a tradução, mais ou menos literal, perderia sentido.

[28] VS, III, 3, 818-829. Há uma tradução portuguesa deste ensaio, vertido como "De Três Espécies de Convivência", in *Ensaios – Antologia*, Introdução, tradução e notas de Rui Bertrand Romão, Pinturas de Pedro Calapez, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1998, pp. 201-215.

[29] Cf. Greimas; Keane, o*p. cit.*, p.128. Um importante estudo não apenas deste capítulo mas de todos os *Ensaios* feito sob o signo da análise do discurso económico é o de Philippe Desan, *Les Commerces de Montaigne – le discours économique des Essais*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1992.

[30] Cf. Leake, o*p. cit.*, vol. I, p. 248.

[31] Cf. VS, I, 28, 186a: ; III, 8, 938b.

[32] Cf. Greimas; Keane, o*p. cit.*, p. 135.

[33] Cf. Leake, o*p. cit.*, vol. I, pp. 260-261.

[34] Ensaio traduzido em português por Agostinho da Silva como "Da arte de discutir" (in Montaigne, *Três ensaios*, trad. de Agostinho da Silva, 2ª edição, Lisboa, Vega, 1993, pp. 99-140 [1ª ed.: Coimbra, Imprensa da Universidade, 1933]. Mas na realidade não nos parece haver uma só palavra portuguesa que consiga transmitir exactamente a riqueza semântica do termo "conferer" no francês quinhentista. O título poderia ser igualmente vertido, por exemplo, como

Como antes dissemos, o capítulo mais extenso dos *Ensaios*, "A Apologia de Raimundo Sabunde", é também aquele que mais vezes comporta a palavra "communication" e formas verbais de "communiquer". Mas não é, de modo algum, apenas às aparições de tais termos que se restringe o tratamento da temática da comunicação nesse capítulo dos *Ensaios*. Na realidade, pode-se ler a inesgotável "Apologia" à luz do questionamento da comunicação e da comunicabilidade, bem assim como da sua viabilidade, os obstáculos que se lhe levantam e da indagação das consequências, a vários níveis, da negação dessa viabilidade.

Tal como acima dissemos que os *Ensaios* parecem dominados pela figura da comunicação, poderemos observar que de alguma forma a "Apologia" não desmente tal afirmação, antes a confirma, só que o faz pela negativa. Este longo e prolixo ensaio[35], de longe único na obra pelos seus excessos, incluindo o da extensão, o dos paradoxos, o da densidade filosófica, da abundância pletórica de argumentação e contra-argumentação, e o do seu predominante tom de negro pessimismo, dir-se-ia, em certo sentido, constituir um tratado sobre a imperfeição da comunicação e a tendência à incomunicabilidade: dos homens com o mundo, com as demais criaturas e com a natureza; de uns com os outros homens, quer a nível de indivíduos quer a nível de grupos de indivíduos, seja no meio dos sábios e dos filósofos seja no meio do vulgo; e do homem com o divino, e logo, com o que verdadeira e somente é.

A ideia da imperfeição da comunicação humana como inevitável condição da espécie aparece como o reverso simétrico da comunicação ideal, a que Montaigne alude nos trechos de I, 28 e III, 3, acima citados[36]. Aquela ideia

"da arte de conversar", "da arte de debater", da arte de conferenciar" (se "da arte de conferir", conquanto estas duas traduções literais acabem por se revelar das menos adequadas e felizes) ou, até mesmo (embora não sem algum impulso tendencioso) como "da arte de comunicar".

[35]Em princípio achamos que, com rigor, deve-se referir a cada capítulo dos *Ensaios* como capítulo e não como "ensaio", porquanto a designação da obra em Montaigne é genérica e ele emprega sempre o termo "essais" no plural para designar a obra e cada capítulo aparece nomeado como capítulo (conquanto Montaigne não use a expressão, "noutro capítulo do meu livro", ou equivalente. Normalmente ele diz "ailleurs" para significar isto. Todavia, como o hábito é comum e está arreigado mesmo em muitos comentadores, estudiosos e especialistas de Montaigne, não vejo inconveniente em empregar o termo "ensaio" como sinónimo de capítulo, para designar, portanto, uma parte intitulada relativamente autónoma da obra, uma vez que o leitor seja posto ao corrente que não se deve de maneira nenhuma confundir um "ensaio" de Montaigne, nesta acepção, com um ensaio moderno.

[36]Ver supra.

é desenvolvida ao longo da "Apologia" no contexto da polémica contra os adversários racionalistas de Sabunde, denunciados como antropocêntricos, e de uma diatribe contra a alegada superioridade do homem entre as criaturas e contra a principal marca de tal superioridade, o uso da razão, diatribe que envolve uma depreciação da linguagem. A imperfeição essencial da comunicação humana é aqui vista pois em associação à depreciação das capacidades cognitivas do homem e encarada como sinal distintivo da espécie e dos seus espécimes.

O problema da comunicação é primeiro tratado na "Apologia" na sua secção de elogio das faculdades animais. A imperfeição da comunicação entre os homens e as outras criaturas é de início atribuído aos homens e aos animais mas a ênfase acaba por ser posta na culpa do homem, na sua dificuldade em sentir-se parte da natureza, tanto mais que Montaigne explicita que tal imperfeição pode ser observada no seio da própria espécie humana:

> «A imperfeição que impede a *comunicação* entre eles e nós, por que motivo não será tão imputável a nós quanto a eles? Queda por descobrir de quem é a culpa de que não nos entendamos de todo – pois nós os não entendemos mais que eles nos entendem. Por esta mesma razão, eles podem-nos julgar brutos como nós os julgamos. Não é grande maravilha que os não compreendamos: tão-pouco o fazemos em relação aos Bascos ou aos Trogloditas»[37]

Estamos aqui perante um paradoxo: esta reivindicação da falta de comunicação entre os homens e os animais insere-se no curso da demonstração montaniana da nossa paridade com os animais. Além de outros motivos capazes de justificar o paradoxo – incluindo o recurso argumentativo que Montaigne faz a dois tipos de demonstração complementares, a que visa mostrar os brutos humanos e a que quer apresentar os homens como bestiais –, podemos reparar que aqui se justapõe a tais motivos o propósito de dar ênfase à falta de comunicação como característica dos homens, os quais são considerados responsáveis por ela em consequência do seu desejo de uma ruptura artificial com a natureza, assim exibindo a sua *hybris*:

> «Eis a interpretação que do episódio deu Cleantes, provando assim que *os bichos completamente desprovidos de voz não deixam de ter entre si*

[37] VS II, 12, 453a (itálico meu).

> *relações e comunicação*[38]*, de que não participamos por nossa culpa*; e, por este motivo, é tolo que nos intrometamos a opinar sobre o assunto»[39]

Essa imperfeição concerne o entendimento. Contudo, isso não impede a existência de um outro tipo de entendimento mútuo, medíocre e funcional, limitado quase inteiramente aos sentidos. Destarte, a reciprocidade comunicativa entre os homens e os animais é encarada como uma relação de forças e interesses, como uma troca de lisonja, ameaças e súplicas:

> «Temos uma compreensão aproximativa das suas intenções e do seu sentir, e assim eles dos nossos, de maneira mais ou menos equivalente. Acariciam-nos, ameaçam-nos e pedem-nos coisas; e nós a eles»[40]

A comunicação completa e integral vê-se, assim, relegada para uma mítica Idade do Ouro, de que a melhor representação ainda será a comunicação havida entre os próprios bichos, quer os da mesma espécie quer os de espécies diferentes:

> «Platão, na sua descrição da idade de ouro saturnina, conta entre as principais vantagens do homem de então a capacidade de comunicação com os animais, de que, informando-se junto deles e deles tomando lições, sabia as verdadeiras qualidades e as diferenças que os distinguiam, por onde adquiria um perfeitíssimo entendimento e bom senso, com que regia a sua vida de longe bem mais felizmente que nós hoje o saberíamos fazer. [...] De resto, observamos como evidência que entre eles se estabelece *uma perfeita e total comunicação e um entendimento mútuo*, não só entre os da mesma espécie, mas de igual modo entre os de espécies diferentes. [...] Em certo latido do cão o cavalo percebe que há cólera; com certos outros latidos não se assusta nada. Mesmo entre os animais desprovidos de voz, a partir das ligações que vemos manterem entre si nas suas sociedades, facilmente concluiremos haver algum outro meio de comunicação (c) - os seus gestos discursam e argumentam [...]» [41]

Esta comunicação perfeita é na maioria das vezes levada a cabo de modo não verbal e talvez seja por essa precisa razão que ela se torna, afinal, viável e

[38] No original: «[...] pratique et communication mutuelle [...]».
[39] VS, II, 12, 468a (itálico meu).
[40] VS, II, 12, 453a.
[41] VS 452 c (itálico meu).

possível. De maneira similar, no meio humano, entre uns e outros homens, é uma espécie de linguagem corporal que é vista a mais se acercar de um ideal de comunicação perfeita. E por que motivo não há-de ser assim, uma vez que há paridade entre os homens e os animais e que nestes o gesto é como que uma outra voz ainda? A valorização da gestualidade em detrimento da fala aparece pois como uma consequência imediata da observação da presença da comunicação entre os ditos brutos.

> «(a) E porque não, uma vez que os nossos mudos também discutem, argumentam e contam histórias por meio de sinais? Vi alguns tão hábeis e experimentados nesta prática que na verdade nada lhes faltava para saber fazerem-se entender perfeitamente. Os namorados arrufam-se, reconciliam-se, rogam-se, agradecem-se, marcam encontros e, enfim, tudo exprimem com os olhos. [...] (c) E que dizer das mãos? Por meio delas requeremos, prometemos, chamamos, despedimos, ameaçamos, oramos, suplicamos, negamos, recusamos, interrogamos, admiramos, enumeramos, confessamos, arrependemo-nos, tememos, envergonhamo-nos, duvidamos, instruímos, comandamos, incitamos, encorajamos, juramos, testemunhamos, acusamos, condenamos, absolvemos, injuriamos, desprezamos, desafiamos, zangamo-nos, lisonjeamos, aplaudimos, abençoamos, humilhamo-nos, troçamos, reconciliamo-nos, recomendamos, exaltamos, festejamos, regozijamo-nos, queixamo-nos, entristecemo-nos, desanimamo-nos, desesperamos, espantamos, gritamos, calamos – e que mais não? – com uma variedade e multiplicidade de causar inveja à língua. Com a cabeça: convidamos, expulsamos, admitimos, desdizemos, desmentimos, saudamos, honramos, veneramos, desdenhamos, pedimos, indeferimos, alegramos, lamentamo-nos, acariciamos, ralhamos, submetemo-nos, afrontamos, exortamos, ameaçamos, asseguramos, inquirimos. E com as sobrancelhas? E com os ombros? *Não há gesto que não fale uma linguagem inteligível sem ensino e comum a todos, o que, atendendo à sua riqueza e ao seu uso destrinçado do das outras linguagens, faz que deva ser julgada a própria da natureza humana*»[42]

Nesta célebre passagem, na sua maioria um acrescento posterior a 1588 (camada textual c), Montaigne frisa a primazia do corpo como meio de comunicação, mantendo como pano de fundo a oposição da arte à natureza. O Homem vê-se assim preso e ancorado à sua condição natural de animal. A própria circunstância da plasticidade verbal deste texto de ritmo alucinante, o

[42] VS 454a-c (itálico meu).

qual se insere numa reflexão sobre a eloquência do silêncio, interrompendo esta com o seu expressivo frenesim, dá redobrada força à noção de ambiguidade das palavras, veiculada ao longo do ensaio. O interrompido silêncio torna-se aqui uma espécie de ausência presente que em contraste com a vertigem verbal do texto que comunica a própria expressividade comunicativa do autor a quem em silêncio o lê revela-se prenhe de sentido.

Seja como for, Montaigne articula de forma admirável com a sua defesa da paridade das criaturas as temáticas e as problemáticas da linguagem e da comunicação, o que parece tanto mais surpreendente por a linguagem aparecer ao longo do curso da "Apologia" como portadora de ambiguidade e incerteza e como defeituoso meio de comunicação que traz consigo discórdia, dissensão e luta em vez de harmonia e entendimento. Esta concepção negativa da linguagem vê-se acentuada pelo próprio tom fideísta do ensaio, e mais do que noutra parte se manifesta e se evidencia na abordagem das vãs conjecturas da filosofia sobre Deus e o divino[43].

A instabilidade das palavras, signos convencionais e arbitrários, agravada pela plasticidade do juízo, pelos caprichos da vontade e pelas vicissitudes da fortuna, manipulando aquelas e distorcendo-lhes o sentido, mostra-se um adicional factor de perturbação da comunicação entre os homens.

Mas, ainda assim, esta imperfeição de comunicação, tanto entre as diversas criaturas, entre as espécies, entre os homens ou de indivíduo para indivíduo, se por vezes se traduz em ausência de comunicação e se a ela acaba por tender, não se pode confundir, com uma pura e simples impossibilidade de comunicação, com a incomunicabilidade absoluta. Esta assume uma dimensão metafísica na "Apologia", concernindo a separação das ordens, do humano e do divino e vem a revelar-se plenamente na secção conclusiva do *ensaio*.

A argumentação montaniana que frisara a instabilidade do juízo humano, a discórdia entre os homens correlatas da variabilidade e diversidade das doutrinas científicas e filosóficas, das leis e dos costumes e da subjectividade das interpretações completa-se com a argumentação acerca da inviabilidade dos sentidos para desembocar na sustentação da impossibilidade do conhecimento das coisas pelo homem. Montaigne, nesta secção de ritmo em constante aceleração, vale-se criteriosamente dos argumentos pirrónicos antigos[44] para

[43] VS II, 12, 512-536.

[44] Os chamados *tropoi*, ou modos de argumentar conducentes à *epoche* (suspensão), de que

atingir o clímax da secção conclusiva. Um ponto fulcral será a passagem que liga o uso montaniano dos argumentos pirrónicos conducentes à suspensão do juízo à utilização de um longo "*emprunt*" de Plutarco[45]. Aí Montaigne tende a fundir a atitude céptica, encarada de uma perspectiva epistemológica, com uma concepção de raiz heraclitiana de um mobilismo metafísico expresso no diálogo plutarquiano "De E apud Delphos". A fusão é acentuada pela circunstância que no texto de articulação o Autor apresenta de maneira invertida a sequência do encadeamento da série de argumentos pirrónicos na *weltanschauung* heraclitiana. Primeiro, ele declara a falta de permanência na existência do homem e do mundo e enfatiza a ideia de transitoriedade universal, a mutabilidade do juízo humano incluindo-se em tal fluxo, e só depois é que infere da mudança contínua a que o sujeito e os objectos se acham sujeitos a impossibilidade de um conhecimento certo.

«Enfim, não há nenhuma existência permanente nem do nosso ser nem do dos objectos. Nós, o nosso juízo e todas as coisas mortais, vamos correndo e escorrendo incessantemente. Destarte, estando em contínua mutação e agitação o sujeito que julga e o objecto julgado, nada de certo se pode estabelecer entre um e outro»[46]

A inconstância aparecendo como representação paradigmática do que existe a nível da imanência impede que haja qualquer estabilidade na relação entre o sujeito e os objectos, na qual pudesse fundamentar-se qualquer conhecimento seguro. Assim, o juízo surge reduzido à condição de mera opinião. A famosa frase que segue a passagem que acabámos de citar é a do início da longa, e levemente alterada, citação de Plutarco:

> «*Não temos nenhuma comunicação com o ser*, porque toda natureza humana está sempre a meio caminho entre o nascer e o morrer, não dando de si mesma senão uma obscura imagem, uma sombra, e uma incerta e débil opinião»[47]

havia dois grupos principais, os dez atribuídos a Enesidemo e os cinco atribuídos a Agrippa. A exposição mais pormenorizada deles na Antiguidade até nós chegada (e que Montaigne muito bem conhecia) é a devida a Sexto Empírico, nos *Esboços Pirrónicos* (P. H., I, 13, 31-I, 15, 177). Montaigne faz um uso criterioso e muito pessoal desses argumentos na "Apologia" em especial na secção final.

[45] *Emprunt* literalmente quer dizer "empréstimo" ou "pedaço emprestado" e é a expressão que habitualmente se aplica aos textos que Montaigne cita ou parafraseia ao longo dos *Ensaios*.

[46] VS II, 12, 601a.

[47] *Ibidem* (sublinhado meu).

"*Não temos nenhuma comunicação com o ser*", tomada em si como frase isolada é uma declaração impressionante e marcante, assás comentada, e que o antropólogo francês Claude Lévi-Strauss considerou, não, porém, sem exagero, a «talvez mais forte fórmula que se pode ler em toda a filosofia»[48]. Embora sem chegarmos a tamanho excesso, temos de admitir que Montaigne radicaliza o começo do excerto plutarquiano, para o qual se serviu da tradução francesa do bispo Amyot[49]. Nesta, a frase em questão, em vez de «Nous n'avons aucune *communication à l'*estre [...]», é «[...] nous n'avons aucune *participation du vray* estre [...]», «[...] não temos nenhuma *participação no verdadeiro* ser [...]». Montaigne abandona assim qualquer expressão capaz de restringir ou diminuir a brutalidade da abissal separação das ordens, entre a do homem e a do Ser. Ele substitui o termo "participation" por um de sentido semelhante mas que, na formulação negativa, e devido às suas conotações semânticas, parece mais vigoroso e sobretudo mais explícito, ainda[50]; e suprime o adjectivo "verdadeiro" ("vray"), a qualificar o ser, supressão que elimina qualquer possibilidade de se lançar uma ponte sobre o abismo, imergindo o homem na mais completa ausência e negatividade. Esta radicalização, com a supressão da referência explícita ao "verdadeiro" ser, e portanto à contraposição do ser humano, que não passa de mero devir, com o Ser divino, que só Ele verdadeiramente é, tem a vantagem para Montaigne de adiar a explicitação no texto da dita contraposição para algumas linhas mais adiante, após ser levada a cabo a descrição da evanescência humana e da sua redução a nada pela discontinuidade temporal. Torna-se assim dramaticamente realçada a aparição de Deus.

> «Quem se sujeita a mudança, não se mantém o mesmo, e se o não é, de todo já não é. Em vez disso, quando muda o ser uno, muda também o simples ser, tornando-se sempre outro a partir de um outro. Por conseguinte, é da natureza dos sentidos enganarem-se e mentirem, tomando o que parece pelo que é, à míngua de bem saber o que é. Mas então que é que verdadeiramente

[48] Claude Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1994, p. 284 [1ª ed.: 1991.]

[49] Plutarco, *Les Oeuvres Morales & Meslées*, Translatées du grec en François par Jacques Amyot, 2 vols., Paris, Vascosan, 1572 (reprint: Paris/ N.Iorque, Mouton/Johnson, 1971), p. 356.

[50] Também se poderá supor que a negação da participação do homem com o divino poderia não ser rigorosamente cristão e poderia afinal equivaler a negar a noção de graça divina, cuja intervenção Montaigne precisamente acentua mesmo no fim do ensaio.

> é? O que é eterno, quer dizer, o que nunca nasceu nem terá fim, e ao qual o tempo jamais traz mudança. [...] Portanto, deve-se concluir que apenas Deus é, não conforme alguma medida do tempo, mas na eternidade imutável e imóvel, não mensurável, nem sujeita a declínio. Antes dele, nada é; depois dele, nada será, nem haverá nada mais novo ou recente. Ele é o ser real e uno que com um único agora enche todo o sempre. Nada há que verdadeiramente seja senão Ele, Ele de quem não se pode dizer *foi*, ou será; Ele, que é sem começo e sem fim»[51]

Destarte, o capítulo dos *Ensaios* em que a palavra "communication" mais aparece é também aquele em que com maior ênfase e mais desenvolvidamente Montaigne mostra os limites da comunicação e as ilusões que ela necessariamente comporta. Deve-se, no entanto, ter em conta a hipótese de a aparente demonstração da impossibilidade de uma comunicação que não esteja marcada pelo selo da imperfeição, levada a cabo na "Apologia", obedecer a uma estratégia específica deste ensaio[52] ou de ser parte integrante de um período do pensamento montaniano detectável na evolução da obra, identificável como "crise pirrónica" e que daria lugar a uma filosofia menos pessimista e mais convivial, a qual seria sobretudo expressa nos capítulos do Livro III[53].

É nossa opinião, como temos sustentado noutras ocasiões[54], que o pirronismo manifestado na "Apologia" não é meramente estratégico, como tão-pouco constitui um momento de crise ultrapassável. Antes, estamos convencido que se trata de uma filosofia reinventada por Montaigne, de maior flexibilidade do que à primeira vista parece ter (uma das suas principais características será precisamente o carácter de abertura anti-sectária), e que é plenamente compatível com muitos traços aparentemente não pirrónicos. O caso da comunicação não nos parece de modo algum excepcional. O que acontece é que há muitas facetas de um mesmo objecto e a filosofia monta-

[51] VS II, 12, 603a.

[52] Hipótese em geral defendida por muitos autores e comentadores, como, por exemplo, David Schaefer.

[53] As leituras evolucionistas de Montaigne, postas em moda por Fortunat Strowski e Pierre Villey no princípio do século XX não são hoje, em geral, retidas dominantemente como ainda o eram há uns trinta ou quarenta anos.

[54] Por exemplo, no nosso artigo "Da Arte de Pirronizar", in *Philosophica*, n.º 14, 1999, pp. 133-145, ou na nossa tese de doutoramento, *A Apologia na Balança*, Lisboa, FCSH da UNL, 1999 (*passim*).

niana é precisamente uma que integra em si o que, depois de Nietzsche, pode ser caracterizado como um certo tipo de perspectivismo.

De resto, as citações que precedentemente fizemos a propósito da noção de comunicação perfeita e integral como a que Montaigne associa à que era parte integrante da sua amizade com Étienne de La Boétie poderão precisamente ser encaradas como o reverso da medalha do retrato pessimista que perpassa a "Apologia". Num caso, Montaigne fala de uma comunicação ideal e no outro da dificuldade em atingir aquela. Mas, se não houvesse um ideal tão elevado, a desilusão também não seria tão grande.

Por outro lado, há que considerar que uma compreensão realista das falhas comunicativas é condição *sine qua non* para se tentar paliar esse estado de deficiência da melhor maneira possível, sendo que tal tentativa se acha bem expressa em muitos passos do Livro III.

Não podemos tão-pouco esquecer que, mesmo os textos do último período de escrita ensaística, o correspondente à camada textual (c), não desmentem a concepção pirrónica da "Apologia". É nomeadamente o que se passa com um em que a "fórmula" inspirada em Plutarco do final da "Apologia" reaparece ligeiramente alterada:

> «Enquanto nos mexemos, transportamo-nos antecipadamente aonde nos apraz: mas estando fora do ser, *não temos comunicação nenhuma com o que é*. E seria melhor dizer a Sólon que nunca nenhum homem é feliz, pois só o é depois de deixar de ser»[55]

A frase não parece aqui tão lapidar, tanto mais que o contexto é diferente, mas, olhando bem para ela, não é decerto menos pessimista que a sua equivalente da "Apologia". Claro que não se acha aqui directamente em questão o conhecimento do homem e a limitação das suas capacidades. Tão-pouco esta afirmação tem, de imediato, a ressonância cósmica e teológica da sua congénere da "Apologia", a qual, apesar do que Lévi-Strauss diz em comparação com o texto de Plutarco traduzido por Amyot, ao observar que Montaigne nele muda a tónica da ontologia para a epistemologia[56], nos parece de tom eminentemente ontológico. Mas na realidade trata-se do mesmo dito, aludindo implicitamente à destrinça das ordens e, explicitamente, referindo a imersão

[55] VS I, 3, 17c.

[56] Cf. Lévi-Strauss, o*p. cit.*, p. 285.

humana na mutabilidade do devir e exibindo a debilidade e vulnerabilidade existencial do homem.

E, bem vistas as coisas, o que Montaigne na "Apologia" diz sobre a imperfeição e as imperfeições da comunicação nem desemboca num genuíno niilismo filosófico nem implica que a incomunicabilidade seja erigida em norma nem contradiz o ideal da comunicação perfeita. Que o homem não comunique com os animais é defeito da sua *hybris* passível eventualmente de ser corrigido, não é uma incapacidade de origem e inultrapassável por completo. Que o homem despreze a natureza e as outras criaturas advém do mesmo defeito bem como indicia tacanhez e estupidez. Que os homens não comuniquem uns com os outros como o podiam e deviam fazer, é mais resultado de más escolhas da sua vontade, de más decisões da sua inteligência, de presunção arrogante e de cedência a paixões que os servilizam que consequência inevitável da sua natureza. Mas para comunicar, precisa o homem de ter consciência dos seus limites e de que ele não passa de uma criatura como as demais.

Analogamente é o próprio reconhecimento dos perigos em que se incorre pelos equívocos da linguagem, pela hipocrisia dos dissimuladores, pelos jogos das circunstâncias, pelas vicissitudes do acaso, e por outros factores de perturbação, que, conjugado com a importância concedida à comunicação, leva o Autor (cujo impulso natural prazer me dá gosto sem *comunicação* [...]» (sublinhado meu).) a comunicar e a comunicar-se de uma forma própria e específica, a qual se imprime na escrita dos *Ensaios*, procurando fazê-lo da melhor, mais completa e perfeita maneira possível e rejeitando as simplificações que apenas concebem a comunicação sem levar em linha de conta os entraves como parte integrante da sua mesma noção de comunicação. Com estas também se vê definitivamente repelida como impedimento de comunicação a falta de palavra, o culto da mentira, o seu emprego sistemático como essencial a um comportamento determinado:

> «Conduzindo-se o nosso entendimento mútuo tão-só pela via da palavra, *aquele que a falsifica, trai a sociedade pública*. É o único instrumento por meio do qual as nossas vontades e pensamentos *se comunicam*, é o intérprete da nossa alma, se ele nos falhar, não nos aguentamos mais, não nos podemos conhecer uns aos outros. Se nos engana, quebra toda a nossa convivência[57] e corta todas as ligações da comunidade política»[58]

[57] No original: "commerce".
[58] VS II, 18, 666a-667a.

A concepção aparentemente mais positiva da comunicação qual a que em geral se sente palpável no Livro III não será pois nem mais nem menos céptica que a da "Apologia", surgindo antes como seu complemento natural.

No Livro III são sobretudo três os ensaios que mais poderão acrescentar ao tema da comunicação, o III, 3, "De trois commerces", o III, 5, "Sur des vers de Virgile", e, sobretudo, o III, 8, "De l'art de conferer", dos quais, de resto, já acima citámos passagens. Este último, em particular, com a sua apresentação da concepção montaniana do debate, tem chamado a atenção dos intérpretes, alguns dos quais, inclusive, o têm lido à luz de modernas teorias da comunicação, com elas o confrontando, e descobrindo nele, de alguma maneira, um seu predecessor.

De entre estas leituras tem de se destacar a do filósofo português Fernando Gil, que, em "La conversation est-elle possible?"[59], propõe como referência a contrapor ao modelo defensivo da conversação de Erwin Goffmann o da montaniana "arte de conferenciar"[60], que ele distingue por se guiar em função da busca da verdade, pela sua orientação processual, pela sua crítica do acordo uníssono como entediante e pelo relevo dado ao confronto das antíteses: «[...] o confronto de teses opostas seria não só possível como se revelaria o bom método de chegar à verdade»[61]. Todavia, o filósofo português acha que Montaigne não teria percorrido o caminho todo:

> «Montaigne não se explica sobre os conteúdos desta *ordem*, desta *prudência*, desta *regra*, desta *forma*, desta *maneira*, desta *conduta*. Dito de outra maneira, ele não adianta nada quanto aos processos que sustentarão a conversa, limita-se a comentar que 'poucos homens podem dizer' como deve ser. Acrescentaríamos hoje que estes processos são da competência de uma pragmática transcendental»[62]

Uma leitura do mesmo ensaio que neste contexto não se pode deixar de assinalar é a de Marie-Luce Demonet, para quem «[...] é somente num quadro de um contrato de cooperação (no sentido de H. P. Grice) que Montaigne

[59] Fernando Gil, "La conversation est-elle possible?", in *Communication, Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XLI, Lisboa-Paris, 2001, pp. 47-52.

[60] Cf. *Ibidem*, p. 48.

[61] *Ibidem*, p. 50.

[62] *Ibidem*, p. 51.

encara a possibilidade da conversa»[63]. Realça ela ainda que a conversa, tal como é concebida por Montaigne, respeita os dois princípios do contrato de cooperação e da pertinência[64].

Estas e outras leituras deste ensaio[65], exibindo a actualidade e a riqueza infinita da dialéctica montaniana, não podem, porém, contrariar a inscrição desta no âmbito da filosofia ensaística que reinventa a do pirronismo antigo e, portanto, a plena compatibilidade da "arte de comunicar" com o discurso sobre a comunicação mantido ao longo da "Apologia".

Bibliografia

Brunschvicg, Léon, *Descartes et Pascal: Lecteurs de Montaigne*, 2ª ed., Nova Iorque/Paris, Brentano, 1944.

Cottrell, Robert D., *Sexuality/Textuality. A study of the fabric of Montaigne's* 'Essais', Columbus, Ohio State University Press, 1981.

Demonet-Launay, Marie-Luce, "Art de conferer, art de raisonner (III,8)", in Charpentier, Françoise (ed.), *Montaigne. Les derniers essais*, Cahiers Textuel 34/44, Paris, UER, pp.19-29.

Desan, Philippe, *Les Commerces de Montaigne – le discours économique des Essais*, Paris, Librairie A.-G. Nizet, 1992.

Gil, Fernando, "La conversation est-elle possible?", in *Communication, Arquivos do Centro Cultural Calouste Gulbenkian*, vol. XLI, Lisboa-Paris, 2001, pp.47-52.

Greimas, Algirdas Julien; Keane, Teresa Mary, *Dictionnaire du moyen français* – la Renaissance, Paris, Larousse, 1992.

[63] Marie-Luce Demonet-Launay, "Art de conferer, art de raisonner (III,8)", in Françoise Charpentier (ed.), *Montaigne. Les derniers essais*, Cahiers Textuel 34/44, Paris, UER, p. 19.

[64] Cf. *Ibidem*, pp. 23-24.

[65] Cite-se, por exemplo, a de Anthony Wilden, "Montaigne on the Paradoxes of Individualism: A Communication about Communication", in *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, Londres, Tavistock Publications, 1980, pp. 88-109.

Huguet, Edmond, *Dictionnaire de la langue française du 16e siècle*, Paris, Droz, 1972, t. 2.

Leake, Roy E.; Leake, David B.; Leake, Alice Elder, *Concordance des Essais de Montaigne*, 2 vols., Genebra, Droz, 1981.

Lévi-Strauss, Claude, *Histoire de Lynx*, Paris, Plon, 1994, p. 284 [1ª ed.: 1991].

Montaigne, Michel de, *Les Essais de Michel de Montaigne*, édition conforme au texte de l'Exemplaire de Bordeaux par Pierre Villey, rééditée sous la direction et avec une préface de V.-L. Saulnier, 2 vols., Paris, P.U.F., 1965.

Paulson, M.G., *The possible influence of Montaigne's 'Essais' on Descartes' 'Treatise on the passions'*, Lanham, University Press of America, 1988.

Plutarco, *Les Oeuvres Morales & Meslées*, Translatées du grec en François par Jacques Amyot, 2 vols., Paris, Vascosan, 1572 (reprint: Paris/N.Iorque, Mouton/Johnson, 1971).

Popkin, Richard H., *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, 3ª ed. rev. e ampliada, Berkeley/Los Angeles/Londres, University of California Press, 1979 (1ª ed.: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, 1960).

Romão, Rui B., *Ensaios – Antologia*, Introdução, tradução e notas de Rui Bertrand Romão, Pinturas de Pedro Calapez, Lisboa, Relógio D'Água Editores, 1998.

Romão, Rui B., "Da Arte de Pirronizar", in *Philosophica*, n.º 14, 1999, pp. 133-145.

Wilden, Anthony, "Montaigne on the Paradoxes of Individualism: A Communication about Communication", in *System and Structure: Essays in Communication and Exchange*, Londres, Tavistock Publications, 1980, pp. 88-109.

Metafísica leibniziana da comunicação: O paradigma monadológico

Adelino Cardoso
Universidade de Lisboa

> «Ora, esta *ligação* ou este acomodamento de todas as coisas criadas a cada uma e de cada uma a todas as outras, leva a que cada substância simples tenha relações que exprimem todas as outras e que, por conseguinte, seja um espelho vivo perpétuo do universo» [1]

O traço mais característico do sistema leibniziano reside porventura no significado que aí é reconhecido à comunicação. Trata-se de uma noção nuclear, que assume diferentes modos, graus e, inclusive, sentidos. Como procurarei mostrar, esses vários sentidos – metafísico, moral, jurídico, histórico-antropológico – fazem sistema e, mais, encontram o seu máximo de intensidade e vigor na fase monadológica, aquela que justamente é a expressão culminante do leibnizianismo.

Por conseguinte, entendo demarcar-me da leitura preguiçosa e superficial que a mais comum vulgata leibniziana faz da célebre fórmula de que "a mónada não tem portas nem janelas" por onde algo de exterior possa introduzir-se nela, diminuindo a sua autonomia e dinamismo intrínsecos[2]. Por maioria

[1] *Monadologia*, art. 56.

Siglas e Abreviaturas

A Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*. Herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Darmstadt, 1923 segs, Leipzig, 1938 segs, Berlin, 1950 segs. (A referência será feita em três números: série, tomo, página).

C Louis Couturat (ed.), *Opuscules et Fragments inédits de Leibniz extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre*, Paris, 1903. Reimp. Hildesheim, 1961.

GP Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, ed. C. I. Gerhardt, 7 vols., Berlin, 1857-1890. Reimp. Hildesheim, 1965.

Grua Gottfried Wilhelm Leibniz, *Textes inédits d'après les manuscrits de la Bibliothèque provinciale de Hanovre*. Ed. G. Grua, 2 vols., Paris, 1948.

[2] A interpretação proposta por Alain Badiou é típica sob este aspecto: «Mas pode igualmente dizer-se: já que os "pontos metafísicos" apenas são discerníveis pelas suas qualidades internas, devemos pensá-los como interioridades puras – é o aforismo: "As mónadas não têm janelas" – e por conseguinte como *sujeitos*. No entanto este sujeito, que nenhum descentra-

de razão, demarco-me da desleitura operada por Alain Renaut a respeito do significado histórico-sistemático da obra leibniziana e da dinâmica que o articula. Segundo este autor, Leibniz representa o desembocar do *cogito* racionalista num individualismo sem sujeito[3], o fechamento do eu em si mesmo, sem qualquer relação com o outro e com o mundo: «*uma subjectividade sem intersubjectividade, uma identidade a si que se põe sem nenhuma relação com a alteridade de um mundo nem de um outro*». Solipsismo e atomismo encontrariam na monadologia o seu quadro de eleição, acrescendo que o indivíduo assim erigido em absoluto é ele próprio vazio, uma contínua reiteração de uma mesma identidade fundamental do universo: «As diferenças entre as mónadas são assim meras diferenciações a partir de uma identidade fundamental, que corresponde à identidade a si do universo»[4].

A questão muito certeiramente colocada por Renaut – «Como pensar relações de ordem, como conceber relações entre realidades intrinsecamente separadas?»[5] – é uma boa questão, mas, longe de ser o "paradoxo" inscrito no estilo monadológico inaugurado por Leibniz[6], é ela que trabalha e impulsiona o exercício leibniziano do pensar, na procura de um topos mediador, a igual distância do holismo e do individualismo[7]. Com efeito, o programa monadológico é justamente o de estabelecer a coerência de um universo irredutivelmente pluralista, não totalizável.

---

mento da lei fende, e cujo desejo não é despertado por nenhum objecto, é na verdade um puro sujeito lógico. O que parece advir-lhe é tão-só o desenrolar dos seus predicados qualitativos. É uma tautologia prática, uma reiteração da sua diferença», Alain Badiou, *L'être et l'événement*, Paris, Seuil, 1988, p. 357.

[3] «Fantástica dissolução paralela da subjectividade e da intersubjectividade, a monadologia é neste sentido o acto de nascimento filosófico do indivíduo e do individualismo» Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, Paris, Gallimard, 1989, p. 140.

[4] *Ibidem*, p. 148.

[5] *Ibidem*, p. 154.

[6] *Ibidem*.

[7] Procurar um terreno mediador no qual seja superado o abismo entre holismo e individualismo é um procedimento bem distinto de visar «uma conciliação entre princípios irredutivelmente heterogéneos», *Ibidem*, p. 100.

Indivíduo e comunidade

A inscrição da comunicação na espontaneidade do ser é uma das molas da reformulação do leibnizianismo até alcançar o seu máximo de coerência na versão monadológica. Em termos esquemáticos, proponho-me focar a lógica imanente ao evolver da metafísica leibniziana em que a reiterada afirmação do indivíduo caminha a par com a resistência ao individualismo.

Como bem atesta a sua primeira obra – *Disputatio de principio individui* (1663) –, a formação intelectual de Leibniz está fortemente impregnada da metafísica escolástica, mormente na versão de F. Suárez, que assume vigorosamente o primado do indivíduo: o próprio conceito genérico de ser não passa de um modo inadequado da inteligência humana visar o ser individual, pelo que o seu estatuto é o de um conceito meramente objectivo[8]. Na sua *Disputatio*, Leibniz retoma a tese central das *Disputationes* (1597) suarezianas: a entidade é o dado último[9], o princípio de constituição e distinção do ente, num dinamismo que se identifica por inteiro com o processo de individuação. Na formulação suareziano-leibniziana, a individuação opera-se, não pela forma ou pela matéria tomadas isoladamente, mas pela *entitas tota*[10], o que significa que a individuação consiste basicamente num trabalho de integração pelo qual uma entidade se constitui como unidade que liga numa totalidade a pluralidade dos seus acidentes.

Os contornos da metafísica inscrita na *Disputatio* tocam num individualismo atomístico em que não se vislumbra nenhum vínculo efectivo entre os seres individuais, sendo manifestamente insuficiente afirmar a sua comum pertença ao ser, que não constitui uma verdadeira comunidade. Por sua vez, *a simples inteligibilidade de um mundo constituído por entes individuais levanta a questão da sua ligação interna*. Como estabelecer uma ordem inter-individual se os indivíduos não comunicam entre si?

Leibniz tem consciência da dificuldade que existe em conciliar o primado

[8] A este respeito, veja-se, Adelino Cardoso, "A transformação suareziana da metafísica", in Pedro Calafate, *História do Pensamento Filosófico Português*, II tomo, Lisboa, Caminho, 2001, pp. 559-575.

[9] «(...) cada coisa é pela sua entidade» (*res quaelibet per suam Entitatem est*) Leibniz, *Disputatio*, § 5.

[10] A *entitas tota* é a inteligibilidade fundamental do ser, a sua medida própria. Ser é ser-indivíduo: «(...) a entidade inteira é, em termos universais, o princípio universal do ente» (*tota entitas est principium Entis universale in universali*) *Ibidem*, § 7.

do indivíduo, o seu carácter originário, com a exigência do vínculo comunitário. Daí a formulação muito explícita, se bem que requerendo um mais vasto enquadramento sistemático, contida num escrito de 1663/66: «Nenhum ser (*ens*) na natureza inteira é solitário, mas todo o ente (*ens*) é simbiótico, isto é, pertence a uma sociedade»[11]. O intento leibniziano de fazer inserir o indivíduo num habitat comum é claro, mas é ainda razoavelmente obscuro o modo dessa inserção, que é relegada para o domínio do inefável, como algo que supera os limites da nossa compreensão: «Daí o inefável comércio e a infinita união e comunhão de todas as coisas»[12]. E todavia, avança-se neste mesmo escrito algo de equiparável a um princípio comunitário no processo de auto-constituição do ente. *A génese do indivíduo pressupõe um universo comum no seio do qual ele se distingue e diferencia*: «Toda a diferença positiva se funda na conveniência ou unidade e, portanto, todas as coisas que diferem entre si positivamente também convêm necessariamente entre si»[13]. Por conseguinte, a entidade discreta, que se constitui na referência exclusiva a si, não é simplesmente pensável.

Um opúsculo de 1677, intitulado *De iis quae per se concipiuntur*, recoloca a uma nova luz o *princípio leibniziano da comunidade*, afastando a tendência para o substancializar. O ponto de focagem deste escrito é o ser na sua forma infinitiva (*esse*), não substantiva (*ens*). O que está em jogo é o *esse* enquanto tal, não enquanto ele está vinculado a tal ou tal entidade: «É óbvio que o próprio ser (*esse*) se concebe por si. Se, com efeito, avançamos que se concebe por outras coisas, como a e b, é óbvio que a respeito destas também se pode conceber o próprio ser; o que é absurdo. Logo, a existência é indecomponível (*incomposita*) ou seja irresolúvel»[14]. Muito sucintamente, seria absurdo pretender focar o ser de uma entidade porquanto não há distinção real entre uma coisa e a outra, pode focar-se, sim, *a especificidade do ser em acto*, isto é, o modo pelo qual ele se exerce.

Sem que a palavra seja expressamente utilizada, *o que se anuncia aqui é o princípio de compossibilidade enquanto requisito fundamental de adveniência do real*: a diferença pura, isto é, a simples entidade abstraída de qualquer relação, carece em absoluto de realidade. Como é lapidarmente expresso:

[11] *Notae ad J. HenricumBisterfeldim*, A VI, I, p. 153.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 155.
[14] *De iis quae per se concipiuntur*, A VI, IV, A, p. 25.

«Digo que a diferença pura não contém realidade porque a realidade é algo de comum, que não deve estar contido na diferença pura»[15]. No limite, a entidade em si, distinta de todas as outras (isto é, a diferença pura), é uma noção vazia e abstracta, meramente nominal: «(...) por conseguinte, não devemos postular uma certa diferença última»[16]. *O próprio e o comum jogam indissociavelmente um com o outro*, o que se ajusta ao modo pelo qual se exerce o pensar, que não é nunca vazio, simples acto de um eu que se coloca em face de um pensável. O pensar situa-se num ponto de intersecção, como elo de ligação entre diferenciados: «não pensamos nada de absolutamente simples»[17].

O *Discurso de Metafísica* (1686) fornece a primeira elaboração sistemática do leibnizianismo, cuja significação é em larga medida elucidada na intensa correspondência com Arnauld, subsequente à recepção pelo ilustre Teólogo do sumário dos 37 artigos da obra, que se manteve longamente inédita. A escolha de Arnauld como interlocutor privilegiado do DM não tem nada de acidental: Leibniz aprecia o vigor e a solidez da argumentação arnaldiana, mas receia que a intransigência do Patriarca de Port-Royal aprofunde as divisões filosófico-teológicas que afectam a Europa no final do século XVII. O DM responde, de algum modo, à exigência de estabelecer um núcleo comum de noções, superando o espírito de seita que tende a prevalecer entre os diferentes "partidos". Não se trata de anular as diferenças e inibir a sua expressão, mas de procurar a sua inteligibilidade recíproca.

A filosofia é um exercício de inteligibilidade, a procura de uma ordem imanente aos fenómenos contingentes que ocorrem na natureza e na existência humana. Contingência joga com uma inteligibilidade físico-moral, a igual distância do necessitarismo estrito e do acaso fortuito.

O indivíduo é razão e fundamento de todos os seus fenómenos, a lei imanente da série de todos os estados que o afectam. É o que significa o termo *completo*, pelo qual se define o carácter próprio da substância individual: «Sendo assim, podemos dizer que a natureza de uma substância individual ou de um ser completo é ter uma noção tão acabada que seja suficiente para compreender e deduzir a partir dela todos os predicados do sujeito a que tal noção é atribuída»[18]. Noção completa designa também e principalmente o in-

[15] *Ibidem*, p. 26.
[16] *Ibidem*.
[17] *Ibidem*.
[18] *Discurso de Metafísica*, art. 8.

divíduo enquanto expressão, à sua escala, do mundo no qual se desenrola a sua existência[19]: «De igual modo, quando se considera bem a conexão das coisas, pode dizer-se que existem desde sempre na alma de Alexandre vestígios de tudo quanto lhe aconteceu e as marcas de tudo o que se passa no universo, se bem que só a Deus caiba reconhecê-los a todos»[20]. Assim, completo refere-se ao ser individual enquanto ele contém, à sua escala, a estrutura de todo um mundo. Enquanto completa, toda a substância é um mundo, contendo tanta ordem quanta a do universo: «Ora, cada substância individual deste universo exprime na sua noção o universo no qual ela entra. (...) porque a natureza de uma substância individual consiste em ter uma tal noção completa da qual se pode deduzir tudo o que lhe pode ser atribuído e mesmo o universo por causa da conexão das coisas»[21]. Por conseguinte, o indivíduo não é um simples fragmento do universo, é «parte total»[22], no sentido em que ele é todo o mundo sob uma forma singular. *A expressão é o princípio regulador da génese e funcionamento do mundo actual*. Ela é comum a todas as formas e traduz-se na correspondência e ordenação mútua de todos os seres e fenómenos: «Uma coisa exprime uma outra (na minha linguagem) quando há uma relação constante e regrada entre o que se pode dizer de uma e da outra. É assim que uma projecção de perspectiva exprime o seu geometral. A expressão é comum a todas as formas, e é um género de que a percepção natural, o sentimento animal e o conhecimento intelectual são espécies»[23].

Num universo regulado pela expressão, não há uma figura própria do mundo, que é inteiramente dessubstancializado. Por seu lado, o indivíduo afirma-se como «perfil do universal»[24], um ponto de vista num dinamismo entre-expressivo: «Pois, virando Deus, por assim dizer, de todos os lados e de todas as maneiras, o sistema geral dos fenómenos que acha bom produzir para manifestar a sua glória e olhando todas as faces do mundo de todas as maneiras possíveis, já que não existe nenhuma relação que escape à sua omnisciência,

[19] Nos termos concisos de Michel Fichant: «Melhor ainda: a determinação completa da individualidade assenta na consideração da copertença a um mundo que se especifica entre todos os mundos possíveis» Michel Fichant, *Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz*, Paris, PUF, 1998, p. 132.

[20] *Ibidem*.

[21] *Carta a Arnauld*, de 21-31. 05. 1686, GP II, p. 41.

[22] GP II, p. 263.

[23] *Carta a Arnauld*, de 9. 10. 1687, GP II, p. 112.

[24] Michel Serres, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, 1968, p. 555.

o resultado de cada vista do universo, enquanto olhado de um certo local, é uma substância que exprime o universo em conformidade com essa vista, se Deus considera bom tornar efectivo o seu pensamento e produzir tal substância»[25]. A substância individual realiza o mundo enquanto "sistema geral dos fenómenos" através da sua potência expressiva. Há graus de expressão, que vão desde a simples matéria animada até aos espíritos superiores. Exprimir é realizar uma nova possibilidade do mundo, unificar a multiplicidade dos seus fenómenos sob a unidade de um ponto de vista, dar uma fisionomia original ao comum.

O DM acompanha o esforço de invenção de uma nova física, distinta da mecânica, que trata o movimento como um fenómeno geométrico, elucidável pela extensão. Com efeito, a natureza material não é simples extensão, os corpos físicos estão investidos de uma força que lhes confere uma acção espontânea: «o movimento em si, desligado da força, é algo de meramente relativo», «mas a força é qualquer coisa de real e absoluto»[26]. A fundação leibniziana da dinâmica visa superar a homogeneidade e indiferenciação do espaço geométrico, reconhecendo a diversidade implicada na natureza animada[27].

Enquanto sujeito da força, o corpo físico ganha substancialidade e algum grau de unidade: não um simples agregado de partes extrinsecamente justapostas umas às outras, mas um composto no qual as partes se ajustam naturalmente, por si. Ora o composto não pode existir sem o simples. O composto exige um princípio de composição, requer o simples como seu fundamento. Mas também o simples só tem cabimento na sua relação ao composto.

O significado da monadologia reside precisamente na correlação entre simples e composto: «A mónada de que falamos aqui não é outra coisa senão uma substância *simples*, que entra nos compostos»[28]. Ao contrário do que pretende a vulgarizada exegese leibniziana, mónada e substância composta

[25] *Discurso de Metafísica*, § XIV.

[26] *Carta a Arnauld*, 14. 01. 1688, GP II, p. 133.

[27] «A suposição da extensão absolutamente nua destrói toda esta maravilhosa variedade, a simples massa (se fosse possível concebê-la) está tão abaixo de uma substância que é perceptiva e representação de todo o universo segundo o seu ponto de vista e segundo as impressões (ou melhor, as relações) que o seu corpo recebe mediata ou imediatamente de todos os outros, como um cadáver está abaixo de um animal, ou melhor, como uma máquina está abaixo de um homem» *Carta a Arnauld*, 30. 04. 1687, GP II, p. 98.

[28] *Monadologia*, art. 1.

exigem-se mutuamente. A coerência entre ambas é a articulação fundamental do universo monadológico, dando-lhe o carácter de uma filosofia da vida enquanto exercício singular de comunicação.

A relação entre o simples e o composto não é de exterioridade mútua, é de *copertença originária*, uma relação de *simbolização* no sentido em que Marie Cariou interpreta a fórmula do art. 61 da *Monadologia*: «E nisso os compostos simbolizam com os simples» – o de um misto primordial[29]. Considerada em si mesma, sem referência ao composto, a mónada carece de realidade e função: ela é *no e para o composto*. Como é dito à princesa Sofia: «Vossa Alteza pergunta-me o que é uma substância simples. Respondo que a sua natureza consiste em ter percepção e, por conseguinte, em representar as coisas compostas»[30].

O *vinculum* substancial é o mediador pelo qual se estabelece a ligação e a continuidade entre o simples e o composto[31]. O seu estatuto não é o de um ente, mas o de uma operação imanente à substância enquanto disposição para o composto. Trata-se de uma disposição originária que se identifica plenamente com o *dinamismo de substanciação da substância*, entendida como a vida no processo da sua efectividade, já que só o vivo é um composto dotado de unidade e, portanto, de substancialidade: «Mas assim restrinjo a substância corpórea ou composta exclusivamente aos vivos ou às únicas máquinas da natureza»[32].

O *vinculum* substancial e unional é a operação genesíaca do vivo e o seu modo de efectividade enquanto sistema autónomo cuja especialização e diferenciação interna reforça a coesão do todo: um "artifício infinitamente maravilhoso", que Leibniz baptiza com um neologismo inventado em simultâneo pelo Filósofo e pelo médico G. E. Stahl - *organismo*. Este «outra coisa não é senão um mecanismo mais divino cuja subtileza vai ao infinito»[33], ou, nos

[29] «[Simbolizar] É, em primeiro lugar, o termo mais próprio para apagar a ideia de uma separação prévia de dois termos a unir sem todavia ser o equivalente de um confusionismo indeciso. "Simbolizar" é o verbo simultaneamente poético e místico que traduz a inerência: o mesmo no outro, o múltiplo no uno. Este vocabulário, aliás alquímico, permite designar uma *mistura primitiva* indissociável cujos componentes são no entanto específicos» Marie Cariou, *L'atomisme. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Paris, Aubier, 1978, p. 123.

[30] *Carta à princesa Sofia*, de 6. 02. 1706, GP VII, p. 566.

[31] «(...) a continuidade real só pode nascer do vínculo», *Carta a Des Bosses*, GP II, p. 517.

[32] *Carta a Des Bosses*, 29. 05. 1716, GP II, p. 520.

[33] *Consequências Metafísicas do Princípio de Razão*, C, p. 16.

termos do § 64 da *Monadologia*, «as máquinas da natureza, isto é, os corpos vivos são máquinas também nas suas partes mais ínfimas até ao infinito». A mais ínfima porção de matéria orgânica envolve a vida na sua dimensão comunitária.

O organismo evidencia a plasticidade e a finalidade da própria natureza, no quadro de uma filosofia da vida cujo traço mais notável é a interdependência entre o ser vivo singular e o mundo da vida. A vida é para o vivo, que se constitui no seio desta mesma vida. O carácter próprio do universo monadológico, definido pela vida, é o de uma comunidade de membros que se acomodam e entre-exprimem mutuamente: «Ora, esta *ligação* ou este acomodamento de todas as coisas criadas com cada uma e de cada uma com todas as outras leva a que cada substância simples tenha relações que exprimem todas outras e que, por conseguinte, ela seja um espelho vivo perpétuo do universo»[34].

A mediação corporal e linguística

A mónada é o requisito fundamental da constituição do vivo, o alfabeto da vida, o elemento genesíaco das coisas. Há graus, desde o nível mais embrionário e incipiente de organização – a simples mónada nua – até ao espírito mais elevado.

O espírito consuma a natureza, esta é o meio no qual se realiza o espírito, o teatro da sua efectividade. Longe de ser um obstáculo à realização do espírito, o corpo é uma condição da sua completude, já que «não há percepções sem órgãos»[35]. Um espírito desenraizado do mundo fenomenal seria uma aberração, uma entidade inteiramente amorfa, agindo caoticamente e uma espécie de «desertor da ordem universal»[36]. *O corpo é mediador universal de ordem*. Assim, um mundo de puros espíritos seria um mundo atomístico, constituído por entidades discretas e ordenadas, incapazes de participar em qualquer tipo de ordem. Daí a tese de que o melhor dos mundos é um mundo de almas e corpos mutuamente ajustados: «Por conseguinte, o melhor sistema das coisas não conterá deuses; será sempre um sistema de corpos, isto é, de coisas dispostas

[34] *Monadologia*, § 56.
[35] *Carta a Hartsoeker*, 7. 12. 1711, GP III, p. 529.
[36] *Considérations sur les principes de vie*, GP VI, p. 546.

segundo os lugares e os tempos, e de almas que representam e apercebem os corpos»[37].

O espírito não pode prescindir da ligação ao corpo porque ele é um requisito da sua interioridade e da sua capacidade expressiva[38]. A própria relação de si consigo, ou a consciência, é mediada pelo corpo[39], sendo por isso uma experiência insuperavelmente confusa[40].

A filosofia leibniziana da corporeidade transporta consigo uma concepção da linguagem cujo ponto de perspectiva é a inviabilidade de um pensamento puro, exercendo-se aquém da linguagem[41]. A linguagem é um análogo do corpo, desempenhando relativamente ao pensamento a mesma função que o corpo relativamente ao espírito: condição do seu exercício e fonte da sua determinação. Essa analogia, da qual decorre que a linguagem não é mera verbalização de um pensamento constituído independentemente dela, está bem expressa nos *Novos Ensaios*: «E estou persuadido de que a alma e os espíritos não estão nunca sem órgãos e também nunca sem sensações, como também não poderia raciocinar sem caracteres»[42].

A linguagem é a casa do pensamento, o seu *habitat* próprio. Leibniz demarca-se, pois, da tendência cartesiana, muito expressamente formulada por Cordemoy, de que os espíritos comunicam imediatamente os seus pensamentos uns aos outros, sendo essa a mais genuína comunicação, a que a linguagem cria obstáculo, em virtude da sua natureza sensível[43]. Ora, leibni-

[37] *Essais de Théodicée*, art.200.

[38] «(...) é pelo corpo e pelas coisas corporais que a alma é o que é, pensa o que pensa e faz tudo o que faz» *Carta à rainha Carlota Sofia*, GP VI, p. 511.

[39] «Nós não conhecemos a alma por si própria, mas unicamente pelo corpo e, consequentemente, pelos sentidos e pelas coisas sensíveis», *Ibidem*, p. 510.

[40] «Para entender o que é o eu, não basta que eu me sinta uma substância que pensa, seria preciso conceber distintamente o que me distingue de todos os outros espíritos possíveis, mas disso eu tenho apenas uma experiência confusa», *Carta a Arnauld*, Junho de 1686, GP II, pp. 52-53.

[41] «Embora o homem raciocine sobre coisas abstractas e que ultrapassam a imaginação, ele não deixa de ter na imaginação signos que lhes correspondem, como são as letras e os caracteres. Não há nunca entendimento tão puro que não seja acompanhado por alguma imaginação», *Extrait du Dictionnaire de M. Bayle article Rorarius avec mes remarques*, GP IV, p. 541.

[42] *Nouveaux Essais*, II, XXXI, 73, GP V, p. 191.

[43] «Porque, finalmente, o espírito deve mais facilmente perceber um pensamento do que o signo desse pensamento, já que esse signo é uma coisa corporal. Assim, julgo que é mais natural aos espíritos manifestarem-se, isto é, comunicarem-se os seus pensamentos por si mesmos

zianamente, é o carácter sensível da linguagem que lhe confere o seu poder expressivo e a aptidão para representar as coisas exteriores. De facto, não há pensamento puro e abstracto, desligado da realidade sensível: «Os pensamentos respondem sempre a alguma sensação»[44].

A linguagem é intrinsecamente portadora de significação[45], a riqueza de uma língua reside precisamente na sua capacidade expressiva[46], que faz dela o órgão do pensar. Com efeito, o pensamento é imanente ao espírito, mas ele efectiva-se através da apropriação das potencialidades inscritas na língua de nosso uso. Assim, a linguagem faz a ponte entre a subjectividade interior e a inteligibilidade comum.

A comunidade moral dos espíritos

A passagem da natureza ao espírito significa um aumento de comunicação. Efectivamente, a superioridade do espírito revela-se pela sua capacidade de exprimir Deus e entrar em sociedade com ele[47], tornando-se membro da cidade de Deus, sem quebrar o vínculo com a natureza material: a cidade de Deus é «um mundo moral no mundo natural»[48]. Deus comunica-se aos espíritos, cuja receptividade contribui para a glória divina: «Com efeito, posto que Deus

e sem quaisquer signos, do que falarem uns com os outros, isto é, comunicarem-se os seus pensamentos mediante signos, que são de uma natureza muito diferente da dos pensamentos», Gérauld de Cordemoy, *Discours physique de la parole*, Paris, 1668, p. 61.

[44] *Nouveaux Essais*, II, I, 23, GP V, p. 108.

[45] «O valor originário do signo (...) é a sua significação», *Fundamenta calculi ratiocinatoris*, GP VII, p. 206.

[46] «A riqueza é, para a linguagem, a primeira e a mais necessária das suas qualidades. Consiste em que ela não apresenta nenhuma falha, mas, pelo contrário, uma superabundância de palavras expressivas e facilmente acessíveis, úteis para a expressão de todo o acontecimento, de maneira que tudo possa ser exposto com força e verdade, pintado com cores vivas», "Considérations inattendues sur l'usage et l'amélioration de la langue allemande", in *L'harmonie des langues*, Paris, Seuil, 2000, p. 81.

[47] «E como o próprio Deus é o maior e o mais sábio dos espíritos, é fácil julgar que os seres com os quais ele pode, por assim dizer, entrar em conversação e mesmo em sociedade, comunicando-lhes os seus sentimentos e as suas vontades de uma maneira particular, e de tal modo que eles possam conhecer e amar o seu benfeitor, o devem tocar infinitamente mais do que o resto das coisas, que apenas podem passar por instrumentos dos espíritos», *Discurso de Metafísica*, art. 35.

[48] *Monadologia*, art. 85.

é espírito e o mais perfeito de todos, vejo bem que ele será o mais feliz e o mais satisfeito. E também vejo bem que ele *se comunicará com os outros espíritos* [itálico meu] e que receberá muito mais prazer, se me é permitido falar assim, do seu Reino sobre os espíritos do que do seu poder sobre os corpos. (...) E os espíritos que pensam em Deus, que raciocinam sobre ele e de algum modo como ele na medida em que conhecem a verdade, devem sem dúvida tocá-lo incomparavelmente mais do que todas as criaturas brutas»[49]. Ora, qual o *modo dessa comunicação*? Como é que Deus se comunica com os espíritos? Como é que estes participam na realização da obra divina? Como é que exprimem e imitam a Deus? A resposta leibniziana mais elaborada a este emaranhado de questões encontra-se na mesma passagem do *Diálogo* que acaba de ser citado: «Pois, considerado sem os espíritos, o universo é uma única vez: mas cada espírito é uma nova maneira de exprimir ou de representar o universo segundo Deus o olha por assim dizer de um certo lado»[50]. Pela sua expressão, os espíritos multiplicam indefinidamente o mundo actual, recriando-o à sua maneira, «através de escantilhões arquitectónicos, cada espírito sendo como que uma pequena divindade no seu departamento»[51].

O que julgo interessante é que Deus se comunique e entre em sociedade com os espíritos seguindo as vias naturais – o bom uso da razão e o sentimento ajustado para com o mundo. A religião natural é a única base da catolicidade no sentido genuíno de uma religião verdadeiramente universal: «Assim, a razão é o princípio de uma religião universal e perfeita, que se pode justamente chamar a lei da natureza. (...) *a Lei da Natureza é a religião Católica*»[52].

A revelação destina-se a restabelecer a religião natural, não a anulá-la. Deus revela-se por vias sobrenaturais, mas também *na imanência do exercício pensante*: «A razão é a voz natural de Deus»[53].

O pensamento racional distingue-se da simples percepção natural na medida em que não está limitado aos fenómenos do mundo actual, exercendo-se sobre o modo e o princípio de constituição desse mesmo mundo. E, mais,

[49] *Dialogue entre Theophile et Polidore*, A VI, IV, C, p. 2237.
[50] *Ibidem*.
[51] *Monadologia*, art. 83.
[52] *Parallèle entre la raison originale ou la loy de la nature, le paganisme ou la corruption de la loy de la nature et le christianisme ou la loy de la nature retablie*, Grua, I, p. 49.
[53] *Carta a Morell*, Setembro de 1698, Grua, I, p. 138.

sobre a própria natureza do ser divino, que contém em si todas as perfeições no grau supremo.

Da justa consideração do ser divino, no qual está implicada a perfeição da sua obra – já que a sua vontade está intrinsecamente ordenada ao óptimo – decorre um afecto especial: a alegria ou o estado duradouro de prazer. A alegria é o fundamento da religião e da piedade[54], na medida em que dispõe o espírito a perceber o espírito na sua significação moral. De facto, «as coisas estão feitas de uma maneira que ultrapassa os nossos desejos»[55], pelo que o descontentamento, a tristeza, o mau humor e o ódio provêm de uma visão desfocada: «Não há indignação justa na República universal»[56].

O Deus de Leibniz é um excelente geómetra, cujo entendimento se exerce nos mais finos jogos combinatórios, mas não é essa a sua verdadeira fisionomia. Ele é o Deus do amor que, pelo exercício da vontade, faz existir toda a perfeição que o mundo das criaturas pode comportar. Enquanto sentimento que se dirige preferencialmente aos espíritos, o amor é deleitação com a felicidade do outro: amar é sentir prazer no prazer do outro, um modo de intensificação do afecto.

Experiência de alteridade, o amor é o vínculo da sociedade entre os homens e destes com Deus, sendo o mediador da união das vontades num mesmo querer, segundo uma definição clássica do amor, retomada no *Discurso de Metafísica*[57]. Na sua dimensão mais profunda, o amor é desejo do desejo do outro, acrescentando à simpatia natural uma nova dimensão que faz dela a base de uma comunidade moral, expressa numa ordem de com-sentimento e de com-paixão.

Numa Europa atravessada por divisões e conflitos entre as diversas confissões cristãs, Leibniz assume o cristianismo como uma religião interior, que

[54] «(...) o bom humor, isto é, o contentamento ou a alegria é o mais seguro fundamento da religião e da piedade (...) e não há praticamente mais nada senão o mau humor que possa fazer cair no ateísmo», *Carta a Coste*, 1706, GP III, p. 412.

[55] *Princípios da Natureza e da Graça*, art. 16.

[56] *Confessio Philosophi*, A VI, III, p. 140.

[57] «O conhecimento geral da grande verdade, segundo a qual Deus age sempre da maneira mais perfeita e mais desejável possível, é, na minha opinião, o fundamento do amor que devemos a Deus sobre todas as coisas, pois quem ama procura a sua satisfação na felicidade ou perfeição do objecto amado e das suas acções. *Idem velle et idem nolle vera amitia est* (A verdadeira amizade consiste em querer o mesmo e não querer o mesmo)», *Discurso de Metafísica*, art. 4.

aprofunda a sociedade íntima com Deus, inerente ao ser humano enquanto tal: «nós temos uma sociedade íntima com Deus»[58]. Na sua essência, a Igreja é uma comunidade moral cujo selo é a caridade e a benevolência para com o outro, nomeadamente aquele que, por nascimento e educação, vive numa confissão distinta da romana. O espírito sectário, o hábito da excomunhão, o afrontamento e exclusão do outro são a marca da «política humana»[59], não do verdadeiro zelo pelas coisas divinas. O Papa e restantes dignitários eclesiásticos não têm o poder para excluir da verdadeira Igreja católica aquele que age em consciência, movido pelo amor. A união entre os cristãos está votada ao fracasso enquanto for entendida mais como uma tarefa política, dependente de condicionalismos vários, do que um empreendimento moral e a promoção de uma cultura de paz.

Diálogo de culturas

A adesão de Leibniz à corrente sinófila protagonizada pelos Jesuítas é um episódio relevante na sua procura de uma nova humanidade, superando barreiras que a história foi gradualmente sedimentando, como seja aquela que opõe a Europa cristã às culturas não-europeias.

O encontro da Europa com a China é exemplar porque revela uma afinidade muito profunda entre sistemas culturais com uma identidade bem marcada. A distância e a estranheza entre chineses e europeus são mutuamente empobrecedoras: o encontro entre estes dois mundos representa uma oportunidade de *reencontro* de cada um deles consigo mesmo, reforçando a sua identidade. Mais do que em qualquer outro domínio, a diferença é, no plano histórico-antropológico, condição de relação genuína e fonte de uma verdadeira unidade, a não confundir com a *homogeneidade descaracterizadora*.

Nos termos do *prefácio* à *Novissima Sinica* (1697), nenhum dos "partidos" é superior ao outro, cada um deles desenvolveu mais certos aspectos e aprofundou domínios específicos, tendo algo de novo a comunicar: «Continuando, o Império chinês, cuja superfície não é inferior à da Europa cultivada

[58] *Tentamina quaedam ad novum codicem legum condendum*, A VI, IV, C, p. 2867.

[59] «V. A. deve estar reconhecida à boa vontade da Sra. Brinon, que lhe abre o paraíso, se ouvirmos o seu conselho. Ela supõe que Roma é a única via de acesso ao paraíso. Mas ligar as graças divinas a este tipo de condições que a política humana inventou é ter ideias muito estranhas a respeito de Deus», *Carta à Princesa Sofia*, Julho de 1697, A, I, XVI, p. 37.

e, inclusive, a ultrapassa em população, comporta muitas coisas pelas quais rivaliza connosco e, com armas aproximadamente iguais, é ora vencedor ora vencido. Mas, para dizer o essencial, pois dar conta de todos os pormenores seria um trabalho sem dúvida útil, mas longo e inoportuno, no que respeita às artes úteis ao uso da vida e à experiência das coisas naturais, somos porventura iguais na balança e cada partido tem interesse em comunicar com o outro, para seu benefício, em alguma matéria»[60]. Comunicar significa, a este nível, pôr em comum algo de particular, fazer um intercâmbio que seja enriquecedor para os dois lados: «É justo que a utilidade seja recíproca já que nos tornaríamos inferiores a eles, se eles aprendessem connosco sem dar nada em troca»[61].

O léxico leibniziano é especialmente rico na abordagem do intercâmbio euro-chinês. Por um lado, há proximidade, parentesco[62], que Leibniz exprime pelos termos «correspondência»[63], «paralelismo»[64], «analogia»[65], «expressão»[66]; por outro, há complementaridades, desenvolvimento desigual, apelando à «troca»[67], «transporte»[68], «transplantação dos conhecimentos e inclusive das coisas»[69] e, talvez o mais surpreendente, «infusão de conhecimentos»: «Finalmente, Vossa Reverência far-me-á um grande favor se me ensinar alguns pormenores tanto a respeito daquilo que foi trazido da China como daquilo que para lá foi e vier a ser transportado. (...) porque nós poderemos dar-lhes como que de chofre e por uma espécie de infusão (*par une manière d'infusion*) os nossos conhecimentos e, pelo nosso lado, poderemos receber deles também de chofre um mundo de novos saberes (*un monde de nouvelles notices*), que sem isso de modo nenhum teríamos obtido em não sei

[60] "Prefácio à Novissima Sinica", in Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discours sur la théologie naturelle des chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, par C. Frémont, Paris, 1987, p. 58. Doravante, esta obra será referida como Frémont.

[61] *Carta ao P^e Bouvet*, 2.12. 1697.

[62] No *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*, é notável o esforço para mostrar que o Li dos chineses mais não é do que outro modo de dizer Deus ou o Ser perfeito ou a Natureza naturante. *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*, Lisboa, Colibri, 1991, pp. 42-43.

[63] *Ibidem*, p. 86.

[64] *Ibidem*.

[65] *Carta ao P^e Verjus*, 18. 08. 1705.

[66] *Ibidem*.

[67] *Carta ao P^e Bouvet*, 2.12. 1697.

[68] *Carta ao P^e Bouvet*, 2. 12. 1697.

[69] *Carta ao P^e Bouvet*, 13. 12. 1707.

quantos séculos»[70]. *Infusão* é uma palavra carregada de sentido. Na tradição cristã, designa a transmissão súbita de conhecimentos pelo Espírito Santo aos Apóstolos no intuito de suprir a sua falta de preparação no que respeita, por exemplo, às línguas dos povos a evangelizar. O encontro entre europeus e chineses é um momento extraordinariamente exaltante, uma oportunidade única de enriquecimento e de correcção de certos desvios, como seja a tendência da metafísica ocidental para a abstracção ou a tendência da nossa teologia para o sectarismo dogmático.

Grande entusiasta da missão dos Jesuítas, Leibniz considera que ela só fará pleno sentido se a conversão dos chineses ao cristianismo for acompanhada pela conversão a si mesmos, às raízes da sua tradição, e se for contrabalançada pelo movimento inverso: o envio de missionários chineses à Europa, para difundirem os princípios da religião natural e de uma sábia governação.

Conclusão

A comunicação é uma dimensão intrínseca do agir entendido como dinamismo expressivo. Ser é originariamente ser-com, da mesma maneira que o pensar envolve sempre o outro e mesmo o Infinito no seio do qual nos movemos. Do ponto de vista leibniziano, não há inteligibilidade fechada, o confronto de argumentos é o modo específico do exercício filosófico. Nas palavras do autor, «o lugar do outro é o verdadeiro ponto de perspectiva em política e moral»[71], mas também no domínio da cognição. Efectivamente, o reconhecimento e passagem pelo lugar do outro é o traço característico pelo qual se faz a marcação do filósofo relativamente ao pensamento vulgar, sempre de algum modo afectado pelo espírito de seita ou de partido: «Ligamo-nos às pessoas, às leituras e às considerações favoráveis, a um certo partido, não prestamos a mínima atenção àquilo que vem do partido contrário e por essas habilidades e mil outras que empregamos o mais das vezes sem intenção e sem reflexão, acabamos por nos enganar ou perverter segundo o que encontrámos»[72]. O *modus operandi* de Leibniz apela a uma concepção da razão como espaço de essencial diálogo, em que o outro, longe de ser objecto de um olhar exterior e

[70] *Carta ao P^e. Bouvet*, 2. 12. 1697, Frémont, pp. 175-176.
[71] *La place d'autrui*, A I, IV, p. 903.
[72] *Novos Ensaios*, II, XXI, 24, GP V, p. 155.

distanciado, é ele próprio um ponto de perspectiva que dá razão do olhar que nele se vê.

Bibliografia

Cardoso, Adelino, "A comunidade monadológica", in *Análise*, 16 (1992), pp. 91-109.

Cardoso, Adelino, *Leibniz segundo a expressão*, Lisboa, Ed. Colibri, 1992.

Cardoso, Adelino, *O trabalho da mediação no pensamento leibniziano*, Lisboa, Ed. Colibri, 2005.

Cariou, Marie, *L'atomisme. Gassendi, Leibniz, Bergson et Lucrèce*, Paris, Aubier, 1978.

Dascal, Marcelo, *La sémiologie de Leibniz*, Paris, Aubier, 1978.

Frémont, Christiane, *Singularités, Individus et Relations dans le Système de Leibniz*, Paris, Vrin, 2003.

Deleuze, Gilles, *Le pli. Leibniz et le baroque*, Paris, Minuit, 1988.

Ferro, Nuno, *A confusão das coisas e o ponto de vista leibniziano*, Lisboa, IN-CM, 2001.

Gaudemar, Martine de, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994.

Gil, Fernando, *Mimesis e Negação*, Lisboa, IN-CM, 1984.

Knecht, Herbert, *La logique chez Leibniz. Essai sur le rationalisme baroque*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981.

Leibniz, G. W., *Discours sur la théologie naturelle des chinois plus quelques écrits sur la question religieuse de Chine*, par C. Frémont, Paris, L'Herne, 1987.

Leibniz, G. W., *Discurso sobre a teologia natural dos chineses*, tradução e apresentação de A. Cardoso, Lisboa, Ed. Colibri, 1991.

Leibniz, G. W., *L'harmonie des langues*, apresentação e tradução de Marc Crépon, ed. Bilingue alemão-francês, Paris, Seuil, 2000.

Mendonça, Marta de, *A doutrina das modalidades na filosofia de G. W. Leibniz*, Lisboa, IN-CM, 2005.

Mugnai, Massimo, *Leibniz Theory of Relations*, Stuttgart, F. Steiner, 1992.

Pombo, Olga, *Leibniz and the problem of a universal language*. Münster, Nodus Publikationen Münster, 1987.

Racioneri, Quintín; Roldán, Concha, *G. W. Leibniz. Analogía y expresión*, Madrid, Ed. Complutense, 1994.

Rutherford, Donald, *Leibniz and the rational order of nature*, Cambridge, CUP, 1995.

Serres, Michel, *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1968.

Serres, Michel, *Hermès ou la communication*, Paris, Minuit, 1668.

Yakira, Elhanan, *Contrainte, nécessité, choix. La métaphysique de la liberté chez Spinosa et chez Leibniz*, Zurich, Ed. Du Grand Midi, 1989.

Iluminismo e comunicação – de Locke a Kant

Paulo Serra
Universidade da Beira Interior

Segundo refere Raymond Williams, a palavra comunicação surge em língua inglesa no século XV enquanto "nome de acção", derivada do latim *communicare*, que significa "tornar comum a muitos, partilhar"; pelos fins do mesmo século passa a designar também o objecto que é tornado comum, "uma comunicação". A partir dos finais do século XVII, a palavra estende o seu campo semântico aos *meios* e *vias de comunicação* como estradas, canais e caminhos-de-ferro, etc., assim se confundindo a comunicação – de informações e ideias – com o transporte – de coisas e pessoas. Já no século XX, sobretudo a partir dos anos 20 e em primeiro lugar nos EUA, a palavra comunicação passa a designar predominantemente os *media* como a imprensa ou a rádio, distinguindo-se, assim, de forma clara entre a indústria da comunicação propriamente dita e a indústria de transportes. Como sublinha ainda Williams, mesmo enquanto nome de acção a palavra comunicação envolve um sentido duplo: ela pode ser (e é) interpretada seja como transmissão, "um processo de sentido único", seja como partilha, "um processo comum ou mútuo".[1]

No que se refere ao campo específico da filosofia, a palavra comunicação não consta, como entrada, nem no *Dicionário Histórico e Crítico*, de Pierre Bayle (1697), nem no *Dicionário Filosófico*, de Voltaire (1764), nem sequer na primeira edição da *Encyclopédie*, de Diderot e D'Alembert (1751-1765). Aparece, nos *Suplementos* a esta última (1776-1777), com um sentido que, e como se depreende da respectiva entrada, não tem directamente a ver com o actual:

> Comunicação, *(Gram.)* este termo tem um grande número de acepções, que se encontrarão a seguir. Ele designa, por vezes, a ideia de *partilha* ou de *cessação* (*cession)*, como na *comunicação do movimento*; a de *contiguidade*, de *comunidade* e de

[1] Cf. Raymond Williams, *Keywords. A Vocabulary of Culture and Society*, London, Fontana Press, 1988[3], pp. 72-73.

> *continuidade*, como na *comunicação de dois canais*, *portas de comunicação*; a de *exibição por uma pessoa a uma outra*, como na *comunicação de peças (pieces)*, etc.

O anterior não impede, no entanto, que logo na sua edição inicial a *Encyclopédie* se refira a uma "Arte de comunicar". No "Discurso preliminar", essa arte aparece identificada, de forma metonímica, com a própria Lógica – definida quer como a arte que se refere à "maneira de adquirir conhecimentos, e a de se comunicar reciprocamente os seus próprios pensamentos", quer como a arte que "ensina a ordenar as ideias na ordem mais natural, a formar a sua cadeia mais imediata, a decompor as que encerram um grande nome de simples, a examiná-las sob todos os aspectos, enfim a apresentá-las aos outros sob uma forma que as torne fáceis de apreender".[2] A Lógica assim considerada subdivide-se, por sua vez, em Gramática, que trata dos "preceitos" que se referem ao "uso das palavras" que visa comunicar "ideias", e em Retórica, que se refere à arte da "eloquência" que visa comunicar "paixões".[3] Já na "Explicação detalhada do sistema dos conhecimentos humanos", a Lógica é apresentada, de forma tripartida, como incluindo a "Arte de pensar", a "Arte de reter os pensamentos" e a "Arte de os comunicar" (ou "Arte de transmitir") – sendo esta última que inclui, agora, a Gramática, ou "ciência dos instrumentos do Discurso" e a Retórica, ou "ciência das qualidades do Discurso". Note-se ainda que, na "Arte de reter", se inclui a "ciência dos suplementos da memória", que tem como seus elementos a escrita e a imprensa – que não são incluídas, portanto, e ao contrário do que se poderia esperar, na "arte de comunicar".[4]

Apesar da distância a que nos encontramos destes usos iluministas do verbo "comunicar", aquilo a que hoje se chama a "sociedade da comunicação" é, em grande medida, a concretização da utopia comunicacional que tem as suas raízes no iluminismo europeu do século XVIII – já que, como sublinham Armand e Michèle Mattelart, "[a] ideia de comunicação e transparência

[2] D'Alembert, "Discours Préliminaire des Éditeurs", in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Vol. 13 (Tomo 1 do original), Milão, Paris, Franco Maria Ricci, 1977, p. ix.

[3] D'Alembert, "Discours préliminaire", *op. cit*., p. x.

[4] Cf. "Explication détaillée du système des connaissances humaines", *op. cit.*, p. xlviii (actualizamos a grafia do título).

acompanhou a crença das Luzes no progresso social e na emancipação dos indivíduos."[5]

Assim, no final daquela que é, provavelmente, uma das caracterizações ao mesmo tempo mais completas e mais sintéticas do iluminismo, Condorcet refere-se à forma como os "princípios" daquele movimento, "passando pouco a pouco das obras dos filósofos para todas as classes da sociedade em que a instrução se estendia para além do catecismo e da escrita, tornaram-se a profissão de fé comum, o símbolo de todos os que não eram nem maquiavélicos nem imbecis".[6] Uma tal "passagem" é, obviamente, indissociável de toda uma estratégia de divulgação, nomeadamente impressa, das ideias dos filósofos e da sua discussão e apropriação pelo público em geral e o letrado em particular. Também Kant, ao caracterizar o iluminismo como "a saída do homem do seu estado de menoridade"[7], faz depender um tal processo de emancipação do "uso público" da razão, daquilo a que Habermas chamará o "princípio da publicidade".[8] O "público" e a sua "ilustração" são, deste modo, temas e preocupações centrais da generalidade dos iluministas – com a excepção talvez, e mesmo assim relativa, de Rousseau.[9] Compreende-se, portanto, que os problemas relativos à "comunicação" sejam não só trazidos para primeiro plano mas também, pelo menos em parte, verdadeiramente inventados pelos iluministas.

Os cerca de cem anos que vão da publicação do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de John Locke, em 1690, até à redacção e publicação, na década de 90 do século XVIII, das últimas obras essenciais de Kant, nomeadamente das que mais directamente se referem à sua filosofia da política, da história e da cultura vêem surgir todo um conjunto de obras e de autores que

[5] Armand e Michèle Mattelart, *História das Teorias da Comunicação*, Porto, Campo das Letras, 1997, p. 152.

[6] Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'esprit Humain*, "Neuvième Époque. Depuis Descartes jusqu'à la formation de la république française", Paris, Vrin, 1970, p. 164.

[7] Cf. Emmanuel Kant, "Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières ?", VIII, 35, in Emmanuel Kant, *Oeuvres Philosophiques*, II (*Des Prolégomènes aux écrits de 1791*), Paris, Gallimard, 1985, p. 209.

[8] Jürgen Habermas, *L'Espace Public*, Paris, Payot, 1993, p. 114.

[9] Sobre a posição a Rousseau no contexto do iluminismo cf. Paulo Serra, "Informação e democracia: o sentido da crítica rousseauniana da informação", in João Carlos Correia (Org.), *Comunicação e Poder*, Covilhã, UBI, 2002, pp. 173-220.

são essenciais para podermos fazer uma arqueologia mínima daquilo a que hoje se chama a "sociedade da comunicação".

Na impossibilidade de estudarmos de forma minimamente exaustiva todas essas obras e autores, optámos por centrar-nos em dois autores fundamentais: John Locke, cuja filosofia em geral e da comunicação em particular influencia, de forma determinante, todo o século XVIII e, nomeadamente, a maior parte dos autores da *Encyclopédie*, que aparece como o verdadeiro marco simbólico da "era da ilustração";[10] Immanuel Kant, de que uma das maiores descobertas, frequentemente ignorada, consistiu em instalar a intersubjectividade e a comunicação no próprio íntimo do pensar. A escolha de dois pensadores separados por um tal intervalo de tempo justifica-se pelo facto de Locke ser o grande iniciador de um movimento que só ganha o seu sentido pleno com a "revolução copernicana" de Kant.

Atendendo à importância que os iluministas em geral e Kant em particular atribuem à publicação das suas teses, não poderíamos terminar o presente texto sem uma referência, ainda que breve, à questão dos meios de comunicação, no seio dos quais a imprensa – livros, mas também revistas e jornais – assume, claramente, um papel decisivo.

Locke e o real como produto semiótico

Contributos para a teoria da comunicação

Ao assinalar a importância de Locke em matéria de comunicação, Robert T. Craig situa aquele filósofo na origem das duas grandes tradições modernas da teoria comunicacional: o "modelo da transmissão" e a semiótica.[11]

No que se refere ao "modelo da transmissão", ele é resumido por Luhmann da seguinte forma: "Vulgarmente recorre-se, para a explicar [à comunicação],

[10] Acerca do modo como os iluministas avaliam o contributo filosófico de Locke, cf. por exemplo: Voltaire, "Treizième Lettre. Sur M. Locke", in *Lettres Philosophiques*, Association de Bibliophiles Universels, 1999 (1734), `http://www.abu.org/`; D'Alembert, "Discours Préliminaire des Éditeurs", in *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, p. xxvii; Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'esprit Humain*, pp. 155-6.

[11] Cf. Robert T. Craig, "Communication", in T. O. Sloane (Ed.), *Encyclopedia of Rhetoric*, New York, Oxford University Press, 2001, pp. 125-137.

à metáfora da 'transmissão'. Diz-se que a comunicação transmite notícias ou informação do emissor ao receptor."[12] O que Luhmann chama "metáfora da transmissão" corresponde, em termos gerais, àquilo a que Michael Reddy chama a "metáfora da conduta" (*conduit metaphor*), e que pode ser descrita da seguinte maneira: somos emissores que colocam ideias (objectos) em palavras (contentores), que enviam (por uma conduta) para um destinatário, que retira essas ideias dos contentores. Eventualmente, as próprias palavras podem ter de ser metidas em outra espécie de "contentores" – os chamados "meios de comunicação" –, para serem transportadas de um local para um outro espacial e temporalmente distante do primeiro.[13] Ainda de acordo com este autor, o "modelo da transmissão" caracterizará não só a teoria matemática da comunicação, de Sahnnon e Weaver – cuja obra *A Teoria Matemática da Comunicação*, publicada em 1949, "é largamente aceite como uma das principais fontes de onde nasceram os Estudos da Comunicação" –[14], mas também as teorias que imediatamente se lhe seguiram e, em grande medida, nela se inspiraram, nomeadamente teorias como a "teoria da agulha hipodérmica", de Harold Lasswell, no domínio da comunicação de massas, ou a de Roman Jakobson, no domínio da comunicação linguística e interpessoal.

Tal não significa, no entanto, que a "metáfora da conduta" tenha tido o seu aparecimento apenas em meados do século XX, com os chamados "estudos de comunicação". Assim, Ronald Day sublinha o facto de já Ferdinand de Saussure ter falado, no seu *Curso de Linguística Geral*, leccionado entre 1906 e 1911, do "'circuito-falante' (*le circuit de la parole*) formado entre duas pessoas na transmissão das suas ideias através do meio da linguagem falada".[15]

[12]Niklas Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 141.

[13]Cf. Michael J. Reddy, "The Conduit Metaphor – A Case of Frame Conflict in Our Language about Language", in Andrew Ortony (Ed.), *Metaphor and Thought*, Cambridge University Press, 1979, pp. 284-324. Cf., sobre o mesmo tópico, Klaus Krippendorff, "Major Metaphors of Communication and some Constructivist Reflections on their Use", *Cybernetics & Human Knowing*, 1993, 2, 1, pp. 3-25, `http://www.asc.upenn.edu/usr/krippendorff/METAPHOR.htm`.

[14]John Fiske, *Introdução ao Estudo da Comunicação*, Porto, Asa, 2002[7], p.19. Cf. também Denis McQuail, Sven Windahl, *Modelos de Comunicação para o Estudo de da Comunicação de Massas*, Lisboa, Editorial Notícias, 2003, pp. 14-15.

[15]Ronald E. Day, "The 'Conduit Metaphor' and The Nature and Politics of Information Studies", *Journal of the American Society for Information Science (JASIS)*, 51(9), July 2000.

Ora, muito antes de Saussure, a "metáfora da conduta" tem uma das suas manifestações fundamentais no *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de John Locke, publicado em 1690. Das várias passagens que poderiam ser utilizadas para ilustrar uma tal concepção de Locke, quiçá a mais significativa seja a seguinte:

> Sendo a língua o grande canal por onde os homens comunicam as suas descobertas, os seus raciocínios e conhecimentos, aquele que mal a utiliza, embora não corrompa as fontes de conhecimento que estão nas próprias coisas, contudo, pode romper ou entupir as canalizações pelos quais ele é distribuído para uso público e para bem da humanidade.[16]

Esta passagem vai, no entanto, mais longe do que a mera metáfora da transmissão ou da conduta – ao indicar, como finalidades últimas da comunicação, o "uso público" do conhecimento e o "bem geral da humanidade"; finalidades que são, como se sabe, os grandes lemas do iluminismo enquanto movimento filosófico e político. E, como explicita Locke numa passagem anterior à citada, este "canal" permite não só a comunicação "sincrónica", entre os membros vivos de uma determinada sociedade, como também a comunicação "diacrónica", entre os membros vivos e as outras gerações, passadas e futuras: "a fala é o grande elo que une a sociedade, e o canal comum por meio do qual os progressos do conhecimento são levados de um homem para outro e de uma geração para outra".[17]

Relativamente à semiótica ou "doutrina dos sinais", ela tem por "assunto", segundo Locke, "considerar a natureza dos sinais de que o espírito faz uso para a compreensão das coisas, ou para comunicar os seus conhecimentos aos outros",[18] constituindo uma das três partes da Filosofia, a par da Física (Filosofia Natural) e da Ética (Filosofia Prática) – uma divisão que recupera uma velha tradição que remonta aos estóicos.

[16] John Locke, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, Livro III, Capítulo XI, § 5, Volume II, Lisboa, Gulbenkian, 1999, pp. 696-7 (Para certos termos e expressões originais consultámos a versão inglesa em *The Works of John Locke*, (1824), The Online Library of Liberty, Edition used *The Works of John Locke in Nine Volumes*, London, Rivington, 1824).

[17] Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo XI, § 1, Volume II, p. 695.

[18] Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XXI, § 4, Volume II, p. 1000.

Acerca do lugar de Locke na história da semiótica, observa Umberto Eco que "Locke poderia ser definido como o pai da semiótica moderna, quanto mais não fosse por ter estatuído a existência desta disciplina e sua identidade prática com a própria lógica na conclusão do seu *Ensaio sobre o entendimento humano*".[19] Esta identificação da semiótica com a lógica justifica-se, segundo Locke, pelo facto de as palavras constituírem a "parte mais útil" da "doutrina dos sinais" levando, assim, a que esta se interesse especialmente por elas.[20]

O paralelo entre Locke e os dois principais fundadores da Semiótica contemporânea é, aqui, evidente: a identificação entre semiótica e lógica será também feita por Charles Sanders Peirce; a consideração dos signos linguísticos como a principal classe de "sinais" está presente, pelo menos de forma implícita, em Ferdinand de Saussure. A proximidade de Saussure com Locke revela-se, ainda, na concepção que este tem do "sinal" linguístico ou, para sermos mais precisos, na forma como concebe a relação entre os "sons" ou "palavras" e as "ideias" – como uma relação "arbitrária" ou "convencional" –, bem assim como a distinção dos "sinais" relativamente às "coisas".[21] Com sublinha Júlia Kristeva, "a definição saussuriana do signo está aqui esboçada".[22]

O suposto antagonismo, hoje enfatizado por certos autores, entre os modelos "transmissivo" e semiótico da comunicação resolve-se em Locke com a afirmação de uma mesma ideia básica – a de que a "comunicação", e nomeadamente, a comunicação que se efectua mediante a linguagem, é "o grande instrumento e o elo de união da sociedade":

> Deus, ao criar o homem para ser uma criatura sociável, não somente lhe inspirou o desejo e lhe incutiu a necessidade de viver com os da sua espécie, como, além disso, lhe deu a faculdade de falar, para que a linguagem fosse o grande instrumento e o elo de união da sociedade.[23]

Ao adoptar tal concepção, Locke antecipa o movimento histórico que con-

[19] Umberto Eco, *O Signo*, Lisboa, Presença. 1981, p. 115.

[20] Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XXI, § 4, Volume II, p. 1000.

[21] Cf. Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique Générale*, Paris, Payot, 1978, Introduction, Chapitre III, pp. 23-35.

[22] Cf. Julia Kristeva, *História da Linguagem*, Lisboa, Edições 70, s/d, pp. 246-7.

[23] Cf. Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo I, § 1, Volume II, p. 541.

duziu à emergência de uma (forma de) sociedade na qual a "informação" e os "sinais" terão uma importância cada vez maior – a tal ponto que se denomina hoje, de forma generalizada, "sociedade da comunicação". Uma sociedade que, e para utilizamos a linguagem de Luhmann, se caracteriza pelo "primado da diferenciação funcional" e que, por conseguinte, "não dispõe de nenhum órgão central. É uma sociedade sem vértice nem centro."[24]

Como procuramos mostrar em seguida, esta "descentração" e esta "horizontalização" da sociedade, operada pela "comunicação", é correlativa daquilo a que chamamos a *perda do referente* e que, sendo já um (o) tema fundamental em Locke, só ganhará toda a sua importância a partir de Saussure e da "viragem linguística" de que ele é um dos principais protagonistas – uma viragem que acaba por ser uma viragem comunicacional já que, e como observa Foucault, a linguística saussuriana assenta numa concepção de língua já não como "tradução do pensamento" e "representação" mas como "forma de comunicação".[25]

A perda do referente

Mesmo reconhecendo que a utilização das palavras implica, por parte dos seus utilizadores, dois pressupostos pragmáticos a que é difícil escapar – o de que essas mesmas palavras não só "são marcas das ideias que se encontram também no espírito dos outros homens com quem comunicam" mas "significam também a realidade das coisas" –[26], Locke insiste na sua tese central[27] de que

> [...] as palavras não significam, pois, na sua primeira e imediata significação, senão as ideias que estão no espírito de quem delas se serve, por mais negligente ou imperfeitamente que essas ideias sejam deduzidas das coisas que se supõe que elas representam. Quando um homem fala a um outro, é para ser compreendido;

[24] Cf. Niklas Luhmann, *Teoría Política en el Estado de Bienestar*, Madrid, Alianza Universidad, 1997, pp. 42-3.

[25] Michel Foucault, "Linguistique et sciences sociales" (1969), in *Dits et Écrits*, Volume I (1954-1969), Paris, Gallimard, 1998, pp. 826-7.

[26] Cf. Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo II, §§ 4-5, Volume II, p. 548.

[27] Cf. Norman Kretzmann, "The Main Thesis of Locke's Semantic Theory", in I. C. Tipton, *Locke on Human Understanding: Selected Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 123-140.

> e o fim da linguagem é que estes sons ou marcas possam dar a conhecer as ideias do que fala ao que o escuta.[28]

As palavras não representam, portanto, "senão as ideias particulares dos homens", e não, como se supõe habitualmente, as coisas elas mesmas. A relação entre palavras e coisas implica, sempre, a mediação das ideias; por isso mesmo, a relação entre palavras e coisas só pode ser "arbitrária", e mesmo duplamente arbitrária. Procuremos explicitar a dupla relação – entre palavras e ideias, por um lado, e ideias e coisas, por outro – que aqui está em causa.

Comecemos pela última relação. De acordo com a perspectiva empirista própria de Locke, aquilo que conhecemos das coisas – queremos dizer, as exteriores, deixando de lado as interiores – são apenas as ideias simples ou sensações que elas provocam em nós, e a partir das quais o nosso espírito compõe as ideias complexas de substâncias, modos e relações que são, no essencial, ideias gerais e abstractas. Deste modo, longe de serem "reflexos" ou "imagens" mais ou menos naturais ou necessárias das coisas – uma concepção que remonta ao *Peri Hermeneias*, de Aristóteles – [29], as ideias são antes "construções selectivas" e "arbitrárias", necessariamente subjectivas, que nos fornecem não as "essências reais" mas as "essências nominais" dessas mesmas coisas; são, como resume Eco, um, "produto semiótico" – pelo que poderiam, com toda a propriedade, serem classificadas como "signos", quiçá em primeiro grau, das coisas.[30] Marcando também esta distância de Locke em relação a visões como a de Aristóteles, Cassirer afirmar que, para o filósofo inglês, as "diversas classes de conceitos e de significações linguísticas" não podem deixar de ser senão "um reflexo deste mesmo procedimento subjectivo de ligação e de divisão, e não do modo de existência objectivo do ser e da sua estrutura em espécies e géneros reais, em *genera* e *species* lógico-metafísicas".[31] Por conseguinte, as interpretações mais ou menos correntes que atribuem a Locke a tese de que as palavras significam de forma imediata

[28] Cf. Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo II, § 2, Volume II, p. 546.

[29] Cf. Aristóteles, "De l'interprétation", 16 a 10, in *Organon*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, pp. 77-8.

[30] Eco, *O Signo*, pp. 115-6.

[31] Ernst Cassirer, *La Philosophie des Formes Symboliques*, Volume 1 (Le langage), Paris, Les Éditions de Minuit, 1991, p. 80.

as ideias e de forma mediata – através das ideias – as próprias coisas, não têm qualquer sentido; para nós estas são sempre, como dirá Kant, "em si".[32]

Quanto à segunda relação, a que existe entre palavras e ideias – ou, como dirá Saussure, entre significantes e significados –, Locke sublinha repetidamente que "as palavras não significam senão as ideias particulares dos homens, e isto por uma imposição perfeitamente arbitrária"; prova dessa tese será, precisamente, o "facto de elas nem sempre despertarem no espírito de outros – mesmo quando falamos a mesma língua – as mesmas ideias de que supomos elas serem o sinais".[33] Mas a arbitrariedade desta "imposição perfeitamente arbitrária" não pode ser total e de cada um – sem o que os homens não se poderiam entender, minimamente, uns aos outros. O denominador comum é construído, em todas as línguas, por um "consentimento tácito" derivado do "uso comum": "Na verdade, em todas as línguas, o uso comum atribui, por um consentimento tácito, certos sons a certas ideias e limita, deste modo, a significação deste som, pelo que alguém que não o aplique justamente à mesma ideia fala sem propriedade"[34] e, por conseguinte, de forma ininteligível para aquele que o escuta. Deste modo, é sempre possível, será mesmo a regra, que as ideias que transmitimos a outrem, através das palavras, não evoquem nesse outrem as ideias que tencionamos comunicar, mas outras mais ou menos diferentes. As diversas "imperfeições das palavras" referidas por Locke derivam, precisamente, das dificuldades que elas apresentam para servirem, de forma perfeita, de "canal" de comunicação das ideias de uns homens a outros.

A relação entre palavras e coisas que acabámos de explicitar – e que faz das palavras signos das ideias que são, por sua vez, "signos" das coisas – tem, como consequência fundamental, a cisão entre aquilo a que podemos chamar o mundo humano, o mundo dos signos, da comunicação, e o mundo não humano, das coisas que supomos existirem como "referentes" dos signos mas acerca do "em si" das quais não podemos, em rigor, pensar ou dizer absolutamente nada, precisamente porque só o podemos fazer através dos signos, ideias e palavras; ou, dito de outra forma, a cisão entre o *logos* e o *ontos*. É a essa cisão que chamamos, precisamente, a "perda do referente". Nesta situação caracterizada pela "perda do referente", não é apenas a linguagem que é

[32]Para uma discussão destas interpretações cf. Walter R. Ott, *Locke's Philosophy of Language*, especialmente Capítulo 1, Cambridge University Press, 2004, pp. 7-33.

[33]Cf. Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo II, § 8, Volume II, p. 550.

[34]Locke, *Ensaio*, Livro III, Capítulo II, § 8, Volume II, p. 551.

uma "convenção" – a própria "realidade" se torna uma convenção. O "real" passa a ser o que todos, ou pelo menos a maioria, dizem que é real. A realidade é assim, construída pela própria comunicação intersubjectiva; é aquilo a que, recorrendo a uma expressão que William Gibson utiliza no seu *Neuromancer* para caracterizar o ciberespaço, poderíamos chamar uma "alucinação consensual".

Ora, se aceitarmos a tese de Luhmann de que "a história da racionalidade Europeia pode ser descrita como a história da dissolução de uma *continuum* de racionalidade que tinha ligado o observador no mundo com o mundo", de uma "convergência de pensamento e ser" que ocorreria de forma mais ou menos natural,[35] e, ainda, que essa dissolução "deve ter tido o seu princípio já no nominalismo da Idade Média tardia, pelo menos no século XVII",[36] parece-nos incontestável que em Locke uma tal dissolução aparece plenamente consagrada. Tal faz do filósofo inglês o primeiro filósofo verdadeiramente moderno e explica, também, o papel fundador que lhe atribuem não só os iluministas seus contemporâneos como os nossos contemporâneos dos "estudos da comunicação".

Informação e probabilidade

De acordo com Locke, é não só possível como necessário distinguir-se entre demonstração e probabilidade, conhecimento e fé. Existe demonstração quando conseguimos "mostrar o acordo ou desacordo de duas ideias, pela intervenção de uma ou mais provas, que têm uma constante, imutável e visível ligação de uma com a outra"; a probabilidade é, ao invés, "a aparência de tal acordo ou desacordo, pela intervenção de provas, cuja conexão não é constante nem imutável, ou, pelo menos, não se percebe que o seja, mas é, ou parece de um modo geral ser assim, e basta para induzir a mente a julgar a proposição verdadeira ou falsa, mais do que o contrário".[37] Para ilustrar uma tal distinção, Locke dá o exemplo seguinte: existe demonstração se eu provo e percebo que, num triângulo, os três ângulos internos são iguais a dois rectos; mas, se eu me limitar a aceitar de um outro – "um matemático, um

[35] Niklas Luhmann, "European rationality", *Observations on Modernity*, Stanford University Press, 1998, p. 23.

[36] Luhmann, *ibidem*, p. 24.

[37] Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, § 1, Volume II, p. 909.

homem digno de crédito", diz Locke – tal demonstração, estou já no domínio da probabilidade, assente na prova que é a veracidade habitual desse outro.[38]

Ora, a impossibilidade – em termos de "tempo livre, paciência e meios" – de cada homem para fundar todas as suas opiniões em provas certas e irrefutáveis, ou, como diz Locke, em obter um "conhecimento certo e demonstrativo", combinada com a urgência da acção em que a vida o coloca de forma permanente, leva-o a agir com base em opiniões que não ultrapassam a mera probabilidade.[39] Essas opiniões prováveis podem ser formadas a partir da nossa observação e experiência anteriores ou, o que será a maior parte dos casos, a partir de experiências que nos foram transmitidas por outrem, podendo ser mais ou mesmo prováveis de acordo com uma série de factores a tomar em consideração:

> Os campos da probabilidade são, em resumo, os dois seguintes: Primeiro: a conformidade de qualquer coisa com o nosso próprio conhecimento, observação e experiência. Segundo: o testemunho dos outros, garantidos pela sua observação e experiência. No testemunho dos outros tem que se considerar: 1 – O número. 2 – A integridade. 3 – A proficiência das testemunhas. 4 – A intenção do autor, quando se trata de um testemunho deduzido de um livro citado. 5 – A congruência das partes e circunstâncias do relato. 6 – Os testemunhos contrários.[40]

Assim, e para recorrermos a um outro exemplo de Locke, o facto de um homem caminhar sobre o gelo é conhecimento se eu próprio vir o homem a caminhar sobre o gelo; se, ao invés, tal facto me for transmitido por outrem, tal entra já no domínio da probabilidade, sendo mais ou menos provável de acordo com os dois "campos da probabilidade" referidos e, dentro do segundo desses "campos", os vários critérios enumerados.[41] O problema que aqui está em jogo – e a que, sem forçarmos demasiado o pensamento de Locke, poderíamos chamar o problema da "credibilidade da informação" – é de grande actualidade, sendo colocado por Lippmann em termos muito semelhantes aos

[38] Cf. Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, § 1, Volume II, pp. 919-910.
[39] Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XV, § 3, Volume II, p. 917.
[40] Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, § 4, Volume II, p. 911.
[41] Cf. Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, § 5, Volume II, p. 912.

do filósofo inglês quando afirma, ao referir-se aos *media*, que "[e]xcepto em relação a alguns poucos assuntos, acerca dos quais o nosso conhecimento é grande, somos incapazes de escolher entre relatos falsos e verdadeiros. Assim, escolhemos entre repórteres credíveis e não credíveis".[42]

Fundar a nossa opinião no testemunho de outrem não deve confundir-se, no entanto, e como acontece frequentemente, com consideramos como fundamento da probabilidade das nossas opiniões a mera opinião dos outros – na medida em que não existe "uma coisa mais perigosa em que se possa confiar nem nada que se preste mais a induzir alguém em erro, visto que há muito mais falsidade e erro entre os homens do que verdade e conhecimento".[43] Esta mesma ideia é reforçada e desenvolvida, adiante, quando Locke considera "o nosso assentimento às opiniões comuns recebidas, ou dos nossos amigos ou do nosso partido, vizinhança ou país" como "a quarta e última falsa medida da probabilidade, (...) e que mantém na ignorância e no erro mais pessoas que todas as outras juntas".[44]

Da diversidade e insegurança das opiniões – do facto de que "é indubitável, para a maior parte dos homens, se não para todos, ter várias *opiniões*, sem provas certas e indubitáveis da sua verdade"[45] – extrai Locke uma consequência fundamental: a tolerância em relação a todas as opiniões, erigindo como único "guia" dessas opiniões não a autoridade imposta por outrem mas a sua própria razão;[46] a nossa "ignorância mútua" deve ser removida através de "meios suaves e equitativos de informação" e nunca através da imposição de opiniões de uns aos outros.[47] Aliás, a "instrução" – a informação – acaba por ter um efeito (só) aparentemente paradoxal: quanto mais instruídos são os homens, mais conscientes são da sua ignorância e, portanto, menos dogmáticos e mais tolerantes são com os outros.[48]

[42] Walter Lippmann, *Public Opinion*, New Brunswick, New Jersey, Transaction, 1998 (New York, Macmillan, 1922), p. 223.

[43] Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XIV, § 6, Volume II, p. 913.

[44] Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XX, § 17, Volume II, pp. 996.

[45] Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XV, § 4, Volume II, p. 917.

[46] Cf. Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XV, § 4, Volume II, pp. 917-8.

[47] Cf. Locke, *Ensaio*, Livro IV, Capítulo XV, § 4, Volume II, pp. 918-9.

[48] Cf. Locke, *ibidem*, p. 919.

A "lei da opinião" e o consentimento

Para uma coisa que "não existe"[49] mas que é, de qualquer forma, "dada como garantida" enquanto fundamento da democracia moderna,[50] o mínimo que se pode dizer é que a "opinião pública" tem uma já longa, complexa e sinuosa história.

Como sublinha Luhmann, foi na parte final do século XVIII que "surgiu o conceito moderno de opinião pública como o soberano "secreto" e a autoridade invisível da sociedade política. A opinião púbica foi estilizada como um paradoxo, como o poder invisível do visível. E, nesta forma semântica, tornou-se a ideia culminante do sistema político."[51] O conceito de opinião pública aparece, desde o princípio, associado ao "conceito idealizado" de indivíduo: ela é a opinião que os indivíduos expressam, de forma livre e igualitária, no "espaço público".

Se é verdade que a constatação que Lippmann fazia, já em 1922 – "Dado que se supõe que a Opinião Pública é o motor primeiro das democracias, poder-se-ia razoavelmente esperar encontrar sobre ela uma vasta literatura sobre ela. Não se encontra." –[52] já não terá hoje razão de ser, podemos dizer que, e por razões exactamente inversas às aduzidas pelo autor americano, continua a não ser fácil delimitar, de forma objectiva, o conceito de "opinião pública". De qualquer modo, parece ser possível reconduzir as múltiplas concepções da opinião pública a duas fundamentais, que Elisabeth Noëlle-Neuman resume da seguinte forma:

i) A concepção da opinião pública como "processo racional", que "se fixa especialmente na participação democrática e no intercâmbio de pontos de vista diferentes sobre os assuntos públicos, assim como na exigência de que o governo tenha em conta estas ideias e a preocupação de que o processo de formação da opinião possa ser manipulado pelo poder do estado e do capital, pelos meios de comunicação e a técnica moderna"

[49] Cf. Pierre Bourdieu, "L'opinion publique n'éxiste pas ", in *Questions de Sociologie*, Paris, Minuit, 1980, pp. 222-235.

[50] Cf. Lippmann, *Public Opinion*, p. 253.

[51] Niklas Luhamnn, "Complexidade societal e opinião pública", in *A Improbabilidade da Comunicação*, Lisboa, Vega, 1993, p. 66.

[52] Lippmann, *op. Cit*., p. 253.

– uma concepção que se encontra patente em Habermas e se filia em autores como Hume e Kant;

ii) A concepção da opinião pública como "controlo social", que "busca garantir um nível suficiente de consenso social sobre os valores e os objectivos comuns. Segundo este conceito, o poder da opinião pública é tão grande que não pode ignorá-lo nem o governo nem os membros individuais da sociedade. Este poder procede da ameaça de isolamento que a sociedade dirige contra os indivíduos e os governos desviados, e do medo do isolamento devido à natureza social do homem" – uma concepção que se encontra patente na própria Noëlle-Neuman e na sua tematização da "espiral do silêncio ou, ainda, em Walter Lippmann e na sua tese do "estereótipo como veículo de difusão da opinião pública", e se filia em autores como Locke e Tocqueville.[53]

É certo que, como reconhece Noëlle-Neuman relativamente a Locke, a expressão "opinião pública" (*public opinion*) não aparece no *Ensaio*; no entanto, o conceito estará aí presente, de forma indirecta, em dois aspectos fundamentais: "na sua ideia de acordo, que só pode interpretar-se como unidade social e, portanto, pública"; "na sua insistência no 'lugar', com a sua conotação de espaço público por excelência".[54] Vejamos, de forma mais detalhada, a forma como Locke tematiza a questão da opinião e, mais especificamente, a "lei da opinião ou reputação".

Em matéria de opiniões, Locke parte da constatação – uma constatação que hoje, provavelmente, qualificaríamos de "relativista cultural" – de que em todas as sociedades, e divergindo de sociedade para sociedade, existe um conjunto de opiniões que, por mais irrazoáveis, absurdas e contraditórias que sejam, são "aceites e respeitadas como se fossem inamovíveis primeiros princípios".[55] Ora, como se afirma logo a seguir, essas opiniões ou convicções

[53] Cf Elisabeth Noëlle-Neuman, *La Espiral del Silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 289; sobre Lippmann, cf. pp. 189-198. Uma versão mais sintética da posição de Noëlle-Neuman encontra-se em "La espiral del silencio. Una teoría de la opinión pública", in Jean-Marc Ferry, Dominique Wolton y Otros, *El Nuevo Espacio Público*, Barcelona, Gedisa, 1998, pp. 200-9.

[54] Noëlle-Neuman, *ibidem*, p. 100; especificamente sobre Locke, ver "A lei da opinião pública: John Locke", pp. 97-101.

[55] Cf. Locke, *Ensaio*, Livro I, Capítulo II, § 21, Volume I, pp. 73-4.

"não tiveram por origem nada de mais importante do que a superstição de uma ama, ou a autoridade de uma anciã, mas passaram, ainda assim, com o tempo e a aceitação progressiva, a atingir a dignidade de princípios de religião ou de moral".[56]

Dotada desta sacralidade da tradição, não admira que a opinião se torne numa "lei" pelo menos tão coerciva[57] como a lei divina ou a lei civil:

> As leis pelas quais os homens regulam geralmente as suas acções e julgam da rectidão ou prevaricação das mesmas, parecem-me ser estas três: – 1 A *lei divina*. 2. A *lei civil*. 3. A *lei da opinião* ou *reputação*, se assim a posso chamar. Pela relação que estabelecem com a primeira, os homens julgam se as suas acções são pecados ou deveres; pela segunda, se são crimes ou não; pela terceira, se são virtudes ou vícios.[58]

É a "lei da opinião ou da reputação" que, como se vê, determina o que em cada sociedade se considera como virtude – o que está de acordo com essa "lei" – e o que se considera como vício – o que vai contra ela –, o que merece recompensa e o que merece castigo, o que é respeitável e o que é condenável.[59] Apesar das diferenças que existem de país para país, de lugar para lugar, de sociedade para sociedade acerca do que se considera como virtude e como vício, "[a] virtude e o louvor estão de tal forma unidos que frequentemente são designados somente por um nome".[60]

A "lei da opinião ou reputação", que se estabelece nas diversas sociedades e grupos humanos por "um consenso secreto e tácito" acaba por ter um âmbito ainda mais alargado do que a própria lei civil, na medida em que incide sobre todos os comportamentos – ou, pelo menos, todos os comportamentos *observáveis* –, e não sobre um conjunto mais ou menos restrito de acções, isto é, as que atentam contra a liberdade, a segurança ou a propriedade dos outros.[61]

[56] Locke, *ibidem*, § 22, p. 74.

[57] Recordemos que a coerção é, precisamente, uma das características fundamentais que Durkheim atribui aos "factos sociais"; ora, uma parte substancial destes corresponde, precisamente, àquilo a que Locke chama aqui a "lei da opinião".

[58] Locke, *Ensaio*, Livro II, Capítulo XXVIII, § 7, Volume I, p. 467.

[59] Locke, *ibidem*, § 10, p. 468.

[60] Locke, *ibidem*, § 11, p. 469.

[61] Como diz Locke, "embora os homens se unam em sociedades políticas, delegam no pú-

E àqueles que possam pôr em dúvida a justeza da designação de "lei" – da opinião ou reputação – aplicada àquilo que não será mais do que "o consenso de alguns homens", Locke argumenta com o que nos mostra a história da humanidade, que "a maior parte se governa principalmente, se não somente, por esta *lei de costumes* (*law of fashion*) e, assim, faz aquilo que a mantenha de bem com os seus semelhantes e dá pouca atenção às leis de Deus ou aos magistrados".[62] Mais: enquanto que muitos, mesmo a maioria, não reflectem seriamente sobre a desobediência às leis divinas, remetendo a sua obediência para um futuro mais ou menos longínquo, ou iludem-se com a impunidade em relação ao incumprimento das leis civis, "nenhum homem escapa ao castigo da censura e do descrédito quando vai contra os costumes e opiniões daqueles com que convive e aos quais se subjuga", o que faz com que não exista "um homem em dez mil que seja suficientemente duro e insensível para suportar o descrédito e a condenação constantes do próprio grupo".[63] Conclui-se, assim, que a "lei da opinião" tem não só um âmbito mais vasto do que a lei civil mas também um poder de imposição e coerção maior do que o dessa lei civil e até mesmo do que o a da própria lei divina; o que permitira, também, compreender o sentido profundo do dito segundo o qual "a voz do povo é a voz de Deus".

A "lei dos costumes, ou da censura privada" (*the law of fashion, or private censure*), como também chama Locke à "lei da opinião"[64], tem duas implicações óbvias, intimamente relacionadas: a primeira, a conformidade de cada um dos homens à opinião maioritária da sociedade a que pertence, determinada pelo receio do isolamento e da rejeição; a segunda, a dificuldade de criação e difusão de novas opiniões em qualquer sociedade humana. Uma outra implicação, menos óbvia, e que é posta em destaque por Noëlle-Neuman, é a de que os líderes de opinião, os que conseguem fazer e influenciar a opinião pública têm de ser, precisamente, homens capazes de arrostar com "o descré-

blico a força de todo o seu poder, de modo a que não a podem aplicar contra qualquer concidadão para além do que a lei do se país permite; todavia, mantêm, ainda, o poder de julgar bem ou mal, de aprovar ou desaprovar as acções daqueles com quem vivem e com quem conversam, e a partir desta aprovação e desaprovação estabelecem entre eles o que irão designar como virtude e vício." (Locke, *ibidem*).

[62]Locke, *ibidem*, § 12, pp. 471.

[63]Locke, *ibidem*.

[64]Locke, *ibidem*, § 13, p. 471.

dito e a condenação constantes do próprio grupo" de que fala Locke; ou sê-lo, pelo menos, em momentos muito precisos e decisivos.[65]

Uma questão que pode ser vista em conexão com a da "lei da opinião" – embora não se confunda com ela – é a do consentimento. A sociedade política ou civil forma-se, segundo Locke, mediante a renúncia, por parte de cada indivíduo, do "seu poder executivo das leis da natureza" e a transferência desse poder para o "público".[66] Em tal sociedade, as leis devem ser feitas de acordo com as exigências do " bem público", que exprimem e que determina, assim, o limite do poder da sociedade ou da autoridade legislativa sobre os indivíduos; um tal "bem público" traduz-se, em última análise, na garantia da liberdade, da propriedade e da segurança de todos e cada um dos indivíduos.[67] Ora, sendo os homens "todos naturalmente livres, iguais e independentes", a sua submissão a um "poder político" exige o consentimento de cada um, ou, pelo menos, o do maior número – já que a exigência do consentimento da totalidade poderia, no limite, impossibilitar a acção do próprio "corpo político"; essa acção deve, assim, ser determinada "pela maior força, que é o consentimento do maior número".[68]

Este consentimento pode ser ou expresso ou tácito. Se quanto ao primeiro a sua definição não levanta dificuldade – um indivíduo declara, explicitamente, a sua vontade de se incorporar num determinado estado –, o mesmo não acontece com o segundo, que é o que caracteriza a maior parte dos homens das diversas sociedades. Ele é definido, por Locke, como o consentimento que resulta do próprio facto de um homem possuir determinadas posses – terras, casas, bens, etc. – que estão sob a alçada de um determinado governo de uma determinada sociedade; pelo que a quebra desse consentimento tácito, pela parte de um determinado homem, só poderia verificar-se com a sua saída do corpo político a que pertence.[69]

Ambas as teses de Locke de que a sociedade política se institui mediante

[65]Cf. Noëlle-Neuman, "La espiral del silencio. Una teoría de la opinión pública", *op. Cit*., p. 201.

[66]Cf. John Locke, *Traité du Gouvernement Civil* (1690), Traduction française de David Mazel en 1795 à partir de la 5e édition de Londres publiée en 1728, Les Classiques des Sciences Sociales, `http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html`, Capítulo VII, § 89.

[67]Cf Locke, *ibidem*, Capítulo IX, § 131.

[68]Cf. Locke, *ibidem*, Capítulo VIII, §§ 95-6; Capítulo XIX, § 211.

[69]Locke, *ibidem*, Capítulo VIII, § 119.

um "contrato original" e de que o poder assenta no "consentimento" explícito ou tácito são, como se sabe, rejeitadas liminarmente por David Hume[70] – que, ao discutir a questão do "consentimento", afirma a dado passo que "[a] obediência ou sujeição torna-se coisa tão habitual que os homens, na sua maioria, jamais procuram investigar as suas origens ou causas, tal como em relação à lei da gravidade, à resistência ou às leis mais universais da natureza."[71] Tal não obsta a que, noutro dos seus ensaios, o mesmo Hume afirme que, "como a *força* está sempre do lado dos governados, os governantes apoiam-se unicamente na opinião. O governo assenta portanto apenas na opinião; e esta máxima aplica-se tanto aos governos mais despóticos e militares como aos mais livres e populares."[72] Deste modo, a discordância de Hume com Locke acerca da génese do governo não exclui a sua concordância com ele acerca do poder da opinião. Compreende-se, assim, que Noëlle-Neuman veja na posição de Hume sobre a opinião uma espécie de prolongamento da de Locke – no sentido em que Hume estende, ao governo, o poder da "lei da opinião" que Locke via exercer-se sobre o homem comum.[73]

Kant e o humano como comunicabilidade

A natureza pública do pensar

A divisa do iluminismo – "*Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu *próprio* entendimento."[74] –, longe de incitar a um exercício mais ou menos solipsista do pensar, exige o "uso *público*" da razão, entendendo-se por tal "o que se faz ["por escrito", dirá Kant adiante] enquanto sábio perante o conjunto do público *que lê*".[75] Como observa Hannah Arendt,[76] a aparente restrição do sentido do "uso público" da razão que aqui é feita por Kant resulta do facto de que, e ao contrário do que acontece com o homem enquanto cidadão, que

[70]Cf. Hume, "Do contrato original", in *Ensaios Morais, Políticos e Literários*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003, pp. 399-416.

[71]David Hume, "Do contrato original", *ibidem*, p. 402.

[72]Hume, "Dos primeiros princípios do governo", *ibidem*, p. 39.

[73]Cf. Noëlle-Neuman, *La Espiral del Silencio. Opinión pública: nuestra piel social*, p. 104.

[74] Kant, "Réponse à la question: qu'est-ce que les lumières ?", VIII, 35, *op. cit*., p. 209.

[75]Kant, *ibidem*, VIII, 37, p.211.

[76]Cf. Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1989, p. 39.

no cumprimento dos seus diversos papéis e obrigações deve limitar-se ao "*uso privado*" da razão, o homem enquanto "sábio" é um cidadão do mundo, um membro do que Kant chama uma "sociedade civil universal".[77] Esta consideração de que o iluminismo tem o seu centro de gravidade no "uso público" da razão permite compreender, ainda segundo Arendt, porque é que "a liberdade política mais importante para Kant não era, como para Espinosa, a *libertas philosophandi* mas a liberdade de falar e publicar"; e que, apesar de a palavra "liberdade" ter múltiplos significados em Kant, a liberdade política seja "definida, de forma bastante inequívoca e consistente ao longo do seu trabalho, como 'fazer um *uso público* da sua razão em todos os domínios'".[78]

No entanto, Kant não entende a "liberdade de expressão" da maneira como hoje, em geral, a entendemos – como a liberdade de cada um manifestar em voz alta, na esfera pública, aquilo que pensa, em silêncio, na sua esfera privada, nesse processo a que Platão chamava, no *Timeu*, "uma conversação que a alma prossegue consigo própria".[79] De facto, para Kant não há pensamento "privado", isto é, pensamento que se encontre *privado* de uma relação de comunicação com os outros; pensar exige sempre ter em conta, de forma real e in *praesentia* ou de forma imaginária e *in ausentia*,[80] a presença inalienável dos outros, as suas dúvidas, as suas objecções, os seus argumentos prováveis. Como diz Arendt, Kant "acredita que a própria faculdade de pensar depende do seu uso público; sem 'o teste do exame livre e aberto' não são possíveis nem o pensamento nem a formação de opinião. A razão não é feita 'para se isolar a si própria mas para estar em comunidade com outros'".[81]

Deste modo, e ao contrário do que acontece com Locke, longe de encarar a comunicação como a manifestação exterior de um pensamento interior, prévio àquela, Kant traz a comunicação para o próprio coração do pensamento. Num certo sentido, a comunicação é mesmo prévia ao próprio pensamento, na medida em que o nosso pensamento é já resposta ao pensamento que outros

[77] Cf. Kant, *ibidem*, VIII, 37, p. 210.

[78] Arendt, *op. cit*., p. 39. Na citação do passo de Kant feita por Arendt seguimos a versão de Kant, VIII, 36, *op. cit*., p. 211.

[79] Platão, "Théétète", 189e, in *Oeuvres Complètes*, Volume II, Paris, Gallimard, 1994, p. 158.

[80] O que está em causa, neste último caso, é o papel da imaginação e do "senso comum", a que nos referiremos adiante; sobre esta questão cf. Arendt, *op. cit*., p. 43.

[81] Arendt, *ibidem*, p. 40.

pensaram antes de nós. Lido a partir desta perspectiva de Kant, o dito de Platão atrás citado significa que pensar é não só comunicar comigo mesmo como se fosse um outro, mas também como se o pensamento desse outro que sou eu fosse um pensamento outro; percebe-se, assim, a necessidade sentida pelo filósofo grego de caracterizar o pensar em termos de linguagem e comunicação – isto é, em termos de algo "público".

É precisamente esta relação íntima entre pensamento e comunicação que explica porque é que não tem qualquer sentido, para Kant, a posição daqueles que pretendem separar "a liberdade de falar ou de escrever" da "liberdade de pensar" – já que abdicar da primeira seria abdicar, necessária e simultaneamente, da segunda:

> Diz-se que a liberdade de falar ou de escrever pode, certamente, ser-nos retirada por uma autoridade superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quais seriam o campo e a rectidão do nosso pensamento se nós não pensássemos, por assim dizer, em comunidade com outros, numa comunicação recíproca dos nossos pensamentos! Pode pois dizer-se que esta autoridade exterior que arranca aos homens a liberdade de cada um dar publicamente conta dos seus pensamentos, lhes arranca ao mesmo tempo a liberdade de pensar, o único tesouro que ainda nos resta na multidão de fardos da vida civil e o único que nos pode ainda ajudar a encontrar um remédio para todos os males desta condição.[82]

Dada esta relação íntima entre os dois tipos de liberdade, em toda a sociedade humana deve existir, a par da "obediência ao mecanismo da constituição política segundo leis coercivas", um "espírito de liberdade" que, e no que se refere ao "dever universal do homem", substitua a mera coacção (violenta) pelo convencimento ou auto-coacção (racional) – uma distinção que, como facilmente se compreenderá, é paralela aos usos "privado" e "público" da razão atrás referidos. E, constatando que é "a obediência sem o espírito de liberdade" que leva às sociedades secretas, Kant sublinha que "é uma vocação natural da humanidade comunicar reciprocamente, sobretudo a propósito do que diz respeito ao homem em geral".[83]

[82] Kant "Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?", VIII, 144, in *Oeuvres Philosophiques*, II (*Des Prolégomènes aux écrits de 1791*), pp. 542-3.

[83] Kant, "Sobre a expressão corrente: isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na

Filosofia crítica e comunicabilidade

Uma questão que merece ser colocada é a de saber se a problemática da comunicação não é mais ou menos estranha à "filosofia crítica", nomeadamente à que aparece na *Crítica da Razão Pura*, e em que a comunicação não é, de facto, objecto de uma tematização autónoma; se, por outras palavras, a comunicação não é, tão-só, uma preocupação do "último Kant", mais virado para os temas da política, da história e da cultura e, no fundo, já relativamente arredado dos grandes temas da filosofia crítica propriamente dita.

Para uma resposta – ou antes, um princípio de resposta – a essa questão partiremos de uma passagem dos *Prolegómenos* em que, e a propósito do "sistema das categorias", afirma Kant:

> Extrair do conhecimento comum os conceitos que não se fundam de modo algum sobre um conhecimento particular e que, entretanto, se encontram em todo o conhecimento empírico, de que eles constituem, por assim dizer, a simples forma de ligação, isso não supunha mais reflexão ou discernimento do que extrair, de maneira geral, de uma língua, as regras do uso efectivo das palavras e reunir assim os elementos de uma gramática (de facto, estas duas investigações encontram-se também aparentadas de forma muito estreita) [...].[84]

Percebe-se a analogia de Kant: tal como podemos extrair as regras formais de uma língua, a sua gramática, dos enunciados dessa língua – que têm de ser vistos como manifestações ou concretizações das primeiras –, podemos extrair os conceitos puros do entendimento, as categorias, dos conhecimentos empíricos – que têm de ser vistos, eles também, como manifestações ou concretizações dos primeiros. E, tal como não podemos dizer seja o que for com algum sentido sem aplicar a gramática de uma língua, também não podemos conhecer seja o que for sem aplicar as categorias; ambas têm uma função transcendental.

---

prática", in *A Paz Perpétua e outros Opúsculos*, Lisboa, Edições 70, 1988 (1793), p. 92; cf. Arendt, *op. cit*., p. 40.

[84] Kant, "Prolégómènes à toute métaphisique future", § 39, IV, 322-3, in *Oeuvres Philosophiques*, II (*Des Prolégomènes aux écrits de 1791*), p. 100.

Mas como entender, mais concretamente, o "parentesco" estreito entre ambas as investigações a que Kant se refere?

Uma primeira resposta, aparentemente óbvia, a esta pergunta é a de que é possível identificar as gramáticas das diversas línguas às categorias do entendimento –que aquelas não seriam senão manifestações diversas de um mesmo conjunto, universal, de categorias. No entanto, se é verdade que uma tal hipótese ainda poderia ser admitida – e mesmo, assim, como muitas reservas e dificuldades – em relação às línguas ditas flexionais, nomeadamente as indo-europeias como o grego, o latim ou o alemão, muito dificilmente seria possível admiti-la em relação às línguas ditas aglutinantes (como o esquimó) ou isolantes (como o cantonês).[85]

Uma segunda resposta, mais plausível, é a de que o "parentesco" a que Kant se refere no excerto transcrito tenha a ver com o facto de que, quer as gramáticas das línguas, quer as categorias relevam de uma mesma exigência de inteligibilidade e comunicabilidade: umas e outras constituem grelhas de leitura constitutivas do "real" e determinam, assim – *a priori* – o que acerca desse "real" pode ser dito e conhecido; e o que pode ser dito e conhecido é também, e é apenas, o que pode ser *entendido* simultaneamente por todos os homens ou, pelo menos, por todos os membros de uma determinada comunidade.[86] Sem esta inteligibilidade e comunicabilidade universais, o conhecimento não poderia deixar de ser algo de meramente subjectivo, incapaz da objectividade que é a característica distintiva de todo o verdadeiro conhecimento. Compreende-se assim que, ainda que noutro contexto – ao tratar da relação entre o juízo de gosto e o juízo teórico, no âmbito da *Crítica da Faculdade do Juízo* –, Alexis Philonenko pergunte: "O que é a natureza? É a obra dos nossos juízos objectivos, que descobrem a razão das coisas, e esta é o conhecimento. O que é o conhecimento? É o conjunto dos conceitos que forjamos e trocamos. O que é a troca: é a possibilidade da comunicação.

[85] Cf., sobre esta questão, Fernando Gil, "Como pensa a língua", *Análise*, Lisboa, No 12, 1989.

[86] Deixamos em aberto a questão de saber se existe, para todos os homens de todas as sociedades, um mesmo conjunto de categorias – relembre-se aqui toda a discussão levantada pela tese de Lévy-Brühl acerca da "mentalidade primitiva".

O que é, enfim, a possibilidade de comunicar: é a essência do nosso saber [...]."[87]

Desta forma, se a *Crítica da Razão Pura* não fala de comunicação e, nomeadamente, de comunicação linguística, tal deve-se apenas ao facto de, no fundo, uma tal obra não falar senão de comunicação – ou melhor, de comunicabilidade.

A exigência de comunicabilidade patente nas categorias (na razão teórica) está presente, também, na lei moral (na razão prática).

A "lei moral em mim" – que é uma "coisa" tão insofismável como "o céu estrelado sobre mim" –[88], longe de me encerrar no solipsismo que Kant critica em autores como Berkeley, abre-me ao outro, à intersubjectividade. Como o mostram as duas primeiras fórmulas do imperativo categórico, a lei moral apresenta, como dimensões essenciais, a universalidade e a consideração da pessoa (sua e do outro) como fim. Ora, em cada uma destas dimensões a lei moral revela a presença – virtual, latente – do Outro.

Esta importância atribuída ao Outro parece-nos ser, precisamente, o ponto central da Ética kantiana – uma perspectiva defendida também por MacIntyre, para quem a tese essencial da moral kantiana reside, justamente, na fórmula que manda tratar os outros como fins e nunca apenas como meios, que manda não instrumentalizar os outros.[89] Na mesma linha, sublinha Carmo Ferreira que "aquilo que vincula o indivíduo na sua singularidade de agente moral, a lei universalmente válida, é indissociável do próprio vínculo dos indivíduos entre si".[90] Essa lei, que institui o "reino dos fins", "operaria então como o garante de uma acção comunicativa não distorcida e que não visa a manipulação e a instrumentalização."[91]

Pode-se, é claro, objectar à ética kantiana que a lei moral – e, por conseguinte, a existência da "acção comunicativa não distorcida" – são ideais mais ou menos inalcançáveis. No entanto, essa crítica não atinge propriamente a

[87] A. Philonenko, *L'Oeuvre de Kant. La philosophie critique*, Tome II (*Morale et politique*), Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1997[5] (1972), p.194.

[88] Cf. Kant, *Crítica da Razão Prática*, "Conclusão", Lisboa, Edições 70, 1989, p.183.

[89] Cf. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: a Study in Moral Theory*, London, Duckworth, 1994, p. 46.

[90] Manuel Carmo Ferreira, "A intersubjectividade em Kant", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIX, 1993, Fascículo 4 (pp. 571-585), Braga, Faculdade de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa, p. 580.

[91] Ferreira, *ibidem*, pp. 580-1.

ética kantiana – no sentido em que, e tal como a crítica da razão pura define as condições de possibilidade do conhecimento, o que a crítica da razão prática faz é definir as condições de possibilidade da ética; que tal ética seja uma realidade é toda uma outra questão, empírica e de facto, a que apenas a humanidade pode dar resposta.

Comunicação e sentido comum

A *ding an sich* kantiana pode interpretar-se, sem dificuldade, no sentido daquilo a que, a propósito de Locke, chamámos a "perda do referente"; será mesmo esse, em nossa opinião, o seu significado mais profundo. Ora, assim sendo, o que permite que o conhecimento não seja algo de meramente subjectivo não é senão o seu carácter intersubjectivo e, por conseguinte, a sua comunicabilidade universal; ao mesmo, tempo, só esta comunicabilidade universal permite ultrapassar o cepticismo de autores como Hume. Como diz Kant:

> Conhecimentos e juízos, juntamente com a convicção que os acompanha, têm que poder comunicar-se universalmente; pois de contrário eles não alcançariam nenhuma concordância com o objecto: eles seriam em suma um jogo simplesmente subjectivo das faculdades de representação, precisamente como o cepticismo o reclama.[92]

Mas se conhecimentos e juízos devem poder comunicar-se universalmente para serem objectivos, então também deve pressupor-se a comunicabilidade universal do "estado de ânimo, isto é, a disposição das faculdades de conhecimento para um conhecimento em geral"[93]. Ou seja: a comunicabilidade não apenas do conhecimento mas também da pretensão à universalidade que esse conhecimento transporta, e que deriva da legislação do entendimento sobre a imaginação, mediante as categorias.

O "sentido comum", que se descobre como pressuposto do juízo de gosto, é "a condição necessária da comunicabilidade universal dos nossos conhecimentos, a qual é pressuposta em toda a lógica e em todo o princípio dos

[92] Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, § 21, Lisboa, IN-CM, 1998, pp. 129-130.
[93] Kant, *ibidem*, § 21, p. 130.

conhecimentos que não seja céptico".[94] Quanto ao que se deve entender por este "sentido comum", diz Kant:

> Por *sensus communis*, porém, tem que se entender a ideia de um sentido *comunitário* (*gemeinschaftichen*), isto é de uma faculdade de julgamento, que na sua reflexão considera em pensamento (*a priori*) o modo de representação de todo o outro, *como que* para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que – a partir de condições provadas subjectivas, as quais facilmente poderiam ser tomadas por objectivas – teria influência prejudicial sobre o juízo.[95]

É o sentido comum que funda a segunda das máximas do pensamento ou "entendimento humano comum": "Pensar colocando-se no lugar de todo o outro", ou máxima da "maneira de pensar *alargada*".[96] Como Kant esclarece adiante, pode falar-se de uma pessoa com "maneira de pensar alargada" quando "ela não se importa com as condições privadas subjectivas do juízo, [...] e reflecte sobre o seu juízo desde um ponto de vista universal (que ele somente pode determinar enquanto se transpõe para o ponto de vista de outros)".[97]

E se é certo que, de acordo com Kant, se pode falar de um *sensus communis aestheticus* (o gosto) e de um *sensus communis logicus* (o entendimento humano comum),[98] o filósofo não deixa de considerar que é o gosto que, com maior direito, pode ser chamado "um sentido comunitário, se se quiser empregar o termo 'sentido' como um efeito da simples reflexão sobre o ânimo, pois então se entende por sentido o sentimento de prazer. Poder-se-ia até definir o gosto pela faculdade de julgamento daquilo que torna o nosso sentimento, numa representação dada, *universalmente comunicável*, sem mediação de um conceito."[99]

A comunicação, seja a comunicação "lógica" seja a do sentimento, envolve sempre um certo tipo de relação – ora assente na "coerção" ora na "liberdade" – entre as faculdades, nomeadamente a imaginação e o entendimento:

[94] Kant, *ibidem*, § 21, p. 130.
[95] Kant, *ibidem*, § 40, p.196.
[96] Cf. Kant, *ibidem*, § 40, pp. 196-7.
[97] Cf. Kant, *ibidem*, § 40, pp. 197-8.
[98] Cf. Kant, *ibidem*, § 40, nota 10, p. 269.
[99] Cf. Kant, *ibidem*, § 40, p. 198.

> A aptidão do homem a comunicar os seus pensamentos requer também uma relação da faculdade da imaginação e do entendimento, para remeter intuições a conceitos e por sua vez conceitos a intuições, que confluem num conhecimento; mas em tal caso a consonância de ambas as faculdades do ânimo é *legal*, sob a coerção de conceitos determinados. Somente onde a faculdade de imaginação em sua liberdade desperta o entendimento e este sem conceitos transpõe a faculdade da imaginação para um jogo conforme a regras só aí a representação se comunica, não como pensamento, mas como sentimento interno de um estado de ânimo conforme a fins.[100]

Assim, a primazia do senso comum estético sobre o lógico, do sentimento sobre o conhecimento representa, simultaneamente, a primazia da "liberdade" das faculdades sobre a submissão de umas em relação às outras – mais concretamente, da submissão da imaginação em relação ao entendimento (no conhecimento) e da imaginação em relação à razão (na moral). Neste sentido pode dizer-se, como o faz Deleuze ao contrapor senso comum lógico, senso comum moral e senso comum estético, que "o senso comum estético não completa os outros dois: *funda-os ou torna-os possíveis*. Jamais uma faculdade assumiria um papel legislador e determinante se, porventura, todas as faculdades juntas não fossem primeiro capazes desta livre harmonia subjectiva".[101]

A "fundação" a que Deleuze aqui se refere pode ser interpretada da seguinte forma: colocado perante a (bela) natureza, o sujeito experimenta uma "harmonia" das faculdades, materializada como sentimento estético, que o leva a consciencializar a sua característica essencial de transcender a mera subjectividade, de tender para o universal (a humanidade). Deste modo, a faculdade do juízo, que descobre o universal no particular – é esta a característica distintiva do juízo reflexivo –, acabará por antecipar e permitir o funcionamento do entendimento e da razão que, enquanto faculdades do universal, determinam o particular, objectos e acções.[102]

É precisamente neste sentido que vai a interpretação que Alexis Philonenko faz da *Crítica da Faculdade do Juízo* e do seu lugar – e papel – no con-

[100] Kant, *ibidem*.
[101] Gilles Deleuze, *A Filosofia crítica de Kant*, Lisboa, Edições 70, s/d, pp. 56-7.
[102] Cf. Kant, *Crítica da Faculdade do Juízo*, Introdução, IV, pp. 60 ss.

texto da filosofia de Kant. De acordo com Philonenko,[103] coexistem em Kant três formas de comunicação, sendo as primeiras duas indirectas e objectivas e a terceira directa e subjectiva. A primeira é a que se efectua pela mediação do conceito (razão teórica). A segunda, a que se efectua pela mediação da lei moral (razão prática). Quanto à terceira, diz Philonenko, "é aquela pela qual o homem encontra directamente o homem sem conceito, por e no juízo de gosto ou, mais geralmente, no sentimento que suscitou um juízo estético";[104] assim, acrescenta, é "o problema da intersubjectividade humana que é afirmado".[105] Este terceiro tipo de comunicação encontra-se patente no facto de o juízo de gosto – "Isto é belo" ou "Isto é sublime" – ser subjectivo mas pretender, ao mesmo tempo, ter validade universal, comunicar uma tal validade: "Dizendo 'isto é belo', eu elevo-me através da reflexão do meu sentimento particular até à universalidade. A comunicação opera-se sem conceitos e é a comunicação humana."[106] A análise da relação entre os dois tipos do juízo de gosto e os juízos ético e teórico leva Philonenko a concluir que "na estética Kant une a liberdade e a natureza, os dois domínios da filosofia. O que é directo ao nível da intersubjectividade, mas subjectivo, torna possível ao homem a comunicação indirecta, mas objectiva, que se encontra na moral e na ciência."[107] O próprio Kant parece insistir nesta "união" entre os dois domínios da filosofia mediante a faculdade do juízo, quando afirma que esta é "um termo médio entre o entendimento e a razão"[108] e que "entre a faculdade de conhecimento e a de apetição está o sentimento de prazer, assim como a faculdade de juízo está contida entre o entendimento e a razão."[109]

A ser assim, talvez não seja descabido pensar que a pergunta pelo conceito de homem – e recordemos que a questão antropológica é aquela que, para Kant, acaba por resumir todas as outras –[110] acaba por ter a sua resposta decisiva no estético e no sentimento; que, como diz Garcia Morente, "é no

[103] Ver, para o que se segue, A. Philonenko, *op. cit*., pp. 191 ss.
[104] Philonenko, *ibidem*, p. 191.
[105] Philonenko, *ibidem*, pp. 191-2.
[106] Philonenko, *ibidem*, p. 193.
[107] Philonenko, *ibidem*, p.194.
[108] Kant, *op. cit*., Introdução, III, p.58.
[109] Kant, *ibidem*, p. 59.
[110] "No fundo, porém, poder-se-ia contar tudo isto como Antropologia, porque as três primeiras perguntas referem-se à última." (Kant, "Conceito da Filosofia em Geral", in José Barata-Moura, *Kant e o Conceito de Filosofia*, Lisboa, Sampedro, 1972, p. 75).

sentimento universal que a humanidade encontra uma expressão totalmente humana" –[111] uma afirmação para a qual o filósofo espanhol encontra apoio no § 60 da *Crítica da Faculdade do Juízo*. Aí, e a propósito da "propedêutica a toda a bela arte", Kant observa que "humanidade <*Humanität*> significa por um lado o universal *sentimento de participação*, e por outro lado a faculdade de poder *comunicar-se* íntima e universalmente".[112]

Iluminismo e meios de comunicação

Como vimos, para Kant o que caracteriza o iluminismo não é apenas o facto de se apresentar como um projecto de "saída do homem da sua menoridade", mas também o facto de fazer depender a realização de tal projecto de uma estratégia de comunicação, "por escrito", com o "público que lê" – constituído, idealmente, por todos os homens.

A escrita e a leitura de que aqui se trata é, sobretudo – mas não só, basta pensarmos na importância que a epistolografia assume neste período –, a possibilitada pela imprensa. Se é verdade que, como observa Luhmann, a descoberta da escrita (e da leitura) trouxe, como novidade maior, o dar "à acção solitária a oportunidade de ser uma acção social, de ser comunicação", fazendo de cada um, em cada momento, um participante na "reprodução da sociedade",[113] não é menos verdade que só com a imprensa esse processo ganhou uma expressão significativa.

Se há iluminista em que transpareça, de forma nítida, a consciência da importância e do papel da imprensa nos novos tempos ele é, sem dúvida, Condorcet. Assim, no seu *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'esprit Humain*, redigido em 1793-4, aquele autor refere-se à imprensa como representando um "meio de falar às nações dispersas", como "uma nova espécie de tribuna" que visa influenciar menos pela paixão e de forma efémera do que pela razão e de forma mais durável, menos seduzir do que esclarecer. E, como principais "efeitos" dessa mesma imprensa, Condorcet refere a formação de "uma opinião pública, poderosa pelo número dos que a partilham; enérgica,

[111] Manuel Garcia Morente, "Prólogo del traductor", in Manuel Kant, *Critica del Juicio*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984^3 (1914), pp. 64.

[112] Kant, *op. cit.*, § 60, p.265.

[113] Niklas, Luhmann, *Sistemas Sociales. Lineamientos para una teoría general*, Barcelona, Anthropos, 1998, p. 382.

porque os motivos que a determinam agem simultaneamente sobre todos os espíritos, mesmo a distâncias muito afastadas"; o estabelecimento de "um tribunal independente de todo o poder humano, em relação ao qual é difícil esconder seja o que for e impossível subtrair-se"; a duplicação e conjugação das "forças" – do saber e do poder – do "génio" humano, na medida em que o que cada um descobre pode ser apropriado e utilizado por todos os outros; a correcção dos novos erros logo após o seu surgimento, sem lhes dar tempo para propagar-se e "enraizar-se nos espíritos"; o abalar dos erros recebidos desde a infância, na medida em que se torna impossível impedir a discussão desses erros e os "progressos das verdades"; a "possibilidade de espalhar as obras solicitadas pelas circunstâncias do momento, ou os movimentos passageiros de opinião, e dessa forma interessar em cada questão que se discute num ponto único, a universalidade dos homens que falam uma mesma língua".[114]

Quanto à questão de saber se a imprensa – através da sua difusão generalizada, da multiplicação dos livros, da sua diversificação e adaptação a todos os gostos e condições, da simplificação e do carácter agradável dos seus conteúdos – poderá trazer a "iluminação" generalizada do género humano, para Condorcet, como para a maior parte dos iluministas, parecem não restar quaisquer dúvidas. Assim, constata já em relação ao seu tempo que "o limite traçado entre a porção grosseira e a porção esclarecida do género humano tinha-se apagado quase inteiramente, e uma gradação insensível preenchia o espaço que separa os dois extremos, o génio e a estupidez.[115] Mesmo Voltaire, que em certos textos parece descrente da possibilidade de uma ilustração universal, que ultrapasse o círculo das "pessoas esclarecidas" e dos "filósofos" – já que, como afirma, "o povo não lê absolutamente nada, trabalha seis dias por semana e no sétimo vai ao cabaré" –[116], não deixa de sublinhar, noutros textos, a necessidade dessa mesma ilustração. Assim, e ao comparar a atitude (das cortes) da França e da Inglaterra a respeito das "letras" – de desapreço na primeira, de apreço na segunda –, e ao referir-se à forma de governo desta

[114]Cf. Condorcet, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de L'esprit Humain*, "Huitième Époque. Depuis l'invention de l'imprimerie jusqu'au temps où les sciences et la philosophie secouèrent le joug de l'autorité", pp. 117-8.

[115]Condorcet, *ibidem*, "Neuvième Époque. Depuis Descartes jusqu'à la formation de la république française", p. 164.

[116]Cf. Voltaire, "Préface de la cinquième édition (1765)", in *Dictionnaire Philosophique*, `http://www.voltaire-integral.com/index.html`.

última, sublinha que aí "cada um pode mandar imprimir o que pensa sobre os negócios públicos. Assim, toda a nação se encontra na necessidade de se instruir".[117]

Em termos mais concretos, a estratégia de comunicação com o "público que lê" passa quer pelo livro – e nomeadamente por livros como os dicionários, a exemplo do *Dicionário Histórico e Crítico* (1697) de Pierre Bayle ou do *Dicionário Filosófico* (1764) de Voltaire, e como as enciclopédias, a exemplo da *Cyclopaedia* (1728), de Ephraim Chambers ou da *Encyclopédie* (1751-1765) de Diderot e D'Alembert -, quer pela revista e pelo jornal. Como sintetiza Jeremy D. Popkin,

> Tanto como o conteúdo do pensamento da "idade do Iluminismo", foi a confiança na publicação periódica e na disseminação através de outros géneros, estreitamente relacionados, tais como a enciclopédia em múltiplos volumes ou o *abrégé* ou manual vulgarizado, que caracterizou o espírito de uma idade que viu o conhecimento como essencialmente público, mais do que esotérico, essencialmente progressivo, mais do que fixo, e essencialmente importante pela sua utilidade social, mais do que um fim em si próprio.[118]

A publicação periódica – a periodicidade da publicação – é tão essencial que, ao referir-se ao sucesso de publicações como a *Nouvelles de la République des Lettres*, de Pierre Bayle e suas imitações por toda a Europa, afirma o mesmo Popkin que "[a]s revistas (*journals*) tornaram-se o fórum ou 'espaço público' no qual os grandes debates do período eram conduzidos", sendo utilizadas de forma sistemáticos pelos diversos grupos intelectuais que queriam dar a conhecer a s suas ideias, como foi precisamente o caso dos autores da *Encyclopédie* e do seu *Journal Encyclopédique*.[119]

[117]Cf. Voltaire, "Vingtième Lettre. Sur les Seigneurs qui Cultivent les Lettres", in *Lettres Philosophiques*, Association de Bibliophiles Universels, 1999, `http://www.abu.org/`.

[118]Jeremy D. Popkin, "Periodical publication and the nature of knowledge in eighteenth-century Europe", in Donald R. Kelley, Richard H. Popkin (Eds.), *The Shapes of Knowledge from the Renaissance to the Enlightenment*, Dordrecht, Boston, London, Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 204.

[119]Popkin, *ibidem*, p. 209.

As razões para essa importância da publicação periódica não são difíceis de descortinar. De facto, as revistas e os jornais ofereciam pelo menos três vantagens em relação ao livro: o atingir de uma só vez um público muito mais vasto; uma actualização mais acelerada; e, finalmente, a captação de novos públicos para lá dos tradicionais "homens de letras".[120]

É certo que, como o mostrou a clássica obra de Habermas, livros, revistas e jornais não bastaram, por si sós, para a emergência da "esfera pública" – havendo que sublinhar a importância de salões, cafés, sociedades e academias enquanto espaços de interacção e de discussão de ideias, nomeadamente as veiculadas pelos livros, revistas e jornais.[121] A estes meios haverá que juntar, ainda, os correios, que permitem difundir à distância os jornais, as revistas científicas, os livros e as cartas que ligam os cientistas entre si e com o público.[122]

Conclusão

A leitura que aqui fazemos do iluminismo – mais concretamente, de Locke e Kant – encontra-se, como qualquer leitura, ancorada num espaço e num tempo que é o nosso. Significa isto que, e ainda como qualquer leitura, ela poderá ser acusada de um certo "pré-conceito" – de projectar, no passado, preocupações que são (apenas) as nossas; de fazer falar de "comunicação" autores para os quais a comunicação não existia, de facto, como problema ou, pelo menos, como problema digno de um tratamento autónomo.

Responderemos a uma tal objecção que, e como faz notar Gadamer em relação a todos os que pretenderiam abordar o passado sem "pré-conceitos", é impossível utilizar os "conceitos da época" e, assim, ver uma época como ela se viu a si própria; interpretar o passado envolve sempre uma "fusão de horizontes" entre os (pré-)conceitos do intérprete e os dos textos que ele interpreta. Por isso, toda a interpretação é uma apropriação.[123] Também Ricoeur insiste na centralidade desta noção de apropriação: "'Apropriar-se' do que antes era

[120]Cf. Popkin, *ibidem*, p. 212.

[121]Cf. Habermas, *op. cit*..

[122]Cf. António Fidalgo, *Os Novos Meios de Comunicação e o Ideal de uma Comunidade Científica Universal*, Covilhã, Universidade da Beira Interior, 1996 (Oração de Sapiência proferida por ocasião do X aniversário da UBI).

[123]Cf. Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, Salamanca, Sígueme, 1988, pp. 476-7.

'estranho' permanece o objectivo último da hermenêutica. A interpretação no seu último estádio quer igualizar, tornar contemporâneo, assimilar, no sentido de tornar semelhante. Este objectivo consegue-se na medida em que a interpretação actualiza a significação do texto para o leitor presente."[124]

Uma tal apropriação só é possível se a estranheza do "estranho" de que intentamos apropriar-nos for uma estranheza de um tipo muito especial: a de algo que, não sendo nosso, de facto nunca deixou de o ser; de algo que, ao longo dos tempos e das gerações, de forma subterrânea, se foi sedimentando na nossa própria vida e na nossa compreensão das coisas. Assim, apropriarmo-nos de algo "estranho" significa: tomar consciência daquilo que nós próprios somos. Neste sentido, aquilo que se chama "o passado" – como se de uma coisa se tratasse – verdadeiramente não existe; ou é em nós próprios, naquilo que nós próprios somos, ou então não é de forma alguma.

Cremos ser esse, precisamente, o significado mais profundo daquilo a que se chama "tradição".

[124]Paul Ricoeur, *Teoria da Interpretação*, Porto Editora, 1995, p. 135.

Parte II

Comunicação e linguagem

«*My language is the sum total of myself*»: universos dialógicos em Peirce

Anabela Gradim
Universidade da Beira Interior

É um facto, e já de há muito notado: Peirce quase nunca fala de comunicação, o que não deixa de ser surpreendente num autor cujo sistema depende quase inteiramente da comunicabilidade e quando essa dimensão, de certa forma silenciada, é omnipresente a toda a obra, pervagando a totalidade dos seus elementos. Nos oito volumes dos *Collected Papers*, que somam 3620 páginas, encontramos escassas 24 ocorrências do termo "comunicação", sendo que destas apenas metade são úteis, isto é, se reportam efectivamente a tal temática. A situação não melhora se estendermos a análise às palavras do mesmo campo lexical: "Comunicabilidade" conhece três ocorrências; "comunicável" uma ocorrência; "comunicando", seis; e "comunica" uma ocorrência. Já Habermas notara com assombro esta circunstância[1]. É incontornável. Peirce, que durante um breve período da sua vida chegou a ser jornalista[2] – embora, no tempo no "nariz de cera" a actividade não fosse encarada com a veia profissionalizante que lhe é atribuída hoje – e que tem mesmo uma quasi-teoria sobre a objectividade da história[3] – relato de acontecimentos passados, mas perfeitamente aplicável aos acontecimentos presentes, isto é, à comunicação de informação relevante e actual – pouco fala de comunicação e, no entanto, o papel desta é central nas preocupações do filósofo, manifestando-se na totalidade dos elementos que compõem o seu sistema. A presente incursão no pensamento de Peirce propõe-se, precisamente, delimitar e iluminar o papel da comunicação e, mais importante ainda, da comunicabilidade, na vasta

[1] «…Peirce did not often speak of communication. That is surprising in the case of an author who was convinced of the semeiotic structure of thought…», Jurgen Habermas, "Peirce and Communication", in Kenneth Laine Ketner, *Peirce and Contemporary Thought*, New York, Fordham University Press, 1995, p. 243.

[2] Kenneth Laine Ketner, *His Glassy Essence – An Autobiography of Charles Sanders Peirce*, Nashville, Vanderbilt University Press, 1998.

[3] Cf. C. S. Peirce, *Collected Papers*, 7.164 ss. Peirce defenderá que a certeza histórica com base na inquirição de testemunhos só tem uma validade probabilística, aproximada.

obra peirceana. Para tanto versará os seus principais temas, a semiótica, a lógica da ciência, o pragmatismo e a metafísica, distinguindo neles o que cada um aporta a esta temática.

Afirmar que na comunicabilidade radica a natureza de todo o sistema peirceano implica compreender os diversos níveis em que esta se manifesta, como, através da semiose, mediante um processo de progressiva generalização, que se inicia com a percepção e o raciocínio, está patente na emergência das categorias e se generaliza depois em mais três níveis distintos e de ordem superior: a comunicação humana, a lógica da ciência e a metafísica evolucionária.

Semiótica e comunicação

A semiótica ou lógica ocupa, no sistema peirceano, um lugar intermédio[4]. Relativamente à árvore das ciências tal como delineada por Peirce, surge como a 3ª e a última das Ciências Normativas, antecedida por Estética e Ética, das quais depende, dividindo-se em três ramos: Gramática Especulativa, Crítica Especulativa e Metodêutica. O primeiro ramo, a Gramática, pode ser identificado com semiótica em sentido estrito e estuda os signos na sua relação ao fundamento, tendo como função descrever e explicitar a forma de todos os tipos de representação e conhecimento, e fornecer uma classificação do funcionamento de todos os tipos de signo. A Crítica Especulativa atenta nas relações do signo ao seu objecto, isto é, às condições de verdade das representações. Já a Retórica Pura observa a relação do signo ao interpretante, sendo a ciência que se ocupa com as leis pelas quais um interpretante dá origem a outros. Todo o conjunto corresponde à célebre distinção posterior, efectuada pelo discípulo Morris, de divisão das disciplinas semióticas em Sintaxe, Semântica e Pragmática, e elaborada a partir da consideração do processo de semiose[5].

Antecede as Ciências Normativas, de que a semiótica é terceira e última[6],

[4]Helmut Pape, "Current Trends in Semiotics: Peirce and his Followers", in *Semiotics, A Hand-Book on the Sign-Theoretic Foundations of Nature and Culture*, vol. II, New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 2019.

[5]Charles Morris, "Foundations of the Theory of Signs", in *Foundations of the Unity of Science – Toward an International Encyclopedia of Unified Science*, ed. Neurath et al., vol. I, Chicago, The University of Chicago Press, 1955, p. 77-138.

[6]Isto na acepção mais lata, em que Semiótica é identificada com a Lógica.

a Matemática (estuda o que é logicamente possível independentemente da experiência) e a Fenomenologia (encarregue da descrição dos fenómenos). Precedem-na todas as restantes ciências, da Metafísica às Ciências Químicas e Físicas, passando pela biologia, astronomia, geografia, psicologia, linguística e história[7].

O que esta divisão sobretudo mostra é como todas as ciências que trabalham com resultados empíricos só são possíveis depois da semiótica lançar as bases que permitirão estruturar e compreender os seus resultados e a forma como são obtidos. Tal sucede porque a semiose, em Peirce, é o processo ontológico fundamental[8] – dela dependendo a representação e a própria constituição do real: ser real é ser objecto de uma representação na opinião final, representação essa que se desdobra numa série de interpretantes, num processo onde o significado é interminavelmente diferido.

Há então em primeiro lugar que aflorar a teoria da realidade peirceana, em ordem a que a abordagem da sua semiótica e do funcionamento triádico do signo, ao qual subjazem processos comunicacionais, revelem como na comunicabilidade radica a própria constituição do real.

A teoria da realidade peirceana

Quando Peirce afirma ser um realista, di-lo em sentido epistemológico, significando com isso que o real existe, resiste-nos e não é uma ficção humana. Mas há um aspecto mais subtil na «nova teoria da realidade»[9] peirceana, que se manifesta quando define o real como aquilo que é cognoscível a longo prazo, ou aquilo no qual a informação e o raciocínio mais cedo ou mais tarde resultarão. O real é assim identificado com o cognoscível e com aquilo que é representado pela comunidade na opinião final.

Para Peirce o objecto da opinião verdadeira constitui então o real, e este é

[7] Precedem a semiótica, na árvore das ciências, 72 outras disciplinas, que nos dispensamos aqui de enumerar, e todas elas, pela particular configuração que Peirce atribui à divisão das ciências, dependem da semiótica. Para uma configuração completa da árvore das ciências, Cf. Charles Sanders Peirce, *Historical Perspectives on Peirce's Logic of Science — A History of Science*, ed. Carolyn Eisele, New York, Mouton Publishers, 1985, p. 822.

[8] *Apud* David Savan, *An Introduction to Charles Sanders Peirce full System of Semeiotic*, Toronto, Toronto Semiotic Circle, 1988, p. 19.

[9] O termo foi cunhado por Apel em meados dos anos 60. Karl-Otto Apel, *Charles Sanders Peirce — from Pragmatism to Pragmaticism*, New Jersey, Humanities Press, 1995.

exterior à mente, é o que causa no homem a sensação e a experiência, e o que põe em marcha o processo de *inquiry*, que depois alimenta pelo confronto das hipóteses com o real. Quando se afirma algo do real, essa proposição é verdadeira, não por causa do enunciador, mas sê-lo-á independentemente do que qualquer homem possa pensar dela. «Aquilo que é tal, que algo verdadeiro acerca dele, é verdadeiro independentemente do pensamento de qualquer mente ou mentes definidas, ou é pelo menos verdadeiro independentemente do que qualquer pessoa ou qualquer grupo individual de pessoas definido pensa acerca dessa verdade, isso é real»[10], diz Peirce.

A realidade externa que «corresponde aos nossos sentidos e sensações»[11] é independente do pensamento de qualquer homem particular – mas não do pensamento em geral[12]. Com isto Peirce salva a objectividade da "opinião final" da comunidade, que faz coincidir com o real – tornando a verdade, e o real, coincidentes com o objecto dessa *final opinion*. Repare-se que, se a opinião final devesse dar-se numa comunidade finita, ou não fosse independente do pensamento de um homem ou comunidade particular, a teoria da realidade peirceana resvalaria para o idealismo e o nominalismo que Peirce sempre rejeitou com veemência. É por isso que «o objecto da opinião final, que vimos ser independente daquilo que qualquer pessoa particular pensa, pode muito bem ser externo à mente. E não há nenhuma objecção a dizer que esta realidade externa causa a sensação, e através da sensação tenha causado toda aquela linha de pensamento que conduziu finalmente à crença»[13]. Sendo a

[10] C. S. Peirce, *Semiotics and Significs — The Correspondence Between Charles Sanders Peirce and Victoria Lady Welby*, ed. Charles S. Hardwick, Bloomington, Indiana University Press, 1977, p. 117.

[11] IDEM, *Collected Papers*, 7.337.

[12] «There are Real things, whose characters are entirely independent of our opinions about them; those Reals affect our senses according to regular laws, and, though our sensations are as different as are our relations to the objects, yet, by taking advantage of the laws of perception, we can ascertain by reasoning how things really and truly are; and any man, if he have sufficient experience and he reason enough about it, will be led to the one True conclusion. The new conception here involved is that of Reality. It may be asked how I know that there are any Reals. If this hypothesis is the sole support of my method of inquiry, my method of inquiry must not be used to support my hypothesis. The reply is this: 1. If investigation cannot be regarded as proving that there are Real things, it at least does not lead to a contrary conclusion; but the method and the conception on which it is based remain ever in harmony», *Ibidem*, 5.384.

[13] *Ibidem*, 7.339.

realidade o objecto da opinião final, se esta se confinasse a um grupo particular, então as externalidades que lhe corresponderiam poderiam muito bem ser concebidas pelo grupo, em suma, seriam idealistas.

Consequência imediata desta visão do real é que este não é causa, mas produto, da actividade mental humana. Peirce conclui que o que se conhece é, e o que é é tudo aquilo que há. Sendo o real o cognoscível, e nada existindo para além disso, então é possível conhecer as coisas tal como são e firmar esse conhecimento na opinião final que expressa o acordo da comunidade, afastando desde logo o "nominalismo" kantiano e a "má metafísica" de que Peirce o acusa.

«A perversidade ou ignorância da humanidade pode fazer com que esta ou aquela coisa seja tomada por verdadeira, por um qualquer número de gerações, mas não pode afectar o que seria o resultado de experiência e raciocínio suficientes. E isto é o que queremos dizer com opinião final estabelecida. Isso não é uma opinião particular, mas é inteiramente independente do que eu ou você, ou qualquer número de homens, possam pensar acerca dela, e consequentemente satisfaz directamente a noção de realidade»[14].

O processo para chegar à opinião final ou fixação da crença verdadeira – o processo lógico – é constituído pela inferência que é válida *in the long run*[15]. É da inferência que é retirada a partir da observação e verificada pelo confronto com a experiência que o processo de investigação se alimenta, e é este que conduz à conclusão verdadeira – aquela de que ninguém duvida – ou crença.

Para Peirce, uma inferência provável realizada com base na totalidade da informação disponível está correcta... até a informação aumentar e ter de ser substituída. Ora como o real é o produto da actividade humana, não de um homem em particular, mas da comunidade indefinida, é a inferência que produz o real, até ser substituída por outra que se venha a revelar mais adequada.

Em suma, o real é o que pode ser conhecido e o que é representado na

[14] *Ibidem*, 7.336, em nota de rodapé.

[15] Peirce irá basear a validade da inferência na validade a longo prazo do processo pelo qual é atingida: num tempo suficientemente longo, as inferências revelam-se aproximadamente correctas. A sustentação deste tipo de doutrina exige duas teses especiais: o *falibilismo* – as inferências erradas são afastadas quando as condições de informação ou o choque com a experiência o permitem, nunca se podendo obter certezas em cada caso concreto; e exige também a ideia de *verdade como limite ideal*.

opinião final. Porém, o mundo, que é essencialmente secundidade, existe fora do homem e resiste-lhe. É que o que pode ser conhecido só pode sê-lo por meio da experiência reiterada de uma comunidade sem limites definidos; consequentemente, há uma determinação recíproca entre essas realidades: o que existe e o que pode e é conhecido, a que se deverá somar o aspecto *público* do real que é fruto de uma comunidade de dimensões indeterminadas, ou indefinidamente inclusiva. O real fica assim indelevelmente inscrito na experiência da comunidade sem limites definidos, produzido por um processo de inferência, e deixa de ser causa da experiência humana, para passar a produto dela.

Atentos a que o próprio real é já produto e fruto de um processo de comunicação, examinemos o funcionamento do signo peirceano, em ordem a perceber o modo como a semiose, que é um processo comunicacional, subjaz a toda a experiência, inclusive a que vimos de analisar.

O funcionamento triádico do signo

A noção de signo foi abundantemente caracterizada por Peirce nos seus escritos, mas talvez a definição mais conhecida seja a que entende o *representamen*[16] como «algo que está para alguém a algum respeito ou capacidade. Dirige-se a alguém, isto é, cria na mente dessa pessoa um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. A esse signo que cria chamo o *interpretante* do primeiro signo. O signo está por alguma coisa, o seu *objecto*. Está por esse objecto não em todos os seus aspectos, mas em referência a uma espécie de ideia, que algumas vezes chamei de *fundamento do representamen*»[17].

Três aspectos há a destacar nesta definição. Por um lado, o carácter vicário do signo que permite que este substitua a favor do seu objecto; por outro, o modo ou forma como o faz. Essa representação de um outro é exercida a partir de um *fundamento*, ou, como Peirce dirá noutros pontos, *abstracção*. Significa isto que o signo dá conta do seu objecto não sob todos os aspectos (caso em que seria não um representativo, mas imagem ou cópia), mas com respeito a uma abstracção de parte das suas características, abstracção essa que constitui então o *fundamento* (*ground*)[18]. Esta abstracção é sempre necessária,

[16] *Representamen* é um signo sem interpretante humano.

[17] *Ibidem*, 2.228.

[18] «Moreover, the conception of a pure abstraction is indispensable, because we cannot comprehend and agreement of two things, except as an agreement in some respect, and this respect

pois seria impossível representar o objecto sob todos os aspectos, caso em que obteríamos uma imagem dele.

Mas não é tudo quanto à acção do signo. Este cria na mente do seu intérprete um *interpretante*, que Peirce diz ser um signo equivalente ou até mais desenvolvido. Ora, se o interpretante é um signo, que se relaciona ao objecto, deve ele próprio possuir todas as características de um signo, isto é, um objecto, um fundamento, e um novo interpretante; que sendo também signo, demanda novo interpretante, e assim sucessivamente, *ad infinitum*, ou quase[19]. Peirce chamará a este complexo processo *semiose* ilimitada, a qual implica a tradução de qualquer pensamento em pensamentos subsequentes, formando uma cadeia ou *train of thought* e provocando um longo diferimento do significado[20].

O interpretante é «aquilo que o signo produz numa *quasi-mente* que é o intérprete, determinando esta última a um sentimento, um exercício, ou um signo, determinação essa que é o interpretante»[21]. Ao falar em *quasi-mind* Peirce quer vincar que o intérprete do signo não tem necessariamente de ser uma consciência de tipo humano, embora também possa sê-lo: basta que o signo produza um efeito na *quasi-mind* que o recebe, para que tal efeito possa classificar-se dentro dessa categoria. É um signo que traduz o signo anterior, dizendo o mesmo que esse signo quer dizer[22].

Terceiro e último aspecto: os signos não podem *ex novo* dar a conhecer o

is such a pure abstraction as blackness. Such a pure abstraction, reference to which constitutes a quality or general attribute, may be termed a *ground*», *Ibidem*, 1.551; ou ainda, um signo só é signo «in some respect or quality, which brings it into connection with its object», *Ibidem*, 5.283.

[19] «The Third must indeed stand in such a relation, and thus must be capable of determining a Third of its own; but besides that, it must have a second triadic relation in which the Representamen, or rather the relation thereof to its Object shall be its own (the Third's) Object, and must be capable of determining a Third to this relation. All this must equally be true of the Third's Third and so on endlessly; and this and more is involved in the familiar idea of a sign», *Ibidem*, 2.274.

[20] *Ibidem*, 2.230.

[21] *Ibidem*, 4.536.

[22] Ou, como dirá David Savan, «interpretation is translation (...) each interpretant is itself a further sign, and hence a translation of an earlier sign. It is essential not only to language, but to all signs that they be translatable, and that what any one sign stands for, an indefinite variety of other signs may also stand for», David Savan, *An Introduction to Charles Sanders Peirce*, p. 17.

seu objecto. O sujeito tem de ter já um contacto prévio com esse objecto, ou o signo seria incapaz de exprimi-lo[23].

Será signo então tudo aquilo que for interpretado, com base num determinado fundamento, como estando por um qualquer objecto, produzindo um interpretante, que é uma regra ou hábito, de transformar um signo num signo consequente. A significação está inteiramente dependente desta cadeia de pensamento, em que interpretantes se vão continuamente traduzindo uns aos outros, permitindo a formação de uma ideia cada vez mais apurada do seu objecto. Donde o *representamen* ou signo «é o sujeito de uma relação triádica para um Segundo, dito seu objecto, e para um Terceiro, dito seu interpretante, esta relação triádica sendo tal que o *representamen* determina o seu interpretante para estar na mesma relação triádica para o mesmo objecto para algum interpretante».

Decorre desta caracterização de signo que este é um objecto que torna um outro manifesto ou presente a um intérprete, que se encontra também de alguma forma em relação com o objecto que tal signo representa, ou seja, é *mediatamente* afectado por ele. Porque insiste Peirce que tal acção é triádica e não pode ser subsumida a conjuntos de díades? A forma canónica da acção triádica é a relação de doação: A dá B a C, isto é, torna C possuidor de B de acordo com uma regra ou lei. Não é necessário que haja uma troca física de objectos, mas sim uma regra que torne C proprietário do objecto doado. Ora é precisamente este tipo de acção triádica que é desenvolvido pelo signo. Ele é o elemento mediador que faz com que, a partir de si, um objecto se dê a um intérprete; ou, dito de outra forma, seja produzido um interpretante que se relacione ao objecto da mesma forma que o próprio signo a ele se relaciona. E este conjunto de relações que o signo estabelece não pode ser

[23] «The Sign can only represent the Object and tell about it. It cannot furnish acquaintance with or recognition of that Object; for that is what is meant in this volume by the Object of a Sign; namely, that with which it presupposes an acquaintance in order to convey some further information concerning it. No doubt there will be readers who will say they cannot comprehend this. They think a Sign need not relate to anything otherwise known, and can make neither head nor tail of the statement that every Sign must relate to such an Object. But if there be anything that conveys information and yet has absolutely no relation nor reference to anything with which the person to whom it conveys the information has, when he comprehends that information, the slightest acquaintance, direct or indirect–and a very strange sort of information that would be–the vehicle of that sort of information is not, in this volume, called a Sign», C. S. Peirce, *Collected Papers*, 2.231.

reduzido à acção diádica porque envolve uma espécie de regra ou lei, aquela que faz com que o signo produza um determinado efeito e não outro. Toda a relação triádica possui um elemento "mental" que a distingue da simples acção e reacção[24]. Por isso semiose é definida como «a acção ou influência, que é, ou envolve, a cooperação de três sujeitos, sejam eles o signo, o seu objecto, e o seu interpretante, a sua influência tri-relativa não sendo de modo algum resolúvel à acção entre pares»[25], e o elemento de terceiridade aí presente não é alguma eventual ocorrência passada dessa relação, que seria meramente uma instância dela, mas reside no *poder* desse signo de representar o seu objecto, poder esse que se baseia numa regra ou hábito – corresponde ao fundamento. «A relação triádica [do signo ao objecto] tem de consistir num *poder* do *representamen* para determinar algum interpretante para ser um *representamen* daquele mesmo objecto»[26], explica Peirce ao ilustrar a acção triádica.

A semiótica de Peirce, além da elaborada noção de signo e exploração do seu modo de funcionamento, envolve ainda uma intricada e extensa divisão e classificação dos tipos de signo. Não me deterei nesse aspecto, visto esta abordagem pretender sobretudo fazer ressaltar os aspectos comunicacionais da teoria, que esta génese do signo necessariamente implica. Veremos como.

Ao insistir em que todo o conhecimento é mediado por signos, e na natureza triádica destes, Peirce está na verdade a chamar a atenção para o facto de que não pode haver conhecimento que não seja simultaneamente interpretação, ao mesmo tempo que vai sublinhando que toda a interpretação é comunicacional.

O primeiro aspecto a considerar na abordagem da questão da comunicabilidade na génese dos processos semióticos é que já ao nível básico da definição e funcionamento triádico do signo o aspecto comunicacional se encontra nele implícito. O pólo "interpretante" do triângulo semiótico obriga a subentender um intérprete, seja uma consciência de tipo humano, seja a *quasi-mind* de que fala Peirce quando pretende distanciar-se do antropomorfismo. A comunicabilidade torna-se assim uma dimensão constitutiva do próprio signo e, por extensão, de todos os processos semióticos: é que uma entidade só se torna

[24] *Ibidem*, 5.472-5.473.
[25] *Ibidem*, 5.484.
[26] *Ibidem*, 5.542.

signo se possuir um interpretante, isto é, se for interpretável, ou comunicável, pelo menos virtualmente, a outrem, o seu intérprete[27].

Pensamento dialógico

Peirce identifica o pensamento e toda a vida mental com processos semióticos[28], e como corolário do facto de todo o pensamento ser por signos, temos que todo o raciocínio será comunicacional. Se pensarmos agora que o real é fruto da própria vida mental do homem, veremos o preciso sentido do enunciado de que a semiose é o processo ontológico fundamental – cabe-lhe pôr ou estatuir o real, o que é feito por meio de um processo dialógico e comunicativo.

«...Os signos exigem pelo menos duas *quasi-minds*; um *quasi-locutor* e um *quasi-intérprete*; e embora estes dois estejam unidos (i.e, sejam uma mente) no próprio signo, devem contudo ser distintos. No signo eles encontram-se, por assim dizer, fundidos. Consequentemente, não é apenas um facto da psicologia humana, mas uma necessidade Lógica, que toda a evolução lógica do pensamento deva ser dialógica»[29].

A própria percepção, que no seu aspecto de recepção do *outward clash* é um caso limite de inferência abdutiva operada, obviamente, a partir de signos, prefigura de forma latente o esquema de um processo comunicacional. A comunicabilidade torna-se assim a base de qualquer representação e o signo só representa algo do mundo – e recordemos que todo o conhecimento é mediado por signos – se puder ser relacionado com um possível intérprete. Em qualquer outro caso, não será signo, e por isso poderíamos dizer que em Peirce toda a experiência, mesmo a mais básica, realizada ao nível da percepção, já é comunicativa[30].

[27] Faltando intérprete ao signo, o seu interpretante é um "would be", aquilo que determinaria no intérprete no caso deste existir; MS 318, citado por Jorgen Dines Johansen, *Dialogic Semiosis — An Essay on Signs and Meaning*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, p. 192.

[28] «We have no power of thinking without signs», C. S. Peirce, *Collected Papers*, 5.265.

[29] *Ibidem*, 4.551.

[30] «In order to fulfil its representative function, the sign must at the same time be interpretable (...) This is already to be found in the seventh Lowell Lecture of 1866. The sign cannot establish the epistemic relation to something in the world if it is not at the same time directed toward an interpreting mind – that is, if it could not be employed communicatively. Without

Esse aspecto comunicacional, depois, expande-se e intensifica-se nos processos de compreensão e pensamento, realizados na nua solidão da alma que consigo entretém um mudo solilóquio. Por isso Peirce dirá que no raciocínio, o homem que pensa para com os seus botões está na verdade envolvido num movimentado diálogo, consigo próprio. É que todo o pensamento é de certa forma a explicação/comunicação de uma ideia de si a si próprio, isto é, a comunicação de um estado mental ao ego, que nunca é, através da sucessão temporal dos instantes, precisamente o mesmo[31]. Peirce pode assim dizer que «...uma pessoa não é absolutamente um indivíduo. Os seus pensamentos são o que ele está "dizendo a si próprio", isto é, está dizendo àquele outro eu que acaba de chegar à existência no fluxo do tempo. Quando alguém raciocina é esse eu crítico que está a tentar persuadir; e todo e qualquer pensamento é um signo, e é essencialmente da natureza da linguagem»[32].

Neste sentido, todo o raciocínio e toda a compreensão é dialógica – envolve, mesmo que de forma abreviada, a comunicação de signos de si a si (já vimos que não há signo sem intérprete) e por isso a essência do pensamento e o que mais fundamentalmente o caracteriza é precisamente essa sua comunicabilidade, o facto de ser dialógico e de se desenvolver num processo de troca recíproca[33]. O pensamento não é o signo que o veicula "mais do que as cama-

communicability there is no representation, and vice-versa», Jürgen Habermas, "Peirce and Communication", in Kenneth Laine Ketner, *op. cit*., p. 245.

[31] «In reasoning, one is obliged to think to oneself. In order to recognize what is needful for doing this, it is necessary to recognize, first of all, what "oneself" is. One is not twice in precisely the same mental state. One is virtually a somewhat different person, to whom one's present thought has to be communicated. Consequently, one has to express one's thought so that virtually other person may understand it. One may, with great advantage, however, employ a language, in thinking to oneself, that is free from much explanation that would be needed in explaining oneself to a quite different person. One can establish conventions with oneself, which enable one to express the essence of what [one] has to communicate free from signs that are not essential», mas a verdade última é que todo o processo permanece, na sua raiz primeira, comunicacional; *Collected Papers*, 7.103.

[32] *Ibidem*, 5.421.

[33] «. . . thinking always proceeds in the form of a dialogue – a dialogue between different phases of the ego – so that, being dialogical, it is essentially composed of signs, as its matter, in the sense in which a game of chess has the chessmen for its matter. Not that the particular signs employed are themselves the thought! Oh, no; no whit more than the skins of an onion are the onion. (About as much so, however.) One selfsame thought may be carried upon the vehicle of English, German, Greek, or Gaelic; in diagrams, or in equations, or in graphs: all these are but so many skins of the onion, its inessential accidents. *Yet that the thought should*

das de uma cebola são a cebola", ele reside não na sua cristalização em signos, mas no processo dialógico, que é o que o materializa enquanto pensamento, conferindo-lhe existência.

Demais, e decorrendo do facto de nenhum signo poder, *ex novo*, veicular informação sobre o seu objecto, a comunicação entre locutor e auditor exige um "fundamento" ou "território"[34] comum entre os interlocutores, para que possa efectivar-se, e este aspecto do universo partilhado acaba por remeter directamente para a questão da fixação intersubjectiva do valor e moldura semântica dos termos de qualquer conversação[35]. Além disso, uma situação interlocutiva é sempre inter, mas também intra-dialógica, devido ao aspecto de indeterminação ou *vagueness* da comunicação, que remete sempre para sucessivas reelaborações mentais no âmbito do processo de *semiose ilimitada* em que todo o sujeito se encontra envolvido.

A questão do *common ground* é abordada por Peirce quando refere que todo o signo faz parte de um universo discursivo comum a locutor e auditor, que não é explicitado no próprio signo, e do qual ambos tomam conhecimento a partir de experiências colaterais prévias. «...Todas as proposições vulgares se referem ao universo real, e habitualmente, ao ambiente mais próximo (...) são as circunstâncias sob as quais a proposição é enunciada ou escrita que indicam esse ambiente como aquilo que é referido (...) pois o universo tem de ser entendido como sendo familiar a locutor e auditor, ou nenhum tipo de comunicação sobre ele poderia ter lugar entre os dois; pois este universo apenas pode ser conhecido pela experiência»[36]. Assim, dirá Peirce que todas as proposições "se referem à Verdade", isto é, tentam antes de mais exprimir o verdadeiro, e esse é o primeiro contrato que supõem entre locutor e audi-

*have **some** possible expression for some possible interpreter, is the very being of its being...»*, *Ibidem*, 4.6; itálico meu.

[34] «Common ground» no original, *Ibidem*, 3.621.

[35] «Thus the essential office of the copula is to express a relation of a general term or terms to the universe. The universe must be well known and mutually known to be known and agreed to exist, in some sense, between speaker and hearer, between the mind as appealing to its own further consideration and the mind as so appealed to, or there can be no communication, or "common ground" at all. The universe is thus, not a mere concept, but is the most real of experiences. Hence, to put a concept into relation to it, and into the relation of describing it, is to use a most peculiar sort of sign or thought; for such a relation must, if it subsist, exist quite otherwise than a relation between mere concepts», *Ibidem*, 3.621.

[36] *Ibidem*, 2.357.

tor, mas para além disso, supõem também algo menos geral, «um *ambiente menor*[37] do locutor e auditor que é efectivamente veiculado, ao qual essa proposição se refere mais particularmente, e que não é geral»[38].

O signo só se torna compreensível quando é integrado num contexto referencial, um universo discursivo, que lhe doa o seu sentido próprio, a partir do relacionamento com a "familiaridade prévia" que este supõe[39]. É este aspecto que remete directamente para a questão da definição intersubjectiva do valor semântico do signo. Tal processo é comunicacional, pois na linha do argumento wittgensteiniano da impossibilidade da existência de uma linguagem privada, todo o uso da linguagem ou de signos obriga a supor transversalmente a comunidade que os utiliza e para a qual têm um sentido[40]. Não há signos "solipsistas" – o seu uso reporta-se sempre quer a um processo hermenêutico intra-subjectivo de progressiva reelaboração quer a um processo inter-subjectivo de fixação do significado, que serve ao solilóquio mudo da alma consigo própria, tanto quanto à troca e partilha de informações ou experiências entre sujeitos, a qual demanda o universo discursivo comum das experiências colaterais previamente adquiridas[41].

[37] «*Lesser environment*», no original.

[38] *Ibidem*, 5.506.

[39] «All that part of the understanding of the Sign which the Interpreting Mind has needed collateral observation for is outside the Interpretant. I do not mean by "collateral observation"acquaintance with the system of signs. What is so gathered is not COLLATERAL. It is on the contrary the prerequisite for getting any idea signified by the sign. But by collateral observation, I mean previous acquaintance with what the sign denotes. Thus if the Sign be the sentence "Hamlet was mad"to understand what this means one must know that men are sometimes in that strange state; one must have seen madmen or read about them; and it will be all the better if one specifically knows (and need not be driven to presume) what Shakespeare's notion of insanity was. All that is collateral observation and is no part of the Interpretant. But to put together the different subjects as the sign represents them as related - that is the main [i.e., force] of the Interpretant-forming», *Ibidem*, 8.179.

[40] Peter Skagestad chama a atenção para este mesmo aspecto no seu *The Road of Inquiry*: «Any language, indeed any use of signs, presupposes a community of subjects capable of using and understanding the same signs. A sign is not a sign unless it is intersubjectively interpretable. Hence, if every thought is in the form of signs, there can be no such thing as a purely private and inward knowledge which is in principal immune to confirmation or correction by the community», Peter Skagestad, *The Road of Inquiry — Charles Peirce's Pragmatic Realism*, New York, Columbia University Press, 1981, p. 24.

[41] Johansen defende que, sem a extensa analítica que mais tarde caracterizará as investigações de Austin e Searle, Peirce prefigura de certa forma toda a Pragmática por eles encetada,

Toda a comunicação tem por palco o universo discursivo comum a que os interlocutores acedem, e que garante a inteligibilidade do discurso. Esse universo não está contido no próprio signo, no seu significado, nem no domínio das regras de funcionamento da linguagem utilizada; é constituído por "experiências colaterais" que fixam o valor do signo e são essencialmente de índole pragmática. Toda a negociação do sentido se inicia assim num ponto muito anterior àquele em que qualquer discurso é articulado, e que é o ponto em que a comunidade define intersubjectivamente a moldura semântica dos signos empregues.

Comunicação e comunicabilidade: replicabilidade do signo e *vagueness* da comunicação

No pólo oposto, toda a comunicação é "comunicacional", passe o pleonasmo, devido à sua indeterminação intrínseca. «Toda a locução deixa naturalmente o direito a ulterior exposição por parte do locutor; e consequentemente, enquanto um signo é indeterminado, é também vago»[42]. Não há comunicação inteiramente precisa e, por isso, o sentido de qualquer mensagem pode ser continuamente perfectibilizado, num processo que é constituído por ulteriores e adicionais trocas comunicativas[43].

Além disso a comunicação não é vaga por algum defeito exógeno que lhe advenha acidentalmente – é-o intrinsecamente devido à natureza da sua própria constituição[44]. Nenhuma comunicação pode ser não-vaga ou totalmente

nomeadamente a atribuição de força ilocucional a qualquer parcela de discurso, e nesse sentido, toda a locução, mesmo a mais puramente constatativa, é sempre uma acção; Cf. Jorgen Dines Johansen, *op.cit*., p. 189 e ss. Concordando com esta opinião, não resisto a transcrever aqui o delicioso trecho onde, a propósito de jornalistas e políticos, Peirce mostra como os aspectos pragmáticos do discurso se sobrepõem muitas vezes ao seu conteúdo semântico, determinando-o: «We can repeat the *sense* of a conversation, but we are often quite mistaken as to what words were uttered. Some politicians think it a clever thing to convey an idea which they carefully abstain from stating in words. The result is that a reporter is ready to swear quite sincerely that a politician said something to him which the politician was most careful not to say», *Collected Papers*, 5.185.

[42] *Ibidem*, 5.447.

[43] «It turns out, therefore, that in every communication situation *absolute* determinateness and precision are not and cannot be attained», Vincent Potter, *Peirce's Philosophical Perspectives*, ed. Vincent Colapietro, New York, Fordham University Press, 1996, p. 163.

[44] «But the answer that a closer scrutiny dictates in some cases is that it is not because

determinada, em primeiro lugar pela impossibilidade manifesta de comparar as qualidades de sentimento de dois sujeitos diferentes. Precisão absoluta é impossível sempre que estejam envolvidas questões de grau ou outra qualquer possibilidade de variação contínua ("Chove muito", mas quanto é muito?); e ainda porque a conotação das palavras acessível a cada indivíduo, e portanto a sua interpretação, está sujeita a infindáveis variações, provocadas pela impossibilidade de comparar experiências: «Mesmo nas nossas concepções mais intelectuais, quanto mais lutamos para sermos precisos, mais inatingível a precisão nos parece. Nunca deveria ser esquecido que o nosso próprio pensamento é prosseguido como um diálogo, e assim, embora num grau menor, está sujeito a quase todas as imperfeições da linguagem»[45].

Ora todas estas razões que tornam a comunicação vaga – e para Peirce a ideia de precisão que temos nas situações vulgares é pura ilusão – trazem como consequência um contínuo desdobramento do processo comunicacional, a sua ruminação e aprofundamento, que alimenta qualquer discussão. Não é só o locutor que fica autorizado a continuamente precisar o sentido das suas palavras, também o auditor fica envolvido numa complexa teia de interpretações e re-interpretações que hão-de produzir a compreensão e que são, como já o vimos, devido à natureza desta, comunicacionais[46].

«As pessoas honestas, quando não estão a gracejar, pretendem tornar o significado das suas palavras determinado, de forma a que não haja nelas qualquer latitude de interpretação. Isto é, a característica do seu significado consiste nas implicações e não implicações das suas palavras; e elas pretendem fixar o que é e não é implicado. Acreditam ter sucesso ao fazê-lo, e se a conversa for sobre teoria dos números, talvez tenham. Mas quanto mais os seus temas se afastam de tais assuntos "abstractos", menor possibilidade existe de alcançar tal precisão de discurso»[47]. E é neste ponto que Peirce acaba por se aproximar de Austin, ao considerar que toda a asserção e todo o juízo são um

insufficient pains have been taken to precide the residuum [de uma proposição] that it is vague: it is that it is vague intrinsically», *Collected Papers*, 5.508.

[45] *Ibidem*, 5.506.

[46] «All thinking is dialogic in form. Your self of one instant appeals to your deeper self for his assent. Consequently, all thinking is conducted in signs that are mainly of the same general structure as words, those which are not so, being of the nature of those signs of which we have need now and then on our converse to one another to eke out the defects of words, or symbols», *Ibidem*, 6.338.

[47] *Ibidem*, 5.447.

tipo de acto, que realiza alguma coisa no mundo e exige do enunciador que tome responsabilidade pela afirmação que acaba de produzir, pois esta tem como referência o verdadeiro e intende que o seu destinatário a tome como tal[48].

Deste modo todo o juízo, que tem como missão veicular conceitos, tem por referência a verdade, implica uma responsabilidade por parte do enunciador, envolve sempre algum tipo de "acto", exerce "uma energia" e está sujeito a produzir efeitos bem reais[49]. Ora este carácter accional da linguagem e do juízo, seja na troca intersubjectiva, seja na compreensão e raciocínio, é comunicacional também quando demanda que o locutor assuma responsabilidade pelos seus actos e que aquele a quem se dirige o discurso (seja outrem, seja o ego num diferente momento temporal) se deixe persuadir por tal acto de fala, e tenha ao mesmo tempo a clara consciência da responsabilidade assumida pelo locutor e das penalidades em que incorre ou incorreria no caso de não estar à altura dela. «Neste ponto, o leitor deve recordar-se, ou, se não o sabe, deve fazer as observações necessárias para que de tal se convença, que mesmo na meditação solitária todo o juízo é um esforço para pressionar so-

[48] «If a man desires to assert anything very solemnly, he takes such steps as will enable him to go before a magistrate or notary and take a binding oath to it. Taking an oath is not mainly an event of the nature of a setting forth, Vorstellung, or representing. It is not mere saying, but is doing. The law, I believe, calls it an "act". At any rate, it would be followed by very real effects, in case the substance of what is asserted should be proved untrue. This ingredient, the assuming of responsibility, which is so prominent in solemn assertion, must be present in every genuine assertion. For clearly, every assertion involves an effort to make the intended interpreter believe what is asserted, to which end a reason for believing it must be furnished. But if a lie would not endanger the esteem in which the uttered was held, nor otherwise be apt to entail such real effects as he would avoid, the interpreter would have no reason to believe the assertion. Nobody takes any positive stock in those conventional utterances, such as "I am perfectly delighted to see you", upon whose falsehood no punishment at all is visited. At this point, the reader should call to mind, or, if he does not know it, should make the observations requisite to convince himself, that even in solitary meditation every judgment is an effort to press home, upon the self of the immediate future and of the general future, some truth. It is a genuine assertion, just as the vernacular phrase represents it; and solitary dialectic is still of the nature of dialogue. Consequently it must be equally true that here too there is contained an element of assuming responsibility, of "taking the consequences"», *Ibidem*, 5.546.

[49] «That is the first point of this argument; namely, that the judgment, which is the sole vehicle in which a concept can be conveyed to a person's cognisance or acquaintance, is not a purely representitious event, but involves an act, an exertion of energy, and is liable to real consequences, or effects», *Ibidem*, 5.547.

bre o eu do futuro imediato e do futuro geral, alguma verdade. Trata-se da asserção genuína, tal como a linguagem vernácula a representa; e mesmo a dialéctica solitária é ainda da natureza do diálogo. Consequentemente, terá de ser igualmente verdade que também aqui está contido um elemento de "assumir a responsabilidade", de "aceitar as consequências"[50].

Comunidade de Comunicação e Lógica da Ciência

Acabamos de examinar como a semiose constitui o processo ontológico fundamental, modelando a percepção, o raciocínio e mesmo a constituição do real. Importa agora estabelecer como a lógica da investigação e o processo de inquirição científica obedecem a um processo comunicacional semelhante, constituindo na verdade uma instância mais generalizada deste.

Se, como vimos, a compreensão é comunicacional, como o é em várias vertentes o processo de transmissão de qualquer informação, a influência desta dimensão comunicacional é determinante a muitos outros níveis, mais gerais, do sistema, nomeadamente no processo de inquirição científica, como na constituição da verdade e teoria da realidade peirceanas.

Assim, a comunicabilidade que garante a interpretação sígnica ao nível do indivíduo, generaliza-se da mesma forma que o processo de interpretação de signos se generaliza na comunidade dos que investigam. Quando Peirce diz que «individualmente não podemos razoavelmente esperar atingir a filosofia última que perseguimos, podemos apenas buscá-la para a comunidade de filósofos»[51] está a explanar o seu credo mais profundo quanto à investigação científica e a convicção de que a verdade se atinge através da troca honesta e de boa fé de argumentos, que conduzirão à opinião de que ninguém duvida. Esse diálogo no seio da comunidade dos que investigam é também um processo de interpretação sígnica, de nível mais geral, que permitirá atingir a verdade ou interpretante lógico final[52]. É a teoria da verdade como acordo

[50] *Ibidem*, 5.546.

[51] *Ibidem*, 5.264.

[52] Hookway sublinha este aspecto dialógico da comunidade dos que investigam: «We advance towards the truth through conversation and dialogue with our fellows; the community is essentially one of dialogue and conversation. Thus, we also need an explanation of the linguistic acts which sustain the scientific community», Christopher Hookway, *Peirce*, London, Routledge, 1992, p. 119.

de opiniões produzido no seio de uma comunidade. «Sobre a maioria dos assuntos, suficiente experiência, discussão e raciocínio trarão os homens a um acordo; e um outro conjunto de homens que prossiga uma investigação independente com suficiente experiência, discussão e raciocínio será conduzido ao mesmo acordo que o primeiro conjunto»[53].

Esta lógica da investigação científica, tal como foi teorizada por Peirce, é no fundo um modo de dar expressão filosófica ao método experimental que este observara nos laboratórios[54]. Nesta, assume particular destaque uma teoria da inquirição (*inquiry*), que se articula com o tema da validade da inferência – e por essa via, com o da reformulação da epistemologia kantiana empreendida por Peirce – para terminar no tema do *falibilismo*, que é necessário conjugar com o novo método de validação do raciocínio.

O texto seminal para a compreensão da nova lógica da ciência proposta por Peirce é *The fixation of belief*, publicado em 1877 no *Popular Science Monthly*, como o primeiro de uma série de seis ensaios intitulados *Illustrations of the Logic of Science*. Nesse trabalho Peirce começa por caracterizar a dúvida, que se exprime linguisticamente pelo modo interrogativo, como um desconfortável estado de insatisfação de que o homem se deseja libertar para passar ao estado de crença[55]; ao passo que este último é uma condição calma e satisfatória, de que o homem não se quer ver livre. As crenças guiam as actividades e desejos do homem, estabelecendo na sua natureza hábitos que determinam o que serão as suas acções[56].

[53] C. S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce: A Chronological Edition*, vols. 1-6, ed. Max Fisch et al., Bloomington, Indiana University Press, vol. III, p. 8.

[54] É como químico a sua primeira formação em Harvard e, por via dela, Peirce muito se orgulha de pertencer ao grupo dos "experimentalistas": «What adds to that confidence in this, which the writer owes to his conversations with experimentalists, is that he himself may almost be said to have inhabited a laboratory from the age of six until long past maturity; and having all his life associated mostly with experimentalists, it has always been with a confident sense of understanding them and of being understood by them», in *Collected Papers*, 5.411. Ou ainda, em carta a Lady Welby: «Fui educado como químico, e assim que tirei o meu bacharelato [A.B degree], depois de um ano de trabalho na Coast Survey, trabalhei primeiro seis meses sob a orientação de Agassiz, a fim de aprender tudo o que pudesse dos seus métodos, e então fui para o laboratório. Tinha tido um laboratório meu por muitos anos... de forma que ao fim de dois ou três anos fui o primeiro aluno de Harvard a graduar-se em química *summa cum laude*», IDEM, *Semiotics and Significs*, p. 114.

[55] IDEM, *Collected Papers*, 5.372.

[56] *Ibidem*, 5.371.

Peirce dirá que a actuação do homem, em período normal, se pauta pela crença, e que quando factos novos contribuem para desestabilizar essa crença, surge no homem a dúvida, um estado quasi-doloroso de que este luta por se libertar tentando, por sobre a antiga, estabelecer uma nova crença. A crença modela a acção, pois é segundo as crenças que partilha que o homem age. Este é por conseguinte um estado de calma, e até imobilismo, porque o homem só procura resolver os problemas do seu mundo quando em estado de dúvida.

A dúvida, mergulhando o homem num estado de insatisfação e obrigando-o a abandonar as suas crenças – às quais este se agarra com a maior tenacidade –, impele-o à «inquirição»[57], que terá como resultado a destruição da dúvida e o estabelecimento de um novo estado de satisfação[58]. Essa luta que vai da dúvida à crença forma um caminho a que Peirce chama *inquirição*[59], e que tem por único objectivo a fixação da opinião e o estabelecimento de uma crença que julguemos ser verdadeira. Pouco importa se o é ou não – já que sempre que o homem perfilha uma crença está intimamente convicto da sua verdade, e «inteiramente satisfeito, quer seja verdadeira ou falsa»[60]. Ora como o que existe é o cognoscível, e tanto quanto o homem sabe, aquela crença é verdadeira, a diferença entre sê-lo ou não é verdadeiramente irrelevante – melhor, não há diferença alguma, e é meramente tautológico classificar uma crença de verdadeira[61]. Quanto à dúvida de tipo cartesiano, Peirce despreza-a como ociosa e capaz ainda de distorcer o acesso à verdade, por levar o homem a acreditar que se livrou de todos os seus preconceitos, algo que reputa de manifestamente impossível. A dúvida só tem interesse se for «*real and living doubt*», pois é essa que provoca e conduz a inquirição[62]. Assim, a dúvida cartesiana não tem qualquer relevância em termos epistemológicos porque a inquirição não tem de iniciar-se sobre princípios primeiros e indubitáveis, como pretendia Descartes. Basta que se inicie sobre premissas completamente livres

[57] *Inquiry*, no original. Optou-se por traduzir *inquiry* por *inquirição*, por ser a forma portuguesa mais semelhante àquele verbo; mas *inquérito* ou *investigação* seriam também escolhas possíveis. Esta última forma, porém, foi preterida pois Peirce dispunha igualmente do vocábulo *investigation*, se esse fosse o matiz que desejava acentuar.

[58] *Ibidem*, 5.373.

[59] «I shall term this struggle *Inquiry*, though it must be admitted that this is sometimes not a very apt designation», *Ibidem*, 5.374.

[60] *Ibidem*, 5.375.

[61] *Ibidem*, 5.375.

[62] *Ibidem*, 5.376.

de dúvida em face da informação disponível, isto é, premissas que ninguém em seu são juízo poria em dúvida, para que os seus resultados sejam demonstrativos.

Deste modo, paradoxalmente, se a dúvida parece ser um estado negativo, porque é uma insatisfação, um temor face ao desconhecido, uma "irritação" que a crença vem aplacar – a sua existência é da maior importância, pois dela depende o progresso e a evolução da sociedade. São os períodos de dúvida que correspondem a saltos no conhecimento, provocando-os, não os de crença e satisfação.

Qual é, então, o melhor método para fixar as nossas crenças? É o que *The fixation of belief* se propõe apurar, concluindo que só o método da ciência satisfará todas as dúvidas, porque baseia a crença «numa permanência externa (...) sobre a qual o nosso pensamento não tem efeito», a realidade. Tal crença, baseada na permanência externa não pode ser restrita a um só homem, como sucede no cartesianismo. Tem de ser algo que possa afectar todo o homem, de forma a que a conclusão última de cada um – não importa o seu ponto de partida – seja a mesma. Esse é o método da ciência, que se baseia numa peculiar teoria da realidade e da verdade com ele consentâneas e que maiores triunfos tem obtido no estabelecimento duradouro da opinião, por ser o único que garante que as suas conclusões coincidem com a realidade.

A ciência é considerada por Peirce uma actividade racional da máxima importância. Duas características fundamentais a marcam: consiste num método de conhecimento e as doutrinas que produz são de carácter sistemático[63]. O que distingue a crença do conhecimento – sendo que o conhecimento também é objecto de crença – é que as crenças que são conhecimento possuem uma justificação racional, e o homem pode aduzir razões para elas. Dizer como e porquê essa justificação é suficiente e fundamentada[64]: isso é o que principalmente caracteriza o conhecimento que é produzido pela ciência com recurso a um método sistemático característico de uma dada disciplina.

Sendo a ciência tomada como uma actividade pura, totalmente desligada da *praxis*, um modo de vida, e um empreendimento eminentemente social, terá de ser prosseguida, nos seus métodos, pela comunidade de investigadores a quem compete colocar e testar hipóteses, afastando aquelas cuja certeza

[63] *Ibidem*, 7.49.
[64] *Ibidem*, 7.51.

se for revelando fraca[65]. Trata-se, no seio da comunidade, de descobrir e revelar a terceiridade: a generalidade, racionalidade e leis que animam os factos da natureza, «independentemente de que eu e quaisquer gerações de homens julguemos ser assim ou não»[66]. E claro, como já foi bem estabelecido na teoria da inquirição, a ciência começa com o surgimento de uma dúvida que vem abalar as crenças que o homem possuía, até metamorfosear essa dúvida numa hipótese, teoria, certeza, e nova crença.

É precisamente este aspecto que distingue o método da ciência dos restantes: independentemente do ponto de partida, por esta sua característica especial, o método científico está destinado a atingir a opinião verdadeira (aquela da qual ninguém duvida). A dúvida só voltará a insinuar-se com um aumento da informação e, nesse caso, a prossecução do método de novo em curso acabará por permitir novamente outro estabelecimento da verdadeira opinião[67]. Ora esta é a vantagem do método científico relativamente aos demais, e é ela que fornece «o único fundamento racional»[68] para o preferir: fixa a crença mais seguramente, pois além de pressupor o acordo de todos quantos investigam, as crenças a que dá origem são caldeadas no permanente confronto com a experiência[69]. Em suma, é empírico e retira a sua força da reprodutibilidade das experiências.

É desnecessário sublinhar o papel do diálogo e da comunicação neste modo de fazer ciência, entendida como empreendimento colectivo, e como este diálogo surge como uma generalização daqueloutro que vimos de examinar. O método científico pressupõe sempre a possibilidade de, num futuro infinitamente remoto, estabelecer uma opinião que nenhuma investigação subsequente poderá alterar. Há uma crença – a verdadeira – que o homem está predestinado a alcançar, independentemente do ponto de partida e do tempo que se demore a atingi-la. Ora se a investigação conduz o homem de qualquer estado de opinião, para uma opinião que ele está predestinado a alcançar,

[65] *Ibidem*, 7.55.
[66] *Ibidem*, 7.186.
[67] *Ibidem*, 7.316.
[68] *Ibidem*, 7.325.
[69] «...the only rational ground for preferring the method of reasoning to the other methods is that it fixes belief more surely... It is the peculiarity of the method of reasoning that if a man thinks that it will not burn him to put his hand in the fire, reasoning will not confirm that belief but will change it. This is a vast advantage to the mind of a rationalist», *Ibidem*, 7.325.

tem necessariamente de envolver observação, que nele introduz factos novos, sendo que as conclusões estão dependentes dessa observação[70]. Peirce reitera amiúde que todos os seguidores do método científico estão animados da esperança optimista de que o seu processo de investigação, se prosseguido tempo suficiente, conduzirá a uma única resposta verdadeira: «Mentes diferentes podem partir das visões mais antagónicas, mas o progresso da investigação leva-os, por uma força que os transcende, a uma e a mesma conclusão». É, diz Peirce, como que uma força do destino que compele o homem à opinião final predestinada e que nenhum ponto de partida, ou selecção de factos ou de métodos, lograria alterar[71].

Este, o método científico, é o processo que fixa melhor as crenças, por mais tempo, de acordo com a experiência, que tem capacidade de se autoregenerar e que permitirá chegar ao consenso final ou opinião verdadeira, sendo por isso superior a todos os outros métodos.

Qual é então a concepção de verdade que serve a esta teoria da inquirição, e ao concomitante falibilismo que Peirce defende, e que contribuições traz à sua teoria da realidade? Uma crença é tomar algo por verdadeiro – pois não há nenhuma diferença prática entre os dois[72] –, mas a concepção de uma crença

[70] *Ibidem*, 7.329.

[71] «On the other hand, all the followers of science are animated by a cheerful hope that the processes of investigation, if only pushed far enough, will give one certain solution to each question to which they apply it. One man may investigate the velocity of light by studying the transits of Venus and the aberration of the stars; another by the oppositions of Mars and the eclipses of Jupiter's satellites; a third by the method of Fizeau; a fourth by that of Foucault; a fifth by the motions of the curves of Lissajoux; a sixth, a seventh, an eighth, and a ninth, may follow the different methods of comparing the measures of statical and dynamical electricity. They may at first obtain different results, but, as each perfects his method and his processes, the results are found to move steadily together toward a destined centre. So with all scientific research. Different minds may set out with the most antagonistic views, but the progress of investigation carries them by a force outside of themselves to one and the same conclusion. This activity of thought by which we are carried, not where we wish, but to a fore-ordained goal, is like the operation of destiny. No modification of the point of view taken, no selection of other facts for study, no natural bent of mind even, can enable a man to escape the predestinate opinion. This great hope is embodied in the conception of truth and reality», *Ibidem*, 5.407.

[72] «Por crença quero designar meramente ter como verdadeiro algo – real, genuíno, prático ter como verdadeiro – quer aquilo que seja acreditado seja a teoria atómica ou o facto de que hoje é Segunda, ou o que se quiser. Poder-se-á muito bem dizer que a crença pode estar errada. Contudo, o grau mais próximo de certeza que poderemos ter de alguma coisa é, por exemplo,

infalível ou «infalivelmente verdadeira»[73] não tem sentido. Toda a crença transporta em si a sua própria revisibilidade – é este o sentido do falibilismo peirceano. A verdade é um empreendimento social e, nesse sentido, é pública: trata-se daquilo de que qualquer pessoa ficaria convencida se levasse a sua inquirição, «a sua busca sincera por uma crença inamovível», suficientemente longe.

Sendo a verdade algo público, os excessos do racionalismo serão afastados, ao mesmo tempo que o homem fica na posse de um método que – não sendo infalivelmente verdadeiro (é uma mera definição), nem podendo apontar o que é infalivelmente verdadeiro – permite definir verdade como um princípio regulador a que se chegará num tempo suficientemente vasto, embora já não autorize a crer na sua presença actual. «Não digo que é infalivelmente verdadeiro que exista alguma crença à qual uma pessoa chegaria se levasse a sua inquirição suficientemente longe. Apenas digo que isso, e apenas isso, é o que chamo de Verdade. Mas não posso saber infalivelmente que existe qualquer Verdade»[74].

A verdade é a correspondência de uma proposição com o real, de um signo com o seu objecto, no âmbito das proposições com que temos de lidar e das quais ninguém duvida,[75] mas é também aquilo que constitui objecto de inquirição[76] e, nesse sentido, é um limite ideal e princípio regulador para o qual o homem tende, mas que não chega nunca a alcançar.

Por isso Peirce pode dizer que a verdade de uma proposição, que é correspondência, depende de se admitir que ela «não seja exactamente verdadeira», mas capaz de indefinida perfectibilização e de tender ilimitadamente para esse limite regulador que é a verdade[77]. Verdade é concordância com o limite ideal,

que este papel é branco ou esbranquiçado – *ou assim parece*», IDEM, *Semiotics and Significs*, p. 72.

[73] *Ibidem*.

[74] *Ibidem*, p. 73.

[75] «Truth is the conformity of a representamen to its object, its object, ITS object, mind you. (...) The true is simply that in cognition which is satisfactory», *Collected Papers*, 5.554 e 5.555.

[76] «...by the True is meant that at which inquiry aims», *Ibidem*, 5.557.

[77] «Truth is that concordance of an abstract statement with the ideal limit towards which endless investigation would tend to bring scientific belief, which concordance the abstract statement may possess by virtue of the confession of its inaccuracy and one sidedness, and this confession is an essential ingredient of truth», *Ibidem*, 5.565.

e sendo o ideal inatingível, tal concordância só se obtém com a admissão da própria falibilidade[78]. Esta será alcançada por uma comunidade de limites indefinidos, que prossegue interminavelmente o seu *inquiry*. Consequentemente, a verdade não será alcançável *hic et nunc*; é algo que não se alcança, mas que, por intermédio do diálogo e da troca de argumentos, se vai continuamente alcançando, passe o paradoxo. Acresce a isto que o próprio Peirce quando fala de verdade em termos de *catholic consent* descarta a sua aplicabilidade aqui e agora por qualquer grupo de homens, ou mesmo todos os homens: «O consenso católico que constitui a verdade não deve de nenhum modo ser limitado aos homens nesta vida terrena, ou à raça humana, mas estende-se à totalidade da comunhão de mentes à qual pertencemos, incluindo algumas provavelmente cujos sentidos são muito diferentes dos nossos»[79].

É verdadeiro o que é objecto de *consensus omnium* porque faz parte desse consenso a confissão da sua própria falibilidade e a possibilidade de indefinido progresso em direcção ao verdadeiro enquanto princípio regulador e horizonte intangível orientador das práticas humanas. Nesta articulação verdade lógica/verdade como limite ideal, só pode ser verdadeiro aquilo que em si inclui a possibilidade de o não ser, e Peirce tem o cuidado de o fazer notar (essa confissão da própria falibilidade) cada vez que aborda o tema da verdade[80]. «Talvez já tenhamos atingido o conhecimento perfeito acerca de um certo número de questões, mas não podemos ter uma opinião inabalável de que atingimos tal conhecimento perfeito sobre qualquer questão dada. Isso seria não só conhecer perfeitamente, mas conhecer perfeitamente que conhecemos

[78] «A opinião que está destinada a ser objecto de acordo final por parte de todos quantos investigam, é o que quero significar com verdadeiro, e o objecto representado nessa opinião é o real», *Ibidem*, 5.407.

[79] IDEM, *Writings of Charles Sanders Peirce*, vol. 2, p. 470.

[80] Cf. Peter Skagestad, *The Road of Inquiry*, p. 75 ss. É uma posição muito semelhante à assumida por Demetra Sfendoni-Mentzou em "Peirce and Idealism: a Response to Savan", in Kenneth Laine Ketner, *Peirce and Contemporary Thought*, pp. 328-337: «(...) in Peirce's thought there exist two conceptions of truth, a 'short run' and a 'long run' truth. The first is connected with true propositions, 'established truths' referring to individual particular instances, and belonging to the category of secondness. Accordingly, whenever Peirce referred to single truths or agreement concerning only one question, this should be taken as an instance of a 'short run' truth. But Peirce was concerned mainly with the 'long run' truth connected with the notions of final opinion, ideal limit, and belonging to the category of thirdness. This latter type of truth, in my opinion, is for Peirce not only a hope, but a certainty which is expressed in several places», p. 331.

perfeitamente, que é o que é chamado conhecimento (...) esse conhecimento certo é impossível»[81].

Já vimos como esta concepção de verdade e *inquiry* conduz a uma teoria da realidade *sui generis* como aquilo que não chega talvez nunca a actualizar-se – o objecto da opinião verdadeira é o real, e este é exterior à mente, é o que causa em nós a sensação e a experiência, o que põe em marcha o processo de *inquiry*, que depois alimenta pelo confronto das hipóteses com o real – e como transforma o problema do verdadeiro numa busca colectiva pelo acordo, que se alcança através do diálogo e da troca pública de argumentos, *discussion e reasoning*[82]. Neste sentido muito específico do idealismo peirceano, verdade e real são produtos dialógicos e, na sua génese, comunicacionais.

O real passa então a ser construído como aquilo que determina as opiniões, mas não depende destas, fazendo a sua aparição no mundo a noção de *causa final* como aquilo que determina a opinião final e é independente do que qualquer homem, ou conjunto de homens, possa pensar[83]. Assim se entrelaçam realismo (o real é independente do pensamento de qualquer homem particular) e idealismo (o real é da natureza do pensamento) constituindo o *brand* específico da teoria da realidade de Peirce: o idealismo objectivo evolucionário[84].

Note-se também que esta concepção acaba por transformar o real numa realidade potencial, que nunca chega, por definição, a actualizar-se[85]. A co-

[81] *Collected Papers*, 4.62. Vd. igualmente 6.660.

[82] «Peirce's point is that error is essentially characteristic of the individual; indeed, the very conception of the self, he feels, arises as a hypothesis to explain ignorance and error. Truth, on the other hand, is *social* in nature, so much so that the attainment of truth demands endless investigation and therefore an unlimited community of investigators», Peter Turley, *Peirce's Cosmology*, New York, Philosophical Library, 1977, p. 51.

[83] «In the first place, to say that thought tends to come to a determinate conclusion, is to say that it tends to an end or is influenced by a *final cause*. This final cause, the ultimate opinion, is independent of how you, I, or any number of men think. Let whole generations think as perversely as they will; they can only put off the ultimate opinion but cannot change its character», C. S. Peirce, *Writings of Charles Sanders Peirce*, vol. III, p. 8.

[84] «So the ultimate conclusion is that witch determines opinions and does not depend upon them and so is the real object of cognition. This is idealism, since it supposes the real to be of the nature of thought», *Ibidem*.

[85] «...the real is in one sense never realized, since though opinion may in fact have reached a settlement in reference to any question, there always remains a possibility that more experience, discussion, and reasoning would change any given opinion», *Ibidem*, p. 9.

munidade prosseguirá a sua *endless quest* pela verdade – que é comunicacional e dialógica – permanecendo a opinião final que se identifica com o real um ideal regulador que não chega a materializar-se: «Devemos abandonar a concepção de real como algo actual, e dizer simplesmente que apenas o pensamento existe actualmente e possui uma lei que o determina apenas pelo modo no qual, ao agir, produz essa lei. Só que essa lei é tal que, dado tempo suficiente, determinará o pensamento»[86].

Estão lançados os alicerces que permitirão a constituição da metafísica evolucionária ainda como instância do processo de inferência inconsciente, ou semiose, que percorre o todo. Mas antes, atentemos brevemente na doutrina que celebrizaria Peirce em vida, para verificarmos como nela se encontram subjacentes os mesmos pressupostos comunicativos que animam a lógica da ciência.

Pragmatismo e comunicação

O que é o pragmatismo? Esta questão, que titula um ensaio famoso de Peirce sobre o tema[87], obriga desde logo a operar uma distinção. Encontramos em Peirce duas formulações da doutrina, uma de "juventude" que o entende como uma máxima lógica ou epistemológica, e não um «sublime princípio de metafísica»[88], e uma concepção de maturidade que dilata o alcance da doutrina original, articulando o pragmatismo com as Ciências Normativas e com as diferentes teorias especiais do peirceanismo, interligando-as numa visão ordenada, sistemática e coerente da natureza e do mundo. Limitar-me-ei a uma brevíssima resenha de ambas.

How to Make Our Ideas Clear[89] é considerado o "certificado de nascimento" do pragmatismo e, nesse texto, o princípio é formulado como uma

[86] *Ibidem*.

[87] "*What Pragmatism is?*" é o primeiro de uma série de três artigos e foi publicado no *The Monist* em 1905. *Collected Papers*, 5.411.

[88] «Suffice it to say once more that pragmatism is, in itself, no doctrine of metaphysics, no attempt to determine any truth of things. It is merely a method of ascertaining the meanings of hard words and of abstract concepts. All pragmatists of whatsoever stripe will cordially assent to that statement», *Ibidem*, 5.464.

[89] *Ibidem*, 5.388 ss.

máxima de clarificação do significado de termos gerais[90], destinada a afastar o "palavreado sem sentido" das proposições metafísicas através da exposição da falta de conteúdo deste. Peirce sustenta que para atingir "clareza de apreensão" devemos apenas abraçar a seguinte regra: «Considerar quais os efeitos que podem concebivelmente ter consequências práticas, que concebemos que o objecto da nossa concepção tem. Então, a nossa concepção desses efeitos é a totalidade da nossa concepção do objecto»[91]. Isto porque o significado das ideias, qualquer ideia geral, que tenhamos em mente, só pode ser aferido, aquilatado, relacionando-o com os efeitos práticos *concebíveis* que concebemos que essa ideia possa ter. «A nossa ideia de qualquer coisa é a nossa ideia dos seus efeitos sensíveis»[92] e pensar que por trás da ideia da totalidade dos efeitos sensíveis concebíveis há algo mais, uma verdadeira realidade para lá das aparências, à maneira platónica ou kantiana, é criar uma ficção e "má metafísica".

Nesse texto o significado é, além disso, equacionado e identificado com o hábito que uma concepção produz, enquanto termo das consequências práticas de tal concepção. «Consequentemente, para desenvolvermos o significado, temos simplesmente de determinar quais os hábitos que produz, pois o que uma coisa significa é simplesmente que hábitos envolve»[93] – e se este passo aparentemente se assemelha à visão jamesiana da questão, que a reclama aos "efeitos práticos", essa interpretação é incorrecta. Devemos lembrar que, para Peirce, um hábito não é uma acção ou consequência prática, mas algo muito diferente: uma "regra de acção". A acção é secundidade, mas o hábito é regra e lei governando a acção e, nesse sentido, *embodied thirdness*, terceiridade.

Porquê então o equívoco que levará Peirce, 20 anos mais tarde, a corrigir esta formulação e a demarcar-se dos "pragmatismos" emergentes? É que em *How to Make Our Ideas Clear*, ao escolher alguns exemplos e aplicações

[90] «...Peirce's maxim is intended to apply to general terms, to terms that cover recurrent and repeatable data – for example, general terms such as hardness, force, transubstantiation. Thus, the meanings that may be given to particularizing or non-general terms – terms that cover one thing or a finite set of data – are not at issue», in Carl Hausman, *Charles Sanders Peirce's Evolutionary Philosophy*, Cambridge, MA, Cambridge University Press, 1997, p. 40.

[91] *Collected Papers*, 5.402.

[92] *Ibidem*, 5.401.

[93] *Ibidem*, 5.400.

da máxima pragmática[94], Peirce resvala insensivelmente para uma posição nominalista que mais tarde rejeitará, esforçando-se por corrigi-la.

Examinemos esses exemplos, as tais aplicações da máxima pragmática. O seu favorito, a que voltará recorrentemente, é o da dureza. Peirce questiona-se sobre o que significa dizer que uma coisa é dura. Ser duro, evidentemente, significa que não será riscado por muitos outros objectos. Mas agora Peirce abandona a formulação condicional e acrescenta: «A totalidade da concepção desta qualidade, como de qualquer outra, reside nos seus efeitos concebidos»[95]. A consequência desta passagem do condicional ao pretérito é que: «Não existe absolutamente nenhuma diferença entre uma coisa dura e uma coisa mole, desde que não sejam testadas»[96]. Ora, colocada desta forma a questão, não exclui, antes indicia, que uma coisa se resume aos seus efeitos práticos actuais. Considerar uma coisa a mera soma das suas actualidades é uma disposição excessivamente nominalista, precisamente porque elimina a possibilidade do hábito e funcionamento de leis ou *thirdness*, que assim têm de ser concebidas como estando na mente do cognoscente, como Peirce mais tarde admitirá. Em suma, faz as características do real dependerem do que é pensado ou testado acerca delas; ao passo que na visão realista do real este é aquilo que é, independentemente do que cada homem individual possa pensar acerca dele, não se deixando afectar ou modificar por tal pensamento.

Outra das consequências de considerar que o diamante nunca testado não é duro é a negação da continuidade, que constitui uma das teses centrais da filosofia de Peirce e perpassa todo o sistema[97]. O que é contínuo não pode ser reduzido às suas instâncias actuais e, por isso, só o condicional serve para exprimi-lo, deixando no mesmo andamento espaço para a existência de hábitos e leis. Mas negar a realidade dessas leis, reduzir as coisas aos seus efeitos actuais, contradizendo assim a doutrina do contínuo, é, precisamente, afirmar a realidade do nominalismo[98].

[94] Nomeadamente a formulação que dá ao caso do diamante.

[95] «…lies in its conceived effects», *Ibidem*, 5.403, ao passo que anteriormente, na máxima propriamente dita, Peirce utilizara «conceivable effects», efeitos concebíveis.

[96] *Ibidem*, 5.400.

[97] Sobre este aspecto, Cf. H. O. Mounce, *The Two Pragmatisms — from Peirce to Rorty*, London, Routledge, 1997, p. 40.

[98] Historicamente o nominalismo é a doutrina que defende que os universais são meros *flatus vocis*, isto é, nomes que aplicamos às coisas por mera conveniência da nossa forma de as conhecer e manipular; ao passo que a posição realista defende a existência real de leis e tercei-

Completamente distinta é a forma como o exemplo é apresentado num manuscrito, sem título e sem data, que foi incluído pelos editores dos *Collected Papers* na *Lógica de 1873*. Aqui a opção de Peirce já é totalmente realista, ao mesmo tempo que a função das antecedentes condicionais que marcam a última fase do pragmatismo, já é tornada explícita. Assim, diz Peirce, embora a dureza seja constituída pelo facto de o diamante não se riscar quando testado, «não concebemos que tenha começado a ser duro quando se tentou riscá-lo com a outra pedra; pelo contrário, dizemos que é realmente duro o tempo todo, e tem sido duro desde que começou a ser um diamante»[99].

Desta forma, embora o diamante sempre tenha sido duro, o homem só tem a percepção dessa dureza após o teste, o que já é muito diferente de considerar a questão sem importância ou significado. E este é o verdadeiro sentido da formulação condicional da máxima pragmatista: o significado de um conceito é que, sob determinadas circunstâncias, algo sucederá, «mas não o concebemos como começando a existir quando estas circunstâncias surgem; pelo contrário, existirá embora as circunstâncias nunca venham a ocorrer»[100]. O mundo é o que é independentemente do que se pense dele, e a terceiridade, *generals*, ou universais, perfeitamente reais, mesmo que as circunstâncias da sua ocorrência como lei não cheguem a concretizar-se[101].

Em meados de 1905, este exemplo do diamante é definitivamente revisto, quando Peirce reconheceu que «fui demasiado longe na direcção do nominalismo, quando disse ser mera questão de conveniência de discurso se dizemos que um diamante é duro ou mole quando pressionado». Realismo escolástico extremo implica, pelo contrário, que se diga que a experiência mostrará que o diamante é duro: é um facto real que resistiria à pressão se pressionado e que é duro mesmo que não venha a ser testado. Por isso o pragmatismo não consiste nas consequências práticas e na conduta como interpretante final

ridade na natureza – e essas leis continuariam a existir mesmo que nenhum homem houvesse para conhecê-las. Pois bem, admitir que uma coisa é dura se, e só, quando for testada – que é irrelevante a sua identidade como dura, ou até talvez não exista, se não há ninguém para testá-la, e que tudo não passa de mero arranjo de palavras, é uma posição de inaceitável nominalismo para quem repetidas vezes proclama perfilhar um «realismo escolástico extremo», *Collected Papers*, 5.470.

[99] *Ibidem*, 7.340.

[100] *Ibidem*, 7.341.

[101] Daí que Peirce chegue a afirmar que o pragmatismo «envolve uma ruptura completa com o nominalismo» (8.208).

de um signo, consiste na conduta que pensamos se poderia seguir a certas ocasiões concebíveis[102], espécie de "experiência pensada" geral, e não facto concreto e individual.

A diferença entre pragmatismo e pragmaticismo não é que o fim do homem seja a acção, mas «pelo contrário, que a acção busca um fim, e esse fim tem de ser algo da natureza de uma descrição geral, então o espírito da própria máxima, que é que devemos olhar para os resultados dos nossos conceitos para podermos apreendê-los correctamente, dirigir-nos-ia para algo diferente de factos práticos, nomeadamente, para ideias gerais, como os verdadeiros interpretantes do nosso pensamento»[103]. Isto é, o interpretante final de uma concepção não é constituído pelos efeitos práticos que origina, mas pelo hábito de acção que esta gera, hábito esse que é geral e do domínio da terceiridade. Pragmatismo não é procurar pelas acções imanentes decorrentes de uma concepção, mas pelos fins que essa acção busca, e que são, como se revelará nas ciências normativas, do domínio da estética. O *summum bonum*, algo de admirável *per se*, que é o ponto de chegada das ciências normativas,

[102] «I myself went too far in the direction of nominalism when I said that it was a mere question of the convenience of speech whether we say that a diamond is hard when it is not pressed upon, or whether we say that it is soft until it is pressed upon. I now say that experiment will prove that the diamond is hard, as a positive fact. That is, it is a real fact that it would resist pressure, which amounts to extreme scholastic realism. I deny that pragmaticism as originally defined by me made the intellectual purport of symbols to consist in our conduct. On the contrary, I was most careful to say that it consists in our concept of what our conduct would be upon conceivable occasions. For I had long before declared that absolute individuals were entia rationis, and not realities. A concept determinate in all respects is as fictitious as a concept definite in all respects. I do not think we can ever have a logical right to infer, even as probable, the existence of anything entirely contrary in its nature to all that we can experience or imagine. But a nominalist must do this. For he must say that all future events are the total of all that will have happened and therefore that the future is not endless; and therefore, that there will be an event not followed by any event. This may be, inconceivable as it is; but the nominalist must say that it will be, else he will make the future to be endless, that is, to have a mode of being consisting in the truth of a general law. For every future event will have been completed, but the endless future will not have been completed. There are many other turns that may be given to this argument; and the conclusion of it is that it is only the general which we can understand. What we commonly designate by pointing at it or otherwise indicating it we assume to be singular. But so far as we can comprehend it, it will be found not to be so. We can only indicate the real universe; if we are asked to describe it, we can only say that it includes whatever there may be that really is. This is a universal, not a singular», *Ibidem*, 8.208.

[103] *Ibidem*, 5.3.

permite unificar e doar sentido a toda a acção e actividade humanas, conferindo unidade teleológica ao todo e uma finalidade transcendente à cadeia que pensamento e acção humana constituem.

Se é a unidade trazida pela metafísica e pela sua assunção do teleologismo que, no final, darão sentido à arquitectónica do sistema peirceano, então é enquanto "procurando um fim" que o pragmaticismo conquistará o seu lugar relativamente aos outros elementos do sistema, os quais só ganham unidade e sentido finais precisamente em vista do teleologismo.

Numa carta de 1900, extremamente afectuosa, de Peirce a James, este explica, exactamente, que na sua juventude pensara que tudo «deve ser testado pelos seus efeitos práticos»[104], mas que agora, mais ponderadamente, acabou por compreender que não pode ser assim, o propósito de tudo não pode resumir-se à acção, à bruta secundidade, mas que é antes generalização, acção que tende à regularização, à criação de hábitos, «à actualização do pensamento que sem acção permanece impensado»[105].

Poderemos então considerar que o pragmatismo peirceano passa, *grosso modo*, por duas fases: a primeira, dos anos 70, "crua" e "nominalista", de que Peirce se retractará abundantemente, e uma segunda que compreende a transição apontada nas *Cambridge Lectures*, onde a denominação pragmaticismo já é empregue e a relação da doutrina com o realismo e as ciências normativas[106], aí esboçada, se começa a tornar cada vez mais evidente.

O significado da imbricação do pragmatismo com as ciências normativas (aquilo que o liberta dos seus aspectos mais nominalistas) é que o fim do pensamento deixa de ser acção ou reacção (*secondness*), mas passa a ser o fim (*thirdness*) que dá sentido e sanção à acção[107]. Ora isto conduz e implica o

[104] «That everything is to be tested by its practical results was the great text of my early papers; so, as far as I get your general aim in so much of the book as I have looked at, I am quite with you in the main. In my later papers, I have seen more thoroughly than I used to do that it is not mere action as brute exercise of strength that is the purpose of all, but say generalization, such action as tends toward regularization, and the actualization of the thought which without action remains unthought. . . », *Ibidem*, 8.250.

[105] *Ibidem*.

[106] A complexa arquitectura das Ciências Normativas e do seu modo de funcionamento foi por mim tratada em "A dimensão comunicacional da semiótica de Peirce – Ética e Heteronomia".

[107] «It does not, as I seem to have thought at first, take Reaction as the be-all, but it takes the end-all as the be-all, and the End is something that gives its sanction to action. It is of the third category. Only one must not take a nominalistic view of Thought as if it were something

estabelecimento da verdade do princípio de continuidade: e é esta, a perfeita continuidade entre todos os elementos que compõem o universo, que é a pedra de toque da arquitectónica que então perseguia[108].

O que sucederá então após 1902, com a integração final operada na teoria, é que se terá tornado para Peirce evidente, pela afirmação da continuidade[109], a necessidade de uma teleologia que desse sentido à acção do homem e que imprimisse uma direcção à acção do mundo. Doravante é preciso um fim que qualifique a acção – o oposto da interpretação de que a própria acção seria esse fim – e essa finalidade, o teleologismo imanente à acção do mundo, é da natureza da terceiridade. É este teleologismo que faz, por ser do domínio da terceiridade, com que o pragmatismo implique o abandono do nominalismo[110].

> «Existe causalidade eficiente, e existe causalidade final ou ideal. Se alguma delas tem de ser interpretada como mera metáfora, então que seja antes a primeira. O pragmatismo é a doutrina correcta apenas enquanto é reconhecido que a acção material é o mero folhelho que recobre as ideias. O elemento bruto existe e não pode ser descartado, explicando-o como Hegel procura fazer. Mas o fim do pensamento é a acção apenas enquanto o fim da acção é um outro pensamento. Vale mais abandonar a palavra pensamento e falar de representação, definindo depois que tipo de representação constitui a consciência»[111]

A razão de ser do pragmatismo é expor como palavreado sem sentido

that a man had in his consciousness. Consciousness may mean any one of the three categories. But if it is to mean Thought it is more without us than within. It is we that are in it, rather than it in any of us. Of course I can't explain myself in a few words; but I think it would do the psychologists a great service to explain to them my conception of the nature of thought», *Collected Papers*, 8.256.

[108] «The end is something that gives its sanction to action (...) This, then, leads to sinechism, witch is the keystone of the architecture», *Ibidem*, 8.257.

[109] Peirce apelida esta doutrina de *sinequismo, sinechism*, que juntamente com *tiquismo* e *agapismo*, formam a tríade que compõe a sua metafísica.

[110] Em carta, também a James, de 1904: «The most important consequence of it [pragmatism], on which I have always insisted, is that under that conception of reality we must abandon nominalism», *Ibidem*, 8.258.

[111] *Ibidem*, 8.272.

a maioria das proposições metafísico-ontológicas da filosofia tradicional[112], mas fá-lo projectando-se no futuro. Desta forma, já em 1904, pode Peirce dizer que «uma atitude de espírito prática ocupa-se primariamente com o futuro vivo (*living future*) e ignora o passado morto, ou mesmo o presente, excepto enquanto este possa indicar o que será esse futuro. Assim, o pragmaticista é obrigado a sustentar que o que quer que tenha significado, significa que algo vai acontecer (desde que preenchidas certas condições), e a sustentar que só o futuro tem primariamente realidade»[113].

O significado de um conceito não está na experiência concreta que dele decorre, mas no que sucederá no futuro, desde que certas condições sejam preenchidas[114] – e esta capacidade de prever o que sucederá está ancorada na força viva e actuante da terceiridade no mundo[115]. Se o significado se resumisse simplesmente à acção, à maneira jamesiana, seria a morte do pragmatismo, porque a direcção imprimida aos eventos pela terceiridade final que orienta tal acção seria excluída[116], e consequentemente, seria o fim da própria possibilidade de uma concepção ter um significado racional.

Finalmente, o pragmatismo fica indelevelmente imbricado à teoria da realidade que Peirce sempre defendeu (real é aquilo em que a opinião final finalmente resultaria) quando as leis são tomadas como operando à maneira de uma causa final, e não de uma causa eficiente. A opinião final que acabará por ser fixada está previamente destinada, pois não depende de circunstâncias acidentais, mas de uma lógica racional que conduzirá inelutavelmente todos os agentes ao mesmo resultado, «não importa o quão a perversidade do pensamento de gerações inteiras possa causar o adiamento da fixação final»[117]. Tal

[112] *Ibidem*, 5.423.

[113] *Ibidem*, 8.194.

[114] *Ibidem*, 5.425.

[115] «And do not overlook the fact that the pragmaticism maxim says nothing of single experiments or of single experimental phenomena (for what is conditionally true in future can hardly be singular) but only speaks of general kinds of experimental phenomena. Its adherent does not shrink from speaking of general objects as real, since whatever is true represents a real. Now, the laws of nature are true», consequentemente, «The rational meaning of every proposition lies in the future», *Ibidem*, 5.425-5.426.

[116] «. . . if pragmaticism really made Doing to be the Be-all and the End-all of life, that would be its death. For to say that we live for the mere sake of action, regardless of the thought it carries out, would be to say that there is no such thing as a rational purport», *Ibidem*, 5.429.

[117] *Ibidem*, 5.430.

sucede porque os universais (*generals*) são reais e fisicamente eficientes[118] e um ingrediente indispensável da realidade, nela introduzindo uniformidade e previsibilidade projectável no futuro[119].

Por fim, esta concepção de pragmatismo ou pragmaticismo realista conduz Peirce à questão da modalidade, levando-o a postular a existência de *real vagueness*, isto é, de uma possibilidade real que é negação da necessidade. A realidade de qualquer conceito, como defende o pragmatismo, consiste na verdade de uma proposição condicional geral de antecedente hipotética com a forma "se p, então q". Dada uma condição hipotética, trata-se de saber que resultados a ela se seguiriam, e isso obriga Peirce a admitir *real vagueness* e a existência de uma possibilidade objectiva[120].

O significado de qualquer concepção não pode, assim, ser reduzido a uma qualquer actualidade ou conjunto de actualidades, mas tem de ser expresso por uma proposição condicional, um *would-be*, como Peirce lhe chama, sendo que *would-be's* de antecedente falso são vacuidades pragmáticas, expressões sem qualquer sentido[121].

Importa agora mostrar o que à comunicação deve o método pragmático, qualquer que seja a versão de pragmatismo considerada.

Seja como máxima epistemológica, seja como princípio de filosofia expressando as concepções ontológicas, metafísicas e arquitectónicas de Peirce, o pragmatismo constitui-se como uma progressiva inquirição sobre o significado de termos gerais, ou "metabolismo inferencial vivo de símbolos", e neste sentido a sua natureza é eminentemente comunicacional. «O pragmaticismo faz o pensamento consistir no metabolismo vivo e inferencial de símbolos

[118] *Ibidem*, 5.431.

[119] «. . . for mere individual existence or actuality, without any regularity whatever is a nullity. Chaos is pure nothing», *Ibidem*, 5,431.

[120] «For to what else does the entire teaching of chemistry relate except to the "behavior"of different possible kinds of material substance? And in what does that behavior consist except that if a substance of a certain kind should be exposed to an agency of a certain kind, a certain kind of sensible result would ensue, according to our experiences hitherto. As for the pragmaticist, it is precisely his position that nothing else than this can be so much as meant by saying that an object possesses a character. He is therefore obliged to subscribe to the doctrine of a real Modality, including real Necessity and real Possibility», *Ibidem*, 5.457.

[121] *Ibidem*, 8.362.

cuja finalidade reside em resoluções gerais e condicionais para agir», dirá Peirce[122].

Todo este processo de inquirição do significado de signos gerais tinha na sua génese, recordemo-lo, afastar o "palavreado sem sentido" da maioria das proposições metafísicas[123]. Isso é feito pela avaliação das suas consequências expressa por meio de uma proposição condicional, num processo dialógico que é todo ele percorrido pela omnipresente semiose.

Metafísica evolucionária e inferência viva

Último ponto, de entre os compreendidos neste trabalho, que urge mostrar, é se a construção da metafísica peirceana prefigura, também ela, um processo comunicacional, um último universo dialógico, de generalidade ainda superior aos que vimos de examinar e que se identifica ele próprio com tudo o que há. Defenderei que assim é.

A metafísica peirceana é definida como a ciência que procura dar uma explicação do universo, da mente e da matéria[124]; isto é, procura «compreender a realidade dos fenómenos»[125], e sendo a realidade essencialmente terceiridade, «a metafísica trata dos fenómenos na sua terceiridade». O seu objecto é explicar a estrutura da realidade, se a lógica for verdadeira. Isto é, a metafísica opera a partir de deduções do princípio de que «o pensamento é o espelho do ser»[126], cabendo-lhe descrever as características gerais da realidade.

Quanto ao método utilizado, passa pela aceitação radical de que os princípios lógicos são também verdades do ser, de modo que a explicação para

[122] *Ibidem*, 5.403, em nota de rodapé.

[123] «Questioner: What then is the *raison d'être* of the doctrine? What advantage is expected from it? Pragmatist: It will serve to show that almost every proposition of ontological metaphysics is either meaningless gibberish – one word being defined by other words, and they by still others, without any real conception ever being reached – or else is downright absurd; so that all such rubbish being swept away, what will remain of philosophy will be a series of problems capable of investigation bay the observational methods of true sciences (...)»,*Ibidem*, 5.423.

[124] *Ibidem*, 1.186.

[125] *Ibidem*, 5.121.

[126] *Ibidem*, 1.487.

o universo que Peirce busca deve, tal como as explicações lógicas, unificar a pluralidade do que é observável[127].

A metafísica peirceana, como na verdade qualquer outra das suas doutrinas, é explicável com grande proveito recorrendo à sua teoria das categorias ou categoriologia. Por razões de economia, tenho omitido deliberadamente esse aspecto em tudo o que até agora foi dito, e continuarei a fazê-lo, de modo que organizarei esta concisa apresentação da metafísica peirceana em torno de três doutrinas fundamentais: sinequismo, tiquismo e agapismo, omitindo o conteúdo "categoriológico", por exemplo, da sua cosmologia[128].

Dizia então que Sinequismo – a doutrina da perfeita continuidade na natureza – Tiquismo – existência de elementos de acaso e espontaneidade que irrompem aleatoriamente no contínuo – e Agapismo – doutrina do amor evolutivo que perpassa todas as coisas fornecendo um *telos* à evolução – são os três pilares sobre os quais assenta a metafísica peirceana e, destes, o fundamental é essencialmente Sinequismo, de que os restantes são subsidiários[129].

Em primeiro lugar, o que uma metafísica cosmológica deve fazer é explicar as regularidades da natureza e como surgiram e funcionam as leis segundo as quais esta opera. Trata-se de procurar uma "história natural das leis da natureza" que, seguindo o princípio de economia occamista, mostre ao homem «que tipo de leis este deve esperar»[130], e é a primeiríssima tarefa de uma metafísica, pois a existência de leis é o primeiro facto do universo que clama por uma explicação[131].

Assim, a inquirição demanda uma teoria que explique a relação do homem com o mundo, uma cosmologia que avance com o tipo de leis que este deve

[127] «Metaphysics consists in the results of the absolute acceptance of logical principles not merely as regulatively valid, but as truths of being. Accordingly, it is to be assumed that the universe has an explanation, the function of which, like that of every logical explanation, is to unify its observed variety», *Ibidem*, 1.487.

[128] *Synechism, Tychism* e *Agapism* ou *Agapasticism*, no original.

[129] «Permitam-me dizer que objecto a que o meu sistema metafísico como um todo seja chamado Tiquismo. Pois embora o Tiquismo dele faça parte, só entra como subsidiário àquilo que realmente é, na minha forma de ver, o característico da minha doutrina, nomeadamente que insiste sobre a continuidade ou terceiridade», *Ibidem*, 6.602.

[130] *Ibidem*, 6.12.

[131] «To suppose universal laws of nature capable of being apprehended by the mind and yet having no reason for their special forms, but standing inexplicable and irrational, is hardly a justifiable position. Uniformities are precisely the sort of facts that need to be accounted for (...) Law is *par excellence* the thing that wants a reason», *Ibidem.*

esperar e que ilumine o natural poder divinatório do homem em relação ao coração secreto do ser[132]. Uma teoria que permitisse explicar todos estes aspectos, na perspectiva de Peirce, só pode ser evolucionista – e é precisamente para o evolucionismo cosmológico que a sua especulação conduzirá[133].

O programa que conduzirá aos dois pilares fundamentais da metafísica peirceana está decidido: continuidade (sinequismo) pontuada de ora em vez por elementos arbitrários de pura espontaneidade (tiquismo ou *absolute chance*). Esta evolução que Peirce postula procede por diminuição do acaso e aumento da lei e ordem. Através do processo evolucionário, a realidade toma hábitos que acabam por se transformar em leis da natureza.

A tese de Peirce é que quando o cosmos é explicado por uma realidade evolucionária, as leis da natureza não podem ser absolutas – há lugar para a indeterminação no mundo – porque se as leis não pudessem conhecer variações, a sucessão de estados do universo seria sempre idêntica e o evolucionismo cessaria. *Ergo*, é necessário supor um elemento de espontaneidade absoluta na natureza que lance o universo de um estado de igualdade a si próprio, para outro diferente dele. Este elemento de acaso ou espontaneidade (*chance*) é objectivo porque não deriva da ignorância do homem sobre o que ocorre no mundo, mas é verdadeira potencialidade – *real vagueness* – e não está, à partida, submetido a nenhuma lei. Pelo contrário, quando ocorre, viola-as ostensivamente. A espontaneidade arrasta consigo outra linha de consequências: a negação da ideia de um conhecimento acabado, tão cara ao século XIX – uma vez que o universo está em devir – e fornece o pano de fundo para a compreensão do falibilismo e da ideia de verdade enquanto princípio regulador[134].

[132] «Thus it is that, our minds having been formed under the influence of phenomena governed by the laws of mechanics, certain conceptions entering into those laws become implanted in our minds, so that we readily guess at what the laws are. Without such a natural prompting, having to search blindfold for a law which would suit the phenomena, our chance of finding it would be as one to infinity. The further physical studies depart from phenomena which have directly influenced the growth of the mind, the less we can expect to find the laws which govern them "simple,"that is, composed of a few conceptions natural to our minds», *Ibidem*, 6.10.

[133] «A única maneira possível de explicar as leis da natureza e a uniformidade em geral é supô-las resultado da evolução», *Ibidem*, 6.13.

[134] «Now the only way of accounting for the Laws of Nature and for uniformity in general is to suppose them results of evolution. This supposes them not to be absolute, not to be obeyed precisely. It makes an element of indeterminacy, spontaneity or absolute chance in nature», *Ibidem*, 6.13.

Esta construção significa então que as regularidades das leis da natureza são contingentes (daí também o falibilismo) e que evoluíram da espontaneidade primitiva através do jogo da continuidade e descontinuidade, generalidade e acaso. O universo está em constante devir, em direcção a um estado de ordem, beleza e bondade, e esse *telos* ou *purpose* é derivado da hipótese da existência de Deus. O cosmos evolui e aperfeiçoa-se a si próprio, mas essa hipótese é vaga: o futuro está realmente aberto e, porque há *real vagueness*, são possíveis previsões, mas nada pode aparecer como falsificando-as[135]. A evolução opera a partir de "forças externas" que "quebram hábitos", e está activa em biologia, na paleontologia, mas também na evolução das ideias e instituições, assim como na do universo em geral[136].

A partir daqui Peirce enuncia o princípio de *The Law of Mind*, que consiste na tendência para a generalização manifestada por todas as ideias ou actividade mental[137], e distingue-o da lei física: nesta reina a precisão e a coerção absolutas (é uma relação exacta de valores), ao passo que a lei mental (*law of mind*) é contrária a esta conformidade. Ao cristalizar o pensamento, impediria a formação de novos hábitos e, consequentemente, do espalhar da terceiridade ou tendência para os tomar.

O tiquismo nasce desta recusa peirceana do determinismo. A sua função é permitir a operatividade do hábito ou princípio de generalização[138]. Peirce diz que não existem "evidências observacionais" para a doutrina oposta, o *necessitarianismo*. A observação apenas confirma a existência de regularidades na natureza, mas não garante que estas sejam absolutas[139]. Pelo contrário,

[135] «We see the world as growing, as advancing towards a more perfect state, and we shall tend to see this growth as purposed: the world appears as subject to self-control, moving towards ever greater "concrete reasonableness", becoming more aesthetically admirable», Christopher Hookway, *Peirce*, p. 272.

[136] *Collected Papers*, 6.17.

[137] «The one primary and fundamental law of mental action consists in a tendency to generalization. Feeling tends to spread; connections between feelings awake feelings; neighboring feelings become assimilated; ideas are apt to reproduce themselves. These are so many formulations of the one law of the growth of mind», *Ibidem*, 6.21.

[138] «I make use of chance chiefly to make room for a principle of generalization, or tendency to form habits, which I hold has produced all regularities. The mechanical philosopher leaves the whole specification of the world utterly unaccounted for, which is pretty nearly as bad as to baldly attribute it to chance», *Ibidem*, 6.63.

[139] Chamo a atenção para o facto de que Peirce, enquanto "engenheiro químico", passe o anacronismo, e a partir dos seus trabalhos sobre o pêndulo e outras observações desenvolvidas

o que a observação mostra é que sempre que se tenta confirmar alguma lei da natureza, apurando-se suficientemente a observação, o que se atinge são «*irregular departures from the law*».

Quem defende o determinismo tem de supor que as leis da natureza existem desde sempre e nenhuma explicação pode ser dada para a sua origem: ele não consegue explicar nem as leis da natureza, nem o seu oposto, as irregularidades que pontuam o universo, ao passo que a mera hipótese de *absolute chance* chega para suprir ambas as dificuldades. Presumir que as leis são inexplicáveis é bloquear *the road of inquiry*. Além disso, no que ao homem diz respeito, o estrito determinismo destrói o livre arbítrio[140] e a própria consciência se torna mera ilusão. Ora a hipótese contrária permite não só explicar a mente e o seu lugar no universo, como resolve a questão do dualismo corpo-alma.

Esta é a razão pela qual, para Peirce, o idealismo objectivo é a única doutrina inteligível do universo. Se a matéria for apenas uma forma de espírito de hábitos mais rígidos, então a *Law of Mind* permitirá dar conta do seu funcionamento, pois estes têm apenas uma diferença de grau relativamente aos fenómenos do espírito[141].

A conclusão de Peirce é que toda a matéria é, de certa forma, espírito; e todo o espírito, matéria[142], pelo que serão as mesmas leis que regem uns e outros fenómenos[143]. O argumento é o seguinte: «se o hábito é uma propriedade primária do espírito, também terá de o ser da matéria, enquanto esta é um tipo de espírito»[144].

Quanto ao Agapismo ou amor evolutivo, que juntamente com Tiquismo e Sinequismo formam os três pilares da metafísica, o conceito é introduzido no ensaio *Evolutionary Love*[145], e a sua admissão é exigida pelo modo de funcionamento conjunto dos outros dois elementos. Ao agapismo cumpre

para a Coast Survey, tinha de possuir uma consciência muito aguda, e empírica, da imprecisão das observações empreendidas pelas ciências.

[140] *Ibidem*, 6.61.

[141] *Ibidem*, 6.264-266.

[142] *Ibidem*, 6.268.

[143] «...mechanical laws are nothing but acquired habits, like all the regularities of mind, including the tendency to take habits itself; and that this action of habit is nothing but generalization, and generalization is nothing but the spreading of feelings», *Ibidem*, 6.268.

[144] *Ibidem*, 6.269.

[145] *Ibidem*, 6.287 ss.

explicar o crescimento, variedade e diversificação patentes na natureza – eles são resultado do amor evolutivo (*evolutionary love*) que perpassa todas as coisas, pois «uma filosofia evolucionária (...) ensina que o crescimento só pode vir do amor»[146].

A evolução universal é o desenvolvimento de uma ideia ou purpose através do amor criativo ou *agapê*. Esta é a lógica que orienta o universo – e deste modo qualquer forma de ganância individual[147] é sumamente irracional, porque vai contra a lógica de evolução do universo[148]. O universo é um todo ordenado e coerente desenvolvendo-se, através do amor criativo, em direcção a um fim ou *summum bonum*: a razoabilidade concreta (*concrete reasonableness*), um mundo cada vez mais perfeito, racional e razoável, que se perfectibiliza sem cessar.

Tal a lógica de funcionamento do universo, que arrasta consigo o seguinte corolário: o universo é símbolo e signo do propósito de Deus, um argumento que se desenrola produzindo as suas conclusões em realidades vivas[149] e, como tal, «uma grande obra de arte e um grande poema – pois todo o argumento são é um poema e uma sinfonia – tal como todo o verdadeiro poema é um argumento são»[150].

Aqui volta a surgir a teoria da percepção e cognição peirceanas, mediante a qual Peirce procura articular o desenvolvimento do mundo como signo com a lógica da inferência humana, através do seu sinequismo, o que fará através da defesa da tese de que a continuidade pode ser dada imediatamente numa percepção qualitativa (primeiridade da terceiridade) através da experienciabilidade do contínuo[151]. O homem apreenderia assim, de forma imediata, a verdade do sinequismo, sendo conduzido ao conhecimento do contínuo pro-

[146] *Ibidem*, 6.289.

[147] Peirce chama-lhe *the gospel of greed*, tendo escrito páginas muito interessantes sobre o tema.

[148] O homem deve abandonar a sua individualidade e egoísmo porque há a realizar uma ideia e fim mais alto que o transcende – e é profundamente ilógico aquele que o não faça. Todo o homem tem um papel a desempenhar no grande movimento evolutivo do cosmos, e esse pode não coincidir com os seus fins imediatos – por isso cede a sua individualidade em favor de uma personalidade comunitária que é a comunidade dos que investigam.

[149] *Ibidem*, 5.119.

[150] *Ibidem*.

[151] *Ibidem*, 5.209.

cesso de inferência que percorre todos os níveis da natureza e, também, ao conhecimento dos planos de Deus para a criação.

A primeiridade da terceiridade é assim uma percepção icónico-qualitativa da ordem ideal do universo evolucionário que articula o processo de inferência inconsciente da natureza com a lógica da inquirição humana, em que o Universo obtém uma representação de si através da actividade humana, ao mesmo tempo que fecha o círculo da inferência tornando todo o processo – do mundo natural à consciência – perfeitamente contínuo.

Esta lógica de funcionamento que culmina com a perfeita circularidade do processo inferencial – o qual, vimo-lo na semiótica, começa com a percepção – demanda finalmente a questão: *Is cosmic evolution semiosis?*[152]. É também a circularidade que revela que sim. O processo de evolução cósmica é uma forma de semiose, de generalidade máxima, que pode ser articulada com os níveis inferiores em que o mesmo processo opera, e que ao ser ligada à própria inferência humana completa o ciclo de perfeita continuidade em que Peirce pretendia inscrever a inferência ou semiose que perpassa todas as coisas: os processos semiósicos que ocorrem no homem não são mais do que uma continuação do imenso processo de inferência inconsciente que percorre a própria natureza.

Por esta altura, a conclusão que se impõe é que a semiótica de Peirce, na sua dimensão comunicacional abarca todo o sistema, da compreensão solitária à compreensão colectiva, da percepção isolada à constituição do real, da comunicação intra-celular ao desenvolvimento cósmico – todos são realidades produto de trocas comunicacionais que se vão progressivamente generalizando, instituindo universos dialógicos distintos, que o princípio de continuidade se encarregará de concatenar numa ordem de funcionamento harmoniosa.

É assim que a interpretação do signo é dialógica no sujeito isolado, mas a verdadeira representação que este comporta – porque o indivíduo se caracteriza essencialmente pela falha e erro – só se atinge na interpretação, também dialógica, que é levada acabo pela comunidade de inquirição. E se Peirce descreve o peirceanismo como um idealismo, por considerar a realidade da natureza do pensamento, sendo esse pensamento, em qualquer nível de ge-

[152]Trata-se do título de um trabalho de Felicia Kruse, onde a autora chega, basicamente, às mesmas conclusões que aqui defendo. Cf. Felicia Kruse, "Is cosmic evolution semiosis?", in Edward Moore & Richard Robin (eds.), *From Time and Chance to Consciousness — Studies in the Metaphysics of Charles Sanders Peirce*, Oxford Providence, Berg, 1994.

neralidade em que seja tomado, dialógico, poderíamos acrescentar que se trata de um idealismo comunicacional.

A comunicação, a comunicabilidade e o dialogismo não poderiam marcar presença de forma mais vincada na obra de um autor – essa omnipresença quase silenciosa de que falava no início deste trabalho.

Num processo que opera na perfeita continuidade, o ilusório privilégio humano deve-se ao facto de este ser a instância onde a auto-consciência do todo se torna patente. Mas isso, por ilusório que seja, determina também que o homem é, ele próprio, um signo, nada mais que um signo, e que portanto esse orgulhoso homem nada mais é que a sua linguagem, perplexo ante o espelho da sua própria essência.

> *«. . . There is no element whatever of man's consciousness which has not something corresponding to it in the word; and the reason is obvious. It is that the word or sign which man uses is the man himself. For, as the fact that every thought is a sign, taken in conjunction with the fact that life is a train of thought, proves that man is a sign; so, that every thought is an external sign, proves that man is an external sign. That is to say, the man and the external sign are identical, in the same sense in which the words homo and man are identical. Thus my language is the sum total of myself; for the man is the thought. The individual man, since his separate existence is manifested only by ignorance and error, so far as he is anything apart from his fellows, and from what he and they are to be, is only a negation. This is man,*
>
> *". . . proud man*,
>
> *Most ignorant of what he's most assured,*
>
> *His glassy essence."»*[153]

[153] *Collected Papers*, 5.316-5.317.

Wittgenstein e a Comunicação

Rui Sampaio da Silva
Universidade dos Açores

WITTGENSTEIN desenvolveu, na sua obra tardia, uma importante reflexão sobre a dimensão social e pragmática do conhecimento e da linguagem, reflexão esta que teve o mérito de iluminar aspectos fundamentais da comunicação humana. A recepção da sua obra tem sido acompanhada por muitos debates exegéticos no âmbito dos quais os diferentes intérpretes tendem, de uma maneira geral, a atribuir as suas próprias opiniões sobre os temas em discussão a Wittgenstein. Tal se deve, em grande parte, ao facto de Wittgenstein ter cultivado um estilo decididamente não-dogmático, mais sugestivo do que afirmativo, o que confere à sua obra o aspecto de "work in progress" e estimula os seus leitores a procurarem continuá-la a partir das suas próprias perspectivas. Com efeito, Wittgenstein concebia a filosofia como uma actividade terapêutica, orientada não para a construção de novas teorias, mas para o diagnóstico das confusões e mal-entendidos que estão na base dos problemas filosóficos tradicionais. De acordo com esta perspectiva, a filosofia deve proceder a uma dissolução dos pseudo problemas da tradição filosófica, partindo de uma descrição dos usos quotidianos da linguagem. Tal como disse Wittgenstein, recorrendo a uma imagem sugestiva, o objectivo da filosofia é *mostrar à mosca a saída da garrafa*[1]. Esta concepção aparentemente modesta da filosofia não o impediu, porém, de contribuir de forma notável para o esclarecimento e a renovação de muitas questões filosóficas. Como se sabe, na eliminação de erros e preconceitos reside uma das principais fontes de progresso intelectual.

Nas páginas que se seguem, analisaremos, em primeiro lugar, a noção de jogo de linguagem e a concepção do significado como uso, tendo em vista o esclarecimento da dimensão social e pragmática da linguagem. Em segundo lugar, e a propósito da reflexão wittgensteiniana sobre a noção de regra ou sobre o modo como se segue regras, proceder-se-á a uma análise da com-

[1]Cf. Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984, § 309.

Filosofias da Comunicação, 127-149

preensão enquanto capacidade prática. Na terceira secção do presente texto, mostrar-se-á de que modo a obra de Wittgenstein nos convida a adoptar, no domínio da compreensão do outro, a assim chamada perspectiva do participante. Em quarto lugar, será esclarecido o papel decisivo que a noção wittgensteiniana de forma de vida desempenha como condição da compreensão e da comunicação. Em quinto lugar, será abordado o problema dos limites da comunicação. Por último, discutir-se-á a questão do relativismo cultural a partir de uma perspectiva wittgensteiniana.

Jogos de linguagem, uso e significado

Segundo Wittgenstein, a linguagem só pode ser compreendida à luz das práticas quotidianas. A noção wittgensteiniana de jogo de linguagem exprime precisamente este facto:

> «Chamarei também ao todo formado pela linguagem com as actividades com as quais ela está entrelaçada o "jogo de linguagem"»[2]

> «A expressão jogo de linguagem deve aqui realçar o facto de que falar uma língua é parte de uma actividade ou de uma forma de vida»[3]

Nestas passagens, o jogo de linguagem é caracterizado em termos amplos, mas actividades linguísticas particulares como dar ordens, relatar acontecimentos ou contar uma história são também jogos de linguagem[4]. O essencial na noção de jogo de linguagem é a indissolubilidade do que é dito e daquilo que se faz. Parafraseando Kant, diríamos que a linguagem sem as nossas actividades é vazia e que as nossas actividades sem linguagem são cegas.

De crucial importância para a concepção wittgensteiniana da linguagem, da compreensão e da comunicação é o modo como Wittgenstein concebe a aprendizagem de um jogo de linguagem; ela baseia-se, em última instância,

[2] *Ibidem*, § 7.
[3] *Ibidem*, § 23.
[4] Cf. *Ibidem*, § 23.

num processo de "adestramento" (*Abrichtung*), através do qual somos induzidos a reagir de uma determinada maneira a certas situações, e envolve de forma essencial o recurso a "exemplos" e "exercícios". Como veremos, a própria compreensão não transcende a nossa capacidade de dar exemplos e exercícios, de usar correctamente uma palavra e de ser capaz de explicar o seu significado[5].

Outro aspecto que merece ser sublinhado a respeito da noção de jogo de linguagem é o facto de Wittgenstein defender uma concepção holística da linguagem: «O signo (a frase) obtém o seu significado do sistema de signos, da linguagem à qual pertence. Numa palavra, compreender uma frase significa compreender uma linguagem»[6]. Como a linguagem é indissociável das actividades com as quais está entrelaçada, o holismo de Wittgenstein é um holismo prático[7]. Com efeito, a compreensão de elocuções ou expressões linguísticas remete não só para o todo da linguagem, mas também para a rede de práticas no seio da qual os usos linguísticos ocorrem. Dado que uma elocução se encontra incrustada numa determinada actividade, a compreensão da primeira pressupõe a compreensão da actividade em questão; como, além disso, as actividades práticas não têm uma existência avulsa, pertencendo, antes, de forma orgânica à vida de uma comunidade, a compreensão da linguagem passa pelo conhecimento de costumes e instituições sociais. O domínio de práticas sociais é, assim, condição *sine qua non* para a compreensão da linguagem, não sendo possível compreender melhor uma linguagem do que a rede de práticas a ela associada.

A expressão "jogo de linguagem" foi cunhada essencialmente com o objectivo de chamar a atenção para o facto de a linguagem e as actividades não-linguísticas serem dimensões inseparáveis que se condicionam mutuamente. Wittgenstein ilustra este entrelaçamento entre a linguagem e as actividades

[5]Sobre a importância do adestramento, dos exemplos e dos exercícios ao nível da aprendizagem de um jogo de linguagem, cf., e.g., *Ibidem*, §§ 5, 6 e 208. Numa outra obra de Wittgenstein, encontra-se também uma passagem muito clara a este respeito: «Pois nesta explicação [de um conceito] mostrar-se-á o que o meu conceito é [...]. Eu explicaria o conceito através de exemplos. – Portanto, o meu conceito vai até onde os meus exemplos vão», IDEM, *Philosophische Grammatik*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984, p. 112.

[6]IDEM, *Das Blaue Buch*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984, p. 21 (pp. 30-31 da tradução portuguesa).

[7]Sobre a noção de holismo prático, Cf. Hubert Dreyfus, "Holism and Hermeneutics", in *The Review of Metaphysics*, n º 34 (1980), pp. 3-24.

quotidianas, comparando as palavras com ferramentas e traçando uma analogia entre o significado de uma palavra e a função de um funcionário[8]. Deste modo, a noção de jogo de linguagem conduz naturalmente a uma concepção do significado como uso:

> «Para uma *grande* classe de casos – embora não para todos – do emprego da palavra 'significado' [*Bedeutung*] pode dar-se a seguinte explicação: o significado de uma palavra é o seu uso na linguagem»
>
> «Todo o signo [*Zeichen*], *isolado*, parece morto. O que é que lhe dá vida? – Só o uso lhe dá *vida*»[9]

Há duas formas diferentes de articular o significado com o uso. Por um lado, pode eleger-se a noção de significado como fundamental e defender que a compreensão dos significados determina o uso das palavras. Por outro lado, em vez de se pressupor a existência prévia de significados, podemos argumentar que é o uso que determina o significado de uma palavra e que, consequentemente, uma alteração ao nível do uso de uma palavra implica uma alteração ao nível do seu significado. Wittgenstein opta claramente pela segunda estratégia. Não é o significado que explica o uso, mas o uso que explica o significado, pois são os usos ou as práticas linguísticas que dão vida ao significado. O significado não está dentro da mente nem fora da mente (sob a forma de entidades ideais ou objectos do mundo exterior), porque o significado não é uma entidade, mas simplesmente algo que emerge do uso das palavras. Deste modo, Wittgenstein opõe-se frontalmente à reificação dos significados ou à ideia de "corpos semânticos" (*Bedeutungskörper*)[10]. Saber o significado de uma palavra é uma capacidade prática que consiste em dominar o seu uso; e como, por seu turno, dominar o uso de uma palavra envolve, entre outras coisas, ser capaz de explicar o seu significado, a concepção do significado como uso está estreitamente relacionada com um outro tema da obra de Wittgenstein, a saber, a existência de uma conexão íntima entre o significado de uma

[8]Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §11 e IDEM, *Über Gewißheit*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984, § 64.

[9]IDEM, *Philosophische Untersuchungen*, §§43 e 432. A tradução portuguesa destas passagens foi ligeiramente modificada.

[10]Cf. *Ibidem*, § 559 e IDEM, *Philosophische Grammatik*, p. 54.

palavra e as explicações que dele somos capazes de dar: «O significado [Bedeutung] da palavra é aquilo que a explicação do significado explica»[11]. As explicações do significado têm carácter normativo, pois podem ser concebidas como regras para o uso das expressões.

Esta concepção do significado como uso constitui uma rejeição de teorias tradicionais do significado como, por exemplo, a teoria referencial do significado (segundo a qual uma palavra adquire significado ao ser associada a um objecto), a teoria mentalista (que procura explicar o significado a partir de estados ou processos mentais) e teorias de tipo platónico, que concebem os significados como entidades ideais ou abstractas.

Com base na concepção do significado como uso, já é possível extrair algumas conclusões sobre a natureza da comunicação. Em particular, pode concluir-se que a comunicação não é uma simples transmissão de conteúdos mentais:

> «Estamos tão habituados à comunicação pela linguagem, em conversação, que nos parece que toda a ideia da comunicação reside no facto de uma outra pessoa apreender o sentido – um tanto espiritual – das minhas palavras, como se o acolhesse no seu próprio espírito. Se ela também então consegue fazer alguma coisa com elas, já não pertence à finalidade imediata da linguagem»[12]

Esta passagem deixa claro que a comunicação não pode ser explicada com base em experiências mentais e no intercâmbio das referidas experiências. Com efeito, uma vez que a linguagem se encontra entrelaçada com actividades não-linguísticas, comunicar pressupõe alguma forma de comunhão ao nível das actividades e práticas a que as elocuções linguísticas se encontram indissoluvelmente associadas; "fazer alguma coisa com as palavras" não é um bónus que se oferece a quem compreendeu as palavras, mas sim parte integrante e inalienável da compreensão. Por outras palavras, saber o significado de uma palavra é ser capaz de aplicá-la nas circunstâncias apropriadas, e «[c]ompreender uma linguagem significa dominar uma técnica»[13]. A compreensão e a comunicação não podem ser explicadas a partir de episódios da vida mental, porque envolvem o domínio de práticas sociais.

[11] IDEM, *Philosophische Untersuchungen*, § 560. (Tradução portuguesa modificada).
[12] *Ibidem*, § 363.
[13] *Ibidem*, § 199.

De modo a reforçar este ponto, será útil invocar um outro tema importante da obra de Wittgenstein, a crítica da ficção de uma linguagem mental ou espiritual (*geistig*) que poderia ser, num segundo momento, traduzida para uma linguagem verbal. Usando uma imagem esclarecedora, Wittgenstein afirma que uma tal ficção concebe a relação entre pensamento e linguagem nos mesmos moldes em que se concebe a relação entre a melodia e a letra de uma música; tal como a música pode ser entoada sem a letra, assim também o pensamento poderia fluir sem a linguagem[14]. Contra tal ilusão, Wittgenstein sublinha a conexão íntima entre linguagem e pensamento, afirmando que «a experiência do pensamento pode ser apenas a experiência da fala»[15]. No mesmo sentido, ele declara o seguinte:

> «O que é dito só se pode explicar através da linguagem, por isso não se pode explicar a própria linguagem, neste sentido.
>
> A linguagem tem que falar por si própria.
>
> Pode dizer-se: A intenção surge a partir da linguagem [Die Meinung fällt aus der Sprache heraus], pois o que uma frase quer dizer é dito de novo através de outra frase»[16]

O reconhecimento da relação estreita que une o pensamento e a linguagem permite esclarecer a crítica da concepção mentalista da comunicação. Como não é possível pôr entre parênteses a linguagem para aceder a um pensamento puro, e como, além disso, dominar uma linguagem é dominar uma técnica social, a ideia de que a comunicação consiste em captar um "sentido espiritual" desmorona-se de imediato. A comunicação não pode ser concebida como uma ponte pública entre esferas privadas (os sujeitos).

A concepção do significado como uso, ao estabelecer que o significado de uma expressão consiste no papel que esta expressão desempenha nas nossas práticas, tem como consequência a tese de que a compreensão deve ser entendida como uma capacidade prática, e este é precisamente o tema de que nos devemos ocupar de imediato.

[14] Cf. IDEM, *Das Blaue Buch*, pp. 70-2/80-2.
[15] *Ibidem*, p. 73/83.
[16] IDEM, *Philosophische Grammatik*, pp. 40-41.

A dimensão prática da compreensão

A aplicação do modelo do jogo à linguagem tem o mérito de chamar a atenção para certos aspectos da linguagem que foram negligenciados pela tradição filosófica. Wittgenstein pretende alertar, em particular, para a dimensão social e pragmática da linguagem, bem como para a diversidade e heterogeneidade das práticas linguísticas, as quais não podem ser investigadas de forma adequada a partir de uma perspectiva teórica e sistemática. O recurso ao modelo do jogo também tem a virtude de realçar o facto de a linguagem ser uma actividade regida por regras. Tal constatação não é, evidentemente, uma descoberta original, mas Wittgenstein apercebeu-se claramente da importância da noção de regra, bem como dos preconceitos e mitos a ela associados.

O significado tem um carácter normativo; há formas correctas e incorrectas de usar uma palavra. Um problema complexo que se levanta, neste contexto, é o de mostrar em que consiste a normatividade do significado. Deste modo, nos §§ 138-242 das *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein dedica-se a uma discussão densa sobre o que é seguir uma regra, discussão esta que tem importantes implicações ao nível do nosso entendimento da linguagem, do significado, da compreensão e, por conseguinte, da comunicação.

Segundo Kripke, numa obra influente intitulada *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Wittgenstein teria apresentado, nas *Investigações Filosóficas*, um argumento céptico tendo como alvo as noções de significado, regra e compreensão. De acordo com o referido argumento, não existiriam factos relativos à vida mental ou ao comportamento de um indivíduo que permitissem determinar o significado das suas elocuções ou a aplicação correcta de uma regra. Vejamos, pois, em que medida as reflexões wittgensteinianas sobre a noção de regra podem alimentar um problema céptico.

Um ponto que deve ser frisado de forma preliminar é o de que nada no meu comportamento passado permite determinar a regra que eu segui em ocasiões anteriores, pois a mesma regularidade comportamental pode ser interpretada de diversos modos e explicada por n regras diferentes, do mesmo modo que a mesma sequência aritmética finita pode ser o resultado de n funções diferentes. O recurso a disposições comportamentais para explicar o modo como seguimos regras é inoperante, porque meras disposições carecem de força nor-

mativa; uma disposição apenas pode explicar o que alguém *faria* numa determinada situação e não o que *deveria fazer*[17].

Por outro lado, a nossa vida mental também é insuficiente para explicar o que é seguir regras. A experiência que por vezes temos de compreender algo subitamente, pode facilmente induzir-nos em erro e convidar-nos a explicar o modo como seguimos regras a partir de estados ou processos mentais. É isto que leva o interlocutor imaginário das *Investigações Filosóficas* (que é o porta-voz de preconceitos e mitos correntes) a alegar, no §138, que «nós compreendemos o sentido de uma palavra quando a ouvimos ou pronunciamos; captamo-lo de um golpe; e o que assim captamos é muito diferente do uso estendido ao longo do tempo». A principal objecção de Wittgenstein contra a concepção mentalista do significado e das regras radica no facto de a mesma imagem mental, por exemplo, poder ser aplicada ou interpretada de formas diferentes, dando origem a diferentes rumos para a acção, razão pela qual o recurso a itens mentais não determina o significado ou a aplicação correcta de uma regra. Além disso, indivíduos com diferentes estados mentais podem seguir a mesma regra.

Formular uma regra explicitamente ou dar instruções sobre o modo correcto de seguir uma regra também não resolve o problema. As diferentes instruções ou formulações da regra são interpretações da regra que, por seu turno, carecem de interpretação, e assim sucessivamente. As normas que dominam as nossas práticas não podem, por conseguinte, ser concebidas como regras explícitas: «cada interpretação está, juntamente com o que é interpretado, suspensa no ar e não pode servir-lhe de apoio. As interpretações por si só não determinam o sentido»; criticando a ideia de uma regressão infinita das interpretações, Wittgenstein deixa claro que «existe uma concepção de uma regra que não é uma interpretação; é antes aquilo que, na sua aplicação em cada caso, se exterioriza no que chamamos 'seguir a regra' e 'ferir a regra'»[18].

Por último, importa mencionar a teoria platonista das regras, segundo a qual estas teriam, por um lado, uma existência ideal e transcendente às nossas práticas e conteriam em si, por outro lado, a série de todas as suas aplicações. Wittgenstein recorre a duas imagens para ilustrar a concepção platonista: a de uma máquina super-rígida que funciona de modo uniforme e a de carris

[17]Cf. Saul Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1982, p. 37.

[18]Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, §§ 198-201.

que se prolongam infinitamente[19]. Todavia, o poder explicativo da estratégia platonista parece ser nulo, uma vez que explica um fenómeno aparentemente obscuro mediante algo tão ou mais obscuro.

O principal equívoco associado à questão de saber como se segue regras radica na ideia de que existe um hiato ou abismo entre a regra e a sua aplicação. Na realidade, a regra não é transcendente à prática a que está associada ou à série das suas aplicações, sendo, antes, consubstancial à prática:

> «Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são *costumes* (usos, instituições)»[20]
>
> «Por isso "seguir a regra" é uma praxis. E *crer* estar a seguir a regra não é seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra "privatim", porque então crer estar a seguir a regra seria o mesmo do que seguir a regra»[21]
>
> «São necessárias, para estabelecer uma prática, não só regras, mas também exemplos. As nossas regras têm lacunas e a prática tem de falar por si própria»[22]

Como se vê, a chave para a compreensão do acto de seguir uma regra não se encontra na mente, numa esfera ideal ou abstracta, mas nas nossas práticas. Seguir uma regra é simplesmente participar numa prática, e Wittgenstein, ao rejeitar que algo de transcendente às práticas possa explicar o acto de seguir uma regra, sugere que as práticas são intrinsecamente normativas. O conceito de prática admite, todavia, uma dupla interpretação; a interpretação individualista e a comunitária. Segundo a primeira, o essencial na noção de prática é o facto de ela ser uma regularidade comportamental publicamente observável, e não propriamente a sua inserção numa comunidade; por outras palavras, um indivíduo totalmente isolado, situado à margem de qualquer comunidade, seria capaz de seguir regras[23]. De acordo com a concepção comunitária, as

[19] Cf. *Ibidem*, §§ 193-4 e 218-9.

[20] *Ibidem*, § 199.

[21] *Ibidem*, § 202.

[22] IDEM, *Über Gewißheit*, § 139.

[23] Sobre a concepção individualista das práticas, Cf. Simon Blackburn, "The Individual Strikes Back", in *Synthese*, nº 58 (1984), pp. 281-301 e Gordon Baker; Peter Hacker, "On Misunderstanding Wittgenstein: Kripke's Private Language Argument", in *Synthese*, nº 58 (1984), pp. 407-450.

práticas de que Wittgenstein fala são práticas sociais. Segundo Kripke, por exemplo, o problema da normatividade do significado só pode ser resolvido no seio de uma comunidade linguística, pois só graças a um controlo intersubjectivo se poderia dispor de padrões de avaliação do uso correcto e incorrecto das palavras[24]. Não podemos, no presente texto, aprofundar esta questão, mas deve ter-se presente que o facto de Wittgenstein atribuir grande importância ao processo de adestramento ao nível da aquisição de um jogo de linguagem milita a favor de uma interpretação social, e não estritamente individual, das práticas. Além disso, mesmo os defensores da possibilidade de práticas individuais devem reconhecer que, em geral, as nossas práticas quotidianas têm uma dimensão marcadamente social ou comunitária. Em todo o caso, importa enfatizar o seguinte ponto: compreender ou seguir uma regra é uma capacidade prática.

A perspectiva do participante

Podemos distinguir entre duas perspectivas básicas sobre a compreensão: a perspectiva teórica do observador desinteressado, que procura compreender uma comunidade ou um grupo a partir de um ponto de vista externo; e a perspectiva do participante, de acordo com a qual uma comunidade deve ser compreendida a partir do seu interior ou à luz do seu próprio contexto prático e cultural. A obra de Wittgenstein é uma importante fonte de inspiração para os defensores desta última perspectiva. Tal como já tivemos a oportunidade de

[24]É neste sentido que Kripke considera que Wittgenstein oferece uma "solução céptica" para um problema céptico (Cf. S. Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, pp. 66 e 101). A solução é céptica, porque Wittgenstein teria reconhecido, à semelhança do céptico, que não há factos mentais ou comportamentais que determinem o significado de uma expressão ou a aplicação de uma regra, mas é apesar disso uma solução para o referido problema, porque mostra que tais factos não são necessários para sustentar as nossas práticas linguísticas e a nossa compreensão de outrem. Todavia, é possível que a intenção de Wittgenstein fosse simplesmente dissolver certas confusões ou explicações mitológicas relativas ao modo como seguimos regras e não propriamente formular problemas e soluções cépticas. A este respeito, merece ser destacada a posição de McDowell, o qual, apesar de reconhecer a importância de práticas comunitárias ao nível do problema da normatividade, entende que Wittgenstein não chega a formular um problema céptico, porque numa perspectiva wittgensteiniana a nossa experiência é, desde o seu nível mais fundamental, atravessada por normas (Cf. John McDowell, "Wittgenstein on Following a Rule", in *Synthese*, nº 58 (1984), pp. 325-63).

ver, dominar uma linguagem é dominar uma prática, razão pela qual Wittgenstein entende que a compreensão pressupõe alguma forma de participação num contexto prático ou de comunhão numa forma de vida:

> «E conceber uma linguagem é conceber uma forma de vida»[25]
>
> «Verdadeiro e falso é o que os homens *dizem*; e é na *linguagem* que as pessoas concordam. Não se trata de uma concordância de opiniões, mas de formas de vida»[26]
>
> «Se um leão fosse capaz de falar, nós não seríamos capazes de o compreender»[27]

Esta última passagem exprime bem o significado da perspectiva do participante. Se existisse uma linguagem leonina, ela seria impenetrável, mesmo que fosse possível observar a totalidade do comportamento linguístico e não-linguístico dos leões. Com efeito, se uma linguagem só é compreensível à luz de uma determinada rede de práticas ou de uma forma de vida e se, por outro lado, não estamos em condições de conceber uma forma de vida que nos é tão estranha como as dos leões, então a sua linguagem seria incompreensível.

Mas não se colocará um problema semelhante ao nível intercultural? Não existirão também abismos culturais que tornem impossível a comunicação entre diferentes pessoas ou comunidades? As diferenças ao nível das culturas e das práticas comunitárias podem, como veremos mais tarde, comprometer a compreensão e a comunicação, mas o facto de haver aspectos do comportamento humano partilhados, de uma forma geral, pelos seres humanos permite estabelecer, em princípio, a possibilidade da comunicação:

> «Pensa que chegas, como investigador, a uma terra desconhecida na qual se fala uma língua que te é completamente estranha. Em que circunstâncias é que dirias que nessa terra as pessoas dão ordens, compreendem ordens, cumprem-nas, insurgem-se contra elas, etc.?.

[25] L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 19.
[26] *Ibidem*, § 241.
[27] *Ibidem*, p. 568 (p. 596 da tradução portuguesa).

> As formas de acção que os homens têm em comum são o sistema de referência por meio do qual interpretamos uma língua diferente da nossa»[28]

Note-se, por último, que a distinção entre perspectiva do observador e perspectiva do participante é de grande relevância para o domínio das ciências sociais e humanas. Com efeito, enquanto a perspectiva do observador pode ser associada à ideia de que as referidas ciências devem ser concebidas a partir do modelo e dos métodos das ciências naturais, o reconhecimento da perspectiva do participante significa que as ciências sociais e humanas são irredutíveis ao modelo das ciências naturais, por envolverem alguma forma de participação nas práticas que se tentam compreender ou a interacção com outrem[29].

A forma de vida como condição da compreensão e da comunicação

Ao longo das páginas precedentes, a noção wittgensteiniana de forma de vida revelou-se incontornável. Ela constitui, por um lado, o fundamento da linguagem, na medida em que esta só é inteligível num contexto prático que remete, inevitavelmente, para um cenário comunitário mais amplo. Por outro lado, e dado que no fundamento da linguagem se encontra uma dimensão de práticas, a comunicação e a compreensão só são possíveis na base de algum consenso pragmático ou de afinidades entre formas de vida.

A noção de forma de vida articula diferentes dimensões, pois engloba aspectos antropológicos ou relativos à nossa "história natural"[30], uma rede de práticas e de interesses, bem como uma dimensão de crenças básicas. Apesar de não existir uma relação de sinonímia entre "jogo de linguagem" e "forma de vida", visto que esta última noção tem um alcance mais geral, ambas as noções contribuem para exprimir uma intuição fundamental, a saber, que as práticas quotidianas constituem a dimensão última de qualquer análise da linguagem, da compreensão e da comunicação. A noção de forma de vida é

[28] *Ibidem*, § 206.

[29] Para uma apreciação do significado da perspectiva do participante para as ciências sociais, Cf. Peter Winch, *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge, 1990 [1958].

[30] Sobre esta noção, Cf. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, § 25.

ainda coincidente em larga medida com aquilo a que Wittgenstein chama a "imagem do mundo", visto que em ambos os casos somos remetidos para o horizonte de crenças, conceitos, práticas e interesses que tornam possível a compreensão e os nossos juízos:

> «Mas eu não obtive a minha imagem do mundo [*Weltbild*] por me ter convencido da sua justeza, nem a mantenho porque me convenci da sua justeza. Pelo contrário, é o quadro de referências [*Hintergrund*] herdado que me faz distinguir o verdadeiro do falso»[31]
>
> «As proposições que descrevem esta imagem do mundo poderiam pertencer a uma espécie de mitologia. E o seu papel é semelhante ao das regras de um jogo. E o jogo pode ser aprendido puramente pela prática, sem aprender quaisquer regras explícitas»[32]
>
> «Tenho uma imagem do mundo. É verdadeira ou falsa? Sobretudo, é o substrato de todas as minhas perguntas e afirmações?»[33]

A forma de vida é, assim, enquanto fonte de inteligibilidade, uma condição da compreensão e da comunicação. Neste contexto, importa caracterizar o estatuto daquelas proposições que constituem uma imagem do mundo. Em *Da Certeza*, Wittgenstein designa-as como "proposições que são ponto assente" (*festestehende Sätze*) e destaca o facto de elas se encontrarem para além da dúvida e da justificação e constituírem o horizonte no interior do qual toda a dúvida, investigação, justificação e verificação de hipóteses tem lugar. Exemplos de tais proposições seriam truísmos científicos ou verdades do senso comum. As referidas proposições têm o estatuto não apenas de regras da investigação, mas também de regras semânticas, pois são constitutivas do significado dos termos que nelas ocorrem. Podem também ser caracterizadas como proposições gramaticais; na acepção particular em que Wittgenstein toma este termo, a gramática é o conjunto de regras que preside aos usos linguísticos e que determina o que faz ou não faz sentido, tornando, assim, possível que se diga algo de verdadeiro ou falso. As proposições gramaticais, aquelas proposições que têm o estatuto de regras da linguagem, podem ser ainda descritas

[31] *Ibidem*, § 94.
[32] *Ibidem*, § 95.
[33] *Ibidem*, § 126.

como proposições conceptuais, na medida em que determinam o conteúdo dos conceitos numa determinada linguagem, pelo que diferentes gramáticas (em sentido wittgensteiniano) comportam diferentes redes conceptuais.

Apesar de uma proposição ou crença básica poder ser pontualmente abandonada, a minha imagem do mundo não pode ser posta globalmente em dúvida, porque ela é o horizonte inultrapassável de toda a inteligibilidade. Além disso, como a nossa imagem do mundo é condição fundamental dos nossos juízos e investigações, ela própria não pode ser objecto de justificação. Ela é simplesmente assimilada no decurso do processo educativo. Na base de uma imagem do mundo não se encontram razões, mas acções:

> «Mas a fundamentação, a justificação da evidência tem um fim – mas o fim não é o facto de certas proposições se nos apresentarem como sendo verdadeiras, isto é, não se trata de uma espécie de ver da nossa parte; é o nosso *actuar* que está no fundo do jogo de linguagem»[34]
>
> «Você deve ter em atenção que o jogo de linguagem é, por assim dizer, imprevisível. Quero dizer: não está fundamentado. Não é razoável [*vernünftig*] (ou irrazoável). Está aí – tal como a nossa vida»[35]
>
> «O que tem que ser aceite, o que é dado, poderíamos dizer, são as formas de vida»[36]

Como a nossa forma de vida dita os nossos padrões de racionalidade, não é possível submetê-la a uma avaliação racional. Ela deve ser simplesmente aceite, tal como a própria vida. O facto de Wittgenstein comparar a imagem do mundo a uma mitologia pode ser, assim, explicado em certa medida pelo facto de a imagem do mundo não se basear em razões, mas ser algo que se assimila de forma irreflectida.

A pluralidade de formas de vida ou imagens do mundo levanta um problema ao nível da comunicação humana ou da compreensão de outrem. Com efeito, a forma de vida não é apenas o que torna possível a compreensão, mas também o que fixa os limites da comunicação.

[34] *Ibidem*, § 204.
[35] *Ibidem*, § 559.
[36] *Ibidem*, p. 572. (Trad. port. modificada.)

O problema dos limites da comunicação

A conexão íntima entre a linguagem e as actividades com as quais ela se encontra entrelaçada, ou a dependência da linguagem perante uma forma de vida, suscita uma importante questão: como se pode traduzir uma elocução de uma língua estrangeira quando o jogo de linguagem a que ela pertence não existe na nossa língua? Um outro modo de abordar esta questão é o seguinte: como é possível a comunicação quando há diferenças substanciais ao nível das redes de práticas ou das formas de vida? O jogo de linguagem que Wittgenstein descreve no parágrafo inaugural das *Investigações Filosóficas*, relativo ao acto de comprar algo numa loja, permite ilustrar este problema. Se tivéssemos que traduzir uma conversação entre um vendedor e um comprador para a língua de uma comunidade onde as trocas comerciais e o dinheiro são instituições desconhecidas, a nossa tarefa seria impossível. Os verbos "comprar" e "vender" não poderiam ser traduzidos, pois envolvem uma organização social e económica que não tem paralelo na referida comunidade. Podemos também imaginar uma sociedade em que o conceito de agradecimento não existe, porque cada indivíduo se limita a desempenhar a sua função social e se considera que tal desempenho é um dever demasiado básico ou fundamental para ser considerado um acto meritório. Como é que os membros de tal sociedade poderiam traduzir a palavra "obrigado"? A tradução não seria possível, porque as práticas da referida sociedade não têm lugar para o agradecimento.

Numa perspectiva wittgensteiniana, as situações de intraduzibilidade devem ser levadas a sério. Todavia, a impossibilidade de traduzir não deve ser confundida com a impossibilidade de comunicar ou de compreender outrem. Quando não há uma comunhão de práticas entre duas comunidades, existem ainda duas alternativas: o recurso a analogias ou à aculturação. Retomemos o exemplo do jogo de linguagem referido no §1 das *Investigações Filosóficas*; ele não pode ser traduzido para a língua de uma sociedade onde não existem práticas comerciais e monetárias, mas se nessa sociedade existisse a prática da troca, teríamos aí uma base útil para traçar analogias e promover a compreensão. Importa frisar, a este respeito, que um jogo de linguagem não está necessariamente associado a apenas uma actividade, visto que pode ser composto por várias actividades ou por outros jogos de linguagem, e é este facto que permite jogar com o recurso a analogias entre práticas ou actividades e contornar os problemas de tradução e comunicação. Com efeito, a existência

humana decorre no seio de uma rede de actividades, algumas das quais são, efectivamente, próprias de uma comunidade ou de um grupo de comunidades, ao passo que outras remetem "para o modo de agir comum da humanidade". Entre comunidades humanas, existe sempre alguma intersecção de práticas e necessidades antropológicas que constitui uma base mínima para a comunicação, razão pela qual as formas de vida não podem ser consideradas como horizontes fechados. Relativamente aos casos em que o recurso à analogia é mal sucedido, a comunicação e a compreensão também são possíveis, mas por uma outra via, a da aculturação ou da imersão na vida de outra comunidade. Sublinhe-se que tanto o recurso à analogia como o recurso à aculturação podem redundar numa ampliação do poder expressivo da linguagem. Assim sendo, não há limites rigidamente intransponíveis para a comunicação humana. Uma prática incompreensível num determinado momento pode ser compreendida mais tarde.

Podemos, deste modo, denunciar o mito da incomunicabilidade, mas importa ter presente que a comunicação não está garantida à partida, pois ela deve confrontar-se frequentemente com diferenças importantes ao nível das práticas sociais e das redes conceptuais. A compreensão de uma linguagem ou de uma comunidade desconhecida requer um contexto apropriado, que nem sempre está disponível. Wittgenstein é um crítico daquilo a que se pode chamar o monismo conceptual, a ideia de que a humanidade partilha, no fundo, um único sistema conceptual ou de que todo o conceito encontra correspondência nos nossos conceitos. Contra o monismo conceptual, Wittgenstein reconhece a existência de diferenças conceptuais profundas e de problemas reais de tradução e comunicação. Mais precisamente, ele defende um pluralismo conceptual, pois tem consciência de que diferenças ao nível das práticas se reflectem em diferenças linguísticas e conceptuais que podem ser muito significativas. Tal como ele afirma, «uma educação completamente diferente da nossa podia ser também o fundamento de conceitos completamente diferentes»[37]. Mas daí não se deve inferir que há diferenças conceptuais ou linguísticas por princípio insuperáveis. As diferenças ao nível das práticas e das redes conceptuais podem, efectivamente, ameaçar a comunicação e a compreensão, mas na raiz da ameaça está a solução para a própria ameaça. Com efeito, como na base das diferenças linguísticas e conceptuais estão as práti-

[37] IDEM, *Zettel*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984, § 387.

cas de uma comunidade, podemos, em última instância (quando as analogias falham), recorrer a processos de aculturação para compreender linguagens ou redes conceptuais substancialmente diferentes, vencendo, assim, as distâncias entre culturas e formas de vida.

Em suma, a comunicação tem limites, mas não limites rígidos e inultrapassáveis. Além da possibilidade de se recorrer a analogias e a processos de aculturação para compreender práticas ou crenças que, num primeiro momento, não podíamos compreender, importa ainda sublinhar que as formas de vida e os jogos de linguagem não são formações estáticas, mas algo que se altera ao longo do tempo[38]. A questão de saber se pode haver comunicação bem sucedida entre duas comunidades não pode ser respondida em abstracto. Tudo depende do contexto. Uma prática característica de uma determinada comunidade pode ser inteligível do ponto de vista de uma comunidade *a*, mas não de uma comunidade *b*. Mas mesmo quando uma prática não é inteligível aos nossos olhos, continua a fazer sentido apostar na comunicação; a estranheza inicial da prática em questão pode ser reduzida através do esforço comunicativo[39].

O contextualismo de Wittgenstein e o problema do relativismo

Wittgenstein é, por vezes, considerado um relativista, em virtude de reconhecer que a justificação das nossas crenças depende de um determinado contexto ou horizonte. Uma correcta apreciação desta interpretação da obra de Wittgenstein depende daquilo que se entende por relativismo. Grayling, por exemplo, detecta a existência de um eixo relativista no pensamento de Wittgenstein, baseando-se na seguinte definição de relativismo: «O relativismo é a tese de que a verdade e o conhecimento não são absolutos e invariáveis, mas dependentes de perspectivas, circunstâncias ou condições histó-

[38]Cf. IDEM, *Über Gewißheit*, § 256.

[39]Sobre o problema dos limites da compreensão e da comunicação em Wittgenstein, Cf. José Medina, "On Being 'Other-Minded': Wittgenstein, Davidson, and Logical Aliens", in *International Philosophical Quarterly*, nº 43, pp. 463-75.

ricas»[40]. Todavia, esta caracterização do relativismo é insatisfatória, porque sugere que quem não se revê no carácter "absoluto" e "invariável" do conhecimento está sumariamente condenado como relativista, o que é claramente excessivo. Uma caracterização correcta do relativismo deve incluir não apenas a tese de que o conhecimento ou a justificação dependem do contexto, mas também a tese de que os representantes de uma determinada perspectiva sobre um assunto ou de uma concepção do mundo não estão em condições de julgar e avaliar perspectivas rivais que se enraízam noutros contextos culturais ou epistémicos. A aceitação passiva de diferentes formas de vida ou de perspectivas divergentes deve ser considerada como um traço fundamental na caracterização do relativismo. De facto, não faz sentido acusar alguém de ser, por exemplo, um relativista cultural, quando o acusado faz juízos de valor sobre as diferentes culturas.

O que Wittgenstein diz sobre a diversidade de imagens do mundo e sobre o modo como estas condicionam o nosso pensamento e a acção, sem poderem ser submetidas a uma fundamentação racional, evoca certamente o espectro do relativismo. Todavia, Wittgenstein deve ser considerado como contextualista e não propriamente como relativista. Para fundamentar este juízo, é necessário esclarecer o significado do contextualismo. De acordo com esta posição epistemológica, existe uma distinção fundamental entre crenças básicas e crenças não-básicas, mas as crenças básicas não estão justificadas ou fundamentadas, nem podem ser concebidas como fundamentos imutáveis e inabaláveis do conhecimento; numa perspectiva contextualista, uma crença só pode ser *contextualmente* básica e não *absolutamente* básica. Daí decorre que, ao contrário do que tradicionalmente se pensava, não temos o dever de fundamentar ou justificar todas as nossas crenças, mas apenas aquelas que forem desafiadas de forma apropriada. O contextualismo tem, assim uma clara consciência da dimensão social, pragmática e normativa do conhecimento.

Estes aspectos do contextualismo encontram-se claramente presentes em *Da Certeza*. Assim, Wittgenstein afirma que «[n]a base de uma crença fundamentada encontra-se uma crença não-fundamentada»[41]. Por outro lado, ele tem plena consciência de que o domínio das crenças básicas varia com o contexto; a diferentes imagens do mundo correspondem diferentes sistemas de

[40] A. C. Grayling, "Wittgenstein on Scepticism and Certainty", in Hans-Johann Glock (ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 2001. p. 308.

[41] L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, § 253.

crenças básicas. Além disso, dentro da mesma imagem do mundo registam-se, ao longo do tempo, alterações ao nível das crenças básicas[42]. Por último, Wittgenstein realça, no âmbito de uma descrição do jogo da dúvida, que não duvidamos por duvidar, mas apenas quando há razões para tal ou quando a dúvida tem relevância prática[43]. Com efeito, dúvidas e objecções devem nascer de problemas reais ou da frustração de expectativas, o que significa que possuem um carácter local, não podendo pôr em xeque a nossa imagem do mundo tomada como um todo. Daí resulta que não é necessário dispor de razões ou justificações para todas as nossas crenças, mas só para aquelas que sejam legitimamente questionadas.

Wittgenstein defende que a justificação é relativa a um determinado contexto ou forma de vida, mas não conclui daí que estejamos condenados a resignar-nos perante a diversidade e os eventuais conflitos de formas de vida. Apesar de não podermos abolir a nossa forma de vida para avaliar de forma neutral e objectiva as diferentes imagens do mundo, Wittgenstein chega a julgar como mais pobres outros sistemas de conhecimento e considera legítimo tentar converter os representantes de outras culturas[44]. Particularmente relevante para a apreciação do problema do relativismo em Wittgenstein é a sua referência ao "combate" entre jogos de linguagem, imagens do mundo ou formas de vida. Nas seguintes passagens, Wittgenstein discute a atitude a adoptar perante pessoas que consultam um oráculo em vez de um físico:

> «É errado que consultem um oráculo e se guiem por ele? – Se chamamos a isto errado, será que não estamos a usar o nosso jogo de linguagem como uma base para *combater* o seu?»[45]
>
> «Quando se encontram dois princípios que não podem conciliar-se um com o outro, os que defendem um declaram os outros loucos e heréticos»[46]
>
> «Eu disse que combateria o outro homem – mas não lhe indicaria *razões*? Certamente; mas até onde é que chegam? No fim

[42] Cf. *Ibidem*, §§ 96-99.
[43] Cf. *Ibidem*, §§ 120, 122, 458 e 524.
[44] Cf. *Ibidem*, §§ 92 e 286.
[45] *Ibidem*, § 609.
[46] *Ibidem*, § 611.

> das razões vem a persuasão (Pense no que acontece quando os missionários convertem os nativos)»[47]

Estas passagens admitem uma dupla leitura. Por outro lado, podem ser interpretadas como uma capitulação perante os conflitos entre jogos de linguagem ou formas de vida. De acordo com esta leitura, a caracterização dos outros como "loucos e heréticos" equivale a uma renúncia ao diálogo e a noção de combate exprimiria a impossibilidade de uma comunicação racional entre as perspectivas em conflito. Contudo, Wittgenstein não diz que o recurso a razões é fútil em tais casos, mas apenas que, a dada altura, as razões têm que ser complementadas por algo mais; a persuasão. Deste modo, pode propor-se uma segunda leitura das passagens supracitadas, de acordo com a qual a ideia de combate, longe de estar ao serviço do relativismo, se opõe, pelo contrário, a uma atitude de resignação, de indiferença ou de aceitação das diferentes perspectivas ou culturas. Por outro lado, e atendendo à atitude compreensiva que Wittgenstein adopta em diversas ocasiões perante culturas muito distantes da nossa, a concepção dos representantes de perspectivas diferentes da nossa como "loucos" e "heréticos" não lhe deve ser atribuída, até porque ele, na passagem em questão, se limita a constatar um comportamento habitual sem o subscrever[48].

Wittgenstein defende que os padrões de racionalidade dependem de um determinado enquadramento histórico e cultural, mas entende que não nos devemos resignar simplesmente perante as diferenças culturais e de perspectivas. O combate entre culturas ou jogos de linguagem pode não ser um processo puramente racional ou argumentativo, mas envolve, em todo o caso, uma componente argumentativa. A intenção de Wittgenstein não é declarar como inútil o recurso à argumentação racional na presença de diferenças culturais significativas, mas simplesmente alertar para os limites de um tal recurso. Uma alteração substancial da imagem do mundo (como no caso dos nativos que se convertem ao cristianismo) é possível, mas não se processa apenas por via argumentativa e tem o carácter de uma conversão. Na medida em que Wittgenstein admite a crítica de outras culturas ou sistemas de crenças, ele não deve ser considerado um relativista.

[47] *Ibidem*, § 612.

[48] Sobre o problema do relativismo em Wittgenstein, é aconselhável a consulta de Hilary Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1992, cap. 8.

Em suma, Wittgenstein tem o mérito de chamar a atenção para uma dimensão de grande importância filosófica, mas mal explorada no decurso da história da filosofia: a dimensão social e prática da linguagem, do conhecimento e da compreensão. De acordo com um dualismo cartesiano que tão profundamente marcou o desenvolvimento posterior da filosofia moderna existem dois grandes domínios abertos à investigação filosófica: o domínio mental e o domínio físico. Espíritos mais sintonizados com o platonismo postularam ainda a existência de um domínio de entidades ideais, nem físicas nem mentais. Mas fenómenos tão importantes como a comunicação, compreensão e a própria linguagem não se explicam com referência a estados ou processos mentais, a entidades físicas ou abstractas. Com Wittgenstein (e também, por outra via, com Heidegger) a esfera social e pragmática é finalmente reconhecida como um domínio fundamental aberto à investigação filosófica e essencial para o esclarecimento de fenómenos tão importantes como a linguagem e a comunicação[49].

Bibliografia[50]

Baker, Gordon e Hacker, Peter, *Wittgenstein: Meaning and Understanding*, Oxford, Blackwell, 1992 [1980].

Baker, Gordon e Hacker, Peter, *Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity*, Oxford, Blackwell, 1992 [1985].

Fogelin, Robert, *Wittgenstein*, London, Routledge, 1987.

Glock, Hans-Johann, *A Wittgenstein Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1996.

[49]Para sermos justos, importa reconhecer que Wittgenstein e Heidegger não desbravam terreno virgem quando analisam as condições sociais e pragmáticas da linguagem e do conhecimento, visto que Hegel já havia corrigido o dualismo cartesiano da *res cogitans* e da *res extensa*, ao reconhecer a importância da dimensão social e histórica para a filosofia. Todavia, Wittgenstein e Heidegger vão muito mais longe do que Hegel na exploração da referida dimensão.

[50]As citações das obras de Wittgenstein seguem as traduções portuguesas nos casos em que estas se encontravam disponíveis. A tradução das restantes citações é da responsabilidade do autor.

Glock, Hans-Johann (ed.), *Wittgenstein: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 2001.

Kripke, Saul, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Oxford, Blackwell, 1982.

McGinn, Marie, *Wittgenstein and the Philosophical Investigations*, London, Routledge, 1997.

Sluga, Hans e Stern, David (eds.), *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

Stern, David, *Wittgenstein's* Philosophical Investigations: *An Introduction*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Winch, Peter *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London, Routledge, 1990 [1958].

Wittgenstein, Ludwig, *Das Blaue Buch (Werkausgabe, Bd. 5)*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984. (Tradução portuguesa: *O Livro Azul*, Lisboa, Edições 70, 1992.)

Wittgenstein, Ludwig, *Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik (Werkausgabe, Bd. 5)*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Bemerkungen (Werkausgabe, Bd. 2)*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Grammatik (Werkausgabe, Bd. 4)*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984.

Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen (Werkausgabe, Bd. 1)*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984. (Tradução portuguesa: *Investigações Filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.)

Wittgenstein, Ludwig, *Über Gewißheit (Werkausgabe, Bd. 8)*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984. (Tradução portuguesa: *Da Certeza*, Lisboa, Edições 70, 1990).

Wittgenstein, Ludwig, *Zettel (Werkausgabe, Bd. 8)*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1984. (Tradução portuguesa: *Fichas*, Lisboa, Edições 70, 1989).

Zilhão, António, *Linguagem da Filosofia e Filosofia da Linguagem: Estudos sobre Wittgenstein*, Lisboa, Ed. Colibri, 1993.

Frases não-declarativas e comunicação nas *Investigações Lógicas* de Husserl. Notas para uma teoria dos actos comunicativos à luz de Husserl e de Austin

Pedro M.S. Alves
Universidade de Lisboa

Começando pelo fim, à guisa de introdução

NAS *Investigações Lógicas*, principalmente no pouco valorizado último capítulo da Sexta Investigação,[1] encontramos os fundamentos de uma teoria acerca do estatuto lógico-semântico das frases não-declarativas que exprimem desejos, perguntas, ordens, promessas, etc. Essa teoria responde às questões de princípio que haviam sido levantadas logo no primeiro parágrafo da Sexta Investigação acerca da intencionalidade em geral e, em particular, dos actos que podem ser "portadores" de significação.[2] Ao contrário do que comummente se pensa, esta doutrina das frases não-declarativas, e dos "actos não-objectivantes" (*nicht-objektivierende Akte*) que essas frases exprimem, está, portanto, profundamente enraizada no corpo teórico das *Investigações* e é solidária das suas teses mais centrais. Por isso mesmo, ela tem não só amplas conse-quências em diversos domínios, nomeadamente, no que tange às teorias da linguagem e da intencionalidade da consciência, como se baseia, por sua vez, num conjunto de pressupostos muito bem definidos. A teoria acerca destas frases (*Sätze*) que não são asserções (*Aussagen*), bem como acerca do modo como elas se relacionam com as frases declarativas (*Aussagesätze*) que exprimem asserções, está, por isso, muito longe de ser aquela questão lateral ou de pormenor que décadas de silenciamento e de ausência de trabalho fenomenológico sobre as questões lógico-semânticas pertinentes parecem sugerir.

[1] O titulo deste último capítulo é precisamente: "Actos não-objectivantes como preenchimentos aparentes de significações". Este nono capítulo dá corpo à Terceira Secção da Sexta Investigação, que se intitula "Esclarecimento dos Problemas Introdutórios", ou seja, dos problemas à luz dos quais se desenvolveu toda a Sexta Investigação.

[2] O título do primeiro parágrafo da Sexta Investigação é justamente "Se todos os tipos de actos, ou apenas alguns, podem funcionar como portadores de significação". Ver *L.U.*, Hua XIX/2, p. 544.

Pelo contrário, ela tem uma relevância extraordinária para uma avaliação tanto da força como das insuficiências das posições teóricas de Husserl. O próprio Husserl o confessa, aliás, ao sugerir que uma teoria contrária à que ele próprio defende acerca das frases não-declarativas faria cair por terra algumas das traves mestras que suportam as suas *Investigações*.[3] Este último capítulo sobre o estatuto das frases não-declarativas deve, portanto, apesar do seu carácter manifestamente imperfeito, ser lido, em minha opinião, não como uma excrescência, uma curiosidade ou um apêndice, mas como o verdadeiro fecho da abóbada que foi sendo edificada ao longo das seis investigações. O exame dos eventuais problemas das teses de Husserl acerca do estatudo lógico-semântico das frases não-declarativas poderá funcionar, assim, em retrospectiva, como um muito oportuno *teste* para certas teorias centrais de Husserl, tal como elas foram expostas ao longo das *Investigações*.

Expressa no idiolecto husserliano, a questão disputada a propósito das frases não-declarativas consiste em saber se "[...] as formas gramaticais conhecidas, que a lingua-gem cunhou para desejos, perguntas, intenções volitivas, [...] para actos que não perten-cem à classe dos actos objectivantes, devem ser vistas como *juízos* sobre actos ou [...] se também estes podem funcionar como doadores ou preenchentes de sentido".[4]

Sob a designação geral de "frase não-declarativa" entendemos tanto uma frase de tipo interrogativo (*Fragesatz*), como *estará o gato no tapete?*, como também uma frase imperativa (*Befehlsatz*), como *ide embora!*, como ainda frases optativas (*Wunschsätze*), por exemplo, *desejo-lhe boa sorte!, que os deuses nos acompanhem...*, ou quaisquer outras frases que exprimam actos, de resto tão diversos entre si, como prometer, ameaçar, aconselhar, perguntar ou também orar, para invocar o bem conhecido exemplo de Aristóteles no Περὶ Ἑρμηνείας. Numa palavra, trata-se de saber, como o primeiro parágrafo da Sexta Investigação já o havia dito, se o *significar* se realiza apenas em actos de qualidade objectivante, se só estes podem ser, portanto, *Bedeutungsträger*, "portadores de significação", ou se, indiferentemente, tanto perguntas, como volições, como ordens, como quaisquer outros actos de quaisquer qualidades podem *suportar* a função significativa, de tal modo que, digamos, uma matéria proposicional como "existe vida no planeta Marte" possa ser *directa* e

[3] *L.U.* Hua XIX/2, p. 539.
[4] *Idem*, p. 737.

imediatamente "suportada" por um acto de qualidade não-objectivante como uma pergunta, um desejo, etc. Por detrás da pergunta acerca da relação das frases não-declarativas com as frases declarativas, o que está em questão será, portanto, a forma de fundo da intencionalidade – que espécies de actos (que "qua-lidades") serão, verdadeiramente, intenções que visem qualquer coisa enquanto objecto?

A tese de Husserl – seja dito desde já – é que *todas* as qualidades não-objectivantes se fundam em actos objectivantes subjacentes e que *só estes* são verdadeiramente actos que conferem significação (*bedeutunsverleihende Akte*). Portanto, a sua tese é que as formas que as línguas naturais cunharam para perguntas, ordens, e coisas semelhantes, *devem ser interpretadas*, do ponto de vista lógico-semântico, *como juízos sobre actos*. A sua tese é que *há juízos* nas expressões de perguntas, de ordens, de volições, de promessas, etc., que as frases interrogativas, as frases optativas, as frases imperativas, *contêm*, portanto (implícita ou explicitamente – a questão não é por agora relevante), frases declarativas, e que só porque há nelas juízos e porque há nelas frases declarativas é que podem as expressões de perguntas, de ordens, de promessas, etc., *ter* uma significação. Resta saber *como* encontrar o acto objectivante que está presente nas frases que exprimem perguntas, ordens ou desejos. É justamente sobre isso que versa a teoria que Husserl expõe no último capítulo da Sexta Investigação.

Tanto esta questão como a resposta de Husserl, apesar de aparentemente sibilinas, são, porém, verdadeiramente essenciais para ajuizar acerca da pertinência e da consistência (duas questões diferentes) das teses globais das *Investigações*. Esta questão envolve, na verdade, coisas tão fundamentais como saber que é significar, quais as relações, por um lado, do significar com o asserir e, por outro, da representação objectual (a "matéria intencional" do acto) com a crença (os actos posicionais ou "objectivantes"), bem como saber que *função essencial* está, ao fim ao cabo, cometida à linguagem: se o asserir em contexto monológico ou o agir intersubjectivo em contexto comunicativo. Para além de todas essas coisas, importa ainda saber, em conexão com a última das perguntas anteriores, de que estamos efectivamente a falar quando nos referimos, seguindo Husserl, a "qualidades" de acto como crer, perguntar, desejar, ordenar, prometer, etc. Trata-se, com o inventário destas qualidades – ou parte delas –, de fornecer uma simples enumeração dos diversos tipos de vivências psíquicas ou tratar-se-á, sobretudo, de identificar formas basilares

de *comportamento lin-guístico* ligadas a actos sociais de interlocução (e de interacção) comunicativa?

Todas estas perguntas clamam por uma análise fenomenológica aprofundada. Para ir direito ao ponto que quero mostrar, direi que, em minha opinião, se passa o seguinte:

A) A tese de Husserl a respeito das frases não-declarativas é consistente com as suas teorias acerca (i) das vivências intencionais (*intentionale Erlebnisse*), (ii) da significação (*Bedeutung*), (iii) da expressão (*Ausdruck*) e da linguagem (*Sprache*), teorias que haviam sido expostas, respectivamente, ao longo da Investigação Quinta, da Primeira e da Quarta, e de novo da Primeira;

B) Mas a tese de Husserl é pouco (ou mesmo nada) *pertinente* no que diz respeito a uma análise do estatuto linguístico e semântico das frases não-declarativas, falseando, por essa razão, o teor de sentido, fenomenologicamente descritível, de actos como perguntar, querer, ordenar, prometer, etc. A análise de Husserl torna-se, pois, fenomenologicamente inadequada. Daí que possamos afirmar que haverá também algo de errado, no todo ou em parte, nas teorias mencionadas *supra*, em (i), (ii) e (iii) (*sub* A).

Quando pretendemos determinar o que há de incorrecto nessas teorias e examina-mos, para isso, concepções lógico-semânticas alternativas, podemos encontrar, surpreendentemente ou talvez não, num teórico da linguagem comum uma crítica incisiva de duas grandes ilusões que perturbam essas análises de Husserl: primeiro, a ilusão assertiva, segundo a qual a linguagem serve sobretudo para descrever a realidade através de actos posicionais ou téticos; segundo, a ilusão veritativa, segundo a qual o núcleo essencial das frases é formado por uma estrutura proposicional, cujo conteúdo é sempre susceptível de ser avaliado como verdadeiro ou falso em função do puro sentido das palavras envolvidas. Essas duas ilusões são tenazes (e haveria que *explicar* por que razão elas nascem). À luz da primeira, a linguagem assenta num acto de constatação da realidade, em vez de ser, ela própria, um acto de construção da realidade. À luz da segunda, as frases não-declarativas são como que formas imperfeitas de realização da linguagem, por carecerem precisamente dessa suposta relação fundamental com a verdade – como se a verificação do valor de verdade das proposições fosse o modo privilegiado do uso da linguagem e a forma essencial de produzir sentido (o que tornaria, por exemplo, o discurso ficcional uma forma marginal ou, se quisermos, uma forma secundária e deficiente do acto de dizer). Ao mencionar uma célebre crítica desta dupla ilusão

"constatativa" e "veritativa", estou a referir-me, bem entendido, à teoria que o maior filósofo da linguagem do século XX, John Austin, apresentou, em 1955, acerca dos "performativos" (à letra: "realizativos") e dos actos ilocutórios nas *William James Lectures*, da Universidade de Harvard, e que foi publicada, em 1962, na obra *How to do Things with Words*[5].

Para terminar esta apresentação global do meu tema, direi que não pretendo lançar Austin contra Husserl ou corrigir um pelo outro, mas antes usar as lições mais impor-tantes de ambos para esboçar uma teoria fenomenológica dos actos sociais e da comunicação. Essa teoria foi iniciada por Reinach, em 1913,[6] mas está, hoje-em-dia, ainda largamente por edificar. Só ela poderá trazer à superfície, porém, aquilo que é, em minha opinião, a *dimensão de fundo* a partir da qual a questão de comportamentos linguísticos como perguntar, desejar, ordenar, mas também asserir, devem ser descritos do ponto de vista fenomenológico: o fenómeno de comunicação. Na verdade, se bem que o fenómeno da comunicação tenha raízes ante ou pré-linguísticas e seja mais vasto que a linguagem – para ser rigoroso, nem toda comunicação é linguística e nem toda a linguagem tem ou serve um propósito comunicativo –, qualidades de acto como a pergunta, a ordem, a promessa, que são expressas em frases interrogativas, imperativas ou promissivas, são, tipicamente, usos da linguagem com um propósito comunicativo. Ou seja, num vivo contraste com o Husserl das *Investigações*, o ponto de partida para uma teoria da linguagem *não é* a Lógica pura e a idealidade da significação, mas a produção de sentido no espaço comunicacional. E as insuficiências de algumas das teses de Husserl poderão ser retrospectivamente interpretadas como outras tantas consequências do conjunto de *abstracções* e de *amputacões* que o fenó-meno da linguagem deve sofrer para que, nele, se possa isolar algo como o campo da Lógica, ou seja, a *Bedeutung* pura, como unidade ideal-idêntica irrelativa a quaisquer locutores e a quaisquer contextos de elocução. A tentativa de isolar o que *está dito enquanto tal (das Gesagte als solches)*, sem atender a *quem* o diz, *para quem* e *para quê* o diz, e ao *contexto* em que o diz, é, ao

[5] Ver J. Austin – *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1976, por exemplo, p. 3, sobre a "descriptive fallacy", ou p. 12, sobre a assunção de que *to say* é sermpre (ou nos casos que vale a pena ponderar) *to state somethimg*, ou p. 151, sobre o "true/false fetish".

[6] Ver Adolf Reinach – "Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes" in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1: 685-847.

mesmo tempo, a grandeza e a maior limitação das análises husserlianas nas *Investigações Lógicãs*.

O próprio Husserl o sugere, aliás, no comentário de 1913 à Quarta Investigação, quando afirma que o nome apropriado para a teoria que acaba de desenvolver é o de Gramática Pura *Lógica*, justamente porque lhe falta ainda "as relações de mútua compreensão entre sujeitos psíquicos", que constituem um "*a priori próprio*".[7] Não se trata, certamente, de complementar a Gramática Pura Lógica por uma Psicologia. Trata-se, antes, de desenvolver a dimensão comunicativa a par da teoria das formas de composição e das leis de transformação das significações. A questão incómoda (para Husserl) será a de saber se este *a priori* "comunicativo" não interferirá em retorno no *a priori* "significativo", de tal modo que seria impossível tratar um sem o outro no quadro de uma Gramática Lógica que, doravante, não mais poderia ser também "pura".

Três pressupostos...

Disse acima que a teoria de Husserl era consistente, mas não pertinente. A questão essencial da pertinência será discutida mais tarde. Quero mostrar, por agora, a sua consistência. Esta tornar-se-á visível assim que compreendermos como a teoria de Husserl acerca das frases não-declarativas decorre directamente das suas concepções mais gerais acerca da *intencionalidade*, da *significação* e da *linguagem*, desenvolvidas na Primeira Investigação, na Quarta e na Quinta. Estas três últimas doutrinas, que formam o corpo teórico central das *Investigações*, figuram como outros tantos pressupostos em que se apoia e para onde remete toda a análise das formas linguísticas em questão. É para elas que me quero voltar, antes de discutir com maior detalhe a teoria husserliana das frases não-declarativas. Elas são as seguintes:

A – A equivalência entre actos intencionais e actos objectivantes;

B – A independência da função de significação;

C – A asserção (*Aussagen*) como forma básica de uso da linguagem.

[7] *L.U.* Hua XIX/1, pp. 348-349.

A – Como é bem sabido, no início da Quinta Investigação, Husserl apresenta três conceitos de consciência (*Bewußtsein*). Todos esses três conceitos estão directamente referidos ao conceito de vivência (*Erlebnis*). A ideia da totalidade das vivências produz o primeiro conceito de consciência: consciência como o conjunto integral das vivências pertencentes ao eu, o *fluxo de consciência (Bewußtseinsfluss, -strom*). A autocaptação das vivências produz o segundo conceito de consciência: consciência como *percepção interna (innere Wahrnehmung)*. Por fim, a vivência como relação não real com qualquer coisa que nela "inexiste" (expressão de Brentano), como consciência-de, produz o terceiro conceito de consciência: consciência como *acto psíquico* ou *vivência intencional (psychische Akt, intentionale Erlebnis)*.

Husserl terá, mais tarde, teorias sofisticadas para oferecer a respeito do primeiro e do segundo conceitos de consciência. A auto-apreensão da consciência como totalidade efectiva-se sob a forma da consciência do tempo, com os seus horizontes abertos (portanto, *não* totalizáveis) de passado e de futuro. A percepção interna, ou consciência pré-reflexiva de si (em que, nas *Investigações*, Husserl critica à teoria de Brentano o regresso ao infinito aí envolvido), efectiva-se sob a forma da intencionalidade "longitudinal" da "consciência absoluta", pela qual, na conexão entre proto-impressão e retenção, o fluxo a si próprio e para si próprio aparece.

Tudo isso, como disse, será matéria das teorias futuras da consciência. Na Quinta Investigação, o ponto forte é, porém, o terceiro sentido: consciência como consciência-de (qualquer coisa). E a tese de Husserl é que esta relação não real com qualquer coisa, a intencionalidade, assume, na base, a forma de actos *posicionais* (*setzende Akte*), com as respectivas modificações de neutralidade.

Este ponto é fundamental. A *matéria intencional* torna representado um objecto, em sentido lato. Mas a matéria não é um acto, ela é um elemento de um acto, e esse acto entra num determinado género qualitativo. Por conseguinte, sabendo que *não há* intencionalidade sem esta função basilar de *tornar representado* (*vorstellig machen*), porque é precisamente nela que se forma a relação com qual-quer coisa, isto é, a consciência-*de*, a questão é saber se esta função, que com-pete à "matéria" (a *intentionale Materie*), pode ser "suportada" por actos de qualquer tipo (ou seja: *realizada* em qualquer tipo de actos), ou se ela implica ac-tos de uma qualidade específica. A pergunta é, portanto, a de saber se o acto em que qualquer coisa é representada poderá ou

não ser, indiferentemente, um acto volitivo, um acto afectivo, ou não importa que outro, e, no caso negativo, *que tipo* de acto será, então, requerido pela matéria intencional.

A tese de Husserl é que a matéria intencional *exige* actos de qualidade bem determinada, a saber, actos de tipo posicional, actos de crença (e suas variações) acerca da objectividade visada. Numa matéria nominal, por exemplo, *o vencido de Waterloo*, um objecto é representado num acto monorradial; numa matéria proposicio-nal, por exemplo, *o vencido de Waterloo nasceu na Córsega*, um estado-de-coisas é visado num acto polirradial. Mas a intencionalidade não é apenas este representar, ela é a crença de que existe aquilo que o nome nomeia, ou que se verifica o estado-de-coisas que a proposição descreve. É a isto que Husserl chama um acto de *qualidade objectivante*. A intencionalidade envolve, na base, um acto de *belief*, pela simples razão que representar algo de uma certa maneira (na "matéria intencional") implica uma crença ou está intimamente conectado com uma crença que *assume* a realidade do objecto representado. No caso normal, o representado é posto como *existente* e esta posição pode mesmo vir a exprimir-se de um modo explícito num acto de matéria modificada, como, por exemplo, no juízo "o vencido de Waterloo existe" ou no nome "o vencido de Waterloo existente".

Normalmente, porém, esta posicionalidade imbrica-se na própria matéria intencional e só por meio da análise pode ser separada – matéria e qualidade objectivante são, pois, dois momentos dependentes de um mesmo todo. A forma fundamental dos actos intencionais será, por isso, a dos actos objectivantes. São eles que se ligam em primeira linha às matérias, nominais e proposicionais, que representam objectos. Representação (no sentido de "matéria") e posição andam, portanto, a par. Esta consciência intencional que entra em cena sob a forma canónica da crença pode-se neutralizar, é certo, mudar-se para a sua contraparte (*Gegenstük*) da "simples representação" (*bloße Vorstellung*), e deixar, por assim dizer, "pairar" o seu objecto, mas a consciência jamais entra em cena como mera representação de objecto (como matéria *sem* qualidade) ou como uma "simples representação", relativamente à qual um acto de assentimento ou de recusa se viesse posteriormente ligar (como na teoria do duplo juízo, de Brentano). Ao representar objectual está sempre associado um elemento tético, mas sem que esta crença se possa exprimir na estrutura semântica ou sintáctica da proposição. Numa palavra, toda consciên-

cia é consciência *representativa e posicional* de qualquer coisa. A consciência de qualquer coisa é, pois, um acto de qualidade *objectivante*.

Este é o primeiro pressuposto – a identificação entre *consciência intencional* e actos de uma certa *qualidade*, a saber, os que realizam um ter-por-verdadeiro (*für-wahrhalten*) aquilo que está representado numa matéria intencional ou que, ao contrário, são aposicionais e modificam a posicionalidade num mero "deixar-pairar-diante" (*dahinstellen*). Esta tese de que a intencionalidade está assente em actos posicionais e nas suas correspondentes modificações não-posicionais é, como todos sabem, a última interpretação que Husserl oferece, na Quinta Investigação, do célebre *dictum* de Brentano: todo acto ou é uma representação (uma *Vortsellung*, leia-se agora: um acto de qualidade objectivante, de matéria nominal ou proposicional) ou tem por base uma representação.[8] A intencionalidade é, na sua dimensão de fundo, a posição de ser ou a sua suspensão (ela será sempre, portanto, uma "intenção de ser" – *Seinsmeinung*). Daí que todas as outras qualidades, por mais diversas que sejam entre si, estejam, porém, aparentadas e possam ser tomadas em conjunto, na exacta medida em que todas elas, para se referirem a uma objectividade através de uma matéria intencional, requerem um acto de qualidade objectivante como sua base, ao passo que nenhum acto objectivante requer, inversamente, uma qualidade não-objectivante sobre ele edificada.

Daí retira Husserl um importante teorema da sua doutrina da intencionalidade: o da "*fundação* dos actos não-objectivantes (como alegrias, desejos, volições) em objectivantes (representações, actos de ter-por-verdadeiro), pela qual, primariamente, uma qualidade de acto está fundada numa outra qualidade de acto e só mediatamente numa matéria."[9] Assim, uma alegria supõe a convicção de que o estado-de-coisas que nos alegra *existe*, mas a posição do estado-de-coisas como existente (o acto objectivante) não requer um outro acto de alegria ou de tristeza nele fundado. O acto objectivante é, portanto, o portador (*Träger*) da matéria – se pela matéria se "representa" (*lato sensu*) um ob-jecto, compreende-se que o acto primário seja a assunção da existência desse objecto representado.

Esta teoria é plausível, mas precisa de mais diferenciação. Um desejo, por exemplo, implica uma consciência posicional que não é nem tese de ser

[8] Veja-se *L.U.*, Hua XIX/1, V[a] Investigação, § 41, p. 514.

[9] *L.U.*, Hua XIX/1, p. 519 (sublinhados nossos).

nem de não-ser, mas sim de *possibilidade*. Uma promessa implica um acto objectivante que ponha o seu objecto como *provável*, etc. As *Ideias I*, de 1913, introduzirão esta maior sofisticação nas formas dóxicas, abandonando a polaridade das *Investigações* entre a posição de ser e a sua "neutralização" (o simples compreender, *sem* tomada de posição).[10]

É à luz desta tese de que a forma fundamental dos actos intencionais é a dos actos objectivantes, de matéria tanto nominal como proposicional, que todas as frases que não exprimem asserções e que não são, portanto, frases declarativas podem ser agrupadas, apesar da sua variedade. Que têm, de facto, em comum as frases optativas, exclamativas, interrogativas ou imperativas? A resposta reza assim: têm em comum o facto de *não serem*, todas elas, *frases declarativas* que exprimam actos de qualidade objectivante e de estarem, por isso, assentes em actos objectivantes que são a sua base ou *envolverem* tais actos objectivantes para que possam ter uma significação (estas duas formulações não são equivalentes e escondem, como vamos ver, uma ambiguidade de Husserl).

Trata-se, aparentemente, de uma boa resposta. Fica para mais tarde a crítica da aparência.

B – Por agora, vamos ao segundo pressuposto: a independência da função significativa. Qualquer leitor das *Investigações* conhece os longos esforços de Husserl para dissociar o acto que confere a significação (*bedeutungsverleihender Akt* – por mor da brevidade, designá-lo-emos por *acto de significar*) do acto que *preenche* a significação e do acto que *torna manifesta* a intenção significativa. Numa palavra, todo leitor das *Investigações* conhece os esforços de Husserl para separar a função significativa da função comunicativa da linguagem e, de novo, para separar o acto de significar do acto de conhecer. Significar, conhecer e comunicar são coisas diferentes.

A ligação do acto de significar com intuições concomitantes é afrouxada de duas maneiras. Primeiro, *a parte ante*, Husserl insiste (a meu ver, bem) que as imagens acompanhantes não desempenham nenhum papel essencial

[10] Ver, por exemplo, *L.U.*, Hua XIX/1, p. 507 e *Ideen*, Hua III/1, pp. 271-272. Nesta obra, os actos da esfera da vontade e do sentimento são tomados também como actos potencialmente "objectivantes", com a sua forma própria de posicionalidade, que remete, em última instância, para actos da esfera dóxica, que realizam uma objectivação actual. Isso consagra, na opinião de Husserl, o privilégio do estrato "lógico" da intencionalidade.

na *formação* da consciência de significação[11] – assim, para compreender as expressões "cavalo", "raiz quadrada" ou "número primo", as imagens, inadequadas e fugidias, que eventualmente ocorrem, não fazem parte da nem fixam a significação. Numa palavra: *há* compreensão sem intuição, e o significar *não depende* de imagens concomitantes. Em segundo lugar, *a parte post*, esta intenção significativa, em que um objecto é visado "no vazio", tem com a intuição do objecto correspondente uma relação de *preenchimento*, mas a intuição que vem preencher a intenção significativa não vem *prolongar* ou *completar* esta, como se só ela a dotasse do seu objecto: ela vem, antes, passar da intenção que visa *o* objecto ao acto que (re)conhece *esse* objecto como sendo precisamente aquele que fora visado e *tal como* fora visado (ou que produz uma "decepção", *Täuschung*, correspondente). Este preenchimento da intenção significativa pela intuição correspondente é o que Husserl designa como a vivência de conhecimento. Ela não é essencial para o acto de significar, que *tem já* o seu objecto independentemente de qualquer prolongamento da intenção significativa na intuição correspondente. Esta última terá, antes, a função de reforçar ou de confirmar a qualidade posicional do acto de significar. Nessa medida, significar e conhecer serão, portanto, coisas diferentes.[12] E o acto de significar é mais basilar que o acto de conhecer – em geral, podemos significar *sem* conhecer.

A mesma dissociação é feita para a função de manifestação (*kundgebende Funktion*). Toda expressão tem uma significação e refere-se, por ela, a uma objectividade. Usar uma expressão com sentido e referir-se, por ela, a quaisquer objectividades é a essência do acto de significar. Para lá disso, usar uma expressão com sentido implica também, por força do acto de elocução (*Äusserung*), *tornar manifesto para outrem* que aquele que fala tem tais e tais vivências, em que visa tais e tais objectos, e mesmo, eventualmente, que é *para esse outrem* que ele fala. No entanto, como o célebre exemplo do monólogo interior na "vida solitária da alma" o mostra,[13] ao falarmos para nós próprios, esta função de manifestação desaparece, a palavra audível reduz-se à simples fantasia de um som de palavra (*Wortlaut*) possível, mas, mesmo assim, *continuamos a significar*, sem que, contudo, comuniquemos algo a al-

[11] Ver *L.U.*, Hua XIX/1, pp. 67 e sgs.
[12] Ver *L.U.*, Hua XIX/1, p. 44.
[13] Ver *L.U.*, Hua XIX/1, pp. 41-43 (§ 8).

guém. Numa palavra, tal como para o conhecimento, significar é mais básico que comunicar – em geral, podemos significar *sem* comunicar.

De modo que a tese de Husserl se cifra no seguinte: primeiro, na dissociação entre as funções significativa, cognitiva e comunicativa; segundo, na afirmação de que a função significativa é absolutamente independente das outras duas, ao passo que, inversamente, não podemos nem comunicar (um conteúdo) nem conhecer (um objecto) sem a mediação da função de significação.

Contra esta independência da função significativa é, porém, argumentável *contra Husserl* que, em certos casos importantes, (i) a significação só se *determina* por referência a uma intuição e que (ii) a significação só se *completa* pela sua inserção num contexto comunicativo.

O primeiro caso é fornecido pelos deícticos – *isto, aquele*, etc. – pelos pronomes pessoais – *eu, tu*, etc. – e pelos advérbios de lugar e de tempo – *hoje, aqui, agora*, etc. –, ou seja, por aquilo que o próprio Husserl designa, na Primeira Investigação, como "expressões essencialmente subjectivas" ou "ocasionais".[14] Em todos esses casos, a significação carece de uma referência à intuição actual do acto de elocução para que se determine a que se referem, *em particular*, expressões como *isto, hoje* ou *eu*. Para manter a tese da absoluta autonomia da função de significar, Husserl realiza, nas *Investigações*, um verdadeiro acto de violência,[15] afirmando que, *idealmente*, do ponto de vista de uma linguagem acabada, toda e qualquer expressão ocasional poderia ser substituída por uma expressão fixa e objectiva, que referisse o seu objecto sem ter de atender ao acto expressivo e ao contexto de elocução. Mas a demonstração disso está por fazer, e a argumentação de Husserl é largamente insuficiente.[16]

Quanto ao segundo caso, é visível que a significação, o que *está dito enquanto tal*, ou seja, o sentido que literalmente resulta da sintaxe e do simples significado e referência das palavras envolvidas, é, em muitos casos, ainda

[14] Ver *L.U.* Hua XIX/1, pp. 83 e sgs.

[15] Ele próprio o reconhece na segunda edição, de 1913, em *L.U.*,. Hua XVIII, p 13.

[16] Ela desenvolve-se como uma pura argumentação de princípio, a partir da premissa de uma suposta "ausência de limites da razão objectiva" (*Schrankenlosigkeit der objektiven Vernunft*). Ver *L.U.*, Hua XIX/1, pp. 95 e sgs (ver também o passo suprimido, na segunda edição, de 1913, sobre as determinações fixas e objectivas dos lugares e dos tempos, que comprometia Husserl com uma concepção não-relacional do espaço e do tempo)

insuficiente para constituir a significação completa de uma expressão. Um exemplo entre muitos: a expressão *está um lindo dia* tanto pode expressar uma constatação de facto, como um sentimento de alegria, como querer dizer ironicamente o contrário, como servir para mudar ostensivamente de assunto numa conversa, como pode ser um meio de informar o interlocutor, ou de o convidar para passear, etc., de modo que o seu sentido *pleno* (ou seja, o que *está dito* mais o que se *quer dizer* com isso) só é determinável *rebatendo* o sentido literal sobre o respectivo contexto comunicacional e tendo em conta o tipo de lance comunicativo que está sendo realizado através dessa expressão.

Para contornar esta situação, mais uma vez Husserl mantém a sua tese à custa de um *empobrecimento* do conceito de comunicação e de uma *hipertrofia* da função significativa. Nas *Investigações*, comunicar não tem que ver com estas diferentes formas de uso da linguagem, diferentes da frase-declarativa e do asserir, mas é apenas o facto de que os actos de pensamento que ocorrem num sujeito são simultaneamente dados a conhecer a alguém, através da função de manifestação. Ou seja, comunicar é equivalente à duplicação dos mesmos pensamentos num locutor e num auditor. Por outro lado, Husserl parte do pressuposto de que todo pensamento é sempre codificável e linguisticamente exprimível, com níveis crescentes de explicitação até que se chegaria por fim, idealmente, ao ponto-limite em que o *sentido literal coincidira perfeitamente com o sentido visado* e a remissão para o contexto comunicacional seria, por isso, desnecessária (voltaremos a este ponto).

O privilégio concedido à frase declarativa passa também por aqui e é absolutamente coerente com esta dupla tese husserliana da supressão da ocasionalidade e de uma coincidência possível entre sentido literal e sentido visado. Uma frase como *parece-me que está um lindo dia!* seria substituível por um longa frase declarativa que, no limite, exprimiria o sentido completo na forma *João exclama que lhe parece estar um lindo dia para com isso significar ao seu interlocutor que...*, etc.

C – O terceiro pressuposto é que a função essencial da linguagem é *asserir*. É este pressuposto que outorga, em definitivo, uma posição proeminente à dimensão veritativa do discurso e, em consequência, confere um estatuto privilegiado às frases declarativas. Isto sucede porque a frase declarativa (*Aussagesatz*) é caracterizada como um dizer algo *acerca* de qualquer coisa, como um $\lambda\varepsilon\gamma\varepsilon\iota\nu\ \tau\iota\ \kappa\alpha\tau$**à** $\tau\iota\nu$ός: "Toda e qualquer expressão não quer apenas dizer qualquer coisa, mas diz também *acerca* de qualquer coisa; ela não tem ape-

nas a sua significação, mas refere-se também a quaisquer *objectos*".[17] É na medida em que a dimensão basilar da linguagem é este asserir algo a respeito de qual-quer coisa que a verdade (ou falsidade) do que está dito adquire toda aquela proeminência que comummente se lhe atribui.

A distinção fundamental que se estabelece, nesta caracterização da função essencial da linguagem, é entre a coisa *acerca* da qual algo é dito e *aquilo que é dito* dessa coisa. Na nomenclatura moderna, distingue-se o "conteúdo" significativo e a "referência" objectiva. Husserl designa estas duas dimensões da frase declarativa como, respectivamente, a *Bedeutung* (significação) e a *gegenständliche Beziehung* (referência objectiva) de um *Ausdruck* (expressão). É costume dizer que, através de um conteúdo (*Inhalt, content*), a linguagem se refere a um objecto "extra-mental". Mas isso é, na semântica de Husserl, uma afirmação grosseiramente incorrecta. Para começar, a *Bedeutung* é já um objecto extra-mental, supra-subjectivo, ideal, não real (como o era para Frege). De seguida, "objecto" é uma categoria ontológico-formal e não ontológico-material: o *objecto* tanto pode ser extra como intra-mental, linguístico ou não-linguístico, pode ser um número, um ser físico, um facto histórico, uma palavra, uma vivência, ou qualquer outra coisa, porque "objecto" é uma categoria da ontologia formal que pode recobrir não importa que entidades. O essencial, na linguagem, é antes a capacidade para estabelecer esta dualidade entre o objecto *tal como é referido por uma significação* e o objecto *que é* referido por uma significação.[18] A diferença entre ambos os momentos é dada numa operação lógico-semântica que consiste em submeter a uma *síntese de identificacão* várias expressões significativas, de tal modo que se liberte a consciência de que *aquilo que é visado na significação A* e *aquilo que é visado na significação B* são *a mesma coisa* – que, por exemplo, *o esposo de Hera* e o *Senhor do raio designam a mesma* personalidade mitológica, ou que $a < b$ ou $b > a$ se referem *à mesma* situação quantitativa. É esta consciência de *um idêntico*, diferentemente referido por várias significações, só referível através de uma significação e só isolável pela *síntese* de identificação entre várias significações, que prepara o momento lógico da consciência

[17] *L.U.* Hua XIX/1, p. 52.
[18] *L.U.*, XIX/1, pp. 53 e sgs. e 414-415.

de objecto.[19] As *Ideias I* distinguirão, em consequência, o *Gegenstand im Wie*, o objecto no como, enquanto noema-predicado, e o *Gegenstand schlechthin*, o objecto puro e simples ou o *X*, enquanto elemento central do núcleo noemático.

Uma intuição fundamental das *Investigações* é que a linguagem dá corpo a esta distinção ontológico-formal entre objecto predicado (objecto puro e simples) e predicado de objecto (objecto no como) ao produzir a distinção entre o que está dito de uma coisa e a própria coisa de que algo se diz. Esta distinção tem como sua base a estrutura da consciência intencional – visar *um* objecto *através* de um sentido (*Sinn*). Na medida em que a linguagem dá corpo à intencionalidade, a sua dimensão fundamental será precisamente este poder de articular as diferenciações lógicas da consciência de objecto. Mais importante do que aquilo que a linguagem diz das coisas, é o facto de ela *dar corpo* a essa dualidade entre objecto (sobre o qual se assere – o *Gegenstandworüber*) e a sua determinação (o que dele é predicado), dualidade que é já a distinção fundamental da Gramática Pura Lógica entre as formas primitivas de significação: *representação nominal, representação adjectiva* e a sua combinação numa *proposição* (*Satz*).[20] Numa palavra, a intencionalidade é consciência de objecto, e a linguagem, na medida em que "reveste" a consciência intencional, terá na estrutura assertiva da frase declarativa o seu núcleo essencial.

... para uma teoria implausível

Podemos agora examinar mais de perto a teoria husserliana, apreciar toda a sua coerência, mas também pôr a nu toda a sua impertinência ou implausibilidade fenomenológica.

Para ir direito ao essencial, ela cifra-se nas seguintes teses:

1. Só os actos de qualidade objectivante (actos "téticos") são portadores de significação, e esta significação é de carácter proposicional;

2. A expressão de um acto objectivante ligado a uma matéria proposicional

[19] As *Vorlesungen über Bedeutungslehre*, de 1908, desenvolvem *ex professo* esta teoria da consciência de objecto como correlato de uma síntese de identificação. Ver Hua XXVI, pp. 62 e sgs.

[20] *L.U.*, XIX/1, p. 339.

(ou seja, um "juízo") é a frase declarativa, que diz qualquer coisa acerca de qualquer coisa;

3. A frase declarativa assere algo independentemente da função intuitiva (de conhecimento) e da função manifestativa (de comunicação).

Ora as frases interrogativas, imperativas, volitivas, optativas, etc., não são, aparentemente, frases declarativas e não exprimem actos objectivantes (de crença), mas actos de outro tipo, como a pergunta, a ordem, a volição, o desejo, etc.

Daí que

Ou essas frases são, *enquanto tais*, significantes;

Ou elas *tomam de empréstimo* o seu poder de significar de frases declarativas e de actos objectivantes.

Se a) fosse verdadeira, então teríamos a teoria "aristotélica" de que frases de todo tipo podem carrear significação, e que as perguntas, as ordens, etc., são *irredutíveis* a frases declarativas. Teríamos, portanto, a teoria segundo a qual o λόγος σημαντικός (o discurso significativo) não é exclusivo da απόφασις (da declaração ou asserção, da frase declarativa), se bem que só esta possa ser verdadeira ou falsa. Mas essa teoria é incompatível com as teses 1, 2 e 3 *supra*.

Donde, *em primeiro lugar*, entre as frases declarativas e *todas as outras* deverá haver uma diferença essencial: elas, para parafrasear Mohanty,[21] não serão apenas *tipos diferentes* de frases, mas serão diferentes *enquanto* frases. O género "frase" não será, verdadeiramente, um género. As frases que têm, por si próprias, uma significação são as frases declarativas. Daí resulta, *em segundo lugar*, que todas as outras não apenas serão distintas *enquanto* frases, mas que só terão uma significação na medida em que perguntas, ordens, etc., possam ser *reduzidas* a frases declarativas de um tipo peculiar. Em resumo, ou as frases não-declarativas são irredutíveis às declarativas e significam por si mesmas, ou elas não são por si mesmas significativas e terão de ser redutíveis a frases declarativas. Os pressupostos de Husserl só lhe deixam aberta a segunda opção.

[21] Mohanty – *Edmund Husserl's Theory of Meaning*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976[3], p. 82.

Daí a tarefa: ter-se-á de mostrar (i) que as frases declarativas têm um comportamento lógico-semântico diferente de todas as outras, e que (ii) as frases não-declarativas envolvem em si frases declarativas que lhes conferem significação.

O capítulo final da Sexta Investigação entrega-se à tarefa de mostrar a veracidade desta dupla exigência.

Relativamente a (i), Husserl usa um argumento aparentemente convincente. Com base nas suas próprias declarações expressas, mas indo, bem entendido, um pouco mais longe que elas, poderíamos definir a noção de um *conteúdo significativo completo* do modo seguinte:

Para que uma frase *f* possua um conteúdo significativo C completo terá de ser possível examinar *f* tanto a respeito da *adequação* desse conteúdo *C ao objecto de que fala* como da adequação desse conteúdo ao *sujeito que se exprime*, e este último tanto do ponto de vista da *conveniência* das palavras escolhidas (para exprimir bem ou mal o pensamento) como do ponto de vista da *veracidade* do seu discurso (para dar testemunho daquilo que pensa efectivamente). Assim, para toda e qualquer frase haverá sempre uma objecção ou réplica (*Einwand*) acerca da *verdade*, outra acerca da *conveniência* e outra acerca da *veracidade*. Onde estas três réplicas não forem possíveis, *C* não é completo.

Numa palavra, se *C* é completo, então *f* tem de poder ser verdadeira ou falsa, conveniente ou inconveniente, verídica ou inverídica, sendo cada um destes três pares de valores independente dos outros dois (por exemplo, uma frase pode ser inverídica, mas verdadeira e conveniente, ou falsa, mas verídica e conveniente, etc.)

Se examinarmos, agora, frases como

F1 – O gato está em cima do tapete;

F2 – Estará o gato em cima do tapete?

F3 – Ponde o gato em cima do tapete!

verificamos um comportamento lógico-semântico diverso, que coloca F1 de um lado e o par F2-F3 do outro. De facto, como é evidente, a pergunta e a ordem admitem as réplicas da adequação subjectiva (conveniência e veracidade), enquanto a réplica objectiva acerca da verdade não pode ser aplicada

(pese embora o que pretende Bolzano[22]) – a pergunta e a ordem, *enquanto tais*, não são nem verdadeiras nem falsas, porque lhes falta essa dimensão assertiva do dizer qualquer coisa *acerca* de qualquer coisa. Na medida em que só F1 admite as réplicas objectiva e subjectiva (verdade e veracidade-conveniência), só *C1* é um conteúdo significativo completo.

Ora isto põe-nos na via do segundo argumento de Husserl, destinado a provar a parte (ii) da sua tese, ou seja, a redutibilidade de F2 e F3 a frases declarativas. De facto, F2 e F3 só adquirem um conteúdo completo quando são reescritas na forma:

F2' – Eu pergunto se o gato está em cima do tapete;

F3' – Eu ordeno que o gato seja posto em cima do tapete.

Efectivamente, quando F1 e F2 são assim reescritas, então elas adquirem um con-teúdo significativo completo porque, agora, a réplica objectiva já pode ser feita – as frases são, de facto, verdadeiras na medida em que se referem, nomeando, às vivências subjectivas do perguntar e do ordenar e afirmam a sua existência (serão falsas se eu não estiver, de facto, em nenhum desses estados psicológicos). Assim, no caso normal, F2' *é verdadeira* porque declara a existência de uma vivência subjectiva, uma pergunta, pergunta que acontece *em simultâneo* com a frase que a descreve e nomeia.[23]

Assim, para toda e qualquer f com uma força determinada * (força interrogativa, exclamativa, promissiva, etc.), sendo X o sujeito que enuncia f, poderíamos escrever que:

R1. $f^* \leftrightarrow X^* f$

ou seja, que uma frase com uma força determinada, proferida por um determinado sujeito, é equivalente a uma descrição de um estado psíquico desse mesmo sujeito, em que a força da frase se transmuta numa descrição da qualidade de acto correspondente (por exemplo, a força interrogativa da frase

[22] Ver *L.U.* XIX/2, p. 738 e sgs.

[23] A verdade acaba, supostamente, por coincidir, aqui, com a veracidade, porque a verdade consiste, neste caso, na afirmação de um estado-de-coisas subjectivo (a existência da vivência do perguntar ou do ordenar), coisa que é também o caso com a veracidade. Husserl viu isso no final da sua discussão, mas, por razões que ficarão claras na próxima secção, essa equivalência não é inteiramente correcta, em minha opinião. Ver *L.U.* XIX/2, p. 750, *in fine*.

corresponderá à vivência psíquica da interrogação, etc.) O objecto acerca do qual essas frases versam é, pois, um objecto de tipo peculiar. Efectivamente, *f* não fala, em geral, directamente dos objectos interrogados, esperados, ordenados, etc., mas antes das correspondentes *vivências* de interrogar, esperar, ordenar, e a sua função consiste precisamente em *dar expressão* a essas vivências.

À objecção natural segundo a qual, se essa doutrina fosse verdadeira, então o juízo F1 também poderia ser reescrito na forma

F1' – Eu creio que o gato está em cima do tapete,

coisa que envolveria uma regressão ao infinito, pois poder-se-ia continuar:

F1" – Eu creio que creio que o gato está em cima do tapete, etc.,

Husserl replica, com razão, que a situação é inteiramente diferente, porque F1 pode ser falsa e F1' verdadeira, ou inversamente, enquanto com F2-F2' e F3-F3' isso não se verifica. Isso prova, de facto, que F1 e F1' não são *equivalentes*, mas que se trata, antes, de dois juízos diferentes, com possíveis valores de verdade diversos, enquanto que, no caso dos outros pares, se trata da relação entre frase *ocasionalmente abreviada*, em função do contexto comunicativo de elocução, e frase *completa*, sem abreviaturas ocasionais (se esquecermos a expressão ocasional "eu").

Esta contra-objecção é correcta. A ela há ainda que acrescentar que, da frase

F2 – O gato está em cima do tapete?

se passa, ao contrário de F1, por uma relação de *equivalência*, para

F2' – Eu pergunto se o gato está em cima do tapete

e, também que, ao contrário de F1', isso não implica uma regressão ao infinito sob a forma:

F2" – Eu pergunto se pergunto se o gato está em cima do tapete,

porque F2' *declara* que eu pergunto, enquanto F2" *pergunta* se pergunto, coisa que *não está implicitamente contida em* F2' e não pode, portanto, ser retirada dela por uma suposta operação de explicitação.

Tal é, abreviadamente e poupando os terríveis pormenores em que o capítulo abunda, a teoria de Husserl acerca das frases não-declarativas e dos actos não-objectivantes.

Ela tem as seguintes características:

1º. As expressões para ordens, perguntas, desejos, etc., são fórmulas, ocasionalmente abreviadas, em contexto comunicacional, para frases declarativas e para actos objectivantes de um tipo peculiar. Assim, *perguntar* "é Sp?" equivale a *declarar* "eu pergunto se S é p".

2º. O acto objectivante em questão consiste na afirmação da existência não de um objecto exterior, mas de uma vivência psíquica internamente percepcionada (um desejo, um sentimento, uma ordem, uma pergunta), de tal maneira que é essa percepção interna que é, verdadeiramente, o acto objectivante portador de significação na frase declarativa "eu pergunto se S é p". Trata-se, certamente, de um juízo de tipo muito peculiar, mas trata-se todavia de um juízo.

3º. O acto objectivante de percepção interna tem com o desejo, a pergunta ou a ordem percepcionadas a mesma relação que a intenção que visa um objecto tem com a intuição que preenche essa intenção, de tal maneira que se passa aqui, *mutatis mutandis*, o mesmo que no juízo: o juízo está para o estado-de-coisas visado, que é seu objecto, do mesmo modo que a frase "eu desejo que…" está para o desejo concreto enquanto vivência psíquica: a vivência desiderativa concreta *não* é a própria frase optativa, mas sim o *objecto* dessa frase. Não temos de pôr lado a lado o juízo e o desejo, mas antes o estado-de-coisas visado pelo juízo e o desejo.

4º. As frases em questão cumprem em simultâneo três funções: (a) elas *significam* algo (*viz* que uma vivência subjectiva determinada tem aqui e agora lugar, por exemplo, um desejo ou uma ordem), (b) realizam o *preenchimento* dessa intenção significativa pela intuição correspondente (dado que são acompanhadas pela intuição interna do próprio desejo ou da ordem referidos pela função significativa) e (c) *manifestam* qualquer coisa a alguém (na medida em que dão a conhecer a outrem a existência desse desejo ou dessa ordem). A segunda e a terceira funções (conhecimento e comunicação) não pertencem à função significativa e não são, portanto, essenciais para o conteúdo da frase, se

bem que, por força da orientação do acto objectivante para a percepção interna e não para a externa, a intenção que visa um desejo ou uma ordem e afirma a sua existência esteja sempre acompanhada pela intuição viva da própria ordem e do próprio desejo, portanto, pelo preenchimento da intenção significativa. No entanto, as posições de Husserl levam a concluir que a função manifestativa, ligada à comunicação, pode ser sempre livremente s*uprimida*. Ou seja, tal como para os juízos, a ocorrência de desejos, mas também de ordens, de perguntas, de promessas é possível *fora de qualquer espaço comunicacional* – podemos desejar, perguntar, prometer ou ordenar *solitariamente*.[24]

Podemos, assim, estabelecer algumas regras gerais relativas ao comportamento lógico-semântico das frases não-declarativas e das frases declarativas. Haverá, primeiro, a regra da convertibilidade, pela qual uma frase com qualquer força * (mesmo a crença) pode ser convertida numa frase declarativa que tem como seu objecto a vivência do próprio sujeito que a enuncia.

Em consonância com isto, marcando a frase declarativa por parênteses rectos, teremos que

R2. $f^* \leftrightarrow [X^* f]$

Simetricamente, teremos a regra da inconvertibilidade para as frases declarativas, que se poderia formular simbolicamente desta maneira:

R3. $\tilde{(}\ [f] \leftrightarrow [X^* f]\ )$

Para o dizer expressamente: de *p* não se segue *eu creio que p*, nem de *eu creio que p* se segue *p*: cada uma delas pode ser verdadeira e a outra falsa.[25]

[24]Husserl afirma-o expressamente para as perguntas (*L.U.* XIX/2, p. 747: podemos *perguntar* na "vida solitária da alma"), mas não há razões para que a sua tese não possa ser generalizada a qualquer acto não-objectivante.

[25]Diga-se de passagem que, à luz de R3, a possibilidade de uma regressão ao infinito em F1, F1', F1", e assim sucessivamente, fica desde logo interditada, pois de uma frase declarativa qualquer, por exemplo, *A Terra é um planeta*, não se segue uma frase com a atitude correspondente, ou seja, *Eu creio que a Terra é um Planeta*, etc. Do mesmo modo, as dificuldades levantadas por regressões como *é S p? – eu pergunto se S é p – eu creio que pergunto se S é p – eu creio que creio*..., e assim sucessivamente, são resolvidas pela impossibilidade de regredir da frase declarativa *eu pergunto se S é p* até a uma frase exprimindo uma crença acerca dessa frase.

Eis como, para Husserl, e em coerência com os seus pressupostos, as frases não-declarativas só significam na medida em que contêm e são convertíveis em frases decla-rativas que expressem actos objectivantes (juízos) de um tipo particular.

Duas lições de Austin

Mas – já o disse – a perfeita coerência da doutrina vai a par com a sua total impertinência. Significa esta doutrina que perguntar é equivalente a *declarar* que se pergunta, que ordenar é equivalente a *declarar* que se ordena e que, no fundo, quando perguntamos ou ordenamos ou prometemos estamos voltados, não para um outro sujeito num contexto comunicacional, mas para as nossas próprias vivências internamente percepcionadas, que as *objectivamos* e que é, no fundo, *sobre elas* que falamos. É isto que torna a doutrina implausível e impertinente.

Mas implausível precisamente porquê? Husserl é, como ninguém, capaz de uma visão fenomenológica penetrante. O problema está em saber se o aparato conceptual que enquadra as suas análises é *adequado* para a descrição. Movido pelo programa de fundamentação da Lógica pura, na esteira dos trabalhos decisivos de Gotlob Frege (que o "acordou" do seu "sonho psicologista", digamos assim...), os conceitos de Husserl tornam-no vítima de várias ilusões que acabam por falsificar o teor de sentido do fenómeno em questão. É para exorcismar esses fantasmas que devemos dar atenção às lições de John Austin, ele próprio um conhecedor e tradutor de Frege,[26] mas que soube encontrar os conceitos aptos para dar conta de toda uma dimensão da linguagem que a focagem lógica obscurece a ponto de elidir completamente.

Eis a primeira ilusão recalcitrante que Austin esconjura: *que as frases declarativas sejam sempre expressão de asserções*. Na realidade, uma frase declarativa não é apenas e sempre um dizer qualquer coisa acerca de qualquer coisa, ou seja, uma asserção que descreva uma realidade e a ela se ajuste ou não. Esta é a ilusão descritiva: há, por assim dizer, uma realidade anterior

[26] John Austin foi o tradutor de *Die Grundlagen der Arithmetik: Eine logisch-mathematische Untersu-chung über den Begriff der Zahl*, de G. Frege. Ver *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*. Northwestern University Press, 1953.

à linguagem que a descreve, e o valor fundamental da linguagem está em produzir frases que se ajustem à realidade já dada de antemão. Podemos tornar esta relação mais sofisticada e afirmar que, por detrás de um acto de *constatacão* no uso mundano da linguagem, está um acto de *constituição*, no plano transcendental, que torna possível o primeiro. Mas isso, no fundo, não muda nada à intuição fundamental.

Logo no início de *How to do Things with Words*, Austin põe o seu leitor perante um uso totalmente diferente das frases declarativas. Quando se diz

F4 – A sessão está aberta,

esta frase declarativa pode servir, de facto, para descrever um facto: que a sessão está aberta. Mas, se proferida por quem abre a sessão, então essa frase não descreve uma realidade, mas *instaura* a própria realidade que nomeia: a sessão ficou aberta *por força* de a frase "a sessão está aberta" ter sido proferida. O mesmo acontece em expressões como

F5 – Eu te baptizo em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo

F6 – Dou-lhe as minhas felicitações

F7 – Declaro-vos marido e mulher

F8 – Declarado *X* vencedor

Todas estas expressões têm as mesmas características: primeiro, são indubitavelmente frases declarativas; segundo, não descrevem, porém, uma realidade independente e não são, portanto, nem verdadeiras nem falsas; terceiro, instituem ou instauram a própria realidade que nomeiam, ou seja, servem para *fazer coisas*, não para *descrever factos* – dar felicitações é dizer "felicito-te", abrir a sessão é proferir a frase "a sessão está aberta", e assim sucessivamente. A grande descoberta de Austin é que a linguagem pode ser, em certas circunstâncias – e também, em certos casos, em função de convenções sociais extra-linguísticas (como no baptizar, abrir sessões, casar, declarar um vencedor, etc.) –, um meio de realizar um acto: *to perform an act*, como diz. Daí a sua célebre divisão das frases declarativas em constatativas e performativas.

Segundo ídolo que Austin exorcisma: *a ideia de que o sentido de uma frase está, ou pode idealmente estar, todo ele estritamente contido na sintaxe e na semântica das palavras que entram nessa frase*. Desenvolvendo o conceito

fregeano de *força* (*Kraft*), Austin distingue entre a parte locutória e ilocutória de um acto de fala. A dimensão locutória diz respeito ao sentido puramente linguístico de um acto de fala, por exemplo, <o gato está em cima do tapete> – isso corresponde, *grosso modo*, ao que *está dito* numa frase. Mas *o que se quer dizer com isso*, nomeadamente se se está a *afirmar que* o gato esteja em cima do tapete, ou a *perguntar se* o gato está em cima do tapete, ou a *exclamar admirativamente* que o gato esteja em cima do tapete, ou ainda a *avisar*, a *prever*, etc., isso pertence ao que Austin chama a "força ilocutória" do acto de fala.

Na parte final de *How to do Things with Words*, John Austin critica a sua distinção inicial entre constatativos e performativos e afirma que "a doutrina acerca da distinção performativo/constatativo está para a doutrina acerca dos actos locutório e ilocutório, no acto de fala total, como a teoria *especial* está para a teoria *geral*."[27] Ou seja, John Austin acaba, para o fim da sua obra e à luz da distinção entre actos locutório e ilocutório (e também perlocutório), por perceber que a frase declarativa com força ilocutória assertiva

F1 – O gato está em cima do tapete

é, no fundo, também ela, um performativo que realiza, pela própria elocução, um acto de fala cuja força ilocutória consiste em *declarar de modo assertivo*, com base no rema[28] <o gato está em cima do tapete>. Assim, a oposição inicial desfaz-se. *Todas* as frases têm um elemento performativo, pois todas elas servem para instituir a própria realidade do acto de fala que denotam. A única diferença que há entre elas é que esse elemento pode ser implícita ou explicitamente afirmado num prefixo que antecede a parte locutória do acto.[29] Assim, a diferença entre

[27] Austin, *op. cit*., p. 149.

[28] Austin distingue as capas fónica, fática e rética num acto locutório completo. O objecto da primeira é o fone (um som de palavra, um *Wortlaut*, na designação de Husserl); o objecto da segunda é o fema (uma frase com sentido dentro de uma língua); o da terceira é o rema (o uso da frase sabendo que sentido e que referência tem esse fema). Assim, para que um acto locutório seja realizado, ou seja, para que se realize um acto de *dizer*, não basta *emitir sons* que correspondam a uma frase ou *saber* que os sons emitidos correspondem a uma frase com sentido numa língua natural, mas é necessário saber *que sentido* é esse e usá-lo competentemente. Ver Austin, *op. cit*., pp. 94 e sgs.

[29] Os especialistas costumam assinalar uma alteração do sentido do conceito de *performativo* na passagem da primeira para a segunda posição, no livro de Austin. Não vamos entrar nessa

F1 – O gato está em cima do tapete *e*

F1' – Declaro que o gato está em cima do tapete

F2 – Estará o gato em cima do tapete? *e*

F2' – Pergunto se o gato está em cima do tapete

F9 – Boa-sorte! *e*

F9' – Desejo-te boa-sorte

consiste em que a força ilocutória do acto de fala está ou não explicitamente nomeada.

Ora é esta análise do acto de fala, governada pelas ideias de que o *dizer* não é, basicamente, um *asserir*, e que, para lá do que *está dito*, há ainda o que se *quer dizer*, e que isso é o modo como determinados *actos* (linguísticos e extra-linguísticos) são praticados com e pela linguagem, é esta análise que lança uma luz decisiva sobre os aspectos pouco satisfatórios das teses husserlianas.

Desde logo, Husserl tem certamente razão em estatuir que

F3 – Ponde o gato em cima do tapete!

é equivalente a

F3' – Ordeno que ponhais o gato está em cima do tapete

No entanto, ao contrário da sua tese, F3' não é uma frase declarativa, mas uma *ordem* sob a forma de um performativo explícito, e não contém, portanto, nenhuma asserção ou qualquer "acto de qualidade objectivante". Numa palavra, F3', de que F3 é a abreviatura, não resulta de um acto de percepção interna que torne objectivas as próprias vivências, mas é antes uma forma de interpelação intersubjectiva em contexto comunicacional. Tal é a dupla falha das análises de Husserl – primeiro, a falsa doutrina de que todas as frases declarativas têm força ilocutória assertiva e de que as expressões para actos

discussão. Ver a crítica inicial de G. J. Warnock, em "Some Types of Performative Utterance", I. Berlin *et alia* (eds.) – *Essays on John Austin*. Oxford: Clarendon Press, 1973, pp. 69-89. Para uma crítica incisiva do "mito do prefixo performativo", ver François Recanati – *Les énoncés performatifs. Contribuitions à la pragmatique*. Paris: Minuit, 1981.

não objectivantes se reduzem a frases declarativas e, portanto, a asserções; segundo, que essas supostas asserções são acerca das vivências próprias, reflexivamente captadas num acto de percepção interna. Toda a teoria de Husserl é já ambígua porque, por um lado, o teorema da fundação diz que os actos não-objectivantes *estão baseados* em actos objectivantes, enquanto a sua análise das frases não-declarativas implica que os actos não-objectivantes *contêm* actos objectivantes de um tipo particular. "Conter" e "estar fundado" são duas coisas diferentes. As teses de Husserl não se encaixam uma na outra. Mas o seu problema fundamental é que nem essas frases são asserções, nem perguntar, prometer, desejar boa-sorte, felicitar, etc., são objectivações reflexivas das próprias vivências, mas antes formas de actos sociais num contexto comunicativo. A análise de Husserl é certamente válida para os desejos, as volições e os sentimentos de toda a espécie. Aí, de facto, dizer "desejo visitar os Himalaias" significa dar expressão a uma vivência psíquica desiderativa através de um acto de percepção interna. Mas ela falha já quando o desejo é um acto social, como na expressão "desejo-te felicidades". Aí, não se trata de reportar um acontecimento psíquico interior, mas de interpelar auspiciosamente o outro: desejar felicidades é *proferir* diante do outro e para o outro a expressão "desejo-te felicidades". E se a análise husserliana falha já no caso destas fórmulas sociais de saudação, para o caso de perguntas, ordens, promessas, avisos e outros ainda, que são manifestamente formas de conexão intersubjectiva, ela torna-se, então, completamente impertinente. Se os "actos não-objectivantes" carecem de uma análise fenomenológica adequada, e certamente que carecem, então o contexto próprio dessa análise não é a Lógica pura e o privilégio da asserção e da *Bedeutung* ideal-idêntica, mas as estruturas de sentido do acto comunicativo e do espaço comunicacional.

É para aí que nos moveremos, para terminar.

Que é comunicar?

Se seguirmos na esteira do fenómeno da comunicação, então duas coisas, à partida pouco óbvias, se nos imporão com cada vez mais força à medida que a análise prossiga: primeiro, o fenómeno comunicativo *não tem de ser* necessariamente linguístico, ou de estar suportado sequer por um qualquer código instituído por convenção (uma "linguagem" não-natural qualquer); segundo,

aquilo que Husserl, ao nível da comunicação linguística, chama a *função de manifestação* (*kundgebende Funktion*) – e que é, basicamente, o facto de as expressões (*Ausdrücke*), enquanto signos significativos, na medida em que estão na base de actos de elocução (*Äusserung*), passarem a funcionar também como *signos indicativos* das vivências daquele que fala, ao serem apreendidas por outrem (trata-se da relação entre *kundgeben* e *kundnehmen*) – não é já, *só por si*, comunicação (*Mitteilung*).

Numa palavra, importa estar bem ciente do seguinte: as raízes do fenómeno da comunicação devem ser procuradas ao nível pré-linguístico – a comunicação "começa" antes e fora da linguagem, ou melhor, há comunicação sem linguagem; e a estrutura que Husserl encontra ao nível linguístico (o funcionamento do signo expressivo como signo indicativo) não é, só por si, condição suficiente para que se possa falar de comunicação. E um terceiro ponto é também essencial: sem as estruturas pré-linguísticas da comunicação *não haveria* comunicação ao nível da linguagem, de tal modo que as estruturas pré-linguísticas não estão apenas antes, mas *impregnam* também a comunicação linguística no seu todo.

Mostrar isso requer uma descrição do *fenómeno-comunicacão*. A identificação do fenómeno a que o conceito de "comunicação" se aplica não é arbitrária. Ela guia-se pela compreensão pré-conceptual que temos acerca do que seja um caso de *efectiva* comunicação. Se apelarmos para essa compreensão prévia, isso permite excluir várias coisas, nomeadamente:

a) A simples consciência da existência de um outro sujeito, presente ou simplesmente representado;

b) A simples transmissão e reprodução de informação, através dos processos complementares de codificação e de descodificação, sob forma linguística ou outra.

Numa palavra: por um lado, uma teoria da *Einfühlung*, da empatia, *não é* ainda uma teoria da comunicação – manifestamente, podemos ter consciência de outrem, perceber o que "se passa com ele", que, por exemplo, corre apressado, que tem certos pensamentos, certas emoções e intenções, podemos "ver" tudo isso, sem, porém, entrarmos com ele numa relação comunicativa, razão por que uma simples teoria da intersubjectividade na linha da que Husserl desenvolve nas *Cartesianische Meditationen* ou da que Sartre desenvolve

em *L'être et le néant* (a análise do *regard*) não é já uma teoria da comunicação; segundo, uma teoria da transmissão e da recepção de informação através de um canal de qualquer tipo também *não é* ainda uma teoria da comunicação – a simples presença do mesmo conteúdo num emissor e num receptor, na linha do conceito cibernético de comunicação, de Shannon e Weaver,[30] não é ainda um caso de comunicação entre ambos, como quando sucede, por exemplo, que, ao escrever estas linhas, acontece que outra pessoa inadvertidamente as lê e fica, por isso, ciente dos meus pensamentos, sem que, contudo, eu tenha tido para com ela uma *intenção* comunicativa em sentido estrito. Teremos os mesmos conteúdos – não *comunicámos*, porém.

Para que fenómeno olhamos, então, quando falamos de *comunicação?* Não apenas para o comportamento de outrem, para mim dado na apercepção por empatia (o que ele faz); não apenas para o modo como em mim mesmo reajo ao comportamento de outrem (se me emociono, aborreço, entusiasmo, encolerizo com o que ele faz, etc.); mas antes para o comportamento de outrem na medida em que me é *dirigido*, em que ambos *sabemos* que esse comportamento me é dirigido, e em que a ele *reajo* e ambos sabemos que essa reacção é uma *resposta* pertinente a esse comportamento que me foi dirigido. Um exemplo: se vejo Luís desviar o olhar para a porta e olhá-la fixamente, posso concluir que está interessado no que aí e passa e até me interessar também, a ponto de olhar; mas se vejo que Luís desvia os olhos para a porta ostensivamente *para que eu o veja fazendo-o*, então infiro que é *para mim* que ele faz aquele gesto e que é a mim que quer informar que algo se passa, digamos, que acaba de chegar a pessoa que eu temia ou que eu esperava ou por que ansiava, etc.

É em casos deste tipo que, de acordo com a nossa compreensão pré-conceptual, estamos diante de um efectivo fenómeno de *comunicação*. Ele envolve:

1. Uma intenção *vocativa* – o dirigir-se a alguém, que constitui esse alguém como um outro sujeito em situação de interlocução – e a *recepção* da intenção vocativa.

[30] W. Weaver e C. E. Shannon – The Mathematical Theory of Communication. University of Illinois Press, 1963 (Weaver é o autor da célebre introdução, que faz uma exposição qualitativa do modelo de Shannon).

2. Uma intenção *informativa* (em sentido lato), realizada por meio da apresentação de um conteúdo (que pode ser um comportamento, um gesto, uma palavra, etc.) com a intenção de suscitar um réplica pertinente por parte do interlocutor.

3. Uma intenção *replicativa* do interlocutor, expressamente determinada pelo conteúdo informativo, que seja pertinente, patente e susceptível de induzir um novo "lance" a partir de 2.

4. O carácter *mutuamente manifesto*, para todos os interlocutores, das intenções vocativa, informativa e replicativa, e a *boa compreensão* do seu sentido.

Obviamente, neste esquema, a intenção vocativa, *sub* 1, é o elemento específico do fenómeno da comunicação. A comunicação é sempre *dirigida*. O destinatário é que tanto pode ser singular como plural, definido ou indefinido. Por exemplo, neste momento, não é apenas verdade que exprimo estes pensamentos, mas também que tenho a intenção de os comunicar a todo aquele que se interesse por eles, e que todos os que me ouvem ou lêem estão cientes desta intenção. Quanto a 2, a intenção informativa, o relevante não é que ela possa ser de qualquer género, verbal e não-verbal, mas que ela tanto pode apelar a processos de *inferência* como a processos de *descodificação*, como a ambos em simultâneo, e que é mais fundamental apelar a processos de inferência do que a processos de descodificação (de que a linguagem é apenas um caso). Assim, no exemplo acima, quando Luís me olha e fixa ostensivamente a porta para que eu olhe para ela, isso é a intenção vocativa – ele "chama-me", apela-me como interlocutor. E, ao mesmo tempo, a intenção vocativa é uma meta-intenção que vai em conjunto com a intenção informativa – a mensagem enviada (a saber, que vai entrar aquela pessoa que me interessa) não está codificada, mas resulta de uma inferência minha, a partir das coisas que partilhamos e que em conjunto sabemos. Quando a 4, o carácter manifesto das várias intenções para todos os interlocutores é, obviamente, uma condição necessária da comunicação. Mas a questão da "boa comprensão" tem uma lição mais profunda e mais decisiva. É a seguinte: só pode haver comunicação com base num *mundo comum* (uma *Gemeinwelt*), sabido por todos, que se vai sempre ampliando através dos sucessivos lances comunicativos. Esse

mundo comum pode começar por ser a partilha de um mesmo mundo circundante perceptivo, mas tem de envolver outros estratos, nomeadamente, o saber em conjunto de factos, de crenças, de suposições, etc. (o próprio mundo perceptivo envolvente é um conjunto de crenças ou de teses de ser).

De volta ao nosso tema inicial, apliquemos, então, para finalizar, esta estrutura comunicativa ao caso das frases não-declarativas e dos actos não-objectivantes. Focarei apenas dois aspectos que me parecem essenciais.

Primeiro que tudo, e ao contrário das convicções de Husserl, os desejos, emoções e coisas aparentadas não entram na unidade de um género com as perguntas, as ordens, as promessas e outros actos semelhantes. Há que distinguir. Uma coisa são juízos referidos a estados-de-coisas, quer externos quer internos. Por exemplo, *A Terra é o terceiro planeta do sistema solar, desejo visitar os Himalaias, estou enfurecido*, etc. Em todos estes juízos (que não têm de ser todos juízos predicativos), um acto objectivante refere-se a uma situação objectiva cuja existência é independente do facto de ser referida ou não no juízo correspondente – a Terra, o meu desejo, a minha fúria. Em todos os casos, o juízo adequa-se ou não ao estado-de-coisas, é verdadeiro ou falso. E o acto de julgar *está completo* sem a função comunicativa – não precisa de *aparecer* a outrem.

Contra isto, frases como *pergunto se as chaves estão no teu bolso, vai buscar as chaves, prometo-te que entrego as chaves, desejo-te felicidades na nova casa, peço-te perdão por ainda não ter vindo à nova casa*, são frases de uma natureza completamente diversa. Desde logo, não são nem verdadeiras nem falsas, ao contrário da tendência de Husserl para as considerar frases declarativas de tipo especial. De seguida, elas têm, apesar disso, o que poderíamos chamar *condições de bom sucesso*. Para que uma promessa prometa, uma pergunta pergunte ou uma ordem ordene, é necessário que ela seja *exteriorizada*, isto é, *que apareça*, e que seja *recebida enquanto tal* por um interlocutor. Numa palavra, é necessário que a intenção vocativa seja preenchida pela sua recepção no interlocutor, e que a intenção informativa seja compreendida e pertinentemente respondida. Austin chamava a isto o *uptake*. Adolf Reinach dizia que actos deste género são *vernehmungsbedürftig* – precisam de ser ouvidos. Em geral, todo e qualquer acto que careça, para ser bem sucedido, destas condições (aparecer, intenções vocativa e informativa recebidas por outrem) é um *acto social*: aquele que *recebe* fica, pelo próprio acto, *vinculado* na qualidade de pessoa a quem se pergunta, de subordinado a quem

se ordena, de depositário de uma promessa, etc. O fenómeno da comunicação está, assim, interconectado com o fenómeno da sociabilidade.

Dividimos, portanto, os actos naqueles que carecem e que não carecem de exteriorização e de recepção para serem bem sucedidos. Os primeiros são actos sociais. Os segundos, não. O exemplo mais claro destes segundos é o juízo em contexto monológico, que se preenche na intuição correspondente. Quanto aos primeiros, é agora evidente que a simples função de manifestação, tal como Husserl a apresenta na Primeira Investigação, é ainda incapaz de dar conta desta intricada estrutura do acto comunicativo: comunicar não é apenas o facto de um outro sujeito saber que pensamentos estão em mim (isso pode mesmo *não ser* um caso de comunicação, se ele os tiver "lido" nos meus gestos involuntários, se me tiver ouvido sem que eu queira, e semelhantes).

Segunda – e última – característica que quero sublinhar: a comunicação verbal é largamente inferencial e jamais pode codificar tudo o que é comunicado. A grande ideia de Husserl, pelo contrário, é que a estrutura fundamental da linguagem é dada pela duplicidade da *significação* e do *objecto* referido através da significação, e que a *compreensão* da significação e a *identificação* do objecto não está dependente nem é relativa aos respectivos contextos de elocução. O sentido determina a referência, sem que, pelo menos idealmente, seja necessário atender a quem fala e às circunstâncias do seu discurso – eis uma das teses centrais da semântica husserliana, mas também da fregeana.

Pois bem, um dos resultados de nossas reflexões sobre a comunicação é que ela se faz no quadro de uma *Gemeinwelt*, ou seja, no quadro de um mundo comum e mutuamente *sabido* como comum. Desde logo, qualquer frase só ganha sentido completo e só encontra o objecto de referência por meio do rebatimento da sua significação sobre o respectivo mundo comum de uma comunidade de interlocutores. Husserl, nos anos posteriores às *Investigações*, deu-se conta de que todo significar empírico despoleta um contexto ocasional.

Olhemos uma última vez para a célebre frase que nos tem vindo a acompanhar: *o gato está em cima do tapete*. Podemos dizer, deveras, que essa frase tem um sentido e uma referência "em absoluto", independentemente de qualquer contexto? Limitemo-nos à referência. Qual gato? Diremos que se trata do gato que Austin tinha em mente quando escreveu a frase? (Qual Austin?...) Mas usar essa descrição definida é já conceder que a referência se encontra por intermédio do rebatimento do sentido nos objectos de uma comunidade

comunicativa. E se o quiséssemos encontrar pela pura semântica da frase, teríamos de fazer o seguinte:

1. *Eliminar* a referência pré-linguística a um mundo actual $M@$ perceptivamente dado;

2. Eliminar a referência a um mundo de objectos partilhados por cada uma das comunidades comunicativas em que participamos;

3. Fazer crescer indefinidamente a própria frase, de modo a acrescentar-lhe explicitamente tudo o que está implicitamente envolvido na sua compreensão por via de (1) e (2).

Teríamos, portanto, de dizer expressamente, sem utilizar quaisquer expressões ocasionais (a designação hoje dominante é "indexicais") como "este", "hoje", "o ano passado" ou mesmo nomes próprios como "Austin", de que gato se trata, de que tapete, onde, em que casa, quando e, mesmo depois de tudo isso, teríamos sempre o último e derradeiro problema, que é de facto o problema maior: dado que não pressupomos já um mundo perceptivo comum a que a linguagem se refere como seu $M@$, dado que temos apenas as puras frases com o seu sentido e a sua referência a objectos de quaisquer mundos possíveis, dado que temos apenas o *verbum* sem um mundo já dado de antemão, teríamos, então, de determinar, *de um modo puramente semântico*, entre todos os mundos possíveis, *a que mundo concreto* se referem as expressões que estamos utilizando.

Ora nós sustentamos que isolar *um e apenas um* mundo como correlato global das frases de uma linguagem só é possível através da *totalidade das frases* que descrevem os objectos desse mundo, coisa que implica a ideia de um conjunto cuja regra de constituição podemos definir, mas que não podemos construir em qualquer progressão finita de passos sucessivos, pelo que nenhuma série finita de frases pode definir um e apenas um mundo de referência (haverá sempre um número infinito de séries fintas idênticas, que se diferenciam nos passos seguintes e que se referem, por isso, a diferentes mundos possíveis).

Na verdade, é argumentável que, se dois mundos possíveis M_1 *e* M_2 são discerníveis, então haverá, no conjunto de todas as frases declarativas verdadeiras, F_1 e F_2, que os descrevem exaustivamente, pelo menos uma frase f

que pertencerá, digamos, a F_1 e não a F_2. De facto, se F_1 fosse igual a F_2, então daí se seguiria M_1 seria igual a M_2, por ser dele indiscernível. Por conseguinte, se, por definição, são diferentes, então F_1 e F_2 terão de ser também diferentes, pois, de outro modo, os mundos seriam indiscerníveis. Assim, determinar, sem contexto prévio, *a que mundo* uma frase se refere envolve a totalidade das frases declarativas de uma linguagem. Em símbolos:

Mundos possíveis discerníveis $\equiv (M_1 \neq M_2) \rightarrow \exists f$: $((f \in \mathcal{F}_1)\hat{\sim}(f \in \mathcal{F}_2))$

Dirão: "não é necessário esta volta longa, porque as frases de uma linguagem referem-se ao mundo actual do acto de elocução". Mas isso não é uma resposta válida. Primeiro, porque uma frase proferida no mundo actual $M@$ pode estar a referir-se a um objecto de um mundo possível M_p, como quando falamos de Pégaso ou de eu estar neste preciso momento na Austrália. Segundo, porque falar do mundo actual do *acto de elocução* é dar como já resolvida a questão do contexto, que era o problema a resolver. Por isso mesmo, é visível que toda a referência se faz a partir do mundo perceptivo que serve de fundo ao uso da linguagem (o *nosso* mundo) e, dentro desse mundo, ao domínio de objectos de uma determinada comunidade comunicativa. A passagem do sentido à referência assume a forma de um processo inferencial a partir de um contexto, que está sempre *pré-linguisticamente* dado, mas que é fluido e sempre variável. Quando lá em casa falo do tapete, todos sabem que me refiro ao da porta. Quando falamos aqui das "Meditações", todos sabemos que estamos a referirmo-nos às de Husserl, não às de Descartes ou aos exercícios de Loyola.

Em substância, sem rebatimento do sentido sobre o contexto de uma comunidade comunicativa, a sua *Gemeinwelt*, e sobre um mundo perceptivo circundante, uma frase, para ter uma referência unívoca, teria de envolver *todas as frases da linguagem, para a determinação do mundo que vale para elas como mundo actual*. Uma operação impossível, que nos condenaria à incomunicabilidade. Se a linguagem tem um sentido e pode referir objectos, isso pressupõe já uma multiplicidade de estruturas, geradas na experiência perceptiva, intersubjectiva e comunicativa, que constitui um mundo *único* e *comum*.

Parte III

Fenomenologia, hermenêutica e comunicação

Alfred Schutz: Algumas notas sobre uma Fenomenologia da Comunicação

João Carlos Correia
Universidade da Beira Interior

No nosso país, só agora surgem timidamente investigações e traduções que tornem possível o acesso à obra de Schutz. Apesar dessa discrição, existem razões para pensar que vale a pena efectuar um percurso em torno da sua obra. Em 1999, comemoraram-se 100 anos do nascimento deste fenomenólogo austríaco. Segundo o *Center of Advanced Research in Phenomenology*, o trabalho de Schutz tem vindo a ser usado em disciplinas tão díspares como a Comunicação, Filosofia, Sociologia, Economia, Ciências da Educação, Geografia, História, Etnologia, Gestão, Musicologia, Moral, Ética Médica, Medicina e outras Ciências da Saúde, Estética, Estudos Literários, Teoria Política e *gender studies*.

Schutz incorporou o mundo da vida quotidiano na investigação sociológica, abrindo a porta à possibilidade de articulação entre os estudos dos sistemas e das instituições e os incipientes estudos das relações face a face. Foi um dos primeiros fenomenólogos a reivindicar como objecto de estudo o âmbito da "sociabilidade" ou seja, o conjunto de relações interpessoais e atitudes pessoais que, mesmo dependentes de padrões adquiridos, são pragmaticamente reproduzidas ou modificadas na vida quotidiana. Porém, esta sua pretensão tem uma fundamentação filosófica refinada que contribuiu para a abertura de importantes caminhos na Filosofia Social.

Desde logo, destaca-se a sua contribuição para a reflexão sobre a epistemologia e metodologia das Ciências Sociais. À luz de Schutz, é possível percebermos, de um modo claro, a actualidade da distinção entre as sociologias compreensivas, nomeadamente as de inspiração fenomenológica, e as perspectivas mais acentuadamente marcadas pela herança de Durkheim e pela tradição filosófica em que este se funda, de Hegel até Spencer. Nos debates em torno dos quais irá tomar uma posição próxima de Weber e de Simmel, Schutz defenderá uma clarificação e aprofundamento de conceitos que só encontram a sua plena satisfação com o recurso à filosofia e, em particular, à fenomenologia. Da tradição weberiana, Schutz transporta consigo a ideia de acção

Filosofias da Comunicação, 187-217

subjectivamente significativa. Da tradição husserliana, retém a intencionalidade e os processos de constituição de significado, os quais abrem o caminho para a relação entre a comunicação e a construção social da realidade.

Em segundo lugar, descobrimos, na obra de Schutz, uma fonte de possível inspiração para estudos culturais de fundamentação construtivista. A compreensão das múltiplas realidades sociais fundamentada na influência do pragmatismo americano tornou-se uma referência fértil para numerosos estudos e reflexões relacionadas com o pluralismo das sociedades complexas. Schutz aprofundou de modo particularmente hábil o conceito de âmbito de significado finito a fim de analisar as realidades que constituem o mundo da vida e que são olhadas como reais enquanto se dirige para elas a atenção da consciência: a embriaguez, o sonho, a loucura, o êxtase religioso ou a experiência estética.

No âmbito deste projecto, interessa, muito particularmente, chamar a atenção do interesse de Schutz para a teoria da comunicação. À partida, Alfred Schutz é talvez um dos teóricos que mais influenciou os estudos sobre comunicação na constituição da sociabilidade. A comunicação, em Schutz, surge como o meio através do qual superamos na vida quotidiana a nossa experiência da transcendência de todos os outros.

> «Através do uso de signos, o processo comunicativo permite tornar-me consciente, ao menos até certo ponto, dos pensamentos de outrem, permite-me ter acesso à sua *durée* interior (corrente de consciência) em simultâneo com a minha, apesar do facto já referido de que comunicação completamente bem sucedida ser impossível»[1]

De acordo com este ponto de vista, a Teoria da Comunicação de Alfred Schutz inclui uma concepção da natureza humana e da sua relação com o mundo da vida que privilegia a intersubjectividade. Neste plano, inclui-se uma descrição de como a acção social é sempre dirigida a outrem e de como a linguagem desempenha um papel essencial neste processo.

Apesar de, em Schutz, a inter-subjectividade ser anterior à comunicação, ele ficou no limiar de se tornar um co-responsável pelo chamado *linguistic turn*. A intersubjectividade é logicamente prioritária mas a comunicação,

[1] Alfred Schutz, *Collected Papers. Vol. I*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962, p. 263.

como é possível ver de modo bem fundamentado nos seus ensaios, desempenha um papel estruturante nas manifestações concretas de sociabilidade. A comunicação implica a constituição de universos de significado comuns onde é possível compreender e sermos compreendidos graças a um processo de geração recíproca de expectativas no decurso do qual construímos uma ideia partilhada de realidade.

Finalmente, a Fenomenologia Social permitiu, ainda, a abertura de uma linha de investigação no domínio dos *media* e da construção da realidade de um modo que já foi abordado e muito trabalhado por Gaye Tuchman e que prosseguiu nos anos seguintes na investigação americana, italiana e espanhola. Trata-se de uma hipótese que aponta para uma abordagem fenomenológica na Teoria da Notícia. Como se trata de um caminho que possui algumas veredas inexploradas convirá falar em termos de um projecto.

A intersubjectividade constitutiva do mundo da vida

Um elemento decisivo do veemente diálogo que Schutz desenvolverá com Husserl surgiu a propósito de um tema fundamental para ambos e para qualquer discussão sobre comunicação: a presença de Outrem. Por vezes, Schutz avança primordialmente na análise da consciência solitária sem qualquer referência ao mundo social. Todavia, trata-se de um procedimento intencionalmente abstracto com vista a clarificar o acesso à experiência subjectiva antes de exibir os aspectos sociais inerentes a essa experiência. Colocando-se no plano das ciências culturais mundanas, Schutz convenceu-se, ao longo das suas pesquisas, da necessidade de abandonar o estrito quadro da fenomenologia transcendental para desenvolver uma antropologia filosófica, como ontologia do mundo da vida.

Dentro da nossa corrente de consciência, cada um de nós encontra certas percepções que interpretamos como tendo uma referência implícita à existência de outro. Fenomenologicamente, não estamos autorizados a assumir que estas percepções sejam uma evidência real da existência de outro. Porém, no plano da vida quotidiana e da atitude natural, já é tido como garantido pelo conhecimento do senso comum que o mundo social é um mundo partilhado – idêntico para "mim", para "ti" e para "todos nós". O meu "aqui" é o teu "aí" e vice-versa. Podemos mudar de posições de tal modo que revelamos o carácter

partilhado do nosso mundo. As pessoas agem supondo um mesmo universo existente para si e para todos. O mundo quotidiano, no qual os agentes interagem, implica uma crença ou atitude intersubjectivamente compartilhada: a suposição de que todos percebem o mundo num mesmo plano comum e aceitam seus fatos como reais para todos os que nele estão. O carácter tido por adquirido desta crença na presença de outrem não é, porém, nem objecto de uma fundamentação transcendental, à semelhança do que fez Husserl, nem de uma auto-evidência, como parece resultar de Max Weber, na medida em que carece de indicações (*Anzeichen*) do significado pretendido pelo agente[2].

O pensamento de Schutz não apresenta hesitações acerca do que pretende:

> «À medida que prosseguimos na análise do mundo social, abandonamos o método estritamente fenomenológico. Começaremos aceitando simplesmente a existência do mundo social como ele já fora aceite na atitude do ponto de vista natural, seja na vida quotidiana seja na observação sociológica. Ao fazê-lo, devermos evitar qualquer tentativa para lidar com o problema do ponto de vista da fenomenologia transcendental»[3]

Assim, na análise que Schutz faz das estruturas do mundo da vida, as relações de orientação em relação a Outrem não podem ter a sua origem na duração interna de um *Ego*: é impossível propor qualquer análise da interacção social a partir de um *Ego* e de um *Alter* considerados à partida como separados entre si. O indivíduo, na atitude natural no mundo da vida, não está isolado. O seu próprio "eu"depende das relações que estabelece com os outros indivíduos. O elemento crucial para o entendimento do mundo da vida quotidiana é o seu carácter pressuposto. A quotidianeidade é colectiva e intersubjectivamente vivida. Para Schutz, «a capacidade de Outrem em responder às minhas acções, a reciprocidade de actos que daí resulta, é o facto social primeiro e fundamental para a constituição de um ambiente comum»[4].

[2]Cf. IDEM, *The phenomenology of the social world*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1967, p. 21.

[3]*Ibidem*, p. 97.

[4]IDEM, "Husserl's importance for social sciences", in *Collected Papers. Vol. I*, p. 143.

Comunicação e mundo da vida

Um dos elementos fundamentais da obra de Schutz será a atenção à comunicação enquanto coordenação de duas correntes de acção através de meios simbólicos. A comunicação permite a transformação da experiência interior através do medium espácio-temporal da linguagem e a construção de uma realidade "objectivada" que é qualitativamente diferente da experiência subjectiva.

> «A linguagem é um sistema de esquemas tipificadores da experiência que se funda em idealizações e anonimizações da experiência subjectiva imediata. Estas tipificações da experiência separadas da subjectividade são socialmente objectivadas, na medida em que se tornam componente de um *a priori* social dado ao sujeito»[5]

O problema é explicitamente referido por Schutz: a intersubjectividade, a sociedade e a comunidade como tais, só podem ser experimentadas através do uso do símbolo. A questão que se coloca é a seguinte: É o símbolo que cria a sociedade e a comunidade ou é o símbolo que é uma criação da sociedade imposta ao indivíduo? Ou antes, será a inter-relação entre sociedade e o sistema de símbolos um processo tal que os símbolos, ou pelo menos alguns deles, se originem na sociedade, e uma vez estabelecidos, influenciem por sua vez a estrutura social? A resposta de Schutz parece, como iremos ver, apontar para esta última possibilidade e, consequentemente, para uma dialéctica entre o significado objectivo enraizado na experiência partilhada de uma cultura e o significado subjectivo, relacionado com os usos dos signos.

A objectivação do significado e, logicamente, a possibilidade de coordenação de significados subjectivos originados no universo profundo da corrente de consciência, é algo que só pode ser conseguido através de actos comunicativos. É graças à comunicação que posso olhar para o mundo de um modo em que este se apresenta a si próprio como completo, constituído e tido-por-adquirido (*taken-for-granted*). Tal orientação já provém desde os primeiros anos de reflexão orientada pela influência de Bergson. O mundo da duração

[5] Alfred Schutz; Thomas Luckmann, *The structures of the life-world. Vol. I*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1973, p. 233.

interior e do tempo interior é pré-conceptual e, consequente, pré-simbólico: «A esfera da pura duração jaz anterior aos símbolos; o nosso pensamento simbolicamente condicionado não a consegue penetrar»[6]. As relações simbólicas só se tornam reconhecíveis através de uma inflexão da pura duração em que intervém a memória. Assim se estabelece a relação do processo de criação de significado com a memória e com o processo de simbolização. A esfera da experiência pura permanece inacessível para o nosso pensamento simbolicamente estruturado. Toda a experiência de que nos tornamos conscientes é condicionada e relacionada simbolicamente. Por isso, as ciências sociais interessam-se especialmente pela interpretação de contextos de significado já realizados. A comunicação assegura a estruturação de contextos de significado objectivos que são tomados por independentes da experiência subjectiva dos agentes sociais. É através da comunicação na vida quotidiana que superamos a experiência da transcendência dos outros, designadamente das experiências do mundo que lhe são próprias. Logo, a comunicação na vida quotidiana é essencial para a compreensão entre os diferentes âmbitos de significado finito em que esse mundo se estratifica.

Linguagem e sociedade

Grande parte da obra de Schutz trata da linguagem como meio de comunicação e como um processo essencial de atribuição e partilha de significados. A linguagem quotidiana emerge como a fundação de todos os outros usos da linguagem sejam eles o científico, o filosófico, o artístico ou expressivo, o narrativo ou o dramático.

Com efeito, o mundo social e cultural torna-se possível graças à objectivização do significado pela palavra. Esta governa o mundo, esquematizando-o e reconfigurando-o de um modo que é inacessível a todas as formas de vida[7]. A esfera da linguagem é a forma de vida do homem que vive no tempo, no espaço e em relação com Outrem. Nela se verifica a mais importante transformação daquilo que foi vivido na corrente interior da consciência: «De agora em diante, já não vivo apenas no mundo das *minhas* experiências, mas no

[6] Alfred Schutz, *Life-forms and meaning structures*, London/Boston/Melbourne/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982, p. 154.

[7] *Ibidem*, p. 128.

mundo da linguagem, o qual é preenchido com experiências de todos». Com efeito, «uma vez que a palavra pertence imediatamente à esfera de Outrem diferente de mim, eu posso designar o que é comum a mim e a ti»[8].

A relação entre linguagem e racionalidade será analisada de um modo que, em especial nos manuscritos bergsonianos, acentua o seu carácter discrepante em relação à experiência pura.

> «A linguagem permite a comparação de experiências, o agrupamento dos fenómenos mais heterogéneos. (...) Esta é a primeira (e mais decisiva) des-sacralização do mundo, a mais penetrante embora mais primária ocasião do desencantamento do mundo. Na linguagem, não encontramos experiências mas apenas fórmulas, padrões, os quais, deste modo, tornam as minhas experiências comunicáveis. No lugar da abundância de imagens, que as minhas formas de vida me proporcionam, encontro um mundo composto de palavras (*Vokabeln*). (...) Pela primeira vez, o mundo trouxe a morte para o mundo do Eu que experiencia. Mas, por outro lado, também preencheu este mundo – que não me pertence apenas a mim mas também a Outrem – com vida; todavia, uma estranha e terrível vida. O seu carácter fantasmagórico demonstra-se a si próprio nisto: o mundo dotado de linguagem não é o mundo das minhas nem das tuas nem das experiências de qualquer outro: é um mundo verdadeiramente irreal. O trágico na experiência da linguagem (qualquer poeta é testemunho disso em todo o seu trabalho) funda-se na impossibilidade de captar o mundo da experiência interior na linguagem»[9]

Deste modo, a palavra separa o homem do mundo da sua experiência. Porém, também relaciona as coisas de um modo verdadeiramente milagroso, criando um mundo novo sobre as ruínas da experiência. Este é iluminado pela luz da cognição, pelo mundo dos conceitos e do pensamento linguístico conceptual. O mundo social é, naturalmente, bastante remoto em relação à experiência original da duração pura. Torna-se um mundo espácio-temporal preenchido por semelhantes, coisas dotadas de nome e acções que podem ser

[8] *Ibidem*, p. 129.
[9] *Ibidem*, p. 129-130.

expressas linguisticamente. Dentro da realidade permeada pela linguagem não há acontecimento de que a linguagem se não possa apoderar. Nesse sentido, a linguagem torna-se um contexto objectivo de sentido, o qual pode ser objecto de uma actividade interpretativa que ocorre, todavia, no interior da própria esfera da conversação social.

A experiência consciente do discurso humano torna-se o paradigma e o protótipo do processo comunicacional. A tipificação é simultaneamente o discurso existencial autêntico da pessoa e o discurso convencional sedimentado pela sociedade. É graças ao vernáculo como linguagem vulgar e *médium* que eu digo "posso fazê-lo de novo". Este processo de abstracções e estandardizações implica compartilhar um contexto comum. A troca comunicativa impõe como condição de possibilidade não apenas compartilhar o mundo mas a sua compreensão de um modo similar ao que outro o compreende. Os participantes na comunicação compartem, pelo menos em parte, um sistema de relevâncias, um conjunto de tipificações, um acervo de conhecimentos que permitem a capacidade de interpretar e expressar os significados subjectivos implícitos nas acções comunicativas.

Os sistemas de signos estão sempre estreitamente vinculados aos processos de tipificação provenientes da experiência passada e às situações intersubjectivas. A possibilidade de pensar uma certa congruência nos sistemas de relevância conduz à substituição dos objectos pensados que surgem da experiência pessoal por objectos de pensamento que são públicos e que implicam a existência de uma tipificação. Com efeito, os contextos de significado subjectivo são substituídos pelo significado objectivo do sistema de signos o qual, como resultado de uma tradição histórica, transcende o sujeito. O conhecimento e a cultura parecem adquirir um significado autónomo e pré-dado que se baseia na explicitação dos resultados subjectivos mas que contrasta de forma objectiva com o indivíduo e com as suas experiências.

Segundo Schutz, a linguagem quotidiana é, basicamente, uma linguagem de coisas e eventos nomeados e qualquer nome inclui tipificações e generalizações referentes ao sistema de relevância predominante no grupo externo linguístico, o qual considerou a coisa nomeada suficientemente significativa e, portanto, merecedora de um termo isolado. Assim o vernáculo pré-científico é a própria mina de ouro das características e tipos *ready-made*, todos de origem social e trazendo consigo um horizonte infinito de conteúdo inexplorado. Estas tipificações da experiência separadas da subjectividade são objectiva-

das socialmente com o que passam a ser um componente do *a priori* social previamente dado ao sujeito[10].

Assim, a maior parte das tipificações com que lidamos no mundo da vida são linguísticas. O conhecimento que herdamos dos nossos antecessores é-nos dado através das tipificações linguísticas, de maneira que o mundo que encontramos é oferecido como dotado de uma objectividade que nos transcende. A linguagem constrói o mundo na sua tipicalidade sendo por isso o meio tipificador por excelência através do qual se transmite o conhecimento socialmente relevante.

Comunicação e referência apresentacional

Na sua teoria dos signos e dos símbolos, Schutz tem como principal preocupação orientadora saber como, na experiência imediata do mundo da vida quotidiana, é possível comunicar as experiências transcendentes relativas a outras províncias finitas de significado. A experiência é, desde o início, relacionada com a transcendência. Schutz insistirá que o único modo em que as transcendências do mundo podem ser incluídas na experiência imediata é através dos processos de referência apresentacional proporcionados pelas marcas, indicações, signos e símbolos. A apresentação é uma das muitas formas de incorporar a experiência transcendente na situação do "Aqui e Agora". Através das relações apresentacionais, o homem obtém um certo conhecimento das transcendências do mundo; um conhecimento no qual as transcendências são incluídas na experiência imediata. Os factos, acontecimentos e objectos que se encontram ao meu alcance são constantemente permeados por referências apresentacionais por meio das quais são dados como objectos sócio-culturais que integram a visão relativamente natural de uma sociedade dada[11].

Ao longo da sua obra, Schutz distinguirá entre marca, indicação, signo e símbolo. As marcas são meros lembretes subjectivos, pessoais, especialmente usadas para lembrar alguma coisa ou para permitir retornar uma tarefa anteriormente interrompida. No fundo, são referências apresentacionais que permitem lidar com a experiência da transcendência do "Aqui e Agora" de

[10] IDEM, *Fenomenologia e relações sociais. Colectânea de textos de Alfred Schutz*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979, p. 232.

[11] IDEM, "Symbol, reality and society", in *Collected Papers*. Vol. I, p. 328.

cada um pelo mundo que pode vir de novo a estar ao meu alcance (*restorable reach*). Com efeito, posso indicar no mundo um sector de objectos perceptíveis que posso classificar como o mundo ao meu alcance imediato (*the world within my reach*), que inclui os objectos e coisas que posso manipular, ou seja, uma região aberta à interferência directa dos movimentos do meu corpo e dos seus instrumentos e utensílios. Simultaneamente, à minha situação biográfica única e determinada pertencem também recordações de um mundo que já esteve ao meu alcance imediato e que já não mais lhe pertence porque me desloquei de "Ali para Aqui", assim como antecipações de um mundo que poderá vir a ficar ao meu alcance desde que eu me mova do meu actual "Aqui" para um novo "Ali"[12]. Quando espero que o que agora faz parte do mundo ao meu alcance imediato possa vir a deixar de estar, sendo todavia plausível que possa, mais tarde, regressar ao meu alcance imediato, singularizo e marco o que considero relevante. As marcas funcionam como dispositivos mnemónicos: um exemplo pode ser o marcador que introduzo num livro que tenciono retomar. No fundo, uma pessoa pretende assegurar que reconhecerá mais tarde o que conhece agora.

As indicações são objectos, factos ou eventos não estabelecidos como signos, mas cuja presença é tida como indicadora de outros objectos, factos ou eventos, que não seriam notados doutra forma. Por exemplo, para o geólogo, uma certa formação na superfície da terra pode ser indiciadora da presença de determinados minerais. Na verdade, não estou interessado em todos os *strata* do mundo que se encontra ao meu alcance. A função selectiva dos interesses organiza o mundo em zonas de maior ou menor relevância. Deste mundo ao meu alcance imediato, são seleccionados como primordialmente importantes aqueles factos, objectos e acontecimentos que serão ou poderão vir a ser fins, meios, obstáculos ou condicionantes para a realização dos meus projectos. Certos factos, objectos e acontecimentos estão interligados mas o conhecimento que possuo dessa interligação é vago e indeterminado. Se sei que o acontecimento A usualmente precede B, posso tomar este facto como uma manifestação de uma relação típica existente entre A e B, embora nada saiba sobre a natureza dessa relação. É esta forma de relação apresentacional que Schutz classifica de indicação (*Anzeichen*).

Quanto aos signos, são artefactos feitos ou usados por alguém para comu-

[12] *Ibidem*, p. 307.

nicar alguma ideia a alguma outra pessoa. Os signos são meios para superar a experiência transcendente de outrem e do seu mundo[13]. O mundo de outrem transcende o meu num duplo sentido: a) por um lado, há zonas que estão ao meu alcance imediato que não estão ao seu alcance imediato e vice-versa; b) por outro lado, o sistema de relevâncias de Outrem, fundado na sua situação biográfica única, não é coincidente com o meu. Embora não me seja possível colocar ao meu alcance imediato os pensamentos do meu co-associado, posso, através da relação apresentacional de signos, compreender as suas cogitações a partir da esfera do meu alcance imediato e, ao fazê-lo, consigo superar a transcendência da experiência de Outrem.

Signos

O signo, por um lado, remete a alguma intenção de expressão e utilização por parte do seu utilizador e, por outro lado, aponta para alguém que lê o signo e recebe a sua mensagem. Quando olhamos para um signo não o olhamos como um objecto mas como algo representativo de outra coisa qualquer. A nossa atenção não se foca nele mas naquilo que representa. Schutz cita Husserl para afirmar que é da natureza da relação sígnica que o signo e aquilo pelo qual ele se encontra, pelo qual ele vale, nada têm a ver um com o outro[14]. Será esta característica que levará diversos autores a falarem do carácter convencional e arbitrário do signo. O signo é sempre um termo apresentativo tornado presente através de uma percepção imediata, a qual se relaciona com o termo apresentado. Na relação significativa, temos o objecto apresentativo como percebido no campo intuitivo. Porém, não estamos dirigidos para ele directamente mas, através do *médium* de uma apresentação secundária, para algo mais que é indicado ou apresentado pelo primeiro objecto.

Schutz revela uma sensibilidade para a vida social dos signos e para o seu uso individual, antecipando algumas reflexões que se farão, posteriormente, na Semiótica. Assim, diz existir uma certa ambiguidade no dito comum segundo o qual "o signo se encontra sempre em lugar de algo". O signo é de facto um "signo por" que se encontra na vez do que quer que seja por ele representado, o significado do signo. Mas o signo é, também, um "signo por"

[13] *Ibidem*, p. 310-312.
[14] IDEM, *Phenomenology of social world*, p. 117-118.

aquilo que ele expressa, nomeadamente as experiências subjectivas da pessoa que usa o signo. Por isso, no mundo da natureza não há signos (*Zeichen*) mas apenas indicações (*Anzeichen*). O signo também se refere sempre a um acto de escolha por parte de um ser racional – uma escolha deste signo em particular. Nesse sentido, também é indicação de um evento na mente de um seu utilizador. A isto Schutz chama a "função expressiva" do signo.

Porém, na interpretação do signo não é necessário ter em conta que alguém o construiu ou usou. O intérprete apenas tem de conhecer o significado do signo. Por outras palavras, têm que estabelecer a correlação entre o esquema interpretativo do objecto que é o signo e o esquema interpretativo do objecto que ele significa. Quando vemos um sinal na estrada, pensamos "obrigatório virar à esquerda!" e não "de que é feito este sinal" ou "quem o construiu?". Podemos então definir os signos como artefactos ou objectos-acto (um objecto-acto é, por exemplo, um dedo que aponta, uma mão que apela à paragem ou indica que pode seguir) que não são interpretados de acordo com os esquemas interpretativos que lhe são adequados como objectos do mundo exterior mas antes de acordo com outros esquemas interpretativos referindo-se a outros objectos. Mais ainda, deve acrescentar-se que essa relação entre o signo e o seu correspondente esquema interpretativo – que, como já dissemos, é um esquema interpretativo que não lhe é adequado, referindo-se antes a outros objectos pelo qual o signo está – se baseia na experiência. A aplicabilidade do esquema daquilo que é significado é ela própria, um esquema interpretativo baseado na experiência, chamada sistema sígnico.

O sistema sígnico é um contexto de significado configurado por esquemas interpretativos. O utilizador ou intérprete do signo localizam-no dentro deste contexto de significado. Judiciosamente, Schutz repara porém que existe uma ambiguidade intrínseca a este conceito de sistema sígnico. Como não lhe parece pensável que a relação em questão (entre o signo e o seu correspondente esquema interpretativo) exista independentemente do efectivo uso ou interpretação do signo, tais relações não se verificam entre os signos propriamente ditos mas entre os significados, o que é outro modo de dizer entre experiências de uso e interpretação dos signos. Porém, como tais significados só são apreensíveis por signos, urge recorrer a um sistema sígnico.

O sistema sígnico emerge perante quem o interpreta como um contexto de significado de ordem mais elevada entre signos previamente experimentados: por exemplo, a língua alemã e o sistema de notação musical são contextos

de significado para as palavras e notas que os integram. Porém, como a relação do signo com o esquema interpretativo aplicado àquilo que ele significa depende do seu uso, obviamente dar conta da pertença de um signo a um determinado sistema não é a mesma coisa que perceber o que o signo quer dizer e qual a experiência vivida do seu utilizador do qual é veículo expressivo[15]. Nesse sentido, parece haver uma espécie de "tensão dialéctica" entre o sistema sígnico que permite o acesso aos significados e o uso dos signos na vida quotidiana.

Um signo tem significado objectivo dentro do seu sistema sígnico quando pode ser inteligivelmente coordenado dentro desse sistema, independentemente de quem o usa ou interpreta. É a idealidade do «posso de novo fazê-lo»[16]. Porém, a linguagem como código de interpretação e de expressão não consiste apenas nos símbolos linguísticos catalogados nos dicionários e nas regras sintácticas enumeradas numa gramática ideal. De modo diverso das semiologias estruturais, Schutz preocupa-se efectivamente com a dimensão pragmática da linguagem. Mesmo o significado objectivo das palavras, aquele que lhe é atribuído idealmente em relação a esquemas de experiência, fundados nas reservas de experiência partilhados intersubjectivamente como tal, admite um horizonte de indeterminação. Ao fim e ao cabo, o sentido de um signo pode ser decomposto em dois elementos: a) o sentido objectivo, o seu nó de significação em torno do qual os interlocutores acordam e se entendem implicitamente, graças ao fundamento em reservas de experiências intersubjectivamente partilhadas; e b) um sentido subjectivo e ocasional em que as suas orlas de sentido (*Sinnfrasen*) remetem para uma rede de circunstâncias singulares e contingentes pelas quais se inscreve o uso da palavra no contexto de sentido daquilo que se exprime e daquele que interpreta.

Em relação a este segundo ponto, Schutz faz questão de lembrar que, num sistema de significação como a linguagem, há uma margem de incerteza que remete para o plano afectivo e irracional: toda a palavra, toda a frase, é cercada de auréolas que a liga, de um lado, com elementos passados e futuros do universo de discurso a que pertence e, de outro, com um halo de valores emocionais e implicações irracionais, de natureza inefável. Assim, esses termos, frases e formas estão imbuídos de significados particulares que são envolvidos

[15] Cf. *Ibidem*, p. 119-120.
[16] *Ibidem*, p. 123.

por auréolas de associação e de emoção. Alguns desses significados adicionais, sobrepostos, são essencialmente privados, particulares a uma pessoa ou a um pequeno círculo íntimo de pessoas; outros são típicos de determinados grupos e classes, profissões, idade ou sexo; outros, ainda, pertencem à mesma comunidade linguística como um todo, embora não possam ser apreendidos por um estrangeiro por meio de um dicionário ou de uma gramática. Para além das conotações estandardizadas, cada elemento de fala adquire o seu próprio significado secundário, original no contexto ou no ambiente social no qual é usado, e recebe, ainda, em certas ocasiões, tonalidades especiais conforme a situação em que é utilizado.

Todo o grupo social, por menor que seja, tem o seu próprio código privado, compreensível apenas para aqueles que participaram de experiências passadas comuns onde o código se criou. Graças a isso, toda a história do código linguístico está espelhada no seu modo de dizer as coisas. Tais traços só são acessíveis aos membros internos do grupo. A fim de dominar fluentemente uma língua como meio de expressão, a pessoa tem de ter escrito cartas de amor nessa língua. Somente para os membros do grupo o código de expressão é genuíno e está à mão e somente eles o dominam fluentemente dentro do seu pensar como sempre[17].

Os símbolos

Até agora, o conjunto de referências apresentacionais diz respeito a experiências que Schutz considera como relacionadas com "transcendências imanentes", na medida em que cada uma delas permanece enquanto parte do mundo circundante, constituindo o lugar do actor nesse mundo. Porém, há experiências da transcendência que não integram a realidade da vida quotidiana, na medida em que transcendem não apenas o meu "Aqui e Agora", mas também o mundo circundante. Não podem ser controladas pelo conhecimento típico do mundo da vida quotidiana e conduzem, consequentemente, a um choque ou crise. Um dos pontos que irá permitir conferir ao mundo da vida uma porosidade e uma abertura que transcende algumas das suas apropriações mais tradicionalistas é a teoria das realidades múltiplas. Com efeito,

[17]Cf. IDEM, "The stranger: an essay in social psychology", in *Collected Papers. Vol. II*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 110-111.

o mundo da vida quotidiana é estruturado efectivamente em vários estratos de realidade que são centrados no espaço e no tempo em torno ao meu corpo como centro do meu sistema de coordenadas. Schutz descreve e analisa o mundo da vida quotidiana em termos de uma distância em tempo e espaço a partir de um ponto central, considerando o mundo à minha mão, o mundo ao meu alcance actual ou potencial, o mundo susceptível de ser alcançado por mim e, por outro lado, por consócios, predecessores e sucessores. Estas discussões referem-se, todavia, às pequenas e médias transcendências na vida quotidiana, alcançáveis através de marcas, indicações e signos nos quais significante ou significado pertencem à mesma realidade quotidiana, alcançável pelo acervo de conhecimentos à mão. Há, todavia, outro nível de transcendências no mundo da vida quotidiana, no qual os princípios constitutivos da vida quotidiana não têm validade. Referimo-nos à questão das realidades múltiplas e das províncias de significado, um tema em relação ao qual não será exagerado dizer-se que se estará provavelmente diante de uma das linhas de orientação responsável pela actualidade de Alfred Schutz.

Baseando-se sobre a discussão de William James acerca do sentido da realidade, Schutz sustenta que há várias províncias de significado finitas no mundo da vida. Para ampliar essa transição dicotómica entre um espaço da razão transcendental, caracterizado pela dúvida radical, e a atitude natural, reino da certeza acrítica, Schutz propõe que os agentes percebem o mundo, não como uma ou duas, mas como uma multiplicidade de realidades. Com efeito, em 1945, Schutz publica o seu famoso ensaio "On Multiple Realities", preconizando uma linha de investigação que conheceria muitíssimos desenvolvimentos posteriores. Recuperando intuições que já provinham de Bergson sobre os diferentes níveis de actividade e de tensão da consciência, seguindo os pontos de vista de Husserl acerca do modo como a consciência pode modificar os seus modos de relacionamento com a realidade e desontologizando os sub-universos de realidade de James, Schutz desenvolve a noção de "províncias de significado finitas". Cada um de nós entra em cada uma dessas províncias como o universo das fantasias, o mundo dos sonhos, a experiência teatral, a experiência religiosa ou contemplação teorética assumindo diferentes tipos de *époché* consoante adormece, emerge na contemplação teatral quando a cortina sobe, inicia um ritual ou adopta o ponto de vista de um cientista.

A experiência vivida das surpresas radicais conduz à substituição da ati-

tude prática da vida quotidiana numa atitude de dúvida, espanto e reflexão. Neste caso, o carácter tido por adquirido do mundo da vida torna-se questionável como um todo e é observado essencialmente como não sendo susceptível de ser conhecido ou transparente. É pelo meio da referência apresentacional designada por símbolos que tais formas de transcendência se expressam.

O termo "símbolo" é usado para designar um conjunto de fenómenos heterogéneos: nomes ou expressões linguísticas são considerados como símbolos, do mesmo modo que o leão é símbolo da coragem, a Cruz é um símbolo cristão para salvação, a bandeira o símbolo de uma nação ou *O Processo* de Kafka é um símbolo da natureza humana[18].

Sabemos que a Natureza e a Sociedade representam alguma espécie de ordem; porém, a essência dessa ordem enquanto tal permanece como inatingível para nós. Revela-se apenas por imagens através de uma apreensão por analogia[19]. O símbolo é uma referência apresentacional de ordem mais elevada baseada sobre marcas, indicações e signos previamente estabelecidos em que o membro apresentativo é um elemento do mundo da vida quotidiana, enquanto o membro apresentado refere-se a uma ideia transcendente que integra uma ou mais províncias de significado finito fora do mundo da vida quotidiana. Com efeito, todas as referências apresentacionais são caracterizadas por uma transcendência específica do objecto apresentado em relação ao presente e actual "Aqui e Agora" do intérprete. Mas com a excepção da apresentação simbólica, os três termos da relação apresentacional – o membro apresentativo, o membro apresentado e o intérprete – pertencem ao mesmo nível de realidade, nomeadamente, a realidade padrão da vida quotidiana. Pelo contrário, a referência simbólica é caracterizada pelo facto de transcender a província de significado finito da vida quotidiana pelo que apenas o membro apresentativo do par relacionado lhe pertence, enquanto o membro apresentado tem a sua realidade noutra província de significado finito ou, para usar a terminologia de James, noutra província da realidade[20]. É importante compreender que, enquanto o símbolo seja um elemento da vida quotidiana, o significado do símbolo – uma ideia transcendente pertencente a outra província de significado finito – não pode ser apreendido (apropriado) pelo conhecimento familiar da vida quotidiana. Assim, a compreensão de um símbolo não pode ser entendida como uma

[18] IDEM, "Symbol, reality and society", p. 287.
[19] *Ibidem*, p. 331.
[20] Cf. *Ibidem*.

objectividade ou de uma forma directa, como é característico da compreensão levada a efeito dentro da vida quotidiana. Todavia, através da experiência da erupção do radicalmente transcendente, no qual o mundo da vida quotidiana tido por adquirido é posto em questão e visto como fundamentalmente marcado pela sua opacidade, emerge um motivo para interpretar esse mundo. A simbolização é o processo de interpretação deste mundo tido por adquirido e, com base nesse processo, é obtido um conhecimento mais elevado acerca do mundo da vida quotidiana. Neste sentido, a simbolização surge como o processo de auto-interpretação da sociedade pelos seus membros.

O desenvolvimento da sociedade é visto como um processo de articulação simbólica que evolui desde modos de articulação marcados pela opacidade a modos de articulação mais diferenciados. Nos modos mais "compactos" de articulação da sociedade, o homem experimenta a natureza, a sociedade e o próprio homem como determinados pela ordem mais geral do cosmos. Assim, o homem experimenta-se a si como parte de uma comunidade encantada na qual tudo quanto ele encontra faz parte da mesma "unidade incindível do mundo". Nestas formas de articulação, a sociedade e a sua ordem são simbolizadas em analogia com a ordem do cosmos. Pelo contrário, na articulação simbólica diferenciada desenvolveram-se diversos sistemas de símbolos como a ciência, a arte, a religião, a política, a filosofia, nos quais se reconhece a existência de um processo de desintegração das relações entre as várias ordens simbólicas. Cada ordem simbólica tende a formar um sistema isolado e tende a desenvolver a sua particular interpretação da sociedade e da natureza.

Teoria da notícia

Como já foi várias vezes exposto ainda que de uma forma nunca integralmente realizada, este particular empreendimento fenomenológico comporta um *corpus* teórico que merece ser utilizado e desenvolvido no âmbito da comunicação de massa e do jornalismo em particular. Esta é uma linha de investigação que não é recente. Com efeito, o estudo das notícias como construção social da realidade tem a sua inspiração fundadora nos trabalhos de Fenomenologia Social de Alfred Schutz, em especial naqueles trabalhos produzidos nos anos 40, após a sua deslocação para os Estados Unidos e que foram posteriormente publicados e dados a conhecer em livro.

Graças à influência da obra de Schutz, Peter Berger e Thomas Luckmann geraram-se linhas de investigação especialmente dirigidas para a análise da comunicação de massa. A ideia de construção social da realidade permeia os estudos dos *media*. Porém, tal linha de investigação nunca foi integralmente desenvolvida de uma maneira sistemática até às suas últimas consequências.

Como já foi demonstrado e discutido ao longo das páginas precedentes, a teoria da comunicação de Alfred Schutz implica a ideia segundo a qual a constituição de relações sociais exige a transformação da experiência interior através do medium espácio-temporal da linguagem e a construção de uma realidade "objectivada" que é qualitativamente diferente da experiência subjectiva. O resultado da tese schutziana é que a intersubjectividade é a génese do significado comum dos actos sociais. Porém, como faz questão de assinalar Saperas[21], a intersubjectividade exige, nas sociedades contemporâneas, o reconhecimento da acção dos *media*. Com efeito, para Schutz, a linguagem e a comunicação desempenham um papel fundamental na construção da realidade social. Esta só existe na medida em que a comunicação permite que exista um mecanismo de relação (de interacção) entre os indivíduos. Para Schutz, se a realidade quotidiana se nos manifesta como realidade presente num dado momento (aquele em que o actor social inicia a sua actividade de interacção) isso deve-se à possibilidade de se estabelecer uma comunicação contínua com a alteridade: a linguagem e aquilo que a constitui formam uma dimensão essencial da realidade quotidiana, pois fundam a interacção do si-próprio com a alteridade dos demais actores sociais. A linguagem manifesta-se-nos, desta perspectiva, como um elemento-chave que determina que a realidade quotidiana se imponha como uma realidade já construída previamente à acção exercida por um indivíduo: na linguagem e na comunicação encontramos os fundamentos da socialização[22].

O mundo dos mass media desempenha um lugar significativo na construção, amplificação, divulgação e partilha de significados. A mediatização da experiência, um tema glosado por sucessivos autores, é mais um elemento de constituição de significados objectivos ligados à realidade pública e intersubjectivamente partilhada do mundo da vida. O mundo da vida é tido por garantido até evidência em contrário. Essa evidência e essa familiaridade, que

[21] Cf. Enric Saperas, *Efeitos cognitivos da comunicação de massa*, Lisboa, ASA, 1993.
[22] *Ibidem*, p. 140.

lhe são tão típicas hoje, dificilmente podem ser pensadas sem os *mass media*. A discussão sobre a relação entre a fenomenologia social e a teoria dos *media* desenvolver-se-á a dois níveis: a) enquanto teoria dos efeitos cognitivos, designadamente, a nível da relevância, tipificação e atitude natural; b) relação entre o profissionalismo jornalístico e a teoria dos efeitos.

Os *mass media* e a relevância

Alfred Schutz construiu uma teoria do conhecimento em torno do conceito de relevância. Se a relevância constitui no fundo um sistema pelo qual se escolhe o que é importante para um actor ou para um grupo ou sistema social, é impossível, enquanto estudiosos de comunicação, passar ao lado desse conceito sem nos interrogarmos sobre o papel dos *media* no estabelecimento da estrutura de relevâncias, nomeadamente na estrutura de relevância do grupo em que esses *media* exercem a sua função principal de amplificação mediatizada de significados.

Se Schutz considera que a comunicação, e inclusivamente a comunicação à distância, é determinante para a percepção da intersubjectividade do mundo da vida, então a construção do grupo – a construção social da sua realidade e a formação da sua concepção relativamente natural – é também um processo eminentemente simbólico e, num universo mediatizado, tal se tornará ainda mais visível. Os seres humanos agem cada vez mais em relação à realidade com base no significado que lhe atribuem. A partilha desse significado provém, hoje em dia, em grande parte, de processos de mediatização. Tais processos permitem a ultrapassagem das diversas subjectividades individuais e orientam os actores sociais ao nível de uma dimensão cognitiva – sustentam as representações sociais da realidade social e natural – e de uma dimensão prescritiva – indicam os objectivos e as normas de acordo com as quais os indivíduos e as colectividades devem comportar-se. De acordo com esta visão, de certa forma, a comunicação desempenha um papel fundamental na constituição da experiência que temos do mundo.

Os jornalistas e os mediadores públicos – num sentido mais amplo – chamaram a si o poder ou a função de definirem, valorizarem e canalizarem os assuntos e circunstâncias que podem merecer interesse e notoriedade para o conjunto da colectividade, tanto no plano individual, como na intervenção das suas instituições. Os meios de comunicação social apresentam à comunidade

os temas e as pessoas sobre os quais irá incidir o debate, existindo deste modo uma relação entre a agenda dos *media* e a agenda pública. Procurando disseminar a informação que as pessoas querem, necessitam e devem saber, as organizações noticiosas difundem e modulam o conhecimento.

Com esta abordagem, reitera-se que uma grande parte das mensagens de actualidade chegam aos receptores através do contacto com os *mass media*. Aceita-se que os debates carecem de reconhecimento geral a não ser que os *media* lhes disponibilizem uma arena pública, configurando os temas que são objecto de controvérsia em itens dotados de "noticiabilidade".

Assim, os *media* alteram ou consolidam sistemas de relevância, ou seja, dão conhecimento público do que se entende ser importante discutir. Nesta abordagem teórica, a relação dos actores com o horizonte social é organizada em termos de "zonas de relevância", uma expressão que diz respeito à maior ou menor proximidade em relação ao "aqui e agora" da esfera imediata de actividade dos indivíduos. Esse interesse é despertado num contexto de economia da atenção no qual os *media* que utilizamos desempenham um papel fundamental, na medida em que introduzem, amplificam e tornam generalizáveis os interesses relativos comuns dos actores sociais que agem no mundo da vida. Nesse sentido, é necessário interrogarmo-nos acerca do que leva as pessoas que vivem no mundo quotidiano a terem por adquiridos certos elementos da concepção relativamente natural que têm do mundo enquanto põem em questão outros elementos dessa concepção[23].

Mass media e tipificação

Um segundo conceito que importa relevar é o conceito de tipificação enquanto modo pelo qual o actor na sua vida quotidiana se apercebe dos objectos do mundo social. É a tipificação que permite compreender as formas de acção social intersubjectivamente realizadas. A percepção do que é tido por noticiável implica o recurso a quadros de experiência. O mundo social só pode ser percebido e experimentado como típico graças à operação intelectual que é a "tipificação". Aquilo que é vivido como novo já é conhecido, no sentido de que lembra coisas parecidas ou iguais. O que já foi captado uma vez em sua tipicidade, traz consigo um horizonte de experiências possíveis, com as re-

[23] Alfred Schutz, "The well-informed citizen", in *Collected Papers. Vol. II*, p. 122.

ferências correspondentes à familiaridade, isto é, uma série de características típicas ainda não realmente vividas mas que se pensa que possam ser vividas.

Na relação com o mundo da vida social, a tipificação emerge como um procedimento de classificação em que são tidas em conta certas características básicas para a solução das tarefas práticas que se apresentam aos actores. Os objectos do mundo social são constituídos dentro de um marco de familiaridade e de reconhecimento proporcionando um reportório [um *stock*] de conhecimentos disponíveis cuja origem é fundamentalmente social. Recorre-se a antecipações e planeamentos que implicam um estilo que Schutz classifica de "pensar como sempre". Ou seja, em face de cada nova situação, o actor agirá do mesmo modo, partindo do princípio de que as coisas se apresentarão idênticas àquelas que se apresentaram da última vez.

As tipificações são o modo de estabelecer regularidades num mundo ameaçado pela contingência. São a forma de assegurar que é possível lidar com o mundo como até aí. Obviamente que o actor, no mundo social, parece menosprezar tal contingência, tal novidade, tal estranheza. Age, como já tivemos ocasião de observar ao longo deste texto, como se o mundo lhe surgisse como uma evidência tida por adquirida. Na realidade, o mundo da vida é paradoxal. Como Schutz adivinha, um mundo pode ser instável, marcado pela aceleração de diferenças, pela permanente erupção de acontecimentos. Porém, aos olhos dos agentes que o integram, as tipificações permitem lidar com essas mudanças de um modo que lhes parece evidente. Graças à intervenção de um conjunto de procedimentos de rotina, foi possível a um grupo de investigadores, citados por Gaye Tuchman, estudarem como é que profissionais de diversas redes de televisão conseguiram lidar com um acontecimento disruptivo e brutal, como foi o assassinato de John Kennedy, como "business as usual". Os *media* lidam com acontecimentos que se desejam inesperados, brutais, diferentes, suficientemente díspares e invulgares para que possam continuar a merecer atenção. Com efeito, o acontecimento, por princípio, não está incluído nas regularidades estatísticas[24]. É uma eminência de crise que se instala, ameaçando a tentativa de imposição de ordem no espaço e no tempo por que ambiciona o sistema dos *media*. Ora, na passagem do acontecimento à sua descrição, há que relacionar o acontecimento-notícia com a realidade social a partir da noção de construção da realidade, como produção

[24]Miguel Rodrígo Alsina, *La construcción de la noticia*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 28.

de sentido através da prática produtiva e das rotinas organizativas da profissão jornalística[25]. A realidade passa a ser uma construção, um produto de uma actividade especializada, dependendo, em grande parte, das práticas produtivas das profissões ligadas às produções mediáticas, designadamente, a profissão jornalística. No contexto da linguagem dos *media*, a propensão para a utilização de convenções e de regras de precedentes remete, no fundo, para a utilização de tipificações. As "tipificações" noticiosas implicam, afinal, uma ordem no tempo e no espaço de natureza pragmática, envolvida com a intenção puramente pragmática de realizar tarefas diárias.

Mass media e atitude natural

A atitude natural é uma atitude pragmática e realista que aponta para uma certa ingenuidade que se funda na suspensão de dúvidas sobre o mundo. Sendo a atitude natural a que se expressa através de evidências tidas por adquiridas, suspendendo a dúvida acerca do conhecimento do mundo, será interessante interrogarmo-nos sobre a forma como os *media*, pela necessidade de acessibilidade psicológica, incorporam a visão relativamente natural do mundo em que se encontram inseridos.

No contexto de condicionantes sócio-culturais em que vivem, os *media* correm um risco acentuado: circunscreverem-se à divulgação do conjunto de crenças que constituem a atitude relativamente natural de um determinado grupo, no sentido que a fenomenologia social dava ao termo, ou seja, uma atitude perante o mundo caracterizada por um interesse eminentemente prático e pela fé ingénua na realidade e na permanência do mundo percepcionado. A preocupação evidenciada pelo estilo jornalístico em tornar as narrativas facilmente compreensíveis e reconhecíveis aos cidadãos típicos implica que o jornalista reflicta as tipificações e relevâncias consideradas dominantes.

De acordo com esta postura, descreve-se a realidade tentando adoptar, conscientemente, uma forma ingénua, pré-reflexiva, independentemente de qualquer questionamento sobre a natureza dessa realidade. Esta atitude aproximar-se-ia do espírito de "*Middle Town*", ou seja, do conformismo ingénuo, lançando-o para o centro da formação do consenso social, no seu sentido mais

[25] Cf. *Ibidem*, p. 29.

irreflexivo e menos contrafactual: aquele de que se fala quando nos referimos pejorativamente à "fabricação do consenso".

O problema deste tipo de relação com a realidade é que o conhecimento de senso comum disponível pelas notícias não fornece instruções acerca de "como as coisas são" mas sim acerca de como elas se "encaixam" na ordem das coisas. Ao contar histórias acerca de como é a ordem das coisas, as instituições noticiosas oferecem, simultaneamente, uma avaliação moral, uma concepção de procedimento e uma percepção da hierarquia social que se torna visível nos "valores-notícia" representados nos livros de estilo. Nesse sentido, as notícias também constróem os arranjos institucionais e práticas sociais mais adequadas tornando-se operadores de uma ordem convergente.

O modo de conhecer próprio dos *media* pode tender a favorecer a experiência, o recurso às formas de tipificação previamente estabelecidas para reconhecer um acontecimento e proceder à sua classificação na grelha classificatória de cada *médium*. Esta grelha implica a intersecção entre os valores identificados como preferidos na comunidade em que o *médium* está inserido e à qual se dirige, a política editorial, as práticas sancionadas pela profissão e as respectivas rotinas organizacionais. Nestas perspectivas, extremamente relacionadas com a sociologia do conhecimento, encontraram-se sólidas fundamentações teóricas para a apreciação crítica da linguagem jornalística, alternativas ao tradicional criticismo marxista. O jornalismo pressupõe a existência de um conhecimento prévio, de pré-conceitos sobre o que é a norma e o desvio no seio de uma comunidade. Generaliza a comunidade de interesses e a reciprocidade de expectativas que tornam o discurso inteligível e que suportam o próprio conceito de novidade. O próprio conceito de actualidade, cerne da narrativa noticiosa, pressupõe um poderoso sentimento de pertença na medida em que o que é actual tem sempre subjacente um discurso sobre as regularidades vigentes.

O jornalismo e a recepção das suas mensagens estão profundamente associados ao mundo da vida quotidiana, tentando-se mesmo que os profissionais conformem a sua linguagem de tal forma que ela obtenha o máximo de sintonia com os pressupostos culturais dos agentes sociais que se confrontam nesse mundo. Assim, graças à sua identificação com o sentido popular, o jornalista esforça-se em identificar quais os temas, pessoas e interesses que se revelam mais apelativos para os consumidores de informação. Simultaneamente, tenta descobrir as formas de tornar a sua mensagem mais acessível, mais conforme

às próprias competências linguísticas e culturais dos membros da audiência, que funcionaria como menor denominador comum. Se esta hipótese estiver totalmente correcta, toda a actividade jornalística estaria invadida pela identificação do que é socialmente admissível e facilmente reconhecível. Faria, pois, todo o sentido recorrer a conceitos como os de "rotina" e "atitude natural" a fim de estabelecer a relação entre a interiorização dos valores profissionais e o reconhecimento das normas sociais vigentes.

Schutz é um metodólogo profundamente envolvido na formulação de uma pergunta: como é que é possível proceder a um tratamento objectivo de fenómenos sociais dotados de significado subjectivo? O observador social, na perspectiva de Schutz, elabora construções de segundo grau sobre as construções do senso comum dos cidadãos vulgares. Ora, as notícias também são construções de segundo grau baseadas em construções apreendidas na realidade e que reflectem o significado subjectivo que os agentes atribuem a acções praticadas nos eventos em que se encontram envolvidos. O problema principal é que os responsáveis pela produção destas construções são, desde o início, colocados entre dois fogos: a objectividade no sentido da adopção da postura de um observador desinteressado e a proximidade em relação à atitude natural de cidadãos típicos, a fim de alcançar o agrado das audiências.

Nesse sentido, a objectividade jornalística profissional, a qual difere, como é evidente, da objectividade pretendida pela cientista social, parece conviver paradoxalmente com o enraizamento no mundo da vida. A questão que aqui se põe é a do estatuto epistemológico do jornalista: será que a proximidade ao senso comum é fatalmente indutora de uma prática discursiva com consequências conformistas? Qual é a possibilidade da distância?

Se a proximidade em relação a este mundo da vida for consciente, pode permitir aos jornalistas retirarem consequências, sob o ponto de vista epistemológico e metodológico, extremamente interessantes:

Em primeiro lugar, desta perspectiva pode resultar a crítica ou o afastamento daquela forma de objectividade minutada que o jornalismo, disfarçadamente, sempre guardou dentro de si como herança da sua fundação na época do positivismo. Da consciência desta proximidade e da sua participação na construção da realidade social pode resultar a assunção de que o jornalista, tal como todos os observadores sociais, está presente no mundo da vida, participa nele e na forma como ele é percebido. Saber que se fala de uma situação social, histórica e cultural determinada é mais frutífero e enriquecedor sobre

o ponto de vista epistemológico do que acreditar que se sobrevoa a realidade sem a tocar ou do que acreditar que os seus enunciados são espelhos claros aonde a realidade se reflecte, clara e cristalina. Por outro lado, permite vislumbrar o jornalista como alguém que fala desde uma situação dada, que participa de um universo partilhado do qual é observador mas no qual é agente social.

Em segundo lugar, a proximidade do senso comum por parte do jornalista é compatível com mecanismos críticos. A grande vantagem que se vê nestes alertas é o facto do jornalista, se estiver consciente da sua condição de actor no mundo da vida, poder recolher novos pontos de vista, novos modos de chegar aos significados que os agentes observados atribuem às suas acções. Para isso importa deixar as fontes do costume e manter uma perspectiva crítica relativamente às rotinas institucionalizadas.

Ao ganhar consciência do seu estatuto de observador e de participante, o jornalista pode desenvolver a desconfiança e a suspeita no sentido positivo de uma atenção mais exigente em relação à situação peculiar em que se encontra. Tais conclusões são hoje, em larga medida, admitidas tendo como pano de fundo a reflexão de Schutz sobre o estatuto do observador social.

Nota Final Biográfica

O desejo de apresentação torna legítima uma referência bibliográfica tanto mais oportuna quanto a obra de Schutz reflecte, de forma bem evidente, percursos existenciais que deixaram a sua marca nos percursos teóricos:

Alfred Schutz nasceu em Viena em 13 de Abril de 1899. O ambiente empresarial de judeus ricos e empenhados na comunidade de negócios de Viena foi a inspiração e o modelo mais óbvio para a sua bem sucedida carreira profissional. Apesar do ambiente que o rodeava, Schutz não foi encaminhado de forma estreita para a vida comercial e de negócios. A sua formação incluiu a frequência escolar de oito anos de Latim e de Grego. Além disso, possuía uma sólida formação estética e cultivava a análise literária e a música. Aos 17 anos, Schutz concluiu os estudos secundários mas a eclosão da Guerra impediu o início dos seus estudos universitários. Depois da prestação do serviço militar, Schutz regressou em Outubro de 1918 e entrou na Faculdade de Economia e Jurisprudência da Universidade de Viena, completando o seu curso de Leis (quatro anos) em apenas dois anos e meio graças a um plano de es-

tudos universitários destinados a veteranos militares. Logo a seguir, aceita o título de Secretário Executivo da Associação dos Banqueiros Austríacos, desempenhando o papel de conselheiro jurídico junto das firmas filiadas, designadamente em problemas de Direito Internacional. Os seus estudos incluíram Filosofia, Sociologia, Economia além das disciplinas técnicas necessárias à sua carreira futura.

A sua experiência educacional foi também obtida na frequência dos círculos de discussão em torno dos quais estava a organizada a vida académica e intelectual vienense enquanto membro do Círculo de Mises, um dos numerosos círculos vienenses de natureza interdisciplinar. Schutz formou amizades que continuariam para além da tragédia dos anos 30 e 40 e que incluiriam, entre outros, os economistas von Hayek, Fritz Machlup e Oskar Morgenstern, o fenomenólogo Félix Kaufmann e Eric Voegelin, filósofo e cientista político.

No decorrer destes estudos, Schutz tomará conhecimento, por sugestão de Eric Voegelin, com a obra de Bergson. Posteriormente, graças a Félix Kaufmann, orientará a curiosidade para a obra de Husserl. Em 1918, Max Weber tinha realizado um seminário universitário em Viena, desencadeando um verdadeiro furor entre os estudantes e o meio académico local. Em 1922, Weber publicara *Wirtschaft und Gesselchaft (Economia e Sociedade)*. O clima criado em torno do sociólogo foi de tal forma apelativo que o jovem Schutz iniciou um trabalho sistemático de estudo das suas obras. Desde o início das suas inquietações intelectuais que Schutz tomara contacto com os escritos metodológicos de Max Weber. Nesse sentido, entendia que o trabalho de Weber partia de pressuposições carentes de fundamentação, o que seria explicado pela falta de interesse nos problemas epistemológicos fundamentais que não se relacionassem de modo directo com as questões sociológicas. Não é possível determinar ao certo quando foi que Schutz terá pensado na organização de uma obra de fôlego sobre as questões metodológicas levantadas por Max Weber. É sabido que, entre 1924 e 1928, Schutz se dedicara a um problema que tinha detectado nas primeiras obras metodológicas de Max Weber: o problema da fundamentação dos conceitos utilizados. De acordo com esta preocupação, Schutz realizou a primeira versão de um manuscrito de cerca de 200 páginas onde procurava encontrar, sobre um ponto de vista bergsoniano, uma fundamentação para as Ciências Sociais. Mais tarde reformulou esse manuscrito no sentido da sua reorientação para uma inspiração mais francamente fenomenológica, ao ponto de se ter tornado próximo do círculo de Husserl. In-

satisfeito com as análises da temporalidade empreendidas sob a influência de Bergson e aconselhado por Félix Kauffman, interessou-se, cada vez mais, por Husserl, cujas Lições sobre a Fenomenologia do Tempo Interior (*Vorlesungen zur Phänomenologie der inneren Zeitbewusstein*) foram publicadas em 1928. Com efeito, o seu primeiro livro, *Der sinhhafte Aufbau der sozialen Welt*, é motivado por uma perspectiva analítica que deve imenso, desta feita, a Husserl e, em especial, a uma leitura extremamente sistemática, partilhada com Félix Kauffman, da análise husserliana do tempo.

O livro publicado em 1932 foi enviado pelo autor a Husserl que manifestou o seu entusiasmo pelo trabalho desenvolvido e escreveu a Schutz: "Estou ansioso por conhecer um fenomenólogo tão sério e prometedor, que penetrou no cerne do significado do meu trabalho, cujo acesso é infelizmente tão difícil, e que promete continuar como um representante da genuína *Philosophia perennis*, a única possível como futuro da filosofia". Entre 1932 e 1937, Alfred Schutz deslocou-se várias vezes a Freiburg e teve demoradas discussões com Husserl bem como com alguns dos seus colaboradores mais próximos: Dorion Cairns, Eugen Fink e Ludwig Landgrebe. Husserl chegou a oferecer-lhe um lugar como seu assistente em Freiburg, que Schutz declinou. A decidida aproximação aos conceitos defendidos por Husserl e o acesso a seu círculo restrito não o impedirá de manifestar uma não menos sentida divergência com aspectos da obra de Husserl.

Quer em Maio quer em Novembro de 1935, Schutz estará presente nas conferências pronunciadas por Husserl sobre *Die Philosophie in der Krisis der europäischen Menschheit (A filosofia na crise da humanidade europeia)*. Desta conferência, e de outras que fez em Praga, surgiu seu último trabalho *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie (A crise da ciência europeia e a fenomenologia transcendental: uma abordagem da filosofia fenomenológica)*, de 1936, da qual somente a primeira parte veio a público num periódico para emigrantes e que será postumamente publicada em 1954.

A carreira académica e de negócios de Alfred Schutz conheceu uma profunda convulsão quando Hitler leva por diante a anexação (*Anschluss*) da Áustria pela Alemanha, em 13 de Março de 1938. Schutz encontra-se em Paris. Durante as suas numerosas deslocações, nomeadamente uma mais prolongada realizada durante 1937 em que se deslocara ao Canadá e aos Estados Unidos,

já tivera tempo de preparar uma eventual saída para o estrangeiro. Em Paris, apanhado pelos acidentes da anexação, Schutz permanece ano e meio. Ainda pretendeu regressar a Viena, mas foi aconselhado a desistir da ideia. Passados alguns meses, a sua mulher e dois filhos já se lhe tinham juntado, numa viagem que, de acordo com os respectivos biógrafos, contou com o auxílio da empresa para que trabalhava. A empresa deslocara provisoriamente o centro de actividades profissionais de Alfred Schutz para Paris, cidade que se oferecia como uma base sólida para maioria dos negócios efectuados no estrangeiro. Logo a seguir, efectuou a transferência do seu posto de trabalho para Nova Iorque, onde continuou a desempenhar o mesmo papel de consultor jurídico de empresas subsidiárias.

Na sua deslocação para os Estados Unidos, Schutz irá encontrar-se com alguns dos principais nomes da sociologia americana, designadamente Parsons, Merton e McIver. O seu primeiro confronto intelectual será com Talcott Parsons. Schutz elaborara um texto de recensão crítica do trabalho de Parsons, *The Structure of social action*, que gerou uma série de equívocos que se aproximaram da ruptura. Depois do encerramento do diálogo com Parsons, Schutz abordou os meios intelectuais americanos através dos círculos fenomenológicos, designadamente da Revista *Philosophy and Phenomenological Research* de Marvin Farber, com quem tinha contactado antes de ir para os Estados Unidos, graças a uma recomendação de Husserl. Graças a esta relação, a maior parte do seu trabalho ganharia uma decisiva inspiração na recepção crítica da fenomenologia. Ao longo dos anos 40, Schutz tornou-se co-fundador da *International Phenomenological Society* juntamente com antigos condiscípulos refugiados (Gurwitsch, Kaufmann, Eugen Fink, Brunschvigc) e funda a revista *Philosophy and Phenomenological Research* onde publicará, aliás, a maior parte dos textos que serão editados sob o título de *Collected Papers*. Simultaneamente, estabelece um conjunto de preciosos contactos com a New School of Social Research através de amigos e antigos condiscípulos que ali desenvolveram a sua vida académica, como Félix Kaufmann, Voegelin e Jackobson. No final dos anos 40 e 50, Schutz começa a trabalhar na organização do Departamento de Filosofia da New School of Social Reseach procedendo ao recrutamento de docentes que viriam a desempenhar uma tarefa essencial como Dorion Cairms e Hans Jonas. Morreu em Maio de 1959 e deixou, em vida, publicada uma obra constituída pelo seu único livro e mais trinta artigos. Muito perto da sua morte, trabalhava numa obra que constituiria o clímax pre-

visível do seu trabalho de mais de trinta anos. Como a obra ainda não se encontrava numa fase de redacção final, só seria retomada alguns anos depois por Thomas Luckmann e publicada em dois volumes datados de 1973 e 1984 com o título genérico de *The structures of life-world*. A estas juntam-se os quatro volumes já referidos de *Collected Papers* dos quais os mais significativos são os três primeiros e, ainda, *Reflections on the problem of relevance* e *Life-forms and meaning structures*, ambos edições póstumas de projectos incompletos.

Bibliografia

Adoni, Anah; Mane, Sheryl, "Media and the social construction of reality: toward an integration of theory and research", in *Communication Research*, vol. 11, nº 3 (1984).

Berger, Peter; Luckmann, Thomas, *A construção social da realidade*, Rio de Janeiro, Petrópolis, Vozes, 1973.

Husserl, Edmund, *A ideia de fenomenologia*, Lisboa, Edições 70, 1989.

Husserl, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantal*, Paris, Gallimard, 1967.

Parsons, Talcott, *The structure of social action*, New York, The Free Press, 1968.

Rodrígo Alsina, Miguel, *La construcción de la noticia*, Barcelona, Paidós, 1995.

Saperas, Enric, *Efeitos cognitivos da comunicação de massa*, Lisboa, ASA, 1993.

Schutz, Alfred, *The phenomenology of the social world*, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1967.

Schutz, Alfred, *Collected papers*, Vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff, 1962.

Schutz, Alfred, *Collected papers*, Vol. II, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

Schutz, Alfred, *Collected papers*, Vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

Schutz, Alfred, *Collected papers*, Vol. IV, Drodrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1996.

Schutz, Alfred, *Fenomenologia e relações sociais. Colectânea de textos de Alfred Schutz*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1979.

Schutz, Alfred, *Life-forms and meaning structures*, London/Boston/Melbourne/Henley, Routledge & Kegan Paul, 1982.

Schutz, Alfred, "Common sense and scientific interpretations of human action", in *Collected Papers*, Vol. I.

Schutz, Alfred, "Choosing among projects of action", in *Collected Papers*, Vol.I.

Schutz, Alfred, "Concept and theory formation in the social sciences", in *Collected Papers*, Vol. I.

Schutz, Alfred, "Husserl's importance for social sciences", in *Collected Papers*, Vol. I.

Schutz, Alfred, "On multiples realities", in *Collected Papers*, Vol. I.

Schutz, Alfred, "Symbol, Reality and society", in *Collected Papers*, Vol. I.

Schutz, Alfred, "The well-informed citizen", in *Collected Papers*, Vol. II.

Schutz, Alfred, "The stranger: an essay in social psychology", in *Collected Papers*, Vol. II.

Schutz, Alfred, "Dom Quijote and the problem of reality", in *Collected Papers*, Vol. II.

Schutz, Alfred, "The social world and the theory of social action", in *Collected Papers*, Vol. II.

Schutz, Alfred, "The problems of transcendental intersubjectivity in Husserl", in *Collected Papers*, Vol. III.

Schutz, Alfred, "Type and edos in Husserl's late philosophy", in *Collected Papers*, Vol. III.

Schutz, Alfred, "William James's concept of the stream of thought phenomenologically interpreted", in *Collected Papers*, Vol. III.

Schutz, Alfred, "The problem of rationality of social world", in *Collected Papers*, Vol. IV.

Schutz, Alfred, "Realities from daily life to theoretical contemplation", in *Collected Papers*, Vol. IV.

Schutz, Alfred, "Toward a viable sociology", in *Collected Papers*, Vol. IV.

Schutz, Alfred; Luckmann, Thomas, *The structures of the life-world*, Volume 1, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1973.

Schutz, Alfred; Luckmann, Thomas, *The structures of the life-world*, Volume 2, Evanston, IL, Northwestern University Press, 1989.

Traquina, Nelson, "As notícias", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 8 (1988).

Traquina, Nelson, *Jornalismo*, Lisboa, Quimera, 2002.

Traquina, Nelson, *A tribo jornalística*, Lisboa, Editorial Notícias, 2004.

Tuchman, Gaye, *Making news: a study in the construction of reality*, New York, Free Press, 1978.

Gadamer e a Comunicação

Rui Sampaio da Silva
Universidade dos Açores

No prefácio à segunda edição de *Verdade e Método*, Gadamer afirmou que a sua obra procurava responder à seguinte questão: «Como é possível a compreensão?»[1]. Num texto mais recente, apresentou o seu projecto hermenêutico como uma investigação sobre as condições prévias da comunicação humana[2]. As duas formulações coincidem, visto que, por um lado, a comunicação envolve a compreensão do que o outro nos tem a dizer sobre um determinado assunto e, por outro lado, a compreensão tem, na perspectiva de Gadamer, um carácter irredutivelmente dialógico.

Ao contrário do que sucedia na hermenêutica tradicional, que se concebia a si própria como uma disciplina entre outras, Gadamer afirma a universalidade da hermenêutica. Quer isto dizer que a compreensão não é um modo de comportamento entre outros, mas o próprio modo de ser do homem no mundo; por outras palavras, a experiência humana só é possível com base nas projecções de sentido efectuadas a partir do nosso horizonte de compreensão. Como veremos, a tese da universalidade da hermenêutica está intimamente relacionada com a tentativa de legitimar, a partir do fenómeno da compreensão e da comunicação, uma forma de racionalidade distinta da racionalidade científica, mas adequada para a condução da vida moral, social e política.

Um outro ponto preliminar que importa referir, antes de se passar à apreciação da relevância da obra de Gadamer para o estudo da comunicação, diz respeito ao facto de o seu projecto hermenêutico se inscrever no seio do movimento fenomenológico. Em conformidade com o referido movimento, a intenção de Gadamer consiste em *descrever* o *fenómeno* da compreensão, evitando idealizações teóricas e prescrições metodológicas.

[1] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, Tübingen, J. C. B. Mohr, p. 439. Há traduções integrais desta obra em espanhol (*Verdad y método II*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1998), italiano (*Verità e metodo 2*, Milão, Bompiani, 2001) e português do Brasil (*Verdade e Método: Complementos e Índice*, Petrópolis, Vozes, 2002).

[2] Cf. IDEM, "Reply to David Hoy", in Edwin Lewis (org.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago e La Salle, IL, Open Court, 1997, p. 130.

Os preconceitos como condições da compreensão e da comunicação

A concepção gadameriana da compreensão é fortemente marcada pela análise heideggeriana da estrutura de antecipação da compreensão, de acordo com a qual nós compreendemos o mundo e os outros à luz do nosso horizonte ou contexto histórico, social e cultural. Segundo Heidegger, não há interpretação sem pressupostos, porque toda a interpretação é determinada por um determinado contexto prático, por uma certa grelha conceptual e ainda pela adopção de uma determinada perspectiva dentro do nosso horizonte de inteligibilidade. Esta pré-compreensão nunca pode ser dispensada ou abolida, mas apenas elaborada ou desenvolvida. Deste modo, a noção tradicional de círculo hermenêutico, que remetia para a dependência mútua do sentido das partes e do sentido do todo ao nível da compreensão de um texto, é reinterpretada como o movimento circular entre a pré-compreensão de um intérprete e o *interpretandum*.

Gadamer subscreve a reinterpretação heideggeriana do círculo hermenêutico, dedicando especial atenção ao domínio da interpretação dos textos:

> «Quem quer compreender um texto executa sempre um projectar. A pessoa em questão antecipa um sentido para o todo mal um primeiro sentido se mostra no texto. E, por seu turno, este primeiro sentido mostra-se apenas porque já se lê o texto com a expectativa de um determinado sentido. É na elaboração de um tal projecto antecipador, constantemente revisto, é certo, a partir da penetração posterior no sentido, que consiste a compreensão do que lá está»[3]

O círculo hermenêutico significa, assim, que «a compreensão do texto permanece duradouramente determinada pelo movimento antecipador da pré-

[3]Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1999, p. 271. Esta obra, o *magnum opus* de Gadamer, será doravante citada como WM. Existem traduções de *Wahrheit und Methode* em inglês (*Truth and Method*, New York, Continuum, 2003), francês (*Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996), espanhol (*Verdad y método*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1998), italiano (*Verità e método*, Milão, Bompiani, 2001) e em português do Brasil (*Verdade e Método*, Petrópolis, Vozes, 1998).

compreensão»[4], daí decorrendo que «se compreende de modo diferente, se se compreende efectivamente»[5]. Com efeito, se a interpretação depende de um horizonte de compreensão e se tal horizonte difere de intérprete para intérprete, então dois intérpretes diferentes deverão compreender de modo diferente o mesmo texto.

Na obra de Gadamer, a reflexão sobre o círculo hermenêutico assume a forma de uma reabilitação do preconceito: «os preconceitos [*Vorurteile*] do indivíduo são, muito mais do que os seus juízos [*Urteile*], a constituição histórica do seu ser»[6]. Com efeito, em oposição ao «preconceito contra o preconceito»[7] característico do Iluminismo, Gadamer alerta para o facto de os preconceitos serem condições da compreensão e, por conseguinte, da comunicação. Eles não devem ser entendidos como juízos errados, mas tão-só como juízos prévios que podem ser confirmados ou refutados no decurso da nossa experiência do mundo:

> «Os preconceitos não são necessariamente injustificados e erróneos, de modo que dissimulassem a verdade. Na verdade, a historicidade da nossa existência implica que os preconceitos constituem, no sentido etimológico do termo, as linhas de orientação prévia que tornam possível a nossa experiência. Eles são predisposições da nossa abertura ao mundo, condições que permitem que tenhamos experiências e que aquilo que encontramos nos diga algo»[8]

Enquanto fonte de inteligibilidade, os preconceitos não podem ser suprimidos; uma tal supressão, longe de conduzir a um conhecimento objectivo, inviabilizaria o próprio conhecimento. A impossibilidade de erradicar os preconceitos não tem, todavia, como consequência uma capitulação perante o poder dos preconceitos. Uma vez reconhecida a importância epistemológica e ontológica dos preconceitos, torna-se necessário distinguir entre preconceitos

[4] *Ibidem*, p. 298.

[5] *Ibidem*, p. 302.

[6] *Ibidem*, p. 281. Note-se que Gadamer vê nesta passagem uma formulação possível da noção de círculo hermenêutico (Cf. IDEM, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, p. 224).

[7] WM, p. 275.

[8] IDEM, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, p. 224.

adequados e inadequados, iluminadores e obscurantes. Os dois pontos estão estreitamente ligados; quanto menos consciência se tiver do papel desempenhado pelos preconceitos no nosso pensamento, tanto menor é a capacidade de corrigi-los[9]. Mas como controlar a acção dos preconceitos? Como veremos, os preconceitos são controlados por aquilo que eles tornam possível: a compreensão e a comunicação.

O significado hermenêutico da tradição e da autoridade

A reabilitação da noção de preconceito faz-se acompanhar por uma defesa das noções de tradição e de autoridade. Todavia, esta defesa não é aquilo que parece ser: a adopção de um conservadorismo e tradicionalismo vulgares. A preocupação de Gadamer é essencialmente epistemológica e ontológica. A análise da noção de tradição permite confirmar este ponto. Enquanto património herdado de preconceitos e práticas, a tradição é uma condição do conhecimento e parte integrante do nosso ser. De modo a exprimir «o poder da história sobre a consciência finita do homem»[10], Gadamer apresenta a noção de *Wirkungsgeschichte*: "história dos efeitos" ou, numa tradução menos literal, "acção da história". Na base da referida noção, está o reconhecimento do carácter incontornavelmente histórico da existência humana:

> «Na verdade, não é a história que nos pertence, nós é que lhe pertencemos. Muito antes de nos compreendermos a nós próprios na auto-reflexão, compreendemo-nos de forma natural na família, na sociedade e no Estado em que vivemos. O foco da subjectividade é um espelho deformador. A auto-reflexão do indivíduo é apenas um lampejo no círculo fechado da corrente da vida histórica. *Por isso, os preconceitos [Vorurteile] do indivíduo são, muito mais do que os seus juízos [Urteile], a realidade histórica do seu ser*»[11]

Esta passagem exprime bem a dupla dimensão epistemológica e ontológica da nossa relação com a história, bem como o anti-subjectivismo de Gada-

[9] Cf. WM, p. 366: «Quem está convencido de que não tem preconceitos, porque se apoia na objectividade dos seus procedimentos e nega o seu próprio condicionamento histórico, sofre o poder dos preconceitos, que o dominam de forma descontrolada, como uma *vis a tergo*».

[10] *Ibidem*, p. 306.

[11] *Ibidem*, p. 281.

mer. A história molda a nossa pré-compreensão do mundo, ao mesmo tempo que constitui o nosso próprio ser. Esta dependência da consciência humana perante o seu contexto histórico e cultural serve de base, como se depreende da passagem supracitada, para uma crítica do subjectivismo. A compreensão é um processo radicalmente histórico e não individual; ela é um «efeito desta acção da história [*Wirkung dieser Wirkungsgeschichte*]»[12], razão pela qual deve ser concebida «*menos como uma acção da subjectividade do que como inserção num acontecimento da tradição*»[13].

Deste modo, Gadamer opõe-se à noção de uma razão absoluta, não condicionada pelo nosso horizonte de compreensão e imune à acção dos preconceitos:

> «A ideia de uma razão absoluta não é uma possibilidade da humanidade histórica. Para nós, a razão só existe enquanto real e histórica, quer isto dizer, pura e simplesmente: ela não é dona de si própria»[14]

Gadamer não pretende, porém, tomar o partido da tradição num pretenso conflito entre tradição e razão, pois ele nega a própria existência de um tal conflito. A sua intenção é alertar para o carácter histórico e contextual da racionalidade, para o modo como o exercício da racionalidade é condicionado pelos diferentes contextos sociais e culturais. Por outro lado, ele também entende que a preservação da tradição é um acto da razão. A reabilitação gadameriana da tradição não deve ser entendida, por conseguinte, como um ataque à razão, mas apenas como uma crítica de uma concepção ingénua da razão.

Relativamente à defesa da autoridade, também aqui não haveria um conflito com a razão, pois a autoridade requer um reconhecimento, e este é mediado pela razão. Gadamer, em *Verdade e Método*, tinha sobretudo em mente a autoridade veiculada pela tradição, mais precisamente, a verdade que é anunciada nas obras clássicas. Ele lamentou posteriormente o facto de ter acentuado de forma unilateral o peso da tradição e da distância temporal, quando o essencial, na experiência hermenêutica, é a abertura à «alteridade do outro»[15].

[12] *Ibidem*, p. 306.
[13] *Ibidem*, p. 295.
[14] *Ibidem*, p. 280.
[15] Cf. IDEM, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, pp. 8-9.

A autoridade reabilitada pela hermenêutica é, no fundo, a autoridade do outro em geral e não necessariamente a das obras ou conteúdos legados pela tradição. Presumir a autoridade do outro, isto é, presumir que o outro tem, pelo menos em certos assuntos, uma visão mais abrangente do que a nossa, é fundamental para o processo indefinido de correcção dos nossos preconceitos. A autoridade de que fala Gadamer não deve ser associada, por conseguinte, à concepção da autoridade típica do tradicionalismo, mas sim ao reconhecimento do testemunho como uma das fontes do conhecimento humano.

A reabilitação gadameriana do preconceito, da tradição e da razão suscita naturalmente a impressão de que Gadamer é um adversário da herança do Iluminismo. Contudo, a sua crítica do Iluminismo não é, em rigor, uma rejeição dos valores fundamentais do Iluminismo, mas tão-só uma crítica da forma ingénua como foram concebidos. Assim, como a crítica gadameriana de uma razão absoluta é a crítica de uma concepção distorcida da razão e não da própria razão, ela coexiste com a defesa do "ideal da razão", sendo este entendido como «o ideal de um mundo inteligível, ordenado racionalmente»[16]. A razão pode não ser dona de si própria, mas pode corrigir preconceitos e estabelecer pontes entre diferentes horizontes. Gadamer também advoga o ideal de solidariedade humana, que se consolida nos processos comunicativos[17], e sublinha, em diversas ocasiões, o papel fundamental que a ideia de liberdade deve desempenhar no plano social e político.

A compreensão como fusão de horizontes

Dado que os preconceitos são condições da compreensão, é um erro basear esta última nas intenções daquele que se procura compreender. Com efeito, a interpretação das intenções é inevitavelmente condicionada pelos preconceitos ou horizonte de compreensão do intérprete. Além disso, pode afirmar-se plausivelmente que as intenções são o que são em função de um determinado contexto que não pode ser plenamente explicitado, o que significa que a consciência do autor ou do falante não é a chave da compreensão. Deste modo, a compreensão (*Verstehen*) não deve ser entendida como uma simples reconstituição dos pensamentos ou vivências de outrem, mas como um processo de

[16]Cf. IDEM, *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1999, p. 246.
[17]Cf. IDEM, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, p. 80.

entendimento (*Verständigung*) e como uma procura de acordo (*Einverständnis*) sobre um determinado assunto[18]. A compreensão do sentido é inseparável da avaliação da verdade do que é dito.

Assim, na base de toda a compreensão está aquilo a que Gadamer chama o princípio da «antecipação da perfeição» (*Vorgriff der Vollkommenheit*)[19]. O referido princípio consiste, basicamente, numa presunção da coerência e da verdade daquilo que se tenta compreender. Por um lado, a presunção de coerência desempenha, segundo Gadamer, um papel fundamental na detecção de preconceitos inadequados; é sua convicção que, quando se interpreta, por exemplo, um texto com base em pressupostos inadequados, a inadequação de tais pressupostos se revela através da incapacidade de oferecer uma interpretação coerente do texto em questão. Por outro lado, Gadamer considera que, ao compreendermos outrem, presumimos igualmente a verdade do que é dito. O intérprete não é um espectador descomprometido dos pensamentos ou vivências de outrem, mas alguém que partilha um mundo ou problemas comuns com os seus interlocutores e que se sente, como tal, interpelado pelo que é dito.

Assim sendo, Gadamer propõe uma "hermenêutica da integração" contra uma "hermenêutica da reconstrução". De acordo com tal proposta, a compreensão deve ser entendida como uma «fusão de horizontes»[20] em que as perspectivas do intérprete e do outro se elevam a um patamar superior. O resultado de uma fusão de horizontes não é a explicitação de um sentido prévio ou a revelação progressiva de um "ser em si", mas a emergência de algo (uma nova perspectiva sobre o mundo ou um determinado assunto) que anteriormente não existia[21]. Deste modo, Gadamer afirma que a compreensão tem um carácter produtivo e não meramente reprodutivo. Igualmente sugestiva, a este respeito, é a tese já mencionada de que compreender é compreender de outro modo.

Se a compreensão é uma fusão de horizontes, não devemos conceber a comunicação como uma mera transmissão de informação, mas como o processo pelo qual o sentido se constitui. Gadamer opõe-se à ideia de um «sentido em

[18] WM, p. 183.
[19] Cf. *Ibidem*, p. 299.
[20] *Ibidem*, p. 311.
[21] Cf. *Ibidem*, p. 310 e 466.

si»[22] que preexistisse à comunicação e que esta se limitasse a veicular. O sentido não é uma entidade ideal ou autónoma, mas algo que se determina no decurso do processo comunicativo ou da compreensão. É neste sentido que a compreensão tem um carácter produtivo:

> «A compreensão deve ser pensada como uma parte do acontecimento de sentido no qual o sentido de todos os enunciados – os da arte e os de tudo o que foi transmitido – se forma e se torna completo»[23]
>
> «O sentido real de um texto, tal como ele interpela o intérprete, não depende, efectivamente, dos factores ocasionais representados pelo autor e pelo seu público original. Não se esgota nisso, pelo menos. Pois ele é sempre também determinado pela situação histórica do intérprete e, com isto, pela totalidade do curso objectivo da história. [...] O sentido de um texto ultrapassa o seu autor não apenas ocasionalmente, mas sempre. Por isso, a compreensão não é apenas um comportamento reprodutivo, mas sempre, também, um comportamento produtivo»[24]

Ao reconhecer o carácter produtivo da compreensão, não nos limitamos a reconhecer que a compreensão do sentido é condicionada pela linguagem, pelos preconceitos e pelos conceitos do intérprete; um tal reconhecimento é compatível com a ideia de um "sentido em si" que seria parcialmente revelado nos diferentes contextos interpretativos. Gadamer vai mais longe e defende que o sentido que procuramos compreender ou comunicar não tem uma existência autónoma, à margem dos processos de compreensão ou comunicação, pois é no seio de tais processos que o sentido "se forma e se torna completo". Não é a apenas a *apreensão* do sentido que depende do contexto do intérprete, isto é, da sua linguagem e do seu horizonte histórico e cultural; é o próprio sentido que depende do contexto.

A noção de fusão de horizontes está intimamente relacionada com a tese gadameriana de que toda a compreensão envolve aplicação. Na hermenêutica

[22] Cf. *Ibidem*, p. 477.
[23] *Ibidem*, p. 170.
[24] *Ibidem*, p. 301; Cf. *Ibidem*, pp. 398-9.

jurídica e teológica, o elo entre compreensão e aplicação é evidente: compreender o texto revelado ou uma lei é saber como aplicar o texto ou a lei a situações concretas. A compreensão é claramente, nestes domínios, uma capacidade prática; um juiz que aplica incorrectamente uma lei, por exemplo, não pode dizer que a compreende. Gadamer entende que este elo entre compreensão e aplicação tem um alcance universal, ou seja, que toda a compreensão é uma capacidade prática. Em conformidade com a sua hermenêutica da integração, Gadamer nega que se possa separar o sentido de um texto, por exemplo, do modo particular como o texto afecta o intérprete, porque é precisamente pela aplicação do texto à situação do intérprete que o seu sentido se determina e concretiza. Podemos esclarecer a posição de Gadamer, confrontando-a com a distinção de Hirsch entre sentido (*meaning*) e significância (*significance*). De acordo com a referida distinção, o sentido seria fixado com base na intenção do autor, ao passo que a significância seria uma «relação entre esse sentido e uma pessoa, ou uma concepção, ou uma situação, ou, efectivamente, qualquer coisa imaginável»[25]; por outras palavras, ela resultaria da aplicação do texto à situação particular do intérprete. Deste modo, o sentido seria algo de constante e imutável, em contraste com a significância, que se alteraria em função dos diferentes contextos de recepção de um texto. Do ponto de vista de Gadamer, uma tal distinção entre sentido e significância é inaceitável; longe de ser um pólo imutável, o sentido depende dos diferentes contextos interpretativos.

Ainda a respeito da conexão entre compreensão e aplicação, importa frisar que este tema se cruza com outro tema anteriormente abordado: o da autoridade do outro. Tal como se reconhece a autoridade do texto revelado ou legislativo, também se deve reconhecer que o outro tem autoridade para nos interpelar; com efeito, devemos estar sempre abertos à possibilidade de o nosso interlocutor ter, pelo menos em certos assuntos, uma perspectiva mais correcta do que a nossa.

Para concluirmos esta análise da fusão de horizontes, importa referir as consequências da hermenêutica gadameriana ao nível do diálogo intercultural. Em primeiro lugar, o modelo da fusão de horizontes opõe-se à ideia de que existem situações intransponíveis de incomunicabilidade. É verdade que

[25] David Hirsch, *Validity in Interpretation*, New Haven/London, Yale University Press, 1967, p. 8.

não podemos transcender o nosso horizonte de compreensão e que este determina o nosso pensamento e a nossa experiência do mundo; todavia, como o nosso horizonte, longe de ser uma prisão rígida, se pode transformar no contacto com outros horizontes culturais, a comunicação entre as diferentes comunidades ou horizontes é, em princípio, possível. Em segundo lugar, o modelo da fusão de horizontes opõe-se ao etnocentrismo. Com efeito, se compreender é integrar aquilo que é dito e chegar a um entendimento com o nosso interlocutor, devemos também fazer um esforço de integração de outras culturas, abrindo, assim, as portas a uma revisão parcial da nossa tradição. Do ponto de vista da hermenêutica gadameriana, o nosso horizonte de compreensão não é presumido à partida como sendo superior a outros horizontes culturais. O pensamento de Gadamer é marcado por uma consciência aguda da finitude humana e, por conseguinte, por uma abertura total ao outro, que é encarado como um cooperante imprescindível no trabalho de correcção dos nossos preconceitos. Em terceiro lugar, a hermenêutica gadameriana também se opõe ao relativismo; o facto de não ser lícito presumir à partida a superioridade do nosso horizonte de compreensão ou forma de vida não acarreta uma aceitação indiferente das diferentes perspectivas e formas de vida que se nos deparam. A compreensão, além de ser *abertura* ao outro, também é discussão da *verdade* do assunto em questão, e tal discussão desenvolve-se segundo dois eixos: por um lado, um eixo conservador, que é constituído pela nossa tradição e pelos nossos preconceitos e, por outro lado, um eixo a que se pode chamar desestabilizador, que é constituído pelos desafios e interpelações com que o outro, na sua alteridade, nos confronta. O reconhecimento da importância deste segundo eixo conduz à rejeição do etnocentrismo, ao passo que o reconhecimento do primeiro eixo tem como consequência a recusa do relativismo. Com efeito, a inexistência de critérios objectivos e universalmente válidos para arbitrar os conflitos entre perspectivas ou formas de vida não significa que a discussão racional é impotente, mas tão-só que devemos aceitar uma concepção contextualista e comunicativa da racionalidade. Reconhecer o carácter contextual da racionalidade é reconhecer que o exercício da razão se funda, em última instância, no nosso contexto histórico, social e cultural, o qual fornece as crenças básicas que sustentam as nossas práticas de justificação. Por outro lado, e porque a razão também se exerce no âmbito do diálogo e dos processos de comunicação, importa reconhecer a dimensão comunicativa da racionalidade, a qual desempenha um papel decisivo ao nível da correcção

de preconceitos. Podemos dizer que o carácter contextual da racionalidade sustenta o eixo conservador da discussão da verdade, ao passo que a dimensão comunicativa da racionalidade está associada ao eixo desestabilizador. A ideia de que a compreensão deve ser entendida como fusão de horizontes tem, assim, o mérito de conceber o diálogo intercultural em termos que evitam quer o etnocentrismo quer o relativismo[26].

O carácter dialógico da compreensão

Enquanto fusão de horizontes, a compreensão é um processo dialógico e, por conseguinte, comunicativo:

> «A verdadeira realidade da comunicação humana consiste em que o diálogo não impõe a opinião de um contra a opinião do outro nem acrescenta a opinião de um à opinião do outro como uma soma. O diálogo transforma ambas. [...] A comunhão [*Gemeinsamkeit*] que é tão forte que já não é a minha opinião nem a tua opinião, mas sim interpretação comum do mundo, é o que torna possível a solidariedade moral e social»[27]

Tal como o diálogo transforma as perspectivas dos interlocutores, assim também a compreensão, entendida como fusão de horizontes, é um processo no decurso do qual as perspectivas do intérprete e do *interpretandum* interagem e em que «não se permanece aquilo que se era»[28], originando-se, assim, uma visão mais ampla do assunto em questão. O facto da comunhão ou dos consensos gerados no âmbito da fusão de horizontes constituírem a base da "solidariedade moral e social" ilustra bem a relevância da experiência hermenêutica ao nível da racionalidade prática.

Deste modo, para a hermenêutica gadameriana «não há princípio mais alto do que este: manter-se aberto ao diálogo»[29]. E o diálogo é concebido

[26]Cf. Charles Taylor, "Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes", in U. Arnswald; J. Kertscher; J. Malpas (org.), *Gadamer's century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2002.

[27]Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, p. 188.

[28]WM, p. 384.

[29]IDEM, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, p. 505.

precisamente à luz do modelo socrático, ou seja, como uma busca incessante e interminável da verdade sobre um determinado assunto. Gadamer entende que o diálogo, com a sua estrutura de pergunta e resposta, ilumina a natureza da experiência hermenêutica. Por um lado, a pergunta exerce uma função hermenêutica essencial, na medida em que ela provoca a suspensão de preconceitos. Por outro lado, um enunciado, como diz Gadamer, pode ser sempre concebido como uma resposta a uma pergunta, a qual depende sempre de um determinado horizonte de sentido.

Para se esclarecer devidamente a defesa do carácter dialógico da compreensão, importa ter presente a distinção que Gadamer estabelece entre três formas do eu se relacionar com o tu[30]. Em primeiro lugar, é possível estabelecer com o outro uma relação orientada para a previsão e manipulação do seu comportamento. Deste modo, o outro é visto como «um processo típico no nosso campo de experiência» e o «seu comportamento serve-nos precisamente como meio para os nossos fins»[31]. Esta concepção objectivadora e instrumentalista do outro caracteriza, segundo Gadamer, as ciências sociais, na medida em que estas importarem para o domínio da sociedade o ideal metódico da ciência moderna. Em segundo lugar, Gadamer destaca uma outra forma de relacionamento entre o eu e o tu, ao abrigo da qual o outro é tratado como pessoa, mas não ainda como alguém que nos interpela. A compreensão é dominada pelo ponto de vista de um eu que procura simplesmente reconstituir uma subjectividade ou individualidade e que se considera capaz de compreender o outro melhor do que este se compreende a si próprio. Esta relação entre o eu e o tu encontra-se ilustrada, segundo Gadamer, no historicismo do séc. XIX. Em terceiro lugar, o eu pode abrir-se genuinamente ao outro, reconhecendo-o como um parceiro de conversação que nos interpela e que nos obriga a discutir a verdade sobre um assunto e, eventualmente, a rever as nossas crenças. Ao contrário do que sucede nas outras duas modalidades da relação eu-tu, esta terceira modalidade admite que o eu se transforme na compreensão ou interacção comunicativa. Por conseguinte, ela subjaz à concepção da compreensão como fusão de horizontes, distinguindo, assim, a hermenêutica gadameriana quer das ciências sociais (na medida em que estas forem decalcadas do modelo das ciências naturais) quer do historicismo oitocentista.

[30] Cf. WM, p. 364-8.
[31] *Ibidem*, p. 364.

O modelo da fusão de horizontes, a defesa de uma hermenêutica da integração e a tese de que a compreensão é um processo dialógico que envolve a aplicação do *interpretandum* à situação do intérprete opõem-se à ideia de que podemos compreender outrem ou outro horizonte cultural a partir do exterior, adoptando a perspectiva de um observador desinteressado. Contra tal perspectiva, a hermenêutica gadameriana entende que a compreensão exige uma interacção genuína entre o intérprete e os seus interlocutores. Com efeito, uma condição fundamental da compreensão consiste, segundo Gadamer, no facto do intérprete e aqueles que ele pretende compreender terem que lidar com os mesmos problemas ou assuntos. Com base nesta comunidade de interesses ou práticas, o intérprete pode integrar perspectivas alheias no seu horizonte de compreensão e proceder a uma revisão dos seus próprios preconceitos ou das suas crenças. Por outras palavras, e embora Gadamer não utilize esta terminologia, compreender significa adoptar a perspectiva do *participante* em detrimento da perspectiva do *observador*. Ao contrário desta última perspectiva, que está particularmente associada a teorias sociais inspiradas na metodologia das ciências naturais, a perspectiva do participante assenta na ideia de que a compreensão é um processo de interacção no decurso do qual a pré-compreensão do intérprete é desafiada e, eventualmente, rectificada.

Linguagem e comunicação

Gadamer defende um pluralismo hermenêutico de acordo com o qual não há *a* interpretação correcta de uma obra, de um acontecimento histórico ou de uma prática social. Diferentes horizontes de compreensão ou diferentes contextos interpretativos dão origem a interpretações diferentes, mas igualmente legítimas. Mas de que argumentos dispõe Gadamer para a sua crítica do objectivismo? É insuficiente alegar apenas que toda a compreensão depende do horizonte do intérprete e que toda a experiência do mundo é condicionada pelos nossos preconceitos. Com efeito, esta tese da ubiquidade dos preconceitos é, por si só, relativamente inócua[32]. Quando observamos um objecto físico, fazemo-lo sempre a partir de um determinado ângulo de visão e em determi-

[32]Cf. David Weberman, "Is Hermeneutics Really Universal despite the Heterogeneity of its Objects?", in Mirko Wischke; Michael Hofer (org.), *Gadamer Verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

nadas condições de luminosidade, mas daí não decorre nenhuma ameaça para o ideal de objectividade. A acumulação de diferentes perspectivas sobre o objecto dá-nos um conhecimento cada vez mais preciso do referido objecto. De forma análoga, pode dar-se o caso de os preconceitos poderem ser progressivamente controlados, o que nos permitiria aproximar-nos gradualmente de um conhecimento objectivo. Ora, Gadamer não se limita a considerar a objectividade como inatingível de facto; ele também a rejeita enquanto ideal regulador[33]. De forma ainda mais significativa, Gadamer recusa a própria ideia de que o objecto da interpretação (como textos ou acções) exista de forma determinada à margem da interpretação. Gadamer pronuncia-se explicitamente em *Verdade e Método* contra a noção de um «objecto em si», bem como contra as noções de um «mundo em si» e de um «sentido em si»[34]. Tal como sucede com o sentido, também o objecto (o objecto da interpretação) não tem uma identidade própria, independente dos diferentes contextos em que se manifesta. Mas a fundamentação desta tese assenta, em última instância, numa análise do papel da linguagem na experiência hermenêutica, dado que a crítica gadameriana do objectivismo assenta na ideia de que o objecto só adquire uma existência determinada mediante uma articulação linguística.

De acordo com Gadamer, podemos destacar três traços fundamentais na linguagem. Em primeiro lugar, a linguagem é entendida como abertura de um mundo e como o meio (*Medium*) universal da experiência humana. Em segundo lugar, Gadamer concebe a linguagem como um poder supra-subjectivo. Em terceiro lugar, a linguagem tem um carácter essencialmente dialógico ou comunicativo. O primeiro ponto, a tese da universalidade da linguagem, é decisivo no seio de *Verdade e Método*. A análise do nosso pensamento e da experiência humana do mundo mostra, segundo Gadamer, que estes são mediados linguisticamente, daí resultando que a linguagem é, por um lado, aquilo que torna possível a experiência e, por outro lado, algo que a limita. Tal como Gadamer afirma, «o ser que pode ser compreendido é linguagem»[35]. Assim sendo, não há um «mundo em si»[36] previamente definido e formado à margem da sua articulação linguística. Todavia, não se deve ver nesta posição a defesa de um idealismo linguístico. Gadamer tem o cuidado de frisar que

[33] Cf. WM, p. 400.
[34] Cf. *Ibidem*, pp. 289, 451 e 477.
[35] *Ibidem*, p. 478.
[36] *Ibidem*, p. 451.

«[a]quilo que vem à linguagem é decerto algo de diferente da própria palavra falada»[37]. A sua intenção é mostrar que a linguagem e o mundo formam uma unidade indissolúvel, dado que, por um lado, a linguagem não existe independentemente do mundo que nela se manifesta e, por outro lado, o mundo é constituído linguisticamente: «Não apenas o mundo é mundo, na medida em que vem à linguagem – a linguagem tem a sua existência própria no facto de nela o mundo se apresentar»[38]. A linguagem é acesso ao mundo e não um obstáculo que nos separa de um mundo em si. Como a linguagem que falamos está associada a uma determinada tradição e visão do mundo, a tese da universalidade da linguagem está na base do contextualismo hermenêutico.

Em segundo lugar, partindo da premissa de que a «linguagem não se esgota na consciência do falante e é, nesta medida, mais do que um comportamento subjectivo»[39], Gadamer concebe a linguagem como um poder supra-subjectivo; como um dos «poderes supra-subjectivos que dominam a história»[40]. Assim, ele chega a citar em tom aprovador a afirmação heideggeriana de que «a linguagem fala»[41]. Esta posição deve ser analisada à luz do anti-subjectivismo de Gadamer. À semelhança de Heidegger, Gadamer é um crítico da concepção moderna do sujeito como o fundamento do conhecimento e como uma esfera autónoma contraposta a um mundo exterior. Contra tal perspectiva de matriz cartesiana, a hermenêutica defende que o homem se encontra inelutavelmente imerso na história e no mundo. É este tema anti-subjectivista que leva Gadamer a considerar a linguagem como um poder supra-subjectivo. Ora, a linguagem transcende, efectivamente, cada sujeito particular, mas não transcende os sujeitos em geral ou a intersubjectividade. Com efeito, as normas linguísticas, apesar de se imporem aos falantes individuais, têm a sua origem nas práticas comunicativas quotidianas. Gadamer sobrevaloriza, sob a influência de Heidegger, a dependência do sujeito perante a linguagem e negligencia a outra face da moeda, a dependência da linguagem relativamente aos falantes, concebendo, assim, a linguagem como um poder supra-subjectivo e não propriamente como uma instituição intersubjectiva.

Este preconceito anti-subjectivista tem repercussões ao nível do terceiro

[37] *Ibidem*, p. 479.
[38] *Ibidem*, p. 447.
[39] Cf. IDEM, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, p. 446.
[40] WM, p. 464.
[41] *Ibidem*, p. 467.

traço da concepção gadameriana da linguagem, pois afecta claramente a concepção do diálogo e da comunicação. Gadamer reconhece correctamente que «a linguagem tem o seu ser próprio apenas no diálogo, no processo de chegar a um entendimento»[42], mas tinge esta intuição com o seu anti-subjectivismo. Segundo Gadamer, o processo comunicativo não é dirigido, em rigor, pela acção dos participantes, mas pela «lei da coisa [*Sache*]» ou do assunto que está em discussão[43]. Dialogar verdadeiramente não é tanto conduzir um diálogo como ser conduzido pelo diálogo:

> «Nós dizemos, certamente, que conduzimos uma conversação [*ein Gespräch 'führen'*], mas quanto mais autêntica é uma conversação, tanto menos reside a sua condução na vontade de um ou do outro parceiro da conversação. Assim, a conversação autêntica nunca é aquela que queríamos conduzir. Pelo contrário, é, em geral, mais correcto dizer que somos arrastados para uma conversação ou mesmo que nos vemos enredados numa conversação»[44]

Retórica e racionalidade prática

Apesar de em *Verdade e Método* não abundarem as referências à retórica, Gadamer, influenciado pela obra de Chaïm Perelman, cedo se apercebeu da importância da retórica para a racionalidade prática:

> «A que se deve associar a reflexão teórica sobre a compreensão senão à retórica, que é desde a mais antiga tradição a única advogada de uma reivindicação de verdade [*Wahrheitsanspruch*] que defende o verosímil, o *eikos* (*verisimile*), e o que parece óbvio à razão comum contra as pretensões de demonstração e certeza da ciência? Convencer e persuadir sem a capacidade de demonstrar é o fim e o padrão da compreensão e da interpretação, bem como da arte oratória e da arte de persuadir – e todo este domínio vasto das crenças plausíveis e das opiniões dominantes não é reduzido

[42] *Ibidem*, p. 449.
[43] IDEM, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, p. 151.
[44] WM, p. 387.

> gradualmente através do progresso da ciência, por maior que este seja, mas estende-se, antes, a cada novo conhecimento para usá-lo e ajustá-lo a si. A ubiquidade da retórica é ilimitada»[45]

Nesta esclarecedora passagem, o elo entre retórica e hermenêutica é estabelecido por uma forma de racionalidade que lida com o verosímil e opera naqueles domínios em que o recurso à demonstração e o acesso à certeza falham. Podemos, assim, dizer que a retórica e a hermenêutica coincidem no seu interesse pela racionalidade prática. Mas para se compreender devidamente o triângulo constituído pela hermenêutica, pela retórica e pela filosofia prática, é fundamental ter presente a influência que a concepção aristotélica de prudência ou sabedoria prática (*phronesis*) e a noção de *sensus communis* exercem sobre a obra de Gadamer.

Segundo o autor de *Verdade e Método*, na base das ciências humanas e, em termos mais gerais, dos processos de comunicação e de compreensão, encontra-se uma forma de racionalidade que, não se deixando reduzir ao ideal metódico da ciência moderna, é de crucial importância do ponto de vista da *praxis* ou da condução da vida humana. Para tematizar esta forma de conhecimento ou de racionalidade que preside à vida moral, social e política, Gadamer recorre à ética aristotélica. Segundo Aristóteles, a *phronesis*, que constitui simultaneamente uma forma de conhecimento e uma forma de ser, é a capacidade de deliberar sobre o bem nas circunstâncias contingentes da vida humana; ela não se ocupa apenas da escolha dos meios adequados para determinados fins, mas também da eleição dos fins que devemos perseguir. A sabedoria prática alimenta-se da nossa experiência acumulada, bem como de um património de crenças recebidas ou amplamente aceites no seio de uma comunidade.

O conceito de *phronesis* está, por seu turno, estreitamente relacionado com o de *sensus communis*, visto que este último pode ser considerado como o acordo de base que sustenta e regula a vida comunitária[46]. Além disso, o senso comum é um elemento fundamental da retórica, como está bem patente na doutrina retórica dos lugares (*topoi*) da argumentação, isto é, das premissas

[45] IDEM, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, pp. 236-7.
[46] WM, p. 26.

normalmente aceites por um determinado auditório ou comunidade[47]. Deste modo, um tema-chave da tradição humanista consiste na defesa do senso comum como base quer da eloquência quer da prudência ou sabedoria prática. É este tema que se encontra por detrás da articulação gadameriana da retórica, da hermenêutica e da filosofia prática. O senso comum reveste-se de uma dupla importância para uma análise da comunicação. Por um lado, enquanto fundamento da vida comunitária, ele está também na base dos processos de comunicação; por outro lado, ele resulta da sedimentação das crenças ou opiniões que se formam no decurso da interacção comunicativa. O senso comum é simultaneamente condição e resultado da comunicação.

A ser correcta a posição de Gadamer, ela significa não só que a comunicação é irredutivelmente retórica, mas também que é ao nível da comunicação que se encontra a chave para a compreensão da racionalidade prática. O esclarecimento deste último ponto remete-nos para a concepção gadameriana de *Bildung* ou formação humana.

Comunicação e formação (*Bildung*)

Dado que os processos de compreensão ou interacção comunicativa encerram uma forma de racionalidade prática e transformam quem neles participa, Gadamer, apropriando-se do conceito humanístico de *Bildung*, apresenta a hermenêutica como um programa de formação humana.

Na base da concepção gadameriana da formação ou *Bildung*, está o imperativo de controlar a acção dos preconceitos. Na medida em que constituem a nossa pré- compreensão do mundo, os preconceitos são, como vimos, uma fonte de inteligibilidade e não necessariamente juízos errados. Todavia, existem preconceitos inadequados e obscurantes, pelo que é nosso dever proceder à sua detecção e correcção. A tarefa é, todavia, difícil, visto que é próprio do preconceito passar despercebido entre a multidão anónima das evidências quotidianas, o que leva Gadamer a concluir que não é pela via da introspecção ou da reflexão monológica que se pode detectar e corrigir os preconceitos, mas

[47] De acordo com Gadamer, a importância que a retórica atribui aos "lugares" da argumentação é um reconhecimento de um tema hermenêutico fundamental: a nossa pertença a uma tradição (Cf. IDEM, *Hermeneutik im Rückblick*, p. 242).

sim pelo confronto com o outro ou, por outras palavras, pela multiplicação das experiências hermenêuticas.

Assim sendo, importa, neste contexto, expor a concepção gadameriana da experiência, pois esta noção, além de ser essencial para uma avaliação do modo como Gadamer se apropria da noção de *Bildung*, desempenha ainda um papel central na estrutura de *Verdade e Método*. Inspirando-se em Hegel, Gadamer sublinha o carácter negativo da experiência: a experiência genuína não é a confirmação de um saber, mas uma refutação dos nossos preconceitos ou perspectivas. De acordo com esta concepção, «a experiência é, sobretudo, experiência dolorosa e desagradável» e «[t]oda a experiência digna deste nome contraria uma expectativa»[48], donde se pode concluir que «em rigor, não se pode fazer duas vezes a mesma experiência»[49]. A negatividade da experiência hermenêutica está bem patente no confronto com a alteridade do outro que ocorre no âmbito da fusão de horizontes e do diálogo genuíno.

A multiplicação de experiências hermenêuticas não desemboca na consolidação de um saber, mas numa «abertura interminável»[50]. Assim sendo, o homem experiente (no sentido gadameriano do termo) é radicalmente não-dogmático:

> «Por isso, aquele que é chamado "um homem experiente" não é apenas aquele que se tornou tal *através* das experiências, mas também aquele que está aberto a experiências. A plenitude da experiência, a plenitude de ser daquele a que chamamos "experiente", não consiste no facto de conhecer já tudo e de saber tudo melhor. O homem experiente mostra-se, pelo contrário, como o não-dogmático radical, o qual, por ter feito tantas experiências e por ter aprendido com elas, está precisamente disposto a fazer novas experiências e a aprender com elas. A dialéctica da experiência tem a sua verdadeira realização não num saber definitivo,

[48] WM, p. 362. A negatividade da experiência está também documentada no domínio literário. Gadamer cita o verso de Ésquilo onde se afirma que é pelo sofrimento que se aprende (*Agamémnon*, v. 177) e podia ter citado também Oscar Wilde, o qual, no final do terceiro acto de *Lady Windermere's Fan*, afirma que "a experiência é o nome que todos dão aos seus erros".

[49] WM, p. 359.

[50] *Ibidem*, p. 476.

> mas naquela abertura para a experiência suscitada pela própria experiência»[51]

Este interesse de Gadamer pela noção de experiência pode ser analisado à luz da sua apropriação da concepção aristotélica de *phronesis*. Com efeito, o ideal de multiplicação de experiências hermenêuticas evoca um aspecto importante da ética aristotélica; a ideia de que a acumulação de experiências ao longo da vida é elemento fundamental da sabedoria prática.

Esclarecida a noção de experiência hermenêutica, estamos em condições de apreciar devidamente a concepção gadameriana de *Bildung*. Este conceito tem a sua origem na mística medieval, onde significava o processo pelo qual o homem cultivava ou imitava a imagem (*Bild*) de Deus que traz no seu interior. Só mais tarde, a partir do séc. XVIII e, em particular, de Herder, o conceito perdeu a sua conotação religiosa, passando a designar o processo pelo qual o homem se eleva já não a Deus, mas à humanidade através da cultura. Também ao nível da noção de *Bildung*, Gadamer inspira-se em Hegel. Este concebeu a *Bildung* como um processo de elevação à universalidade, que tem a sua origem na necessidade de superar os nossos impulsos imediatos e inclinações particulares. De acordo com Hegel, a formação humana exige um contacto com aquilo que nos é estranho, contacto este que suscita um distanciamento perante nós próprios e nos permite ascender gradualmente a pontos de vista universais. Deste modo, podemos dizer que a formação é um processo de *apropriação* do diferente ou estranho que tem como consequência a *expropriação* do que em nós há de imediato e particular.

Gadamer destaca, em particular, dois aspectos fundamentais da concepção hegeliana de *Bildung*: por um lado, a ideia de que a formação pressupõe o contacto com a alteridade do outro e, por outro lado, a ideia de que a formação consiste num sacrifício da particularidade e numa elevação à universalidade. Dado que a hermenêutica reconhece o carácter histórico e contextual da razão, a noção de universalidade deve ser entendida de forma modesta:

> «Isto é o que, seguindo Hegel, nós destacámos como a característica geral da formação: manter-se aberto ao outro, a pontos de vista diferentes e mais universais. Nela reside um sentido universal da medida e da distância em relação a si próprio, e nesta

[51] *Ibidem*, p. 361.

> medida um elevar-se acima de si mesmo em direcção à universalidade. Ver-se a si próprio e aos seus fins privados com distância significa vê-los como os vêem os outros. [...] Os pontos de vista universais em relação aos quais a pessoa formada se mantém aberta não constituem para ela um padrão fixo e vinculativo, mas apresentam-se-lhe apenas como possíveis pontos de vista de outros»[52]

Apesar de Gadamer preservar, como se vê, a ideia de elevação ao universal, a referida elevação só pode ser entendida como uma acumulação de experiências hermenêuticas ou como um processo interminável de correcção dos nossos preconceitos. Assim sendo, a formação não pode ser entendida como um processo teleológico, orientado por um determinado modelo humano, mas sim como uma série interminável de fusões de horizontes, no decurso da qual os nossos preconceitos são continuamente postos à prova. Uma vez que é no confronto com o outro que os nossos preconceitos são desafiados e, consequentemente, detectados, o imperativo da abertura à alteridade do outro, longe de ser uma exortação retórica oca, é uma exigência fundamental da razão. A apropriação gadameriana do conceito de *Bildung* tem, assim, o mérito de esclarecer o papel absolutamente decisivo que os processos de compreensão e de comunicação desempenham ao nível da formação humana.

O debate entre Gadamer e Habermas e a possibilidade de uma hermenêutica crítica

Gadamer e Habermas envolveram-se num importante debate sobre a pretensão de universalidade da hermenêutica e sobre o potencial crítico da filosofia hermenêutica. Apesar de não ter apagado as diferenças entre a corrente hermenêutica e o projecto (associado à Escola de Frankfurt) de uma teoria crítica da sociedade, o referido debate permitiu clarificar, rectificar e, inclusivamente, aproximar posições[53]. Dada a sua importância, será conveniente apresentá-lo nas suas linhas gerais.

[52] *Ibidem*, pp. 22-3.

[53] Os textos de Gadamer directamente relacionados com o referido debate são os seguintes: "Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik" (1967), "Replik zu Hermeneutik und Ideologiekritik" (1971) e o prefácio da terceira edição de *Verdade e Método* (1972). Estes textos

Podemos começar por assinalar os principais pontos de convergência entre os projectos filosóficos de Gadamer e Habermas. Uma importante afinidade entre os referidos autores consiste na defesa de uma forma de racionalidade ancorada nos processos comunicativos e orientada para o entendimento mútuo. Gadamer, apoiando-se na concepção aristotélica da sabedoria prática e no conceito humanístico de *Bildung* ou formação, contrapõe tal racionalidade às pretensões hegemónicas da ciência moderna, enquanto Habermas, movido pela sua oposição a uma concepção instrumental da racionalidade, vê na racionalidade comunicativa o fundamento da vida moral, social e política, bem como uma forma de resistência àquilo a que ele chama a "colonização do mundo da vida", entendendo por esta expressão a invasão do mundo da experiência quotidiana pelos sistemas económico e administrativo[54].

Na sua recensão crítica de *Verdade e Método*, Habermas saúda a «notável crítica de Gadamer à autocompreensão objectivista das ciências humanas [*Geisteswissenschaften*]»[55], reconhecendo os méritos da reflexão gadameriana sobre as noções de fusão de horizontes, de círculo hermenêutico e de "história dos efeitos". Deste modo, ele conclui que os procedimentos hermenêuticos são incontornáveis nas ciências sociais, quer ao nível da recolha de dados, quer do ponto de vista da escolha de quadros categoriais[56].

Mas os elogios dão rapidamente lugar às críticas. Com efeito, Habermas está particularmente preocupado com a vulnerabilidade dos processos comunicativos perante os mecanismos de poder, que têm a capacidade de distorcer as nossas práticas comunicativas e gerar falsos consensos. Gadamer, pelo contrário, é um humanista confiante no poder e nos méritos da conversação humana e da multiplicação de experiências hermenêuticas. Esta diferença de fundo leva Habermas a defender a necessidade de um distanciamento reflexivo perante as práticas comunicativas quotidianas e, consequentemente, a atribuir ao conhecimento metódico uma importância claramente superior àquela que

encontram-se reunidos no segundo volume das *Gesammelte Werke* de Gadamer. No tocante a Habermas, o título de referência é *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970. A referida obra contém uma recensão crítica de *Verdade e Método* (datada de 1967) e o texto "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik" (1970).

[54] Sobre esta noção de "colonização do mundo da vida", Cf. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunf*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981, pp. 470-88.

[55] IDEM, *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Frankfurt/M, Suhrkamp*, 1970, 1982[5], p. 284.

[56] *Ibidem*, pp. 300-1.

a hermenêutica gadameriana reconhece. Ele acusa Gadamer, em particular, de enfatizar unilateralmente o poder da tradição e dos preconceitos em detrimento do poder da reflexão crítica:

> «O preconceito de Gadamer a favor da legitimidade dos preconceitos validados pela tradição está em conflito com o poder da reflexão, que se afirma na medida em que também pode rejeitar o apelo (*Anspruch*) das tradições. A substancialidade desintegra-se na reflexão, porque esta não apenas confirma, mas também destrói (*bricht*) as forças dogmáticas. Autoridade e conhecimento não convergem»[57]

De forma análoga, Habermas demarca-se também da concepção gadameriana da linguagem como meio universal da experiência:

> «A linguagem é também um meio de dominação e de poder social. Ela serve para legitimar relações de força organizada. Na medida em que as legitimações não articulam a relação de poder cuja institucionalização tornam possível, na medida em que esta relação se exprime meramente nas legitimações, a linguagem é também ideológica»[58]

Contra a valorização unilateral da tradição e da linguagem como horizontes últimos da compreensão e da experiência, Habermas entende que a reflexão crítica deve ter em consideração os factores sociais, económicos e políticos. Tal como ele afirma, «o contexto objectivo da acção social não se reduz à dimensão do sentido visado intersubjectivamente e visado simbolicamente», visto que «é constituído conjuntamente pela linguagem, trabalho e dominação»[59]. Deste modo, longe de suspender a abordagem metódica, a reflexão crítica exigiria um diálogo com as ciências e, em particular, com a sociologia.

Em "Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik", Habermas critica a hermenêutica gadameriana a partir do ponto de vista de uma teoria da competência comunicativa, teoria essa que teria a tarefa de reconstruir racionalmente

[57] *Ibidem*, p. 305.
[58] *Ibidem*, pp. 307-8.
[59] *Ibidem*, p. 309.

as condições que tornam possível a comunicação e o entendimento mútuo. Com base numa investigação sobre as pressuposições do comportamento comunicativo, seria possível identificar uma "situação ideal de fala", ou seja, uma «forma de vida na qual um entendimento universal sem coacção é possível»[60]. Deste modo, seria também possível fazer algo que está vedado à hermenêutica: diagnosticar casos de comunicação sistematicamente distorcida e denunciar os consensos obtidos de forma pseudocomunicativa[61].

Perante as críticas de Habermas, preocupado em traçar os limites da experiência hermenêutica para salvaguardar o poder da crítica, Gadamer defende a tese da universalidade da hermenêutica, destacando simultaneamente o potencial crítico da sua hermenêutica filosófica. Ele rejeita, em particular, a ideia de que a experiência hermenêutica possa ser objecto de distanciamento metódico, visto que a ciência e os procedimentos metodológicos a pressupõem[62]. Habermas e Gadamer reconhecem o valor do método, mas enquanto o primeiro concebe o método como uma instância controladora da experiência hermenêutica, Gadamer entende que os procedimentos metodológicos têm o seu horizonte último nesta mesma experiência. Por outro lado, Gadamer considera dogmática a oposição entre tradição e reflexão[63]. No decurso do seu debate com Habermas, ele tem o cuidado de clarificar um ponto que não tinha sido devidamente enfatizado em *Verdade e Método*, a saber, que a hermenêutica é também uma forma de reflexão crítica. Todavia, e ao contrário de Habermas, Gadamer sublinha que a actividade reflexiva permanece em larga medida dominada pela tradição. Isto não significa que a crítica seja impossível, mas apenas que ela tem um carácter local e nunca global; que um preconceito só pode ser suspendido à luz de outros preconceitos. No tocante ao postulado de uma "situação ideal de fala", Gadamer nota que o «ideal de uma convivência no âmbito de uma comunicação livre de coacção é tão vinculativo como indeterminado»[64]. Tal ideal pode ser concebido de diferentes modos, consoante os diferentes contextos a partir dos quais for perspectivado. Assim sendo, as idealizações pressupostas pela teoria da competência comunicativa são abstracções pálidas que não transcendem a dimensão hermenêutica.

[60] *Ibidem*, p. 362.
[61] *Ibidem*, p. 361.
[62] Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register*, p. 238.
[63] *Ibidem*, p. 240.
[64] *Ibidem*, p. 274.

Em suma, Gadamer e Habermas convergem na sua crítica do objectivismo e na defesa de uma racionalidade assente nos processos comunicativos, mas divergem quanto à atitude a adoptar perante as práticas comunicativas quotidianas. Gadamer confia no potencial crítico do processo de multiplicação indefinida das experiências hermenêuticas, ao passo que Habermas entende que eles exigem um certo distanciamento reflexivo, sentindo deste modo a necessidade de complementar a perspectiva hermenêutica com os contributos das ciências (com destaque para a sociologia) e com uma investigação da *estrutura* e dos fundamentos da racionalidade comunicativa.

Do ponto de vista de Gadamer, o debate com Habermas teve o mérito de aprofundar a sua reflexão sobre uma objecção que é frequentemente dirigida ao seu projecto hermenêutico, a saber, que ele enferma de um défice crítico. Pode dar-se uma dupla resposta a tal objecção. Em primeiro lugar, podemos invocar o potencial crítico do diálogo e do processo de fusão de horizontes. Em segundo lugar, importa deixar claro que a hermenêutica não está em conflito com as ciências e com o conhecimento metódico; pelo contrário, a abertura que caracteriza a experiência é também abertura à ciência e aos seus resultados. A hermenêutica limita-se a chamar a atenção para o facto de toda a investigação pressupor um determinado horizonte de sentido e para a existência de uma forma de racionalidade que, sendo distinta da racionalidade científica, cumpre uma função essencial no domínio social e político. Podemos, assim, concluir que a hermenêutica gadameriana salvaguarda o poder da crítica. Reconhecido este ponto, fica reforçada a viabilidade do projecto gadameriano de elaboração, a partir dos processos quotidianos de comunicação e compreensão, de uma concepção credível da racionalidade prática e, simultaneamente, de um programa de formação humana.

Bibliografia

Aguirre Oraa, José, "Raison critique ou raison herméneutique", in *Revue Philosophique de Louvain*, 91 (1993), pp. 409-440.

Arnswald, Ulrich; Kertscher, Jens; Malpas, Jeff (org.), *Gadamer's century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, Cambridge, Mass., The MIT Press, 2002.

Bleicher, Josef, *Contemporary Hermeneutics*, London, Routledge, 1980. (Tradução portuguesa: *Hermenêutica Contemporânea*, Lisboa, Edições 70, 1992)

Dostal, Robert (org.), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Fruchon, Pierre, *L'herméneutique de Gadamer*, Paris, Cerf, 1994.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode (Gesammelte Werke, Bd. 1)*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode: Ergänzungen – Register (Gesammelte Werke, Bd. 2)*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *Hermeneutik im Rückblick, (Gesammelte Werke, Bd. 10)*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1999.

Gadamer, Hans-Georg, *Elogio da Teoria*, Lisboa, Edições 70, 2001.

Grondin, Jean, *Introduction à Hans-Georg Gadamer*, Paris, Cerf, 1999.

Habermas, Jürgen, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1970, 19825.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981.

Habermas, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunf*, Frankfurt/M, Suhrkamp, 1981.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993.

Hekman, Susan, *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Oxford/ Cambridge, Polity Press, 1986. (Tradução portuguesa: *Hermenêutica e Sociologia do Conhecimento*, Lisboa, Edições 70, 1990).

Kögler, Hans, *The Power of Dialogue: Critical Hermeneutics after Gadamer and Foucault*, Cambrige, Mass., The MIT Press, 1999.

Lewis, Edwin (org.), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Chicago e La Salle, IL, Open Court, 1997.

Silva, Maria Luísa Ferreira da, *O Preconceito em H.-G. Gadamer: Sentido de uma Reabilitação*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/JNICT, 1995.

Silverman, Hugh (org.), *Gadamer and Hermeneutics*, London, Routledge, 1991.

Weinsheimer, Joel, *Gadamer's Hermeneutics*, New Haven/London, Yale University Press, 1985.

Warnke, Georgia, Gadamer: *Hermeneutics, Tradition and Reason*, Oxford/ Cambridge, Polity Press, 1987.

Wischke, Mirko; Hofer, Michael (orgs.), *Gadamer Verstehen/Understanding Gadamer*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2003.

Parte IV

Crítica da comunicação

A Eloquência do Não-dito. Crítica da Comunicação em T.W. Adorno e W. Benjamin

Johann Kreuzer
Universidade de Oldenburg

1) A questão sobre a diferença entre o sentido da linguagem e as formas de transmissão de informação [*Mitteilung*][1] restringidas ou ajustadas aos fins da comunicação faz parte, na fase de formação da 'teoria crítica' originária, dos objectos centrais no diálogo entre T.W. Adorno e W. Benjamin. A "morte da linguagem" é uma das marcas características da Modernidade.[2] As formas e as técnicas de comunicação aperfeiçoadas em termos mediáticos são expressão desta morte da linguagem. Pode esta morte conceber-se de um modo que contrapõe à constatação de que assim é mais do que um mero diagnóstico?

A resposta a esta questão diz respeito a impulsos e motivos centrais tanto no pensamento de Adorno como no de Benjamin. No entanto, nenhum deles expôs, na maior parte dos casos, estes impulsos fundamentais sob a forma de teoremas explicitamente formulados, mas antes em trabalhos aplicados, sobre diferentes matérias. Isto vale justamente para o tema 'linguagem – crítica da comunicação'.[3] Assim, no "ensaio para compreender 'jogo final'" de Beckett, Adorno lê e interpreta esta peça como documento sismográfico no qual o "comment c'est" da consciência social do presente chega à linguagem. Com ele devem começar, por conseguinte (na parte 2), as considerações sobre a crítica da comunicação em Adorno (e Benjamin). Depois disso, segue-se (parte 3) a discussão do pano de fundo histórico-filosófico desta crítica da comunicação. Aqui, Adorno parte de Hegel. Hölderlin torna-se, para Adorno, no modelo de um procedimento próprio (pós-idealista) – é isso que está em

[1] Os parênteses rectos são da responsabilidade do tradutor.

[2] Cf. a carta de Adorno a Benjamin de 17.12.1934, in T.W. Adorno – W. Benjamin, *Correspondência 1928-1940*, ed. por H. Lonitz, Frankfurt/M. 1994, 94.

[3] Assim, o ensaio de Benjamin *A obra de arte na era da sua reprodutibilidade técnica*, que foi por fim, desde meados dos anos sessenta do último século, recebido de modo epidémico, não é, em relação ao objecto 'linguagem – comunicação', de modo nenhum típico para os impulsos fundamentais no pensamento de Benjamin, mas antes encobre-os.

causa na parte 4. Nesta, justamente, mostra-se que a concepção da linguagem que Adorno segue reenvia à concepção da linguagem de Benjamin. Ela é objecto na parte 5. A parte 6 servirá, finalmente, para uma recapitulação destas considerações. A eloquência do não-dito [*Sprachlosen*] é o resíduo no qual o sentido da linguagem se mostra na era da sua morte.

2) O estado atingido pela consciência presente – e aqui poderia o adjectivo 'presente', apesar da diferença de cinquenta anos, ser ainda adequado – caracteriza-se para Adorno (em ligação com o *Jogo final* de Beckett) pelo facto de a consciência se preparar "para enfrentar cara a cara o declínio próprio, como se quisesse sobreviver-lhe, tal como [Clov e Hamm][4] sobreviveram ao declínio do seu mundo".[5] O diagnóstico interpreta o presente como a catástrofe que se consuma (não, em primeiro lugar, como a recear de modo prognóstico) – como o literalmente negativo, ao qual fugiu a consolação de poder ser interpretado como 'negação determinada' e, nessa medida, transcendido. Desde a *Dialéctica do Iluminismo* que Adorno aceita de Hegel, com o conceito de 'negação determinada', o motivo de pensamento segundo o qual a negatividade concebida se transforma no seu contrário.[6] A esperança a isso ligada é talvez formulada do modo mais claro e patético no trecho final da *Minima Moralia*. Na *Ensaio para compreender o jogo final*, Adorno assimila a dialéctica da negação determinada à obra de Beckett, na medida em que esta suspende aquela.[7]

A esta constatação do presente como catástrofe pertencem (novamente na peça de Beckett), entre outras, duas observações. A peça apresenta o presente, que alcança nela a linguagem, como um estado "no qual «não há mais natureza»."[8] Neste estado documentaram-se aquelas deslocações tectónicas da consciência colectiva que dizem respeito à condição de possibilidade da linguagem – na medida em que a linguagem significa mais do que a mera troca

[4]Personagens da peça da Beckett (N.d.T.).

[5]T.W. Adorno, *Tentativa de compreender o jogo final*, in: Notas sobre Literatura (Escritos reun. vol. 11), Frankfurt/M. 1974, 321.

[6]Cf. M. Horkheimer e T.W. Adorno, *Dialéctica do Iluminismo*, Frankfurt/M 1969, 30 (N. 29); cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, (Introdução).

[7]Cf. W. Ette, *Adorno e Beckett*, in: *Adorno em disputa. Para a presença do seu pensamento*. Ed. por W. Ette/G. Figal/R. Klein/G. Peters, Friburgo/Munique 2004, 339-362; cf. também G. Peters, *Notas de rádio. Adorno em conversa*, Ibid., 549-561.

[8]Cf. Adorno, *Tentativa de ...*, Op. cit., 285. – "Não há mais natureza." (S. Beckett, *Jogo final*, in: Poesias dramáticas, I, tradução alemã de E. Tophoven, Frankfurt/M 1963, 223).

ou transferência de informações. À ausência da natureza (da experiência de uma natureza distinta do 'espírito') corresponde a destruição da possibilidade da linguagem como acto e lugar da compreensão.

Esta destruição da possibilidade da linguagem é (para Adorno) idêntica à redução do sentido da linguagem à 'comunicação'. Uma passagem mais longa da "Tentativa de compreender o jogo final" traz ao conceito este *state of the present*. "A comunicação, lei universal do cliché, mostra que não há mais comunicação. A absurdidade de todo o falar não se opõe de imediato ao realismo, mas desenvolve-se a partir deste. Pois a linguagem comunicativa postula já, através da sua mera forma sintáctica, da logicidade, das relações dedutivas, dos conceitos estabelecidos o princípio da razão suficiente. Contudo, já quase não se satisfaz esta exigência: os homens, no modo como falam uns com os outros, são em parte motivados pela sua psicologia, pelo subconsciente pré-lógico, em parte perseguem fins que, sendo enquanto tais os da sua mera auto-conservação, se afastam daquela objectividade que a forma lógica espelha. (...) No entendimento freudiano, tal como no de Pareto, a *ratio* da comunicação verbal é sempre também racionalização. Mas a *ratio* mesma nasceu no interesse de auto-conservação e, por isso, ela persuade-se das racionalizações inevitáveis da sua própria irracionalidade.»[9] Adorno agudiza de modo antitético a crítica à comunicação enquanto grau de desaparecimento do sentido da linguagem. O que se designa como comunicação manifesta que ela "não existe mais" como acto da compreensão. A redução da linguagem àquilo que é através dela, por assim dizer, meramente transmitido e 'comunicado' – o conhecimento 'assegurado' através da logicidade e das relações dedutivas de conceitos estabelecidos – torna a linguagem num meio de divulgação [*Verlautbarung*] de conteúdos mentais dados anteriormente à linguagem. Se se compreende assim a linguagem, então a eficiência da transmissão [*Übermittlung*] de dados torna-se no critério da 'comunicação'. Se a linguagem é, deste modo, compreendida como meio meramente técnico da divulgação de conteúdos mentais – de 'significações', que existiriam também sem a realidade concreta das formas de exteriorização –, então ele só é consequente quando ela é substituída por media de comunicação mais eficazes. A questão sobre o sentido do que é comunicado, porém, deixar-se-á dificilmente responder com a avaliação dos meios técnicos com os quais e nos quais se comunica – ou,

[9] Cf. Ibid., 307/308.

formulado de outro modo: a consideração da comunicação e dos seus meios e *media* técnicos como uma e a mesma coisa É aquela 'morte da linguagem' que Adorno e Benjamin atestam como signo da Modernidade.

Seguramente que esta morte da linguagem tem um precursor nos paradigmas da filosofia moderna, idealista, da consciência. Consiste na crença de que há um sujeito que domina os seus conteúdos mentais, o qual apenas divulga através da linguagem – ou de outros *media* de comunicação – estes seus conteúdos de consciência dados internamente. Esta crença tende a reduzir a questão sobre o sentido do que é comunicado e os critérios do seu ajuizamento ao aspecto técnico dos *media* de comunicação. A afirmação de Adorno segundo a qual a *ratio* da comunicação verbal é sempre também racionalização regista este estado de coisas. Esta afirmação contém, certamente, também a figura de pensamento que não deixa que a crítica da comunicação se torne na negação abstracta dos *media* de comunicação. Negação abstracta seria querer contrapor aos meios e *media* nos quais nós transmitimos – às formas necessariamente cousificadas nas quais unicamente os conteúdos de consciência se deixam exteriorizar – uma forma não-cousificada da compreensão e da linguagem – porventura no sentido de que se opõe às formas cousificadas da mera comunicação um acontecimento linguístico 'puro' não-cousificado. Mesmo se as secções sobre a 'indústria cultural' na *Dialéctica do Iluminismo*, ou as famigeradas críticas-de-jazz do ensaio *Sobre o carácter de fetiche na música e a regressão do ouvir* sugerem a depravação não dialéctica das formas de comunicação per definitionem 'cousificadas', Adorno não seguiu, no entanto, onde tematiza a relação 'comunicação-linguagem', este modelo. A constatação de que 'não há mais comunicação' é antes um *index falsi* e do seu contrário.[10] Pois o padrão da crítica às figuras, formas e *media* de comunicação pressupõe aquele conceito não restringido do comunicar que se chama compreensão, e no qual o sentido da linguagem – o sentido que têm as formas de exteriorização linguísticas, como o dado sensível que são – efectivamente

[10]Uma crítica análoga à linguagem encontra-se em Platão: a crítica da escrita no *Fedro* (cf. 274e-275b). Com certeza que já – e precisamente – em Platão a crítica à linguagem não significa uma crítica da linguagem: Platão chama unicamente a atenção para a erroneidade da ideia segundo a qual o acto da compreensão, sem o qual a linguagem não pode ser pensada, pode ser substituído por técnicas de armazenamento de dados (significações) e de troca de informação.

se mostra.[11] Enquanto houver crítica às formas restringidas (ou deturpadas) da compreensão, permanece, ou é real, o conceito da compreensão não dissimulada. Que "não há mais comunicação" torna-se no índex do que ela é.

3) Ao *status quo* da razão socializada, que Adorno lê no jogo final de Beckett, corresponde um resultado filosófico-reflexivo ou filosófico-linguístico. O presente mais jovem não é a forma de queda de um passado a restaurar, mas a sua consequência.

É na discussão com Hegel que Adorno formula o que a filosofia tem aqui (justamente também no tempo pós-metafísico) de levar a cabo. A sua tarefa é dificultada "pela hora histórica, na qual a comunicação ditada pelo mercado – sintomaticamente a substituição da teoria da linguagem pela teoria da comunicação – pesa de tal modo sobre a linguagem que esta, para resistir à conformidade daquilo que no Positivismo se chama "linguagem quotidiana", demite forçosamente a comunicação. Ela torna-se de preferência incompreensível, como a coisa que se desfigura por uma comunicação que impede de a comunicar."[12] Com a crítica à conformidade da 'razão comunicativa', que toma a dianteira, Adorno não propaga nenhum hermetismo gnóstico. O que está em causa para ele, em ligação com Hegel – e em conexão antes de mais com Benjamin – é a determinação do que se transmite *na*, ou como linguagem, na diferença relativamente àquilo que é transmitido *através dela*. Nisso, o que se transmite 'na linguagem' não se pode desligar ou ser colocado em oposição àquilo que nós transmitimos através dela. Uma tal oposição – porventura entre a linguagem e a comunicação – faria, por seu lado, daquilo que se transmite na linguagem um daqueles objectos que nós transmitimos ou 'comunicamos'

[11] Tal é, de modo plenamente imediato, o *terminus post quem* da teoria habermasiana do agir comunicativo. Assim formula ele, no necrológio de Adorno, que nós "antecipamos necessariamente a estrutura da vida em conjunto na comunicação sem constrangimento, segundo aquela forma, sempre que queremos dizer algo verdadeiro." A ideia da verdade deixa-se formar "nomeadamente apenas segundo o exemplo do acordo idealizado, obtido na comunicação livre de dominação." (J. Habermas, *Adorno faria 66 anos no dia 11 de Setembro*, in: *Em memória de Th.W. Adorno*. Ed. Por H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1971, 35). Habermas concede que Adorno não "teria concordado" com a proposta de transcrever a "ideia da conciliação" na "ausência de constrangimento da comunicação livre de dominação" (cf. Ibid.). Na *Teoria do agir comunicativo* Habermas transformará isto numa polémica contra Adorno (cf. J. Habermas, *Teoria do agir comunicativo*, Frankfurt/M. 1988, 498 ss., 514 ss., 523-525).

[12] T.W. Adorno, *Skoteinos ou como se deve ler*, in: *Três estudos sobre Hegel*, Frankfurt/M. [4]1970, 123.

através dela. "A linguagem enquanto expressão da coisa não se esgota na comunicação, na transmissão a outros. Mas (...) também não é simplesmente independente da comunicação. Senão escaparia também a qualquer crítica à sua relação com a coisa e rebaixá-la-ia a uma pretensão arbitrária. A linguagem como expressão da coisa e a linguagem como transmissão estão entrelaçadas uma na outra."[13] Com isso denominam-se os dois pólos entre os quais se move a crítica de Adorno a uma compreensão domesticada para a comunicação. O que 'linguagem' significa ou pode unicamente querer dizer é 'expressão da coisa': não a determinação de acordo com regras dadas previamente – como no 'conhecer' científico, no qual um objecto é subsumido sob uma determinada regra –, mas a tradução daquilo que os objectos da experiência nos significam ou dão a compreender. Este significar 'originário' pré-predicativo exige mimese. O que as coisas nos significam dificilmente se esgota na transmissão a outros – pelo contrário: se a 'transmissão' deve efectivamente resultar, então é essencial que a não-identidade entre a forma da asserção e aquilo a que esta se refere faça também parte ou seja co-compreendida.[14] Pertence à compreensão da linguagem conceber as formas de exteriorização como 'exteriorização de algo' e, com isso, como algo 'diferente' face ao que é significado através delas. Isto distingue a linguagem, por um lado, da comunicação de conteúdos de consciência dados: pois a compreensão linguística inclui de antemão, justamente, (o saber sobre) a não comunicabilidade do que é significado. Mas isto distingue a linguagem também, por outro lado, de uma compreensão das coisas sem comunicação, directa. Se houvesse uma compreensão directa das coisas, o mundo mental interior do espírito seria "simplesmente independente da comunicação". O espírito seria uma instância autárquica para lá da linguagem. Enquanto esta instância, na mera relação a si, o espírito não poderia adquirir, porém, nenhuma auto-relação – pois auto-relação quer dizer atingir 'relação a si' na 'relação com outros'. Esta relação com outros, porém, só se torna real para a consciência na transmissão – através das formas de exteriorização materiais: mas isto quer dizer através das formas mediáticas de comunicação.

[13] Ibid., 122.

[14] Cf. o dito de W. V. Humboldt, segundo o qual toda a "compreensão" é "sempre ao mesmo tempo não-compreensão" (W. v. Humboldt, *Sobre a diversidade do edifício linguístico humano e a sua influência no desenvolvimento espiritual do género humano [1830-1835]*, in: Obras em cinco volumes, Vol. III, Darmstadt [5]1979, 439).

A crítica de Adorno à comunicação não significa recurso a um mundo do espírito auto-suficiente. O aspecto comunicativo – linguagem como transmissão – forma antes conjunto com o aspecto mimético da linguagem, que a concebe como expressão. Nisso se funda a afinidade entre a filosofia e a arte.

Na (nas obras da) arte concebemos aquilo que distingue a linguagem da mera comunicação. Com isso, a filosofia (em Adorno) não se torna de modo nenhum estética. A experiência estética torna-se, antes, no *organon* no qual o estado histórico da consciência se deixa conceber. O objecto da estética "determina-se como indeterminável, negativamente. Por esta razão, a arte precisa da filosofia, que a interpreta, para dizer o que ela não pode dizer, enquanto isso só pode ser dito pela arte na medida em que ela não o diz."[15] Nestas frases citadas frequentemente, Adorno agudiza de modo antitético a diferença entre o aspecto significativo e o aspecto mimético da linguagem, e transpõe-na para a relação entre a filosofia e a arte. O lugar que a linguagem – enquanto expressão da coisa ela não se esgota na comunicação, na transmissão a outros – ocupou na determinação do que a reflexão filosófica tem de levar a cabo, ocupa agora a arte. A filosofia comunica o que a arte não pode dizer, isto é, não pode tornar em objecto proposicional. Inversamente, o carácter linguístico da arte – aquilo que é mais do que a mera comunicação do saber proposicional – mostra-se justamente em que "ela não o diz": a natureza da linguagem é apercebida na negação da forma significativa da linguagem. O transcender do objecto comunicativo linguagem realiza aquela transcendência que é própria da linguagem mesma. Em relação ao que comunicação significa, a linguagem não é apenas objecto, mas ao mesmo tempo sujeito de transcendência. Na linguagem da arte concebemos a arte – irredutível à comunicação – da linguagem.

Esta dialéctica que se potencia da arte e da filosofia, do dizer não discursivo e do querer-dizer comunicativo, é o fundamento material [*sachliche*] de uma multiplicidade de formulações paradoxais – como a de que "a expressão (e)stética (...)" é "a objectualização do in-objectual", ou da determinação: "A verdadeira linguagem da arte é não-dita, o seu momento não-dito tem a primazia sobre o significativo (...)".[16] É própria das obras da arte uma linguisticidade. Mas esta linguisticidade não se esgota no transporte de significações.

[15] T.W. Adorno, *Teoria estética*, ed. por G. Adorno e R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1970, 113.
[16] Cf. Ibid., 170/171.

Ela realiza-se de modo não-dito. Na (nas obras) da arte compreendemos que compreender a linguagem não quer dizer – ou não se limita a isso – compreender as significações que são transportadas através dela. A linguagem é antes correspondência. Ela é irredutível à comunicação de conteúdos mentais – ao seu aspecto significativo, que lhe é, todavia, essencial. A linguagem mostra ser correspondência de um significar mudo ou de uma linguisticidade da natureza que precisa de articulação através das, e nas formas de exteriorização, porque ela não se esgota na comunicação. "Se a linguagem da natureza é muda, então a arte aspira a trazer a mudez à fala."[17] O que não se deixa comunicar – o 'resto' não-dito que não se esgota em conceitos –, não é o contra-conceito ou o limite da linguagem, mas antes precisa dela. Crítica da comunicação não significa fobia da comunicação. Pois mediar em signos – ou comunicar silenciosamente – o que permanece não-idêntico face ao espírito é a arte, como a realidade, da linguagem.

4) Testemunha principal desta realidade criadora e arte da linguagem, que não exclui mas inclui o elemento comunicativo do conhecimento, é Hölderlin. A teoria de Adorno toca-se declaradamente do modo mais estreito com a reflexão criadora da linguagem de Hölderlin.[18] Ele denomina na *Dialéctica Negativa* aquilo que "(...) nos hinos do Hölderlin tardio é filosoficamente anterior à filosofia" como modelo para o que a reflexão filosófica tem de levar a cabo – e isto quer dizer: trazer à linguagem.[19] Aquilo que nos cantos do Hölderlin tardio "é filosoficamente anterior à filosofia" serve a Adorno como o ponto de referência decisivo de uma certificação, discussão e interpretação da tentativa de entender o tempo próprio [*eigene*] em pensamentos. O tipo de linguagem que se encontra realizado na sua obra poética torna-se no modelo para aquilo que Adorno, em ligação com Hegel, formula como o que a reflexão filosófica tem de levar a cabo.[20]

[17] Ibid., 121. – "A formação subjectiva da arte enquanto linguagem não-conceptual é, no estado da racionalidade, a única figura na qual se reflecte algo como linguagem da criação." (Ibid.)

[18] Adorno notou sobre o seu próprio método "que ele se toca do modo mais estreito com os textos estéticos do Hölderlin tardio." (*Teoria estética*, Posfácio editorial, ibid., 541).

[19] Cf. *Dialéctica negativa*, Frankfurt/M. 1970, 379 (Escritos reun., Vol. 6, 381).

[20] Para a ligação Hegel-Hölderlin cf. J. Kreuzer, *Lógica do Tempo e Recordação. Que distingue a realidade do canto da forma do conceito?*, in: C. Jamme/A. Lemke (Edt.), *«Mas permanece um rasto/contudo de uma palavra». Para a hímnica tardia e a teoria da tragédia de Friedrich Hölderlin*, Munique, 2004.

Hölderlin vê ou concebe que o espírito não é uma instância para lá do criatural-finito, mas nada mais do que a auto-meditação da própria natureza finita, que não é garantida por nenhuma instância externa. Se esta auto-meditação não é garantida por nenhuma instância externa – 'espírito' – então ela precisa de uma forma, de uma objectivação. Ela deve transmitir-se na relação com os outros – e quase ainda mais importante: *enquanto* relação com os outros, não enquanto auto relação noética. A linguagem é esta relação com os outros. Ela não comunica simplesmente o que 'espírito' quer dizer, mas é a sua realidade. "Não é a linguagem, tal como o conhecimento, aquilo sobre que era o discurso (...)?", pergunta Hölderlin retoricamente em *Quando o poeta for um dia senhor do espírito*, e responde: "Assim como o conhecimento repreende a linguagem, assim a linguagem se recorda do conhecimento."[21] Porque o espírito "não [se] pode reconhecer através de si mesmo e em si mesmo, então é necessário um objecto exterior (...), [com o que ele, JK] é reconhecível e se deve estabelecer com liberdade."[22] É isto que leva a cabo a reflexão criadora da linguagem, que Hölderlin materializou na sua obra ou – como nela se diz: "individualizou empiricamente".[23] O aspecto da individualização ou finitização empírica – cousal, material – é aqui importante. O que reflexão da linguagem significa precisa de 'media' cousificados, nos quais ela aparece e é 'comunicada'. Ela não é uma auto-relação mental-interior. Isto serve a Adorno como modelo da realidade do espírito, do pensamento "em constelações"[24] – e na verdade, justamente, também em relação à determinação do que se transmite através, e como linguagem. O pensamento (*Gedanke*) da "mediação" postula o que é mediado através dela, algo que não se esgota (no conceito).[25] O que não se esgota no conceito subtrai-se à comunicação directa (significativo-proposicional). Este algo que se subtrai à linguagem "não" é, porém, "para obter por seu lado como positivo, e também não através

[21]Cf. J.Ch.F. Hölderlin, *Escritos teóricos*. Ed. por J. Kreuzer com uma Introdução, Hamburgo 1998, 58; cf. também Int., ibid., XXX-XXXIV.

[22]Cf. Ibid., 50.

[23]Para a (reflexão da) reflexão criadora da linguagem em Hölderlin cf. *Quando o poeta for um dia senhor do espírito ... VVVV*, Ibid., 60/61; para o termo "individualizado-empírico", Ibid., 52. – Para o todo cf. J. Kreuzer, *Tempo, linguagem, recordação: A lógica temporal da poesia*, in: Id., Manual-Hölderlin. Vida – obra – influência, Estugarda, 2002.

[24]Cf. Adorno, *Dialéctica negativa*, Op. cit., 162 (1997, 164).

[25]Ibid., 172 (174).

da negação da negação. Esta mesma não é, como em Hegel, afirmação."[26] O que está em causa é antes a determinação da diferença que decaíu no conceito (...)". Adorno entende esta diferença, em ligação com Hölderlin, como "anamnese do que tem o carácter da natureza, que teve de declinar."[27] Ele não se deixa dizer, mas somente 'transmitir' – ou, no sentido de Hölderlin: 'repartir' [*'ur-teilen'*].[28] O que se subtrai à linguagem há: através da linguagem.

Perante este pano de fundo, surpreende a oposição não-dialéctica que Adorno estabelece num lugar da sua discussão explícita com Hölderlin – no ensaio *Parataxe* – . "Compreendi a calma do éter/As palavras dos homens nunca as compreendi", diz-se em Hölderlin em *Quando era rapaz*.[29] Adorno cita estes versos e utiliza-os para o mote "aversão perante a comunicação".[30] Elas são utilizadas para a construção de um antagonismo: a calma incomunicável do éter, de um lado – as palavras humanas, do outro. É ajustado, contudo, este antagonismo entre o fantasma da 'natureza' exemplarmente-realizada, de um lado, e a contra imagem da comunicação deturpada, do outro?

Hölderlin formulou um tal antagonismo numa determinada fase da sua obra – e depois, com razão, rejeitou-a. Se em 1798 se diz ainda, no primeiro projecto da sua tragédia *A morte de Empédocles*: "A natureza divinamente presente não precisa do discurso/ e nunca vos deixa sós [...]", já a última estrofe de Regresso pergunta assim: "como faço o agradecimento?/ [...] muitas vezes devemos calar-nos; faltam nomes sagrados,/ batem corações, e contudo o discurso atrasa-se?"[31] O resto não-dito da natureza muda não pode ser dito, mas ele não permanece em virtude disso 'incomunicado', nem se torna no ponto de fuga tranquilizador do espírito ('ela nunca vos deixa sós'). Ela precisa do discurso – o significar silencioso da natureza muda quer ser articulado e (trans-)mitido.

O que não se deixa dizer é o fundamento do discurso. Ele transmite-se

[26]Ibid., 159 (1997, 161).

[27]Cf. *Dialéctica negativa*, 158 (160).

[28]Cf. o fragmento inicial *Ser, juízo*, ..., in: J.C.F. Hölderlin, *Escritos teóricos*, Op. cit., 7.

[29]Hölderlin, *Quando era rapaz*, cit. segundo: Hölderlin, *Obras completas e cartas*, Ed. por M. Knaupp, Munique 1992, Vol. I, 168.

[30]Cf. T.W. Adorno, *Parataxe. Para a lírica tardia de Hölderlin*, in: Escritos reunidos, Vol. 11. Frankfurt/M. 1974, 466.

[31]Cf. Hölderlin, *Empédocles* (1. projecto), V. 1502-1504, cit. segundo: *Obras completas e cartas*, Op. cit., I, 824; *Regresso*, V. 98-102, Ibid., 322.

na linguagem. Ele é o que deixa a linguagem tornar-se naquela realidade que se distingue tanto da recaída na solidão da natureza não-dita, como da troca de meras informações. No fragmento passado a limpo de *Germânia*, Hölderlin nomeia-o o "impronunciado". Dele, "Que já não" pode permanecer "por mais tempo (...) mistério, "Depois de estar tanto tempo oculto", diz ele: "(...) reescreve-o triplamente,/ mas também no modo impronunciado, como ele aí é,/ Inocente, deve permanecer."[32] Não está em causa, para Hölderlin, querer dizer o absurdo lógico, o indizível. Está em causa, antes, transmitir ou mostrar o indizível nas formas do dizer. Ou, dito de outro modo: a arte da linguagem consiste em 'mostrar através do dizer'.

'Mostrar através do dizer': com esta determinação, Wittgenstein – permita-se a referência no contexto destas considerações sobre a concepção da linguagem e a crítica da comunicação de Adorno – determinou, no *Tratado lógico-filosófico*, tanto o domínio objectual como o método da filosofia: "Ela significará o indizível, ao apresentar claramente o dizível."[33] O que se entende por indizível não significa um conceito limite da linguagem, mas a sua determinação interior.

Adorno polemizou antes de mais contra a conclusão famosa do *Tractatus*: "O dito de Wittgenstein: «Sobre o que não podemos falar, devemos calar nos», no qual o extremo positivista participa no *habitus* da autenticidade respeitavelmente-autoritária, e que por isso exerce uma espécie de sugestão de massas intelectual (...)", é, diz-se em *Skoteinos*, "simplesmente anti-filosófico. A filosofia deixar-se-ia definir, de alguma maneira, como esforço para dizer aquilo sobre o qual não podemos falar. (...)"[34] A *Teoria estética* recupera esta polémica superficial. Adorno cita *extenso* a partir de uma carta de Benjamin (a M. Buber), na qual a declaração de Wittgenstein de que "a filosofia significará o indizível, ao apresentar claramente o visível", é antecipada a partir da coisa. Trata-se do passo "filosofia da história das convenções". Seja pormenorizadamente citado, porque resume motivos centrais do complexo temático "linguagem-(crítica da) comunicação". Adorno argumenta que "a linguagem

[32] *Gêrmania* (Fragmento passado a limpo), cit. segundo: Edição de Frankfurt de Hölderlin Vol. 7: *Cantos*, ed. por Dietrich E. Sattler, Frankfurt/M. 2000, 473.

[33] Cf. L. Wittgenstein, *Tratado lógico-filosófico* (Tractatus), 4.115, in: Edição das obras Vol. 1, Frankfurt/M. 1984, 33. Isto é precedido pela proposição: "A filosofia delimita o domínio polémico da ciência da natureza." (4.113, Ibid.).

[34] T.W. Adorno, *Skoteinos ou* ..., Op. cit., 118/19.

(é) inimiga do particular e, contudo, (está) dirigida à sua salvação. Ela mediou o particular através da generalidade e na constelação do geral, mas só faz justiça aos próprios universais quando eles não são empregues de forma rígida, mas concentrados ao máximo no que há que exprimir especificamente. Os universais recebem a sua verdade através de um processo que vai num sentido que lhes é contrário." Aqui entra, agora, a carta de Benjamin na *Teoria estética*: "(A) eliminação cristalina do indizível na linguagem (é) a forma que nos é dada, e a mais próxima, de actuar no interior da linguagem e através dela. (...) O meu conceito de escrita objectiva é: conduzir àquilo que se denega à linguagem (...). Só a orientação intensiva das palavras para o núcleo do emudecer mais interior consegue produzir efeito." Adorno prossegue então: "O que Benjamin nomeia eliminação do indizível não é outra coisa senão a concentração da linguagem no particular, a renúncia a pôr os seus universais imediatamente como verdades metafísicas. A tensão dialéctica entre a metafísica da linguagem extremamente objectivista, e nessa medida universalista, de Benjamin, e uma formulação que concorda quase literalmente com a de Wittgenstein, que se tornou famosa, é transponível para a arte, com o complemento certamente decisivo de que a ascese ontológica da linguagem é todavia o único caminho para dizer o indizível."[35] 'Mostrar' através 'do dizer' o que não se deixa dizer e, neste sentido, não se deixa também comunicar: tal é aquela dimensão da linguagem que transcende o seu elemento comunicativo – ao qual não se pode renunciar: a não-comunicação desejada é um absurdo lógico. O 'mostrar através do dizer' não é uma transcendência da linguagem, mas uma transcendência na linguagem. Hölderlin nomeou esta arte da linguagem a sua reflexão criadora. Ela consiste em que se transmite através do nomear de signos o que não se deixa dizer, porque não é um objecto transmissível, mas a sorte tal como a arte mesma da linguagem enquanto transmissão bem sucedida.[36]

[35] Cf. *Teoria estética*, 304/305. – Cf. Benjamin, Carta a Martin Buber de Julho de 1916, cit. segundo: W. Benjamin, *Cartas*, ed. por G. Scholem e T.W. Adorno, Frankfurt/M. 1978, 126/27.

[36] A "linguagem da arte, logo que me é presente numa forma determinada, [é] já previamente um acto determinador da reflexão criadora do artista, o qual consistiu em que ele tomou do seu mundo, da soma da sua vida exterior e interior, que é mais ou menos também a minha, em que ele tomou deste mundo o material para designar os tons do seu espírito, para suscitar a partir da sua disposição, através destes signos empregues, a vida que lhe está subjacente, em que ele, portanto, na medida em que me nomeia este signo, requisita a partir do meu mundo

Adorno concorda com isto. "Enquanto a linguagem corta os fios que conduzem ao sujeito, ela fala pelo sujeito que não pode mais falar a partir de si – Hölderlin foi bem o primeiro cuja arte pressentiu isto." Quando Hölderlin mostra ou regista que o sujeito não pode mais falar a partir de si, então ele inaugura "aquele processo que desagua nas proposições protocolares vazias de sentido de Beckett. Isto permite bem," diz Adorno, "conceber hoje Hölderlin incomparavelmente mais além do que outrora."[37] A 'arte' não consiste por isso na restituição de estruturas comunicativas, mas em trazer a mudez à linguagem. "Se a linguagem da natureza é muda, então a arte aspira a trazer a mudez à fala." Aqui, "imitar" o que "não" é "intenção humana interposta" é, diz a *Teoria estética*, "no estado da racionalidade, a única figura na qual algo como linguagem da criação se reflecte."[38] 'Linguagem da criação': tal é a hipótese necessária de uma instância que se subtrai à posição e ao arbítrio humano, que está contida na visão de que a linguagem é correspondência. O "conjuntado que repousa em si das obras de arte é reprodução do silenciar, a partir do qual unicamente a natureza fala", formula a *Teoria estética*.[39] Como pano de fundo deste teorema encontra-se o ensaio de Benjamin *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, que por seu lado pertence ao círculo da sua discussão com Hölderlin (cf. parte 5). O que as coisas mostram ou significam de forma muda é um silenciar eloquente, que quer ser atendido e traduzido. Adorno concebe a sintaxe deste traduzir em Hölderlin, na qual – "sem palavras, mas em formações linguísticas" – a arte da linguagem se mostra, como "parataxe". Ele pode aí recorrer ao auto-comentário deste, à referência às "inversões das palavras no período".[40] A interpretação de Adorno de que em tais "parataxes" – paradigmaticamente em Hölderlin – se mostra o

este material [e] permite-me traduzi-lo no signo (...)" (Hölderlin, *Quando o poeta for um dia senhor do espírito ... VVVV*, in: J.C.F. Hölderlin, *Escritos teóricos*, Op. cit., 61; para a "sorte" desta descoberta da linguagem cf. Ibid., 60).

[37] Cf. Adorno, *Parataxe*, Op. cit., 478/79.

[38] Adorno, *Teoria estética*, Op. cit., 121.

[39] Ibid.., 115.

[40] "Tem-se inversões das palavras no período. Maior e mais eficaz deve ser então, porém, também a inversão dos períodos mesmos. A disposição lógica em que ao fundamento se segue o devir, ao devir o objectivo, ao objectivo o fim, e em que as orações subordinadas estão suspensas em último lugar (...) – é para o poeta certamente apenas muitíssimo raramente utilizável." (Hölderlin, *Aforismos*, in: *Escritos teóricos*, Op. cit., 17) Cf. Adorno, *Parataxe*, Op. cit., 476.

nervo da reflexão criadora da linguagem, bate sem dúvida certo. Aqui assenta também a afinidade do carácter poético da linguagem com outra forma de arte de tempo articulado, cuja semântica igualmente não se esgota na comunicação que se faz de modo proposicional e fixo: a música. "De teor musical é a transformação da linguagem numa sequência cujos elementos se ligam de modo diferente do juízo. (...) A grande música é síntese sem conceito; esta é o arquétipo da poesia tardia de Hölderlin, pois a ideia de canto de Hölderlin vale rigorosamente para a música, natureza libertada que se transcende precisamente através disso."[41] 'Síntese sem conceito': este é o mote para uma linguagem que não se esgota na comunicação, mas é entendida como comportamento, a qual Adorno exige na *Dialéctica negativa* como "modelo" de um pensamento em constelações.[42] Hölderlin é o exemplo originário para ela. A sua "linguagem sem intenção" foge às ordenações lógicas para se deixar determinar por aquilo que quer imitar: dito de outro modo, ela 'ouve' o que quer imitar.[43] Neste ouvir – a reflexão do silenciar nas formas do discurso –, que deixa a linguagem ser mais do que comunicação, funda-se a sua afinidade com a música.[44] Nesta forma de linguagem que "quer descer ao médium prélógico" e que, ao mesmo tempo, se reconduz à síntese nas cesuras do "mas" – como em: "E sempre/ Ao ilimitado/ vai uma ansiedade. Mas muito é/ Para conservar. E necessária é a fidelidade"[45] – "desenha-se o que a cultura era em primeiro lugar: natureza recebida."[46]

'Natureza recebida': isto é mais do que a troca de conteúdos mentais, e simultaneamente o sentido de toda a linguagem. A crítica da linguagem de Hölderlin comunica aquilo que, em primeiro lugar, possibilita o uso comunicativo da linguagem em geral. Ela move-se, enquanto ele eleva a linguagem acima do sujeito, "na direcção contrária ao processo de subjectivação, de modo semelhante à (...) música de Beethoven". O "modo de procedimento

[41] Adorno, *Parataxe*, Ibid., 471.

[42] Para o 'modelo de um pensamento em constelações', cf. *Dialéctica negativa*, Op. cit., 162 (164).

[43] Para a "linguagem sem intenção" cf. Adorno, *Parataxe*, Op. cit., 474.

[44] No *Fragmento sobre música e linguagem* a "linguagem sem intenção" é designada como aquilo que a música almeja (cf. T.W. Adorno, *Quasi una fantasia*, agora in: Escritos reunidos Vol. 16, Frankfurt/M. 1978, 252).

[45] *Maduros estão, mergulhados no fogo*, cf. Hölderlin, *Obras completas e cartas*, Op. cit. I, 437 (*Mnemosyne*).

[46] Cf. Adorno, *Parataxe*, Op. cit., 477.

linguístico corrige o primado do sujeito enquanto *organon* (da) síntese." A linguagem de Hölderlin tem "já que ver com a dificuldade muito moderna de construção articulada sob a renúncia aos esquemas dados previamente."[47] Por isso ela se tornou exemplar para Adorno.

5) Motivos centrais da concepção de linguagem de Adorno – como da crítica da comunicação a ela ligada – reenviam a W. Benjamin. Isto vale também para a dificilmente excedível elevada apreciação de Hölderlin, isto é, da realidade linguística que se encontra concretizada na sua poesia. Esta realidade linguística é para Adorno, como para Benjamin, o ponto de referência no discurso filosófico depois de Kant e Hegel.[48] Benjamin formula o *Programa de uma filosofia vindoura* em ligação imediata com o seu tratamento de Hölderlin, que o ensaio *Dois poemas de Hölderlin* documenta, e do qual Adorno se viu como continuador.[49]

5.1) O comentário-de-Hölderlin de Benjamin é a leitura comparativa de duas versões de um poema: da 2ª versão de *Coragem de poeta* e de *Estupidez*, que foi publicado sob os *Cantos da noite* no "Almanaque para o ano 1805".[50]

O comentário vale para o "poetizado" das duas versões. O 'poetizado' é o *terminus technicus* de Benjamin para a determinação da 'harmonia', em

[47]Cf. Ibid., 477-79. – A propósito do estilo tardio de Beethoven, Adorno nota que "aqui só através das lacunas da linguagem (...) o sujeito compositor fala propriamente, talvez de modo não inteiramente dissemelhante do que se efectuou no estilo tardio de Hölderlin com a linguagem poética." (*Beethoven, filosofia da música, fragmentos e textos*, ed. por Rolf Tiedemann, Frankfurt/M. 1993, 268)

[48]Hölderlin encontrou uma ressonância comparável apenas em Heidegger. Também aí se torna tarefa da reflexão filosófica – justamente também filosófico-linguística – articular aquilo que na realidade linguística concretizada por Hölderlin é "filosoficamente anterior à filosofia" (assim Adorno na *Dialéctica Negativa*), cf. para o todo: J. Kreuzer, *O Hölderlin de Adorno e de Heidegger, in: Adorno em disputa. Para a presença do seu pensamento*, Op. cit. (cf. Anot. 4), 363 393.

[49]Cf. Walter Benjamin, *Sobre o programa da filosofia vindoura*, e: *Dois poemas de Friedrich Hölderlin*, in: Escritos reunidos II, ed. por Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1977, 105-126; 157-171. – Uma nota do diário de G. Scholem documenta a atmosfera ou o espírito no qual se falava aqui sobre a obra de Hölderlin. Ele fala da "autoridade absoluta de Hölderlin": "Hölderlin e a bíblia" são "as duas únicas coisas no mundo que não se podem contestar.". Cf. Gerschom Scholem, *Diários 1917-1923*, ed. por K. Gründer, H. Kapp-Oberstebrink e F. Niewöhner com coop. de K. E. Grözinger, Frankfurt/M. 2000, 347.

[50]Benjamin designa-os com base na edição por ele utilizada – Friedrich Hölderlin, Obras reunidas Vol. 4, ed. por W. Böhm, Vol. 2, ed. por P. Ernst, Jena/Leipzig 1905 – por engano como primeira (cf. W. Benjamin, Escritos reun. Vol. II, Op. Cit., 922/23).

conjunção [*gefügt*] com a qual o elemento vivo no poema, na sua diversidade, se experiencia. A linguagem da poesia transmite esta conjunção [*Fügung*].[51] O que chega à linguagem como esta conjunção – ou "destino" ["*Geschick*"] – e em que forma, é o objecto do comentário. Benjamin tematiza, com isso, a questão sobre o que se transmite através da linguagem e o que ela mesma é enquanto princípio de transmissão distinto do que é transmitido. Quanto mais claramente a poesia disser aquilo que comunica, tanto mais mitológico, isto é, tanto mais determinado de modo alienado é para Benjamin o seu produto, tanto menos uma obra da poesia transmite o acto da determinação própria [*Selbstbestimmung*] que liberta o que a linguagem do poema é e o que a linguagem como princípio de transmissão significa.

A linguagem compreendida como acto da descoberta da linguagem – como acto da maioridade que realiza a determinação própria e torna capaz de generalização – não é a restituição de elementos dados previamente. Isso é a sua função mitológica: dados prévios e padrões de interpretação existentes são confirmados enquanto são repetidos e se faz a experiência permanecer ligada a eles. O aspecto comunicativo da linguagem tem que ver com esta função mitológica. Distinta disso é aquela outra função da linguagem que se deve compreender como um comportamento, que significa clarificação através da narração. A clarificação através da narração é a prestação do mito. Ele torna transparentes as estruturas dadas enquanto as configura, ao passo que a mitologia repete e confirma tais estruturas dadas (de poder e de dominação) e faz da linguagem – em vez de a usar como princípio da configuração – o meio do permanecer ligado a dados e conexões de reenvio aceites de modo inquestionado. Benjamin resume o progresso nisto que Hölderlin realiza em *Estupidez*: "O apoio na mitologia foge à conexão do próprio mito. (...) (U)ma actividade deveio a partir de uma relação de dependência."[52] Transposto para

[51] Cf. *Dois poemas de Friedrich Hölderlin*, Op. cit., 106/7. – O "poetizado" é uma categoria da investigação estética, a "forma interna" de uma obra da linguagem que lhe permite tornar-se numa "criação particular" (cf. Ibid., 106); ele é a 'identidade própria do elemento vivo' realizada na obra de arte (cf. Ibid., 112) Este não se realiza como um objecto, mas na articulação dos objectos da linguagem. Quanto mais poética for esta conjunção mais conseguida será a "criação particular da obra". M. Heidegger postulará mais tarde, com razão, ligando-se ao conceito do poetizado de Benjamin: "O esclarecimento do poema deve, em nome do poetizado, aspirar a tornar-se ele mesmo supérfluo." (*Esclarecimentos sobre a poesia de Hölderlin*, Frankfurt/M. ^{4}1971, 8)

[52] Cf. *Dois poemas de ...*, Op. cit., 114.

a relação linguagem – comunicação, tal quer dizer: o aspecto comunicativo da linguagem é um rudimento do seu uso mitológico. Não independente disso, mas distinto, é o acto do devir-consciente através da configuração que a linguagem mesma significa – o acto de uma clarificação que se obtém através da tradução da realidade da experiência na segunda *empiria* das formas de exteriorização compreendidas como signos – e que se devem compreender como esta segunda *empiria*. A linguagem não é, com isso, apenas a transferência – o transporte – de dados prévios, mas a tradução de um acontecimento de interpretação e instituição de sentido. Ela é expressão de uma natureza que se relaciona consigo mesma. O que a linguagem da poesia torna consciente é a natureza deste princípio linguístico, não meramente uma forma 'estética'.[53]

A linguagem – assim considera Benjamin – que se encontra para nós no poema, ou no canto, significa identidade que se configurou na forma – ou, como ele formula em relação à liberdade que se testemunha no poema, "determinação da destinação [*Schicksal*] através da configuração (. . .)".[54] A linguagem poética sai da esfera mitológica da destinação da determinação alienada através da configuração, não do reenvio a outras 'razões' a comunicar. A poesia é o testemunho e o devir linguagem daquele 'destino' que faz a destinação escapar à determinação alienada.[55] Este destino precisa da 'individualização empírica' através da linguagem – pois ele só é real pelo facto de ser traduzido na linguagem.[56] O que permite escapar à determinação alheia mítica não é um objecto que é traduzido, mas o princípio mesmo deste traduzir – a segunda *empiria*, que é a *empiria* primeira ou primária da determinação própria.

[53] Aquilo que compreendemos normalmente como linguagem é um caso particular – servindo- se de signos falados ou escritos – deste acontecimento de tradução.

[54] Cf. *Dois poemas de* . . . , Op. cit., 120.

[55] 'Geschick' ['destino'] não significa apenas, como "segundo *as intuições pagãs, a destinação como divindade da representação obscura, o fado, o poder dominador cego*", mas igualmente "GESCHICKLICHKEIT [DESTREZA] (...), (...) textitconcinnitas, opportunitas (...) disposição natural, (...) ingenium (...), habilidade, capacidade, talento, (...) esperteza, sabedoria, (...) arte, competência (...)" (Dicionário de alemão dos irmãos Grimm, Nova impressão, Munique 1984, Vol. 5, 3870-72, 3877-79). – O '*Schickliche*' ('conveniente/destinativo') é o 'que está de acordo com a arte', cf. art. "Schicklich" ["Conveniente /Destinativo"], *ibid.*, Vol. 14, 2658.

[56] Cf. a acentuação por Hölderlin da necessidade da 'individualização empírica' (cf. N. 21, 34).

Com isso, partindo-se de Hölderlin, o conceito de tradução desloca-se para o centro da concepção da linguagem de Benjamin.

A teoria da linguagem de Benjamin é uma teoria da tradução. Ela distingue-se estritamente, por isso, de uma teoria 'sobre' o traduzir. A linguagem – a essência ou a natureza da linguagem – é antes pensada como um processo abrangente do traduzir mesmo. Isto quer dizer: A linguagem não é o meio com o qual conteúdos dados são traduzidos, mas é responsável – segundo a sua origem e a sua constituição interna – pelo todo de um acontecimento de tradução: a linguagem não traduz algo, mas é tradução. A linguagem significa "em tal conexão o princípio direccionado para a transmissão de conteúdos espirituais (...) na técnica, arte, justiça ou religião. Numa palavra: toda a transmissão de conteúdos espirituais é linguagem, no que a transmissão através da palavra é apenas um caso particular, o da humana, e da que está na sua base ou nela se funda (justiça, poesia). (...) Não há nenhum acontecimento na natureza animada nem inanimada que não participasse de certo modo na linguagem, pois é essencial a cada um transmitir o seu conteúdo espiritual."[57]

Isto não é novo. É conhecida a frase de J.G. Hamann: "Falar é traduzir."[58] A linguagem deve ser compreendida como a encarnação de uma linguisticidade que significa tradução – ela é segundo o seu princípio tradução, no que 'princípio' deve ser compreendido tanto no sentido lógico de origem como no da estrutura interna do acontecer da linguagem. Benjamin formulou do modo mais pregnante este conceito de uma "metafísica da linguagem" na primeira metade do século 20.[59] Ele é ao mesmo tempo o pano de fundo conceptual de uma crítica da Modernidade, tal como das formas de comunicação que caracterizam a Modernidade.

Este conceito de linguagem encontra-se formulado do modo mais conciso

[57] W. Benjamin, *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*, in: Escritos reun. Vol. II, Op. cit., 140/141. – Para Benjamin a linguagem não é, como para a *Filosofia das formas simbólicas* de E. Cassirer, uma forma simbólica ao lado de outras. Benjamin designa antes com a linguagem aquela faculdade do homem que está na base de todas as formas simbólicas e produções de simbolização.

[58] J.G. Hamann, *Aesthetica.In.Nuce*, in: Memórias socráticas. Aesthetica in Nuce, ed. por S.A. Jørgensen, Estugarda 1968, 87.

[59] Scholem escreve a Benjamin, com toda a razão, que "os teus conhecimentos próprios e sólidos [provêm, JK], para falar sucintamente, de uma metafísica da linguagem, que é muito propriamente aquilo que [poderia fazer de ti, JK] o legítimo herdeiro das tradições mais frutuosas e puras de um Hamann e de um Humboldt." (W. Benjamin, *Cartas*, Op. cit., 526).

no ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*.[60] Este ensaio apresenta a formulação de um programa de trabalho no qual – com toda a mudança da terminologia metodologicamente empregue – Benjamin se manteve de modo firme, e cujas raízes se encontram no neokantismo.[61] É o programa de uma crítica da razão que se funda na análise da linguagem: "A grande reformação e correcção que se deve empreender no conceito de conhecimento orientado mecânico matematicamente de modo unilateral só pode ser adquirida através de uma relação do conhecimento com a linguagem, tal como foi tentada por Hamann no tempo de vida de Kant. Um conceito de conhecimento adquirido na reflexão sobre a sua essência linguística produzirá um conceito de experiência correspondente, que abrangerá também domínios em cuja ordenação verdadeiramente sistemática Kant não foi bem sucedido."[62] Os pontos de referência decisivos deste conceito de linguagem são 1) uma crítica da razão fundada na auto-reflexão da linguagem, que 2) procura integrar os círculos da experiência religiosa no todo da experiência e pensar a experiência mesma como contínuo concreto, do qual o conhecimento é a doutrina. Mostrar-se-á que 3) estes círculos da experiência religiosa não são no seu fundamento outra coisa senão uma reflexão da 'essência da linguagem' mesma – quando a linguagem não significa um mero meio de troca de informação (isto é, "letra morta"), mas a realidade criadora da razão ("espírito vivo").[63] Em que relação se encontra o traduzir, que é linguagem (e aquilo que ela, nessa medida, principalmente traduz), com o que é transmitido nela?

Benjamin entende a 'essência' da linguagem no sentido do seu aparecer

[60] Cf. W. Benjamin, Escritos reun. Vol. II, Op. cit., 140-157; cf. também o prefácio às traduções de Baudelaire *A tarefa do tradutor* (Escritos reun. Vol. IV, ed. por T. Rexroth, Frankfurt/M. 1972, 9-21) e passagens do livro sobre a tragédia. – Cf. para o todo, J. Kreuzer, *A teoria da tradução de Walter Benjamin*, in: R. Elberfeld/J. Kreuzer/J. Minford/G. Wohlfahrt, *Tradução – Interpretação*, Munique 1999.

[61] Cf., por ex., *Teoria do semelhante* e *Sobre a faculdade mimética*, in: W. Benjamin, Escritos reun. Vol. II, Op. Cit., 204-213. Benjamin designa-se ainda em 1940, numa carta a Adorno, como discípulo de Rickert, cf. Adorno – Benjamin, *Correspondência 1928-1940*, Op. cit., 434.

[62] *Sobre o programa da filosofia vindoura*, Op. cit., 168.

[63] Cf. a determinação por Kant do "espírito, na significação estética", como "o princípio animador na alma" (*Crítica da faculdade de julgar* § 49, B 192, ed. por W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1968, 413); a "ideia estética é uma representação da faculdade de imaginação associada a conceitos dados, a qual (...) permite pensar muito de inominável para além de um conceito, cujo sentimento (...) o espírito liga à linguagem enquanto mera letra." (Ibid., 417).

como *transmissão*. Linguagem significa o princípio direccionado para a transmissão nos objectos que chegam cada vez à linguagem – na "técnica, arte, justiça ou religião": "Toda a transmissão de conteúdos mentais é linguagem, no que a transmissão através das palavras é apenas um caso particular."[64] Compreender a linguagem como transmissão *não* quer dizer compreender a linguagem como um *meio* de transmissão. A linguagem seria um meio de transmissão quando aquilo que deve ser transmitido existisse sem linguagem e, por assim dizer, livre de linguagem ('logicamente puro'). Tal é a representação de um conhecimento purificado de toda a linguagem e independente de toda a linguagem, que Benjamin critica como uma "experiência reduzida por assim dizer ao ponto zero, ao mínimo de significação".[65] Se a linguagem fosse a mera troca de informações ela poderia ser substituída por sistemas melhores de tradução de informação. É um constructo, uma ficção pensar a experiência como um dado 'primário' pré-linguístico face ao qual a linguagem constituiria apenas o modo 'secundário' da sua expressão.[66] A função da linguagem consiste, em primeiro lugar, em que algo é transmitido. Tal é o seu uso técnico para fins de informação e comunicação. É o seu uso no sentido de um instrumento. Porém, a linguagem não é meramente o instrumento com o qual transportamos conteúdos (mentais) da experiência, mas sim também, ao mesmo tempo, aquela expressão do experienciar na qual 'objectos' se nos tornam conscientes. A realidade da linguagem não se reduz a que algo é transmitido, ela consiste ao mesmo tempo em que algo "se" transmite. Este 'transmitir-se' da linguagem, que se distingue do transmitido através da linguagem, torna-se no tema *probandum*.

"Que transmite a linguagem? Ela transmite a essência espiritual que lhe corresponde. É fundamental saber que esta essência espiritual se transmite na linguagem, e não *através* da linguagem."[67] O pronome reflexo é aqui decisivo. A linguagem não é o instrumento de um 'falante de línguas' – porventura do

[64] Cf. nota 56.

[65] Cf. *Sobre o programa da filosofia vindoura*, Op. cit., 159.

[66] Em tempo próximo do ensaio sobre a linguagem de Benjamin, Wittgenstein afirma em retrospectiva auto-crítica: "Não há – como eu cria antes – uma linguagem primária em oposição à nossa habitual, ‹secundária›." (*Notas filosóficas*, in: Edição das Obras Frankfurt a.M. 1984, Vol. 2, 84) E em grande afinidade com o conceito tradutivo-teórico de linguagem de Benjamin, diz-se: "Mas isto quer dizer que todo o modo de tornar compreensível uma linguagem pressupõe já uma linguagem. (...) Eu não posso sair da linguagem com a linguagem." (Ibid., 54)

[67] *Sobre a linguagem em geral e* ..., Op. cit., 142.

espírito enquanto aquela 'res cogitans' que se serve da linguagem (por assim dizer apenas) como um canal de comunicação. O que se entende por linguagem não se esgota no facto de ela ser um meio com o qual um sujeito externo à linguagem transmite algo. Enquanto totalidade [*Inbegriff*] do 'transmitir-se', o falar da linguagem remete antes para uma linguisticidade principial. "Não há nenhum acontecimento ou coisa na natureza animada nem inanimada que não participasse de certo modo na linguagem."[68] Se falarmos 'sobre' a linguagem, fazemos dos modos do transmitir-se um objecto, dos quais a linguagem humana se mostra como um modo. Ela é um caso particular de uma estrutura abrangente e universal que aparece reflectida no modo como nós nomeamos e julgamos coisas com signos. A função das palavras e dos signos não se reduz ao facto de estarem no lugar dos conteúdos mentais.

Que o modo e a maneira como os signos linguísticos funcionam não se limita ao estar-no-lugar-de-algo do significar, disso apercebemo-nos na crítica ao nomear e julgar que lembramos contra a nossa linguagem: as palavras não dizem aquilo que queremos dizer. Esta crítica permite-nos reconhecer a linguagem humana como 'caso particular' de uma estrutura mais abrangente.[69] Na crítica ao nosso modo de linguagem nomeador e julgador apercebemo-nos do fundamento que nos permite pensar a linguagem como encarnação e contínuo de um princípio criador. Nós denominamos algo denominável e tentamos transmitir aquilo que se nos transmitiu. O 'denominar algo denominável' não se mostra aí como mero transporte de significações idênticas. Isto seria aquele platonismo da significação que trunca a "essência espiritual" de um objecto da forma linguística da sua transmissão, isto é, da sua "essência linguística". Um tal platonismo da significação está na base de toda a redução da linguagem à comunicação. Compreender signos linguísticos quer dizer, porém, *não meramente compreender o que* eles significam, mas *ao mesmo tempo compreender que* eles significam. Nós compreendemos por assim dizer sempre mais do que a 'significação' denominada com os signos e nos signos. É própria do denominar algo denominável uma 'falta de acuidade' nas margens das palavras e dos signos. Esta falta de acuidade permite-nos lembrar que as palavras

[68] Ibid., 140/41.

[69] Isto é também o núcleo da crítica da escrita que Platão expõe no final do *Fedro* com a narrativa de Thoth (cf. *Fedro* 274c-275b). Platão não é nenhum 'destruidor de máquinas'. Ele critica antes a ideia de que as técnicas ou *media* poderiam substituir o trabalho de recordação que a linguagem como encarnação do traduzir exige. Cf. também a nota 9.

e os signos nunca significam apenas algo, mas sempre, ao mesmo tempo, o seu significar mesmo. Esta 'relação de falta de acuidade' é o fundamento (da necessidade) do compreender.[70] Nós devemos compreender o que os signos significam porque eles não estão meramente no lugar das significações.

Os signos da linguagem estão no lugar de quê, se não estão simplesmente no lugar de significações que existem independentemente da linguagem, e que, quando existem, também deveriam ser comunicadas sem linguagem? Benjamin responde que a linguagem deve ser pensada como correspondência – ela é correspondência daquela reivindicação com a qual as coisas se nos significam silenciosamente. As coisas não falam, elas significam(-se). A linguagem muda das coisas é, por assim dizer, a linguagem puramente significadora.[71] Esta linguagem muda das coisas é a reivindicação à qual a linguagem humana procura corresponder. Ela encontra-se traduzida nela. "A linguagem mesma não é completamente pronunciada nas próprias coisas. Esta proposição tem um duplo sentido, segundo a significação traduzida e a significação sensível: As linguagens das coisas são incompletas, e mudas. O princípio formal puramente linguístico – o som – é denegado às coisas."[72] A linguagem muda da natureza é atendida no traduzir. Este traduzir mantém-se por cima do abismo da perda da linguagem – como da tristeza – da mera natureza.[73] A linguagem puramente significadora da natureza muda precisa da tradução.

Traduzir é a realidade da linguagem no seu acontecer. A questão que se liga automaticamente, de certo modo, a esta tese, sobre 'o que' é aí tradu-

[70] "Os homens compreendem-se uns aos outros não por se emitirem efectivamente signos das coisas, também não por se determinarem mutuamente a gerar precisa e integralmente a mesma significação, mas por aludirem mutuamente uns nos outros ao mesmo elo da cadeia das suas representações sensíveis e das suas produções de conceito interiores, por tocarem a mesma tecla do seu instrumento espiritual, sobre o que surgem então neles conceitos correspondentes, mas não os mesmos."

[71] "Há infinitamente muitas linguagens porque nada é sem linguagem; (...) A linguagem e o impronunciável (sem expressão) - arte/linguagem das coisas." (W. Benjamin, *Aditamentos ao ensaio sobre a linguagem*, in: Escritos reun. Vol. VII, ed. por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser com colab. de C. Gödde, H. Lonitz e G. Smith, Frankfurt/M. 1989, 789)

[72] W. Benjamin, *Sobre a linguagem em geral e* ..., Op. cit., 147.

[73] "Porque é muda, a natureza decaída entristece. Contudo, a inversão desta proposição conduz ainda mais fundo à essência da natureza: a sua tristeza fá-la emudecer. Há em toda a tristeza a tendência para o silêncio, e isto é infinitamente mais do que incapacidade ou desprazer na transmissão." (*A origem da tragédia alemã*, in: Escritos reun. Vol. I, ed. por R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Frankfurt/M. 1974, 398)

zido, mostra se pouco frutuosa. Questiona-se com isso, de certo modo, para além do acontecer da linguagem. Ao falar, não traduzimos algo que houvesse fora deste traduzir como dado previamente. Trata-se antes: a linguagem é tradução de níveis de linguisticidade ou traduzibilidade uns nos outros. Ela é um traduzir-se (das coisas que se mostram) noutras formas de certo modo 'mais pronunciadas'. No contínuo de um acontecer de tradução, como o que a linguagem efectivamente é, pertencem-se conjuntamente a receptividade e a espontaneidade, a passividade e a actividade. Para esta pertença conjunta de "recepção e espontaneidade", considera Benjamin, tem "a linguagem a sua palavra própria, e esta palavra vale também para aquela recepção do que não tem nome no nome. É a tradução da linguagem das coisas na do homem. (...) É necessário fundamentar o conceito de tradução no estrato mais profundo da teoria da linguagem (...). Ele adquire a sua plena significação na visão de que toda a linguagem mais elevada (com excepção da palavra de Deus) pode ser considerada como tradução de todas as outras. Com a mencionada relação das linguagens, enquanto relação de *media* de diferentes densidades, está garantida a traduzibilidade das linguagens umas nas outras. A tradução é a reconversão de uma linguagem noutra através de um contínuo de transformações. A tradução percorre contínuos de transformação, não igualdades ou círculos de semelhança."[74] A linguagem não é uma troca de unidades de informação (de substâncias de certo modo externas à linguagem). Linguagem significa, antes, o modo e a maneira como algo se transmite e, traduzido, se transforma.

A linguagem humana traduz a linguagem muda da natureza aparecente na materialidade de signos falados ou escritos. Ela é correspondência da reivindicação silenciosa das coisas. Nesta reivindicação silenciosa das coisas mostra-se aquilo que pensamos como princípio da linguagem, e do qual pensamos a linguagem como correspondência não criadora. Na tradução deste algo que-se-mostra recordamos aquilo que pensamos como sua origem criadora. Neste sentido, a linguagem é um "memorar de Deus", ou seja da palavra de Deus pensada de modo criador, como nota Benjamin no prefácio às suas traduções-de-Baudelaire.[75] Com ele denominamos, por assim dizer com uma

[74] *Sobre a linguagem em geral e* ..., Op. cit., 150/51.

[75] É a "traduzibilidade de formações linguísticas" que o "pensar de Deus" contém em si como condição de possibilidade – como ideia reguladora e "exigência" (cf. W. Benjamin, *A tarefa do tradutor*, Op. cit., 10).

hipótese principial, um fundamento para o princípio da traduzibilidade, cujo testemunho é a nossa linguagem.

Benjamin resume: A natureza inteira "é perpassada por uma linguagem muda sem nome, pelo resíduo da palavra produtora de Deus (...). Deve-se comparar a linguagem da natureza a uma senha secreta que cada sentinela transmite ao mais próximo, mas o conteúdo da senha é a linguagem do sentinela mesmo. Toda a linguagem mais elevada é tradução da mais baixa, até que na clareza última se desdobra a palavra de Deus, a qual é a unidade deste movimento linguístico."[76] O que palavra de Deus quer aqui dizer não é um objecto de tradução. Com a palavra de Deus é antes pensado um princípio interior para o princípio linguístico da traduzibilidade. A linguagem funda-se numa experiência cuja tradução ela significa.

5.3) A teoria da linguagem de Benjamin é uma metafísica da tradução. O conceito central de tradução no ensaio sobre a linguagem reenvia ao mesmo tempo para o antepassado decisivo, e citado pelo próprio Benjamin, da sua concepção de linguagem. Este antepassado da crítica às tentativas para fazer da linguagem um mero meio de divulgação – uma técnica de comunicação mediada mediaticamente – é J.G. Hamann. Benjamin cita o seu dito famoso, exposto no contexto da explicação do conceito de 'experiência' na carta a F.H. Jacobi de 18.10.1785: "Linguagem a mãe da razão e da manifestação, o seu A e Ω."[77] A teoria de Benjamin que vê no conceito de manifestação o fundamento da linguagem e a sua compreensão da linguagem muda das coisas como reivindicação da palavra de Deus reenviam a Hamann. A reflexão da realidade da linguagem interpreta e esclarece filosófico-linguisticamente os objectos da experiência religiosa. É um pensamento que reflecte a realidade da linguagem como correspondência de um princípio criador. "Fala, que eu te veja! – este desejo foi satisfeito através da criação, que é um discurso à criatura através da criatura. Pois um dia ele diz a um, e uma noite manifesta aos outros. A sua senha corre por cima de todo o clima até ao fim do mundo, e em cada idioma se ouve a sua voz. (...) falar é traduzir (...)."[78] Na visão de Hamann de que falar é traduzir apresenta-se, por assim dizer *in nuce*, a tradição da metafísica do *logos* medieval. Se a linguagem – na fala e na escrita – significa traduzir, então ela é tradução e aparição de uma linguisticidade *principial*. Benjamin

[76] *Sobre a linguagem em geral e* ..., Op. cit., 157.
[77] Ibid., 147.
[78] J.G. Hamann, *Aesthetica.In. Nuce*, Op. cit. (N. 55), 87-89.

cita no livro sobre a tragédia, para o esclarecimento desta linguisticidade, a partir do *De signatura rerum* de Boehme: "Cada coisa tem boca para se manifestar. E isto é a linguagem da natureza/ a partir da qual cada coisa fala a partir do que lhe é próprio/ e se manifesta a si mesma."[79] Toda a aparição da natureza 'fala' enquanto se torna ocasião na qual a linguagem se mostra como tradução.[80] Os 'signos sensíveis', que é como as coisas aparecem, são transformados nos 'signos significadores' que se materializam na linguagem. O que a linguagem comunica repousa, nessa medida, num acontecimento de transubstanciação. "Tal como não há nenhum signo absoluto – pois cada um é também uma coisa –, não há no finito nenhuma coisa absoluta, mas cada uma significa e designa; tal como no homem a imagem divina, assim na natureza a humana".[81] As palavras da linguagem, como os signos em geral, são as determinações relacionais das 'coisas' que no finito 'significam' e 'designam' sem fim. Elas são "encarnações linguísticas [*Sprachmenschwerdungen*] da natureza" que materializam ou concretizam o acontecimento de tradução que a linguagem é.[82]

Nós não utilizamos os signos (apenas) como meio de troca de significações externas aos signos, mas usamo-los para incitar ao trabalho de recordação da compreensão.[83] O descobridor deste carácter de signo das palavras, com o qual pensamos a linguagem como correspondência de uma linguisticidade principial – ela é designada com a "palavra de Deus" – é Santo Agostinho: Só compreendemos suficientemente uma palavra quando compreendemos que ela "indica a sua indicação."[84] Benjamin cita esta tradição de uma concepção não

[79] *A origem da tragédia alemã*, Op. cit., 377.

[80] Cf. a interpretação por Benjamin da ode de Hölderlin *Estupidez* in: *Dois poemas de Friedrich Hölderlin*, Op. cit., 116-122.

[81] Jean Paul, *Curso preparatório de estética*, § 49, in: Obras em doze Vols., ed. por N. Miller, Munique 1975, 182/83.

[82] Ibid., 182. – As metáforas permitem tornar consciente este acontecimento de tradução que a linguagem é segundo a sua natureza. Por isso Jean Paul emprega a metáfora "encarnação linguística da natureza".

[83] A "palavra (...) não transmite, como uma substância, algo já produzido, também não contém um conceito já fechado, mas incita simplesmente a formar este (o conceito) com força autónoma, embora de modo determinado." (W.v. Humboldt, *Sobre a diversidade do edifício linguístico humano e* ..., Op. cit. (N. 12), 559)

[84] "A palavra indica a si mesma, nomeadamente, de que modo indica algo, mas ela apenas indica a si mesma pelo facto de indicar que indica algo": "Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat nisi se aliquid indicare indicet." (Santo

instrumentalista da linguagem, que parte de Santo Agostinho, quando nomeia a linguagem um "memorar de Deus".[85] Nós pensamos como fundamento da linguagem uma linguisticidade (das coisas) que se quebra e (permita-se o jogo de palavras) se trans-mite nas palavras divulgadoras, isto é, nos signos que aparecem sensivelmente. Os signos da linguagem mostram-se através disso como transubstanciações da eloquência das coisas. Nós traduzimos o que, recordado, se nos transmite. Ao falar não trocamos significações que seriam dadas como independentes dos signos. Benjamin nomeia uma tal visão da linguagem o "pecado original do espírito da linguagem": "A palavra deve transmitir *algo* (fora de si mesma). Isto é realmente o pecado original do espírito da linguagem. A palavra enquanto o que transmite exteriormente (é) por assim dizer uma paródia (...) da palavra produtora de Deus e a queda do espírito bem-aventurado da linguagem (...).[86] A crítica da redução da linguagem à comunicação, que se segue da reflexão sobre a natureza da linguagem, não se deixa apreender de modo mais acutilante.

O ponto de partida decisivo da teoria da tradução de Benjamin é a visão que retrocede ao mito bíblico, tal como aprendida em Hölderlin, de que "nada é destituído de linguagem": "Há muitas linguagens infinitas, porque nada é destituído de linguagem."[87] O princípio da linguagem é a traduzibilidade. Este princípio mesmo não se torna num objecto de tradução. Porque nada é destituído de linguagem, a linguagem denominadora e designadora do homem revela-se como tradução de uma linguisticidade principial. O fundamento que nos permite falar desta linguisticidade principial é o de que a linguagem (no sentido de Humboldt) significa correspondência. Ela não é nem

Agostinho, *De trinitate* VIII.8.12, ed. por J. Kreuzer, novamente revisto e com uma Introd., Hamburg 2001, 38/39). Cf. também Ibid., Introdução, XLVII-LI, e J. Kreuzer, *Que compreendemos quando comprendemos? Santo Agostinho sobre os oráculos, as palavras interiores e as glórias da comunidade de compreensão*, in: Anuário filosófico, 111º ano (2004/2).

[85] Cf. N. 73.

[86] Benjamin, *Sobre a linguagem em geral e ...*, Op. cit., 153.

[87] "Nada é sem linguagem" (cf. 1 Cor. 14,10); cf. Benjamin, Escritos reunidos Vol. VII, 790. – "Há uma voz da terra muda, é a sua forma", formula Santo Agostinho: "Vox quaedam est mutae terrae, species terrae." (*Enarratio in Ps. 144.13*, ed. por B. Dekkers/I. Fraipont, Turnhout 1956, 2098) Em Hölderlin diz-se: "Com vozes aparece Deus como/A natureza de fora. Mediatamente/Em escritos sagrados. Celestes são/E os homens ao pé uns dos outros todo o tempo. Um (...)" (*O único*, reelaboração da 3. versão, cit. segundo: *Obras completas e cartas*, Vol. III, Op. cit. (N. 26), 286).

cópia de uma realidade de significação dada previamente nem instrumento arbitrário. A linguagem é tradução e correspondência daquilo que se mostra e se transmite e se torna significador. Correspondência não é igualdade, mas identidade na diferença. As formas materializadas ('cousificadas') da linguagem revelam-se como aparição sensível, temporalmente determinada, da linguisticidade das coisas. Elas não transmitem algo, mas transmitem-se, ou transmitem uma transmissibilidade ou traduzibilidade. Que este traduzir significa correspondência, quer dizer que não se trata nisso de um transporte de entidades com idêntica significação. Conceitos dados previamente, 'fechados', não precisa(va)m de tradução. Mais uma vez Benjamin no seu ensaio *Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem*: "A linguagem é nomeadamente, em cada caso, não somente a transmissão do transmissível, mas ao mesmo tempo símbolo do não transmissível. Este lado simbólico da linguagem está em conexão com a sua relação com o signo."[88] Toda a expressão linguística é 'signo de algo' diverso dela. A diversidade – o que não se esgota no conceito – pertence com isso à estrutura ou natureza da linguagem.[89] Não nos deparamos, por isso, no que parece transcender a linguagem, com um limite da linguagem. Concebemos antes – ou transmite-se-nos – no que parece transcender a linguagem, o que a linguagem mesma é.[90]

No 'não-transmissível' mostra-se o princípio da linguagem. Ele é o fundamento principial de o sentido da linguagem não se limitar à comunicação, ou seja de a redução da linguagem à comunicação significar o 'pecado original do espírito da linguagem' e a 'morte da linguagem'. Esta morte da linguagem torna-se no índex da Modernidade.[91]

[88] *Sobre a linguagem em geral e* ..., Op. cit., 156. – Marcando o paralelo e a diferença face à função comunicativa, formula Benjamin no prefácio das suas traduções-de-Baudelaire: "Permanece em toda a linguagem e nas suas formações, para além do transmissível, um não transmissível, um simbolizador ou simbolizado, sempre segundo a conexão na qual ele é encontrado (...)" (*A tarefa do tradutor*, Op. cit., 19).

[89] Esta visão da essência da linguagem como diferença ou diversidade encontra-se formulada de modo originário em Platão – no *Sofista*, cf. em especial 244d, 263c-264b.

[90] Este fundamento da linguagem é dado a entender com o discurso do silêncio. Que o que é dado a entender com o discurso do silêncio não se deixa dizer, mas se mostra e traduz nas formas do discurso (ou da escrita), encontra-se exemplarmente apresentado em Santo Agostinho, cf. J. Kreuzer, *Linguagem e silêncio*, in: *Pulchritudo – Do conhecimento de Deus em Santo Agostinho*, Munique, 1995, 241-273.

[91] Cf. N. 1.

5.4) A tentativa, ou a prática do ter como verdade que os objectos da experiência se deixariam transmitir e comunicar sem resto, torna-se no índex da Modernidade. Querer comunicar algo sem resto e de certo modo sem sombra, através de formas e técnicas de exteriorização, é a negação daquela estrutura de diversidade ou diferença que deve ser concebida como a natureza da linguagem. À reconversão da linguagem em comunicação – à ideia de que aquilo que a linguagem quer dizer e implica deve ser reconvertido sem perda em técnicas mediáticas de comunicação – corresponde uma perda da experiência que consiste na "vedação da informação contra a experiência", assim considera a análise da 'Modernidade' de Benjamin em *Sobre alguns motivos em Baudelaire*. Esta perda da experiência equivale à 'morte da linguagem': "Visto historicamente, existe uma concorrência entre as diversas formas de transmissão. Na dissolução da relação mais antiga através da informação, da informação através da sensação, reflecte-se o crescente definhamento da experiência. Todas estas formas contrastam, por seu lado, com a narração; ela é uma das formas mais antigas de transmissão. Ela não pretende transmitir o puro em-si do que acontece (como faz a informação); ela afunda-o na vida do narrador para o doar como experiência aos ouvintes. (...) [A *Recherche du temps perdu*, JK] de Proust dá-nos um conceito das disposições que foram necessárias para restaurar no presente a figura da narração."[92] A referência a Proust mostra que a crítica à comunicação não tem em vista *praxis* pré-comunicativas – isto seria anacrónico não meramente no sentido literal. Também a "morte da linguagem" não é meramente para constatar (ou para lamentar) – ela é mesmo narrável, e deixa-se conceber como negação: O livro-das-passagens de Benjamin deveria fornecer a narração da morte da linguagem sob as condições da Modernidade e apresentar a prova da sua conceptibilidade. Certamente que esta tentativa de "desbravar" as substruturas da perda da experiência e da linguagem da Modernidade, da qual Adorno esperou "a palavra decisiva que pode ser hoje dita filosoficamente", permaneceu um fragmento.[93] De modo correspondente, não foi atingido um conceito filosófico- linguístico sobre o *status* da "dialéctica em suspensão". Decerto que Benjamin denominou o "lugar" que permite "despertar" da "loucura" das promessas sagradas da tec-

[92] W. Benjamin, *Sobre alguns motivos em Baudelaire*, in: Escritos reun. Vol. I, Op. cit., 611.
[93] Adorno-Benjamin, *Correspondência*, Op. cit., 112.

nologia da comunicação. Este lugar é o da "linguagem".[94] Linguagem quer dizer (ou 'é') que a dialéctica suspensa – porventura da imagem antitética da linguagem e da comunicação – se torna narrável e, provida de um índex temporal, transmissível. O que nisso se transmite – e 'transmite-se' quer dizer: não é somente transmitido -, não deve ser nenhuma forma falada ou escrita de linguagem. Ele é, como Adorno afirma no seu ensaio-sobre Hölderlin, a "eloquência do não-dito".[95]

6) A "eloquência do não-dito" torna-se no critério de distinção entre linguagem e comunicação.

As considerações aqui formuladas começaram com o facto de Adorno ler o *Jogo final* de Beckett como o "comment c'est" no qual a "lei universal do cliché", que se chama comunicação, se apresenta como negação da linguagem. À questão retórica "Sobre o quê (...) se pode ainda falar?", declara Adorno que a peça "não permanece atrás dela. Enquanto enfrenta "cara a cara" este estado de a-linguisticidade, ela traz a negação da linguagem, por seu lado, à linguagem.[96] A tentativa de compreender a peça de Beckett não recorre aqui ao procedimento da negação determinada.[97] A tentativa de compreender a eloquência do não dito (com Hölderlin), como aquilo que se mostra no "carácter de linguagem da arte" e que é "propriamente o seu (da arte como da linguagem) sujeito", reconduz antes a Kant.[98] Ponto de referência é o lugar lógico que ocupa o "uso regulador das ideias da razão pura". Pois ainda que estas "contenham meras ideias para a obediência do uso empírico da razão, que o último pode seguir apenas, por assim dizer, de modo assimptótico (...), sem nunca as atingir", elas têm "validade objectiva, mas indeterminada", elas servem "como regra da experiência possível (...), (e são) também efectivamente usadas no trabalhar da mesma com sucesso, enquanto princípios heurísticos (...)".[99] A linguagem distinguida das formas de comunicação é

[94]Cf. W. Benjamin, *O livro-das-passagens* (Escritos reun., Vol. V), ed. por R. Tiedemann, Frankfurt/M. 1982, 576/77.

[95]Cf. Adorno, *Parataxe*, Op. cit., 450.

[96]Cf. Adorno, *Tentativa de compreender o jogo final*, Op. cit., 305/321.

[97]Cf. N. 4.

[98]"O carácter de linguagem da arte conduz à reflexão sobre o que fala a partir da arte; é isto propriamente o seu sujeito, não o produtor e não o receptor." (*Teoria estética*, Op. cit., 249).

[99]Cf. I. Kant, *Crítica da razão pura*, B 691. – Na *Crítica da faculdade do juízo*, Kant explica o uso regulador das ideias da razão com o procedimento da faculdade do juízo reflexionante como objecto da experiência, que alcança a linguagem no juízo estético. No juízo estético, o

uma tal 'ideia reguladora'. Ela não é um objecto de comunicação afirmável positivamente, mas regra tal como padrão de ajuizamento das suas formas.

A linguagem e a comunicação não estão antiteticamente uma em face da outra – porventura no sentido de que a comunicação seja uma forma 'cousificada' – a ultrapassar através da auto-reflexão do espírito – de objectivação mental. Adorno escreve com razão a este propósito – como reacção ao ensaio de Benjamin *Sobre alguns motivos em Baudelaire*: "Quase nada devo acrescentar ao facto de que, para nós, não se pode tratar aí de retomar mais uma vez o veredicto hegeliano contra a cousificação, mas muito propriamente de uma crítica da cousificação."[100] Não há, pelo menos para seres finitos, uma 'linguagem pura'. Só há linguagem na objectivação de sistemas de signos – técnicas e media –, nos quais ela é materializada e aparece de modo cousal. O que Adorno diz na *Teoria estética* sobre a 'linguagem da obra de arte' – que ela se torna "semelhante à linguagem" "no devir da ligação dos seus elementos, [que ela mostra, JK] uma sintaxe sem palavras mas ainda [só] com formações linguísticas, que o que estas dizem não é o que as suas palavras dizem"[101] – vale para a linguagem em geral. Ela não é redutível ao seu aspecto comunicativo, que lhe é, todavia, essencial. A linguagem é a encarnação de uma forma de comunicação que ainda não é, mas que também não deve apenas ser. Ela existe, antes, recordada. Porque estas formas de comunicação e de compreensão indeformada são recordadas, e sempre de novo a recordar, o padrão das formas de comunicação deformadas, isto é, restringidas, não implica nenhuma regressão anti comunitária. A linguagem é, enquanto ideia reguladora, *index falsi et sui*.

Desligar a 'ideia da linguagem' desta função crítico-reguladora, enquanto se faz dela um objecto que se esgota ou poderia ser reconvertido em formas ou técnicas de comunicação, significa substituir a função crítica da linguagem pelas promessas sagradas das técnicas de comunicação. Trata-se aí de uma

uso heurístico das ideias da razão é constitutivo da experiência: cf. *Crítica da faculdade do juízo* §§ 35-38, 69-71 e § 76 (Nota sobre a dialéctica da faculdade do juízo teleológica). Benjamin adere a isto com o seu programa da filosofia vindoura, quando reclama que se trata, com "base no sistema kantiano, de produzir um conceito de conhecimento ao qual corresponde um conceito de experiência do qual o conhecimento é a doutrina." (*Sobre o programa da filosofia vindoura*, Op. cit., 168).

[100] Adorno-Benjamin, *Correspondência*, Op. cit., 417/18.

[101] Cf. Ibid., 274.

forma de gnose da teoria da comunicação: a diferença constitutiva da, ou na linguagem, deve ser ultrapassada: ela é sempre a conceber na relação com algo diferente dela. O seu sentido consiste, e só se preenche, na relação com este diferente dela. Esta consciência da não-identidade iniludível distingue a linguagem do transporte mediático de unidades de informação.

A relação linguagem-comunicação é – desde Platão[102] – um exemplo paradigmático de 'dialéctica negativa'. O que linguagem quer dizer é real na crítica enquanto negação das técnicas, *media* bem como formas da comunicação – e enquanto houver esta crítica. Nisso, tanto para Benjamin como para Adorno aquilo que na poesia de Hölderlin é "filosoficamente anterior à filosofia" é o exemplo, tal como a individualização empírica, de tal linguagem.[103] Ele é a eloquência do não dito que se transmite.

[102]Cf. N. 87.

[103]Cf. N. 17. – Para a 'individualização empírica', na qual se mostra a reflexão criadora da linguagem, cf. N. 21, 34.

Deleuze: Comunicação e palavra de ordem

Edmundo Cordeiro
Universidade da Beira Interior[1]

> *Há um enunciado esplêndido num filme de Herzog. Interrogando-se, a personagem do filme diz: quem dará uma resposta a esta resposta? Não há nenhuma questão, com efeito, não se responde senão a respostas.*
>
> Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Mille Plateaux*, 139

Em alguns dos seus textos, em alguns dos seus últimos textos, alguns com Félix Guattari, pode parecer que Gilles Deleuze terá colocado em questão, por uma razão ou por outra, a comunicação. Identificou-a ao sistema do controlo e opô-la normalmente à criação – e opô-la tanto à filosofia quanto à arte. Controlo: *a comunicação é a transmissão e a propagação de uma informação* – e quando somos informados *dizem-nos aquilo em que é suposto acreditarmos*. As palavras são, desta maneira, actos – actos puros. São estes actos, é isto que define a «palavra de ordem», esta relação íntima do que é dito com pressupostos implícitos, com o que *é suposto*. E sobretudo com este pressuposto, no caso: é-nos exigido, não tanto que acreditemos, mas «que nos comportemos como se acreditássemos»[2]. Ora, é assim que o controlo funciona, é mesmo assim que o controlo funciona, não é preciso mais: *que nos comportemos como se... aceitássemos, como se pensássemos... como se fosse assim*. Este comportamento certifica o funcionamento, isto é, o próprio controlo. *Ver um telejornal como se nos estivessem a dizer qualquer coisa. Assistir a uma reunião como se fossem importantes os seus assuntos e o que lá é dito*. É assim que funciona a palavra de ordem. A comunicação, para Deleuze, não é a festa permanente, é aproximadamente isto que acabámos de

[1] Na altura em que decorreu o projecto.

[2] Gilles Deleuze, "Qu'est-ce que l'acte de création?", conferência proferida em 17 de Março de 1987 na FEMIS, Paris, publicada integralmente pela primeira vez em *Trafic*, nº 27, Paris, P.O.L., Outono de 1998, p. 133-142, e reeditada com o mesmo título em Gilles Deleuze, *Deux Régimes de Fous. Textes et entretiens 1975-1995*. Édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, pp. 291-302.

dizer. Ainda que comunicar não seja necessariamente mau, nem para Deleuze, também não é de maneira nenhuma necessariamente a felicidade – e em alguns dos seus últimos textos, comunicar surge enquanto o oposto de criar e resistir[3].

Deleuze chama *sociedades de controlo* às nossas sociedades, classificando assim a mutação em curso nas *sociedades disciplinares* estudadas por Michel Foucault. As sociedades de controlo funcionam por intermédio de controlo contínuo e de comunicação instantânea e não pelos tradicionais "encerramentos" que estão a deixar de o ser (que estão a deixar de o ser da mesma maneira): escola, prisão, hospital, fábrica, caserna, etc. Por conseguinte, como é evidente, na sociedade de controlo, comunicação é o que não falta: «Nós não temos falta de comunicação, temos comunicação em demasia, falta-nos é criação. *Falta-nos resistência ao presente*»[4]. *Resistência ao presente*, dado que o presente inexistente do tempo cronológico é o tempo da rápida solicitação, da narcose da "interactividade", anulando quaisquer tempo e espaço próprios ao intersubjectivo, mas mais ainda, inviabilizando qualquer acontecimento, tal como sucede a Irene em *Europa 51*, na fábrica, diante dos movimentos automáticos das máquinas, imparáveis, o cerco sonoro amplificando cada vez mais. E, nos nossos dias, quotidianamente, em casa, na rua, o cerco sonoro e visual, e o cerco informático, acentuam-se cada vez mais. Quer dizer, nas sociedades de controlo, estamos cada vez menos fechados e cada vez mais cercados, *datados*. Daí que Deleuze diga que «a busca dos "universais de comunicação"é suficiente para nos assustar»[5] ... Um "universal de comunicação"seria o cerco-mor, no pensamento. De qualquer maneira, isto não quer

[3]Resistir tem uma conotação particularmente activa em Deleuze. Um "acto de resistência" consiste em fazer o que resiste, consiste num *combate-entre*: «o combate-contra procura destruir ou repelir uma força (...) mas o combate-entre procura, pelo contrário, apropriar-se de uma força para a tornar sua. O combate-entre é o processo pelo qual uma força se enriquece (...)». IDEM, *Critique et clinique*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1993, p. 165.

[4]Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris, Éditions de Minuit, 1991, p. 104. Mais alguns textos onde surgem referências de teor semelhante: *L'image-temps*, Les Éditions de Minuit, 1985; "Les intercesseurs", entrevista com Antoine Dulaure e Claire Parnet, in *L'Autre Journal*, nº 8, Outubro de 1985 - reeditada em *Pourparlers*, Paris, Les Éditons de Minuit, 1990, pp. 165-184; "Signes et événements", entrevista com Raymond Bellour e François Ewald, in *Magazine littéraire*, nº 257, Setembro de 1988 - reeditada em *Pourparlers*, pp. 185-212; também, nesta última obra, "Contrôle et devenir", pp. 229-239 e "Post-scriptum sur les sociétés de contrôle", pp. 240-247.

[5]Gilles Deleuze, "Contrôle et devenir", in *Pourparlers*, p. 237.

dizer que se vai de mal a pior. Quer dizer que o pior muda e que o melhor pode não ser tão encantador assim. Surgirão também outras formas de resistência, que são necessárias – além disso, é certo, surge também uma nova delinquência.

Deleuze colocou em causa com veemência a tentativa de *indexação* da filosofia pela comunicação, todo um movimento no seio das ciências humanas em geral, e da filosofia em particular, gerado no final dos anos setenta na esteira de certos autores alemães, cujo mais célebre será Jürgen Habermas. Neste aspecto, talvez muito disso tenha vindo, mesmo directamente, do confronto com os "nouveaux philosophes", cuja «novidade real, diz Deleuze, foi terem introduzido em França o marketing literário e filosófico». Talvez Deleuze tenha começado a ver "o que é" a comunicação e a lançar os seus breves ataques a partir daí. E uma das razões que dava para explicar a emergência desse movimento – "problema mais geral" – assentava precisamente no facto do jornalismo tomar cada vez mais consciência de criar o acontecimento e de se auto-descobrir enquanto um pensamento autónomo e suficiente[6]. O que quer dizer que, a partir de certa altura, tudo aquilo que para os *media* ainda se mantinha fora deles (e por isso em falta neles) passou a poder ser substituído por eles, e no seu próprio interior: cultura, saber, literatura, arte, política, etc. E pouco antes Deleuze escrevera um belo texto sobre uma série de filmes para televisão de Jean-Luc Godard ("*Six fois deux – sur et sous la communication*"), que o terão posto a pensar na comunicação... e no cinema[7]. E depois, com Guattari, em *Mille Plateaux*, e tal como Nietzsche recusara a verdade enquanto elemento da linguagem, assim recusam Guattari e Deleuze que a linguagem possa ser informativa e comunicativa[8]. Além disso, há ainda a deleuziana ideia de "acontecimento", um suposto terreno dos *media* – mas...

[6]IDEM, "À propos des nouveaux philosophes et d'un problème plus général", in *Deux Régimes de Fous. Textes et Entretiens 1975-1995, op. cit*., pp.127-134. [Original: suplemento de *Minuit*, nº24, Maio de 1977.] Alguns "nouveaux philosophes": Bernard Henry Lévy, André Glucksmann, Maurice Clavel, Jean-Marie Benoist.

[7]IDEM, "Trois questions sur *Six fois deux*", in *Pourparlers*, pp. 55-66. [Original: *Cahiers du cinéma*, nº 271, Novembro de 1976].

[8]"20 novembre 1923 - Postulats de la linguistique", capítulo 4 de *Mille Plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1980. Para além desse "postulado" posto em causa, mais três o são também: a ausência de determinação extrínseca à língua; a língua enquanto um sistema homogéneo; o primado de uma língua maior.

«é a arte, não os *media*, que pode captar o acontecimento»[9]. Porque a arte não se dirige, não pode dirigir-se àquilo que é importante ou àquilo que *é suposto ser* importante, mas ao que não tem importância nenhuma, a esse encolher abissal e a esse distender abissal, a esse infinito que há em tudo, em todos os momentos, a todo o momento. Porque a arte é o que resiste, enquanto que a comunicação é a rapidez da substituição. Evidentemente que os "grandes acontecimentos" têm nos *media* os seus actores-difusores: eleições, guerras, debates, fins-de-semana, crimes, celebridades, presidentes, "desígnios nacionais", etc... Mas... *agora presto atenção ao entrançado da cadeira de verga e mesmo o bater de asas de uma borboleta pode mudar o curso da história* (Jonas Mekas, que dizia: *cinema is between the frame*).

Será tudo isto suficiente para apresentar Deleuze como um "caso" de uma "filosofia crítica da comunicação"? Sem dúvida que não. Aliás, nem é isso que está em causa, porque tudo isto é de mais, quer dizer, tem um alcance que vai muito além da comunicação enquanto meios de comunicação e sua economia e política, enquanto alvo do inquérito filosófico ou enquanto disciplina universitária. A comunicação é um "campo" muito equívoco, equívoco que pode conjunturalmente servir alguns, mas que não ajuda a clarificar, a precisar o que se quer e do que se fala quando se fala de comunicação. Normalmente não se sabe exactamente do que se está a falar, mas... já se sabe que é uma coisa "importante".

Numa obra de Kant sobre o conflito das faculdades (*Der Streit der Falkultäten*, 1798), Faculdade enquanto faculdade do espírito é muitas vezes indiscernível de Faculdade enquanto faculdade institucional. O mesmo se pode passar aqui mesmo, na comunicação, e aqui mesmo, neste texto. E talvez seja mais complicado ainda, filosofia e comunicação, comunicação e filosofia. Não podemos saber bem quando é que a comunicação e a filosofia são disciplinas de saber com os seus objectos, os seus métodos e os seus discursos, ou quando são departamentos universitários em relação ou conflito no mercado do ensino e da promoção científica, ou quando correspondem a estados de coisas, tal como quando se diz os "meios de comunicação" ou uma "filosofia de vida". Por isso, deliberadamente, não usaremos aqui aspas rodeando os termos comunicação e filosofia – não só por ser difícil usá-las com propriedade, mas por nos parecer inútil.

[9] IDEM, "Sur Leibniz", in *Pourparlers*, p. 218.

Parece que a comunicação, de alguns anos a esta parte, tem sido um campo frutuoso para a filosofia. Pergunta: por que é que a filosofia quer comunicar – porquê este afã? E pode perguntar-se também, em contrapartida: será que a comunicação quer filosofar? Claro está que a filosofia não possui nenhum privilégio sobre o pensamento e, prudentemente, não se arrisca hoje em dia a reivindicá-lo. Querendo talvez fazer prova de actualidade, ligar-se ao que é "importante", desejando preservar-se, a filosofia tem vindo a pretender dizer (alguns em seu nome, assim é que é) o que a comunicação é, e, mais, a pretender "fundar" a comunicação. O que quererá isso dizer? A que resultados se pretende chegar? E já que a filosofia quer dizer "o que é" a comunicação, pode também a comunicação dizer "o que é" a filosofia? Quanto a isto, parece que não, porque a filosofia é que pretende dizer "o que é". Mas se a comunicação não pode dizer o que é, o que é que a comunicação pode fazer, quer da filosofia, quer de si mesma? De repente, descobre-se que Platão, descobre-se que Kant – são exemplos – "tinham" uma teoria da comunicação e da "mediação". E quem diz esses diz outros, que, de maneiras diferentes, umas vezes "invertendo", outras vezes "regressando"... outros porque inevitavelmente acabaram por escrever a palavra comunicação, logo por isso "pensaram" a comunicação e também têm a sua teoria da comunicação... e da "mediação". Por isso, em saber bem todas essas "perspectivas" ou "filosofias" e em saber bem "o que é" a comunicação tem encontrado a filosofia todo um conjunto de problemas que "urge reflectir". Mais ainda, diz-se por vezes que a filosofia não é senão comunicação (de maneira diferente do que quando se diz, dando a entender que se está a dizer alguma coisa, que a arte não é senão comunicação – ao que se pode responder que comer não é senão comunicação...). Mas a verdade, porém, é que não se conseguiu extrair com isso – eis uma das críticas de Deleuze – nenhum conceito. Fala-se de comunicação, mas não se agarra nada de concreto conceptualmente:

> «– Didier Eribon: *ao elaborarem a vossa definição da filosofia enquanto criação de conceitos, vocês atacam particularmente a ideia de que a filosofia seria ou deveria ser «comunicação». Tem-se a impressão que os últimos livros de Jürgen Habermas e a sua teoria da «actividade comunicativa»* (sic) *são um dos vossos alvos principais*.
>
> – Gilles Deleuze e Félix Guattari: Não, não atacamos particular-

> mente Habermas, nem qualquer outro. Habermas não é o único a querer indexar a filosofia pela comunicação. A filosofia pensou-se primeiramente enquanto contemplação, e isso deu lugar a obras esplêndidas, por exemplo com Plotino. Depois, enquanto reflexão, com Kant. Mas, justamente, foi preciso primeiro, nos dois casos, criar o conceito de contemplação ou de reflexão. Não estamos certos de a comunicação ter por sua vez encontrado um bom conceito, quer dizer, um conceito realmente crítico. Não é o «consenso» nem as «regras de uma conversação democrática» à maneira de Rorty que bastam para formar um conceito»[10]

Indexar a filosofia pela comunicação, por um lado, mas, em contrapartida, *falta um conceito* – e o *consenso* não chega, tanto mais ainda quanto não se chega a conceitos por consenso. Fica, no caso, uma nebulosa, um querer falar, um querer aparecer na praça pública do bom senso e dos "prós e contras". Fica, por exemplo, um querer fazer crer que "ali" havia uma "compreensão" da comunicação... quando "ali" havia outros conceitos precisos e era precisamente por isso que a comunicação não aparecia explicitamente compreendida. Pode a comunicação, no entanto, ter sido implicitamente compreendida "ali" – mas para mostrar isso é preciso arranjar um conceito "aqui". E, já agora, só uma das mais belas imagens do que é um conceito para Deleuze: «o conceito de um pássaro não está no seu género ou na sua espécie, mas na composição das suas posturas, das suas cores e do seu canto: algo de indiscernível, que é menos uma sinestesia do que uma sineidesia»[11].

Mas, afinal, "o que é" a comunicação? Perguntamos à filosofia? Não o queríamos fazer, mas é o que inevitavelmente parecerá que fazemos ao apresentar aqui certas palavras que Gilles Deleuze lhe dedicou – e já vimos uma resposta, traços de uma resposta deleuziana possível. Há nessas palavras, dizem alguns, algo que parece ser "contra" a comunicação. Não será "contra"

[10] IDEM, *Deux Régimes de Fous. Textes et entretiens 1975-1995*, p. 353-354. [Original: "Nous avons inventé la ritournelle". Com Félix Guattari. Palavras recolhidas por Didier Eribon in *Le Nouvel Observateur*, septembre 1991, pp. 109-110]. É curioso que em *Qu'est-ce que la philosophie?* a "intersubjectividade de comunicação" surge com uma das "figuras" da filosofia, não conceito (p. 89).

[11] Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, p. 25-26. Sineidesia (*synéidésie* no original) – palavra de composição análoga a sinestesia, forjada com "*eidos*" (forma, essência) em vez de "*aisthesis*" (percepção, sensação).

a filosofia? Deleuze por diversas vezes se colocou contra as definições neutras, vagas, inofensivas da filosofia, de que se servem os «burocratas da razão pura»[12]. Da mesma maneira, as suas palavras "contra" a comunicação serão palavras contra a neutralidade de um falso conceito e com a qual ele é vendido – isso talvez. Mas, antes disso, e na medida em que quando começamos a falar o fazemos sempre no interior, ou do interior, de uma ordem que determina um "diz-se" e um "fala-se", isto é, na medida em que falamos no interior, ou do interior, de um regime de linguagem ou de um regime de saber – e isto tem que ver com a palavra de ordem –, vejamos primeiro um pouco do que diz a comunicação, ou do que se diz da comunicação na comunicação.

O termo *communication* surge nas línguas inglesa e francesa nos séculos XIV-XV com um sentido próximo do latim *communicare*, que significa tornar comum, estar em relação com, partilhar. Passa mais tarde a designar (séc. XVI-XVII) o que é posto em comum e, em simultâneo, o acto de divulgar, de transmitir. Vem acrescentar-se-lhe (séc. XVIII) a ideia de passagem de um lugar para outro, de transporte e de troca: são os meios de comunicação e as vias de comunicação. E vem finalmente a designar, no século XX, as instituições e técnicas de difusão de massa: os jornais, o cinema ou a publicidade: são os meios de comunicação para muitos[13]. Por outro lado, se considerarmos a comunicação por referência à sociedade e à troca social em geral, no âmbito de ciências humanas como a Sociologia ou a Antropologia, comunicação passa a ser a acção de comunicar e, ao mesmo tempo, o resultado dessa acção, vindo a confundir-se com a ideia de uma "vida social", de uma "vida em sociedade" ou "vida da sociedade". Neste sentido, a haver qualquer coisa como uma "vida da sociedade", podemos dizer que isso, pelo menos para um certo entendimento, é comunicação, e que toda a acção social é comunica-

[12]Gilles Deleuze, "Pensée nomade", in *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Édition préparée par David Lapoujade, Paris, Les Éditions de Minuit, 2002, pp. 351-364. [Original: in *Nietzsche aujourd'hui? Tome 1: Intensités*, UGE, 10/18, Paris, 1973, pp. 159-174]. «Mesmo atravessando a cidade grega, o discurso filosófico permanece numa relação essencial com o déspota ou a sombra do déspota, com o imperialismo, com a administração das coisas e das pessoas (...) Ora, se Nietzsche não pertence à filosofia é por ser o primeiro a conceber um outro tipo de discurso enquanto contra-filosofia. Quer dizer, um discurso nómada antes de mais, cujos enunciados não seriam produzidos por máquina racional administrativa, os filósofos como burocratas da razão pura, mas por uma máquina de guerra móvel» (pp. 361-362).

[13]Vj. nomeadamente Louis Quéré, *Des miroirs équivoques*, Paris, Aubier, 1982.

ção. É daí que vem a ideia de uma "ciência da comunicação", surgindo agora a comunicação como uma espécie de noção unificadora para as diversas ciências sociais. Assim, a linguística seria uma linguística da comunicação, a sociologia uma sociologia da comunicação, a antropologia uma antropologia da comunicação, a economia uma economia da comunicação – Lévi-Strauss e a sua ideia de interpretar a sociedade no seu conjunto em função de uma teoria da comunicação[14]. Por outro lado ainda, se entendermos a comunicação como um elemento entre outros na sociedade, esta passa a referir-se a uma troca social concreta, mais ou menos assinalável: aquela que é mediada por técnicas de reprodução e difusão – aquilo a que se chama os *media*. Neste sentido, comunicação remete sempre para as instâncias de mediação, isto é, para qualquer coisa que se interpõe entre uma coisa e outra, mas que, no entanto, a seu modo, faz a ligação entre essa coisa e outra. E não é preciso, no caso, pensar nos meios de comunicação, nos meios de reprodução e difusão; basta pensar, por exemplo, em duas pessoas que se ligam, que têm fascínio uma pela outra, por causa de um determinado "corte de cabelo". Este "corte de cabelo" torna-se numa instância de mediação, torna-se num *médium*: por um lado, interpõe-se entre duas pessoas concretas – que, evidentemente, têm uma outra dimensão que um corte de cabelo não tem –, mas, por outro lado, liga essas pessoas, ligação que, sem o "corte de cabelo", talvez não se estabelecesse.

O que é que significa *médium*? Significa, em latim, o meio, precisamente no sentido do que está no meio, o que se interpõe, mas também no sentido de instrumento (e há associações de sentido diversas em torno de *médium* que remetem para a neutralidade, a indiferença, a ambiguidade e até a mediocridade). Mas a atribuição mais geral que o termo *médium* (e, no plural, *media*) ganhou foi a de designar os meios de comunicação de massa, tais como os jornais, a rádio, a televisão, o vídeo, o cinema, a Internet, etc., meios esses que se caracterizam por poderem atingir um grande número de pessoas, em simultâneo ou não, por serem exteriores aos consumidores e por condicionarem de uma maneira própria os conteúdos veiculados. Meios esses que tendem,

[14]Claude Lévi-Strauss, *Antropologie Structurale*, Paris, Plon, 1958, p. 95: «Sem reduzir a sociedade ou a cultura à língua, podemos estimar essa 'revolução coperniciana' que consistirá em interpretar a sociedade no seu conjunto em função de uma teoria da comunicação. Essa tentativa é hoje possível a três níveis, pois as regras do parentesco e do casamento servem para assegurar a comunicação entre os grupos, como as regras económicas servem para assegurar a comunicação de bens e serviços e as regras linguísticas a comunicação das mensagens».

no limite, à invisibilidade. Neste sentido, os *media* mais eficazes serão aqueles que iludem a própria mediação e criam no receptor a ilusão de que está a receber um conteúdo puro. Trata-se de uma ideia proveniente de McLuhan: este autor mostrou que os *media* se escondem nos supostos conteúdos e que, mais que isso, esses conteúdos são sempre um outro *médium* cujo conteúdo é outro *médium*. *Ad infinitum*. A verdadeira "mensagem" de um *médium*, para McLuhan, residiria no efeito deste sobre a percepção dos receptores, sobre as maneiras de conceber o mundo dos receptores e, consequentemente, sobre as relações humanas na sua complexidade[15]. Desenvolvendo alguns dos pressupostos de McLuhan, criou-se recentemente uma disciplina a que se deu o nome de mediologia (Daniel Bougnoux, Régis Debray). Para esta disciplina, os *media* constituem o próprio meio-ambiente, digamos assim, criando uma espécie de *ideosfera* (por contraposição à *biosfera*): a mediologia seria uma ecologia das ideias. E os *media* são as maneiras pelas quais sabemos, pelas quais pensamos, pelas quais criamos um mundo – na medida em que pensamos *com* os *media*, quer dizer, no seio da infra-estrutura mediática. A mediologia pretende ser assim uma espécie de estudo dos meios onde vivem as nossas representações: deste modo, a comunicação surge como um vasto domínio, uma espécie de disciplina-quadro das diferentes ciências humanas, correspondendo a uma certa exigência social, a uma viragem na cultura, ao surgimento de novos modelos. Se a linguagem falada marca a passagem da natureza à cultura, a "ideosfera", ou o "espaço mediatizado", apareceriam hoje como uma segunda natureza. Estaríamos hoje numa cultura que se daria, ela própria, como natureza: as ciências desta natureza mediatizada seriam as ciências da comunicação[16].

[15]Marshall McLuhan, *Os meios de comunicação como extensões do homem* (*Understanding Media: the extensions of man*, 1964), tradução de Décio Pignatari, São Paulo, Cultrix, s/d, pp. 22-23 e 21 (tradução por nós ligeiramente modificada): «(...) [A] luz eléctrica. Que ela seja utilizada pela neurocirurgia ou para iluminar uma partida de basebol, isso não tem nenhuma importância. Poderíamos mesmo dizer que estas ocupações são de uma certa maneira o conteúdo da luz eléctrica, uma vez que elas não poderiam existir sem ela. Esta evidência vem sublinhar a ideia de que "a mensagem é o *medium*", pois é o *médium* que configura o modo e determina a escala de actividade e de relações dos homens. Os conteúdos ou os usos dos *media* são diversos e sem efeito sobre a natureza das relações humanas. De facto, que o conteúdo esconda a sua natureza de *media*, essa é uma das suas principais características».

[16]Vj. Régis Debray, "Qu'est-ce que la médiologie?", in *Le Monde diplomatique*, Agosto de 1999: «É a função medium, sob todas as suas formas, que a mediologia pretende mostrar». Da-

Mas o que tudo isto vem evidenciar é a impossibilidade de constituir uma unidade metodológica para as ciências da comunicação. O que existe é uma série de conceitos (conceitos?) em torno dos quais as diversas teorias da comunicação se agrupam. É isso o que nos diz Pedro Miguel Frade:

> «A diversidade metodológica das teorias da comunicação, bem como a extrema diversidade dos processos susceptíveis de serem hoje subsumidos por este nome, tende cada vez mais a produzir discursos incomensuráveis nas suas metodologias e âmbitos de aplicação, a tal ponto que a procura de uma síntese – ou de um discurso teoricamente consensual – torna-se tão difícil quanto inútil: como figura do pensamento contemporâneo, a comunicação apenas é apresentável através de um mosaico de conceitos restituindo os principais tópicos em tornos dos quais se agrupam as suas principais definições e teorias»[17]

Através de um mosaico de conceitos... E já não é nada mau, diríamos. Dado que por isto parece que o fantasma não existe só enquanto fantasma – tendo isso em comum, claro, com todos os fantasmas. Não existe só enquanto fantasma porque a ideia é ir "aqui" e "ali", a certos campos de actividade, e ver que nomes é que são dados às coisas que aí se fazem e aos modos como é pensado o que aí se faz. E depois pensá-los, se for caso disso[18]. Mas há uma ideia extremamente interessante no texto de Pedro Miguel Frade: tem que ver

niel Bougnoux, *La communication par la bande – introduction aux sciences de l'information et de la communication* (1992), Paris, La Découverte/Poche, nova edição, 1998, p. 10, 8 e 19: «(...) [A mediologia estuda as] relações entre factos de comunicação e de poder ou de influência (complexa, não mecânica) de uma inovação mediática sobre um movimento intelectual. A mediologia examina a ecologia das ideias e a física dos nossos pensamentos. Por que é que uma representação é mais dinâmica que outra? Donde é que vem a eficácia de certas doutrinas no campo político e social».

[17] Pedro Miguel Frade, "Comunicação", in Manuel Maria Carrilho (dir.), *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1991, p. 48.

[18] São alguns desses conceitos (conceitos?): signo, a unidade mais elementar da comunicação; discurso, ordem de encadeamento da palavra e do pensamento; interacção, acção que se desenvolve retroactivamente; transmissão, nos dispositivos técnicos de comunicação; situação ou contexto, as condicionantes extra-linguísticas da comunicação; recepção, a morfologia das audiências e dos efeitos da comunicação; persuasão, a comunicação influente, o convencimento retórico; ligação, meios de conexão e de separação numa dada cultura.

com a promoção de que a comunicação é alvo nas sociedades contemporâneas. É a ideia de que a comunicação gera comunicação. A comunicação gera comunicação: isto é, se por um lado a comunicação ganha um estatuto que, por via da complexificação das sociedades, é normalmente retoricizado enquanto "necessidade" (e por isso, para descomplexificar, para simplificar, é "necessário" comunicar, trabalhar bem os aspectos comunicativos), o que se passa é que, por outro lado, o trabalho sobre a comunicação, quer nos seus aspectos imediatamente tecnológicos (quanto ao trabalho sobre os instrumentos), quer nos domínios que a comunicação atinge (culturais, sociais, pessoais, etc., seja no funcionamento das democracias, seja na organização do trabalho, seja na educação em geral e nas relações com o saber, seja nos comportamentos, etc.), tudo isso vem complexificar ainda mais, complexificar de outra maneira, as sociedades. E vem, por isso, exigir ainda mais comunicação! São sociedades que sofrem de comunicação e se *curam* com comunicação. E isto contamina toda uma série de domínios de reflexão e de operatividade, sejam científicos, universitários, tecnológicos, administrativos, sejam da produção cultural ou da produção de informação e espectáculo. Todos estes domínios criam a sua ideia de comunicação em função do que fazem, dos objectivos mais ou menos padronizados das actividades que desenvolvem. Consideremos, por exemplo, um telejornal. Um telejornal não é apenas veiculação de informações com imagem e palavra em função de uma entidade neutra a que se chama "actualidade". Por exemplo, um comunicado de uma organização política, em directo ou não, não consiste apenas em "tornar comum" qualquer informação ou ideia. Há que dar conta de tudo isso, considerando não só que a comunicação é objecto de uma produção própria, mas igualmente que a "origem" daquilo que é comunicado, os supostos factos, ou a actualidade, são igualmente objecto de uma produção. Esta comunicação de comunicação, esta comunicação que gera comunicação, devemos pensá-la, considerando a produção de comunicação dos *media* noticiosos e a produção de que eles próprios são alvo por outras instâncias, devemos pensá-la enquanto permanente produção de factos, devemos pensar a sua natureza contraditória, isto é, enquanto factos que são pseudofactos, que alimentam uma trama ficcional da qual nem produtores de factos nem consumidores de factos estão conscientes (veja-se a trama televisiva e noticiosa ainda recente em torno da violência doméstica, ou em torno do caso ainda mais recente da suspeita de um assassínio

particularmente macabro). É isto a que Jacques Derrida chama *artefactualidade*:

> «Esquematicamente, dois aspectos [*traits*] [da actualidade]. Eles são muito abstractos para capturar os aspectos mais característicos da minha própria experiência da 'actualidade' (...) mas designam aquilo que constrói [*ce qui fait*] a actualidade em geral. Podemos atrevermo-nos a dar-lhes dois nomes prontos-a-vestir [*surnoms-valise*]: *artefactualidade* e *actuvirtualidade*. O primeiro aspecto significa que a actualidade é de facto *construída* [*faite*]: é importante saber o que é que é feito com ela, mas é ainda mais necessário poder reconhecer que é feita. A actualidade não é dada, mas activamente produzida, filtrada, investida e interpretada performativamente por uma gama de dispositivos *factícios* e *artificiais*, hierarquizantes e selectivos, sempre ao serviço de forças e interesses de que os "sujeitos"e agentes (produtores e consumidores de actualidade – que os "filósofos"são, por vezes, também, e que os analistas são sempre) nunca estão suficientemente conscientes [*ne perçoivent jamais assez*]. Por singular, irredutível, pertinaz, dolorosa ou trágica que permaneça a "realidade"a que "actualidade"se refere, esta chega-nos por intermédio de uma estrutura ficcional. Não se pode analisá-la senão por intermédio de um trabalho de resistência, de contra-interpretação vigilante, etc. Hegel tinha razão em dizer aos filósofos do seu tempo para ler os jornais. Hoje, a mesma responsabilidade exige também que aprendam *como é que se faz e quem faz* os diários, os semanários e os noticiários televisivos. É preciso que insistam em olhar para eles do outro lado, tanto do das agências noticiosas quanto do do tele-ponto. E não devemos nunca esquecer o alcance deste sinal: quando um jornalista ou um político parece dirigir-se-nos, em nossa casa, olhando-nos directamente nos olhos, ele (ou ela) estão na verdade a ler, no ecrã, ditado por um «espírito» [«*souffleur*»], um texto que foi elaborado noutro lugar, numa ocasião

> diferente, possivelmente por outros, mesmo por toda uma rede de redactores anónimos»[19]

On ne perçoit jamais assez... A informação é o sistema controlado de palavras de ordem que circulam numa determinada sociedade, diz Deleuze em "Qu'est-ce que l'acte de création". O que é a palavra de ordem? Pode ter-se uma ideia vulgar e inocente de comunicação e, a partir dela, pretender dizer-se "o que é" a comunicação e fazer a "ciência" da comunicação – e todos os movimentos subsequentes, tudo o que se faria com essa ideia, todas as aprendizagens da comunicação se resumiriam, não poderiam senão resumir-se, a dar a melhor efectividade a essa ideia: tratar-se-ia de fazer a *boa* comunicação, de trabalhar bem a comunicação, usar bem os materiais, aprender o que deve ser feito, o que deve ser dito, o que se deve fazer com o que é dito, etc. Ora, essa ideia consiste numa concepção da linguagem enquanto um instrumento neutro de comunicação: *a linguagem seria comunicativa e informativa*. A ser assim, o que fazer com ela? Aprender a usá-la. Interessaria, força do velho esquema de Harold Lasswel, ver quem comunica (determinar-se-ia e analisar-se-ia uma origem do discurso), ver quem comunica o quê (isolar-se-ia e analisar-se-ia uma mensagem tida como o conteúdo do discurso), ver quem comunica o quê a quem (encontrar-se-ia e analisar-se-ia um interlocutor determinado do discurso) e tratar-se-ia, finalmente, de averiguar os efeitos e trabalhar sobre eles (efeitos esses que seriam exteriores ao discurso).

Tendo sido este esquema proposto como uma espécie de método de análise dos processos de comunicação, facilmente se volveu no esquema geral da comunicação e do marketing – é um esquema que funciona, a partir do qual se obtém lucro, isso é inegável. É um esquema que pensa os efeitos do discurso enquanto exteriores ao discurso. Mas para Deleuze e Guattari as pessoas não estão à espera de comunicar umas com as outras numa mágica rede de emissores espalhados pelo mundo – têm mais que fazer, têm mais em que pensar, têm outros desejos e, além disso, *falar* não lhes permite isso. E quando o fazem não o fazem com "mensagens informativas": a linguagem não é informativa nem comunicativa, mas transmissão de palavras de ordem. Na escola – é um exemplo – não se informa, dão-se ordens, ordens que funcionam por redundância com determinados pressupostos, ordens implícitas, onde «a in-

[19] Palavras de Jacques Derrida, in *Échographies de la télévision* (Jacques Derrida e Bernard Stiegler), Paris, Galilée/INA, 1996, pp. 11-12.

formação é o estrito mínimo necessário à emissão, transmissão e observância das ordens enquanto comandos»[20]. Mas «em que é que a palavra de ordem é uma função co-extensiva à linguagem, na medida em que a ordem, o comando, parece remeter para um tipo restrito de proposições explícitas marcadas pelo imperativo?»[21]. Quer dizer: como é que a linguagem, toda a linguagem, funciona como transmissão de palavras de ordem sem ser quando se dá explicitamente uma ordem, isto é, quando se proferem enunciados do tipo: "Senta-te!", "Faz isto... faz aquilo!"? Como é que se transmitem ordens sem que alguém dê uma ordem? Ora, é esta transmissão de ordens sem que sejam dadas ordens explicitamente que define a palavra de ordem enquanto função co-extensiva à linguagem. Pressupõe-se a linguagem como um imenso *discurso indirecto* em que as palavras transitam de um lado para o outro, de umas para as outras, não dependendo de nenhuma estabilização referencial. A ordem na linguagem é a palavra de ordem, sendo a *disposição colectiva de enunciação* (*agencement collectif d'énonciation*) uma espécie de espaço subterrâneo, móvel, que ordena o fluxo da linguagem, ordenação e mobilidade que estão dependentes da palavra de ordem: «a linguagem vai necessariamente de um segundo a um terceiro sem que nem um nem outro tenham visto. É neste sentido que a linguagem é transmissão da palavra funcionando como palavra de ordem»[22]. Para dar conta disto, Deleuze e Guattari socorrem-se da pragmática linguística (Austin e Searle). A pragmática linguística descobre, entre outras coisas, actos que são interiores à fala – vai descobrir enunciados que são acções, vai dar relevo às acções que realizamos quando falamos: os actos de linguagem. Os actos de linguagem são acções que se definem por relações imanentes, ou relações intrínsecas, entre os enunciados e os actos. Dizem eles:

> «As célebres teses de Austin mostram que não há apenas, entre a acção e a fala, relações extrínsecas diversas, como a de um enunciado poder descrever uma acção num modo indicativo [*Por ex.: "O João caiu da cadeira."*], ou provocá-la num modo imperativo [*Por ex.: "João, senta-te na cadeira!"*], etc. Há também relações intrínsecas entre a fala e certas acções que se realizam *dizendo-as* (o performativo: eu juro ao dizer "eu juro"), e, de uma maneira

[20] Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 96.
[21] *Ibidem*, p. 98.
[22] *Ibidem*, p. 97.

> geral, entre a fala e certas acções que se realizam ao falar (o ilocucionário: interrogo ao dizer "será que...?", prometo ao dizer "amo-te", ordeno empregando o imperativo...,etc.»[23]

O fundamental é o ilocucionário: tem um âmbito mais vasto que o próprio performativo. O ilocucionário define as acções da linguagem em função das situações da enunciação e é, em suma, o âmbito do que acontece em geral na enunciação, isto é, dos actos que realizamos ao falar e que, por falar, realizamos. Ora, estes actos interiores à fala são definidos por Deleuze e Guattari enquanto relações imanentes dos enunciados com os actos, relações às quais eles chamam também, usando a terminologia de Oswald Ducrot, pressupostos implícitos ou não discursivos. Trata-se de mostrar que, no uso da linguagem, a linguagem se relaciona com qualquer outra coisa que não é de natureza linguística. A palavra de ordem (ou função-linguagem) é o nome para essa relação. «É o ilocucionário que constitui os pressupostos implícitos ou não discursivos». Isto quer dizer que só *se faz dizendo-o* (performativo) porque já *se faz ao dizer* (ilocucionário). E já se faz ao dizer, porque se diz, porque dizemos, inevitavelmente, dentro de uma ordem discursiva, ou, como dizem estes autores, dentro de *disposições colectivas de enunciação*:

> «o ilocucionário (...) explica-se por disposições colectivas de enunciação (...)» Donde, a palavra de ordem é, dizem eles, «a relação de toda a palavra ou de todo o enunciado com pressupostos implícitos, quer dizer, com actos de fala que se realizam no enunciado, e não podem realizar-se senão nele. (...) [*O que exclui, diríamos nós, tudo aquilo que se pode realizar fora do enunciado*.] As palavras de ordem não remetem apenas para ordens, mas para todos os actos que estão ligados a enunciados por uma "obrigação social". Não há enunciado que não apresente este vínculo, directa ou indirectamente. Uma questão, uma promessa, são palavras de ordem. A linguagem não pode definir-se a não ser pelo conjunto de palavras de ordem, pressupostos implícitos ou actos de fala, em curso numa língua num dado momento»[24]

[23] *Ibidem*, p. 98. Exemplos entre parênteses rectos da nossa responsabilidade.
[24] *Ibidem*, p. 99-100.

E uma das tarefas do jornalista-pragmático, por exemplo, seria a de procurar descobrir e pôr a nu este vínculo que os enunciados apresentam, sobretudo quando mais eles parecem estar *naturalizados*, quanto mais parece ser aquilo que é *normal* dizer-se. O jornalista trabalharia a conferência de imprensa não para reproduzir aquilo que foi dito e "informar objectivamente" – a objectividade aqui seria a da transmissão da ordem –, mas apresentar estes vínculos que, directa ou indirectamente estão naquilo que foi dito. É certo que os bons profissionais procuram o ilocucionário.

As significações não são segundas relativamente a uma ordem dada, elas dão-se, isso sim, numa ordem: toda a significação ou todo o dizer dá-se dentro de um certo quadro, dentro de determinadas condicionantes. Esses quadros discursivos são constituídos por ordens implícitas: as teses de Austin, de Searle e Ducrot vêm servir de fundamento a este entendimento da linguagem enquanto transmissão de palavras de ordem – a palavra de ordem como relação de toda a palavra ou de todo o enunciado com pressupostos implícitos, a palavra de ordem enquanto inerente a todos os actos que estão ligados a enunciados por uma "obrigação social". Mas, dizem Deleuze e Guattari, com a questão do carácter social da enunciação «ou se diz demasiado ou demasiado pouco»[25] – corre-se o risco de esse carácter ser considerado extrínseco à linguagem e então tudo se explicaria facilmente por um qualquer factor externo que incidisse sobre a enunciação: um qualquer agente censor ou incitador, localizável e extrínseco à linguagem, facilmente isolado e analisado pelos sociólogos ou facilmente objecto de uma acção política – e, assim, poder-se-ia pensar que se libertaria a linguagem eliminando o censor ou aquele que dá ordens. Mas não, para Deleuze e Guattari posições deste tipo falham completamente o alvo: para eles, o carácter social da enunciação é intrínseco. Pretendem, por isso, dar conta do seu funcionamento. Se a co-extensividade da palavra de ordem à linguagem deriva do facto da palavra de ordem ser uma relação dos enunciados com pressupostos implícitos, há que definir melhor esta relação. Dizem eles: entre o enunciado e o acto não há simplesmente identidade, mas fundamentalmente *redundância*. (Evidentemente, agir *não é igual a* falar, mas, no acto imanente ao enunciado, agir *é redundante com* falar). Donde, a co-extensividade é *redundância*, donde, a palavra de ordem é *redundância*. Desta forma, os *media*, «os jornais, as notícias, procedem por

[25] *Ibidem*, p. 101.

redundância, ao dizerem o que é "preciso"pensar, reter, esperar, etc.»[26] – este "o que é preciso" não é dito explicitamente (ainda que muitas vezes o seja), mas implicitamente, na medida em que os enunciados/actos dos *media* estão relacionados com os mais diversos pressupostos implícitos.

Michel Foucault mostrara já como é que o discurso era o resultado de diversos sistemas de controlo da palavra, resultado das mais diversas práticas restritivas da palavra: sejam aquelas que limitam o que pode ser dito, o que pode ser dito de verdadeiro, o que pode ser dito de razoável, operando uma espécie de bloqueio no "murmúrio anónimo", sejam aqueles mecanismos que prendem tudo aquilo que aparece na ordem do discurso a um mesmo – texto primeiro, autor, disciplinas –, sejam aqueles que, pelos rituais da palavra, pela constituição de "sociedades de discurso", pelo funcionamento doutrinal do discurso, pelas apropriações sociais, limitam os sujeitos falantes[27]. Mas a tarefa de Deleuze e Guattari exige mais qualquer coisa: trata-se de mostrar que o carácter social é intrínseco às disposições colectivas de enunciação – não há nem enunciação individual, nem sujeito de enunciação, enquanto origens; tanto a individuação quanto a subjectivação são *exigências* da disposição colectiva de enunciação, actos imanentes à linguagem. Como eles dizem: «o carácter social da enunciação não está intrinsecamente fundado a não ser que se consiga mostrar como é que a enunciação reenvia por si mesma para *disposições colectivas*»[28]. Isto vai exigir uma definição real da disposição colectiva. Partindo da pergunta: *em que é que consistem os actos imanentes à linguagem?* Isto é: como é que se concretizam as significações e as subjectivações, na medida em que, significações e subjectivações, são actos imanentes à linguagem? A resposta é:

> «Parece que estes actos se definem pelo conjunto das *transformações incorporais* que decorrem numa sociedade dada, e que *se atribuem* aos corpos dessa sociedade. Podemos dar à palavra "corpo"o sentido mais geral (há corpos morais, as almas são corpos, etc.); devemos contudo distinguir as acções das paixões que

[26] *Ibidem*, p. 100.
[27] Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
[28] Gilles Deleuze; Félix Guattari, *Mille Plateaux*, p. 101.

> afectam esses corpos, e os actos, que são atributos não corporais, ou o "expresso"de um enunciado»[29]

Portanto, uma coisa são as transformações dos corpos pelas acções e pelas paixões (que afectam directamente os corpos), outra coisa são as transformações dos corpos pelos actos de linguagem (que se atribuem incorporalmente os corpos, que passam a fazer parte dos corpos, mantendo-se os corpos fisicamente na mesma). Por conseguinte, relativamente aos *corpos que falam*, e aos *corpos de que se fala* (os corpos que atravessam um determinada disposição colectiva de enunciação), esse complexo redundante de actos imanentes à linguagem que é a disposição colectiva de enunciação consistiria em *transformações incorporais*. Estas transformações dão-se na superfície dos corpos, mas é extraordinariamente importante esta superfície, esta pele de linguagem: é por ela que sobretudo respondemos socialmente. Há comunicação na medida em que aquilo que se diz – *e aquilo que se sabe e aquilo que se faz* – é reconduzido ao que se pode dizer. As crianças são prisioneiras políticas, dizia Godard –, mas são prisioneiras de prisioneiros, porque os adultos, por maioria de razão, também são prisioneiros políticos. Se neste texto editado em 1980 havia a ideia de que uma palavra de ordem se pode levantar contra outra e assim *transformar e inventar* novos corpos, outros corpos[30], na entrevista a Toni Negri, de 1990, perguntando este se na sociedade da comunicação o comunismo como organização transversal de indivíduos livres não seria menos utópico, Deleuze responde:

> «Não sei, talvez. Mas não pelo facto de as minorias poderem

[29] *Ibidem*, p. 102. Vj. Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969 – "deuxième série de paradoxes – des effets de surface", pp. 13-21.

[30] A palavra de ordem na disposição colectiva não é apenas obediência a uma determinada semiótica (regime de signos), mas também acontecimento, ruptura, fuga: as palavras de ordem teriam duas faces, morte e fuga. O discurso indirecto define-se mesmo pela presença da palavra de ordem na palavra e esta está habilitada a responder a várias semióticas, sendo por isso redundância com uma semiótica na «relação 'imediata' com o acto de transformação incorporal que efectua» - semiótica que pode ser desconhecida ou criada. «*Há palavras de passe sob as palavras de ordem*. Palavras que seriam como que de passagem, componentes de passagem, enquanto as palavras de ordem marcam paragens, composições estratificadas, organizadas. A mesma coisa, a mesma palavra, tem sem dúvida esta dupla natureza: é preciso extrair uma da outra - transformar as composições de ordem em componentes de passagens» (*Mille Plateaux*, p. 139).

> tomar a palavra. Talvez a palavra e a comunicação estejam apodrecidas. Estão inteiramente penetradas pelo dinheiro: não por acidente, mas por natureza. É necessário um desvio da palavra [*détournement de la parole*]. Criar foi sempre uma coisa diferente de comunicar. O importante será talvez criar vacúolos de não-comunicação, interruptores, para escapar ao controlo»[31]

[31] "Contrôle et devenir", in *Pourparlers*.

Parte V

Os limites da comunicação: cepticismo e diferendo

Comunicação e filosofia em Stanley Cavell: cepticismo, quotidiano e reconhecimento

Rui Bertrand Romão
Universidade da Beira Interior

MAIS propriamente do que um mero interrogar a comunicação, tomada esta como objecto se não exclusivo pelo menos específico e preferencial e num sentido particularizado, quer enquanto tipificada por um determinado modelo quer mesmo encarada como um processo, trataremos aqui de um *interrogar-se* filosófico que abrange a comunicação, bem como a própria filosofia, e que o faz, de resto, de forma multímoda.

Stanley Cavell, um dos mais originais filósofos vivos, tem como um dos fulcros da sua obra e pensamento a temática do cepticismo, de que ele, aliás, se apropriou reinventando-a, face às mais correntes maneiras de sobre ela pensar nas tradições filosóficas da segunda metade do século XX, seja a tradição de raiz anglo-saxónica seja a de extracção continental. De resto, trata-se de um autor que, surgindo no seio de uma destas duas tradições, a anglo-americana, cedo se tornou crítico quer da bipolarização quer da própria tradição em que despontou, contribuindo sobremaneira para a sua reformulação e renovação e propondo uma espécie de conciliação dela com a outra tradição filosófica ocidental dominante, segundo a tipologia tornada comum na segunda metade do século XX[1]. Na verdade, podemos mesmo considerar que Cavell é um filósofo americano que se concebe como herdeiro de uma mais antiga tradição filosófica americana, consonante com a europeia continental coeva sua, embora com uma personalidade bem própria, tradição essa prévia à clivagem operada a partir da implantação do neo-positivismo num ambiente pragmatista, ou seja, que ele se concebe como herdeiro de uma tradição filosófica americana oitocentista, não desligada do ambiente cultural do romantismo, e simbolizada sobretudo pelos autores do século XIX que explicitamente mais

[1]Não apenas Cavell tenta conscientemente superar a cisão que ele critica constantemente como seu esforço de diálogo é reconhecido no seio das duas tradições. Um dos muitos e dos mais flagrantes exemplos desse diálogo são os seus textos sobre Jacques Derrida e a sua crítica de Austin, ver em especial: Stanley Cavell, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1995.

referencia, estuda e interpreta, Ralph Waldo Emerson e Henry David Thoreau[2].

Iremos, aqui, dar conta do interrogar-se cavelliano que abrange a comunicação, focando em particular o entrecruzamento da reinvenção operada por Cavell da temática do cepticismo com a sua preocupação com uma tentativa sua de ultrapassagem dos limites da filosofia sua coeva (na sua versão *mainstream*, digamos assim) através do reatamento da ligação da filosofia com o viver comum. Tem de se levar em linha de conta aqui que a filosofia cavelliana, de alguma maneira, se filia na "ordinary language philosophy", devendo-se sublinhar que não deixa de ser no prolongamento desta e de uma reflexão centrada no chamado segundo Wittgenstein, bem como na herança de certas facetas do pensamento de Austin, de quem Cavell foi, aliás, discípulo, que a preocupação com o cepticismo despontou na obra dele, precisamente em correlação com a problemática dos critérios.

Não é, de todo, descabido (antes, julgamo-lo necessário), a propósito da reinvenção do cepticismo levada a cabo por Stanley Cavell, observar neste ponto uma articulação do presente capítulo com o nosso outro estudo, incluído na 1ª Parte desta obra e incidindo sobre Montaigne, a comunicação e o cepticismo.

Tal como o filósofo gascão quinhentista, o estado-unidense contemporâneo opera uma autêntica reinvenção do cepticismo e da respectiva temática e problemática. A circunstância de os modelos de cepticismo sobre que os dois trabalham, vindo a reinventá-los por completo, serem bem distintos um do outro e, até, em muitos aspectos se poderem apresentar como antagónicos, curiosamente em nada obsta a que muitas afinidades marquem os seus respectivos projectos filosóficos, o que aliás não se limita à sua reflexão directa sobre temas cépticos ou com o cepticismo relacionados.

Em ambos os pensadores, embora tal aconteça de formas diferentes e a isso cheguem eles por vias muito diversas, o cepticismo não é encarado como dissociável da vida de todos os dias, isto é, em ambos o cepticismo não tem de

[2]O grande livro de Cavell sobre Thoreau é: IDEM, *The Senses of Walden*, Nova Iorque, Viking, 1972. Por seu lado, os estudos de Cavell escritos ao longo das últimas décadas acerca de Emerson e da sua filosofia foram recentemente reunidos num volume intitulado *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003. Todavia, o rasto da presença destes dois autores e a sua influência sobre o pensamento cavelliano não se cingem apenas a esses estudos.

ser deveras "insulável" (como em David Hume, por exemplo), nem isolável, carecendo, pelo contrário, de ser pensado em confronto com o quotidiano[3]. De qualquer maneira, ambos têm uma concepção da filosofia que implica a reflexão sobre o quotidiano no quotidiano e que implica também que a reflexão filosófica se efectue continuadamente a todos os níveis e em todos os campos da vida. Ambos, ainda, são filósofos que pensam os limites da filosofia e que pensam nesses limites (evidentemente, as concepções de filosofia vigentes no tempo de Montaigne e no de Cavell diferenciam-se sobremaneira, mas em qualquer dos casos são concepções delimitadas, cujos confins precisamente os dois autores põem constantemente em questão, desafiando de forma aberta e declarada as concepções e práticas de filosofia dominantes nas épocas de um e de outro). Outra semelhança entre eles acaba por ser o modo como em qualquer um deles filosofia e escrita autobiográfica (embora nenhum dos dois se tenha deveras "autobiografado" convencionalmente[4], e em acordo com as convenções do tempo de cada um, ambos ensaiaram um tipo de original escrita filosófica que também constitui uma "escrita do eu" filosófica, a qual não deixa de ter ligações com o género autobiográfico[5] e que afinal é enquadrável num género do que hoje se poderá chamar de ensaística filosófica) se entrecruzam e se interpenetram[6]. De resto, a própria fixação de Cavell na forma literária do ensaio filosófico, que ele contrapõe com clareza ao artigo filosófico técnico (categoria em que no fundo cabe a maior parte dos textos que na

[3] Já se tem apresentado precisamente Montaigne como o primeiro filósofo em que o cepticismo surge como "insulável", isto é, como uma hipótese teórica e extrema que não pode ser tomada como guia de vida por causa das suas contradições internas como filosofia vivável e da sua plena incompatibilidade com a vertente prática.

[4] O que, de entre os dois, apesar de tudo, mais se aproxima de haver escrito uma autobiografia de recorte tradicional é, sem dúvida, Stanley Cavell.

[5] É o tempo de Montaigne aquele em que primeiro aparecem sistematicamente as autobiografias, quase que formando um género. Mas a sua codificação é bastante estrita e, de um modo geral, preocupam-se apenas com a descrição de acontecimentos externos.

[6] A obra mais directamente autobiográfica de Cavell é: *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press, 1994. Todavia, noutros escritos seus, porém, também é fácil de encontrar exemplos do que aqui apelidamos de "escrita do eu", expressão, ao que cremos, primeiro cunhada por Gisèle Mathieu-Castellani, a propósito de Montaigne em *Montaigne. L'écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988. Tal expressão inspira-se claramente numa de há muito utilizada para designar o projecto montaniano de se retratar nos *Ensaios*, «pintura de si» (ou «pintura do eu»), expressão, de resto, baseada nas próprias palavras de Montaigne.

actualidade classificamos como ensaios), afigura-se como um elemento mais que o aproxima de Montaigne[7]. Assim, faz ele questão de dar como subtítulo ao seu primeiro livro, publicado em 1969, o de *Um Livro de Ensaios*. Numa obra bem posterior, Cavell assinala assim a circunstância:

> «Dei a esse livro o subtítulo de *Um Livro de Ensaios* para marcar uma posição sobre o problema acerca do que é um livro de filosofia, ou, como por vezes eu dizia, de como devia parecer – dado que a ideia do que um artigo de filosofia é, e deve ser, estava bem estabelecida e regulada profissionalmente no contexto anglo-americano [...] e que os dois mais longos ensaios desse meu primeiro livro [...] obviamente não se ajustavam a essa ideia, e que muito do tom do resto do livro, para bem ou para mal, achava-se já em cima da fronteira»[8]

Por referência à concepção de cepticismo dominante na filosofia moderna, a do cepticismo vazado nos moldes cartesianos, convém frisar que a rica e variada reinvenção do cepticismo por Montaigne, se contribui decisivamente para a formação do cepticismo concebido por Descartes, embora este o pareça haver mal compreendido, não deixa de se manter, pelo menos em grande medida, numa certa continuidade em relação com o cepticismo antigo. Descartes, como é bem sabido, tenta de alguma forma responder a Montaigne (e também

[7]Não devemos tão-pouco esquecer que um dos principais filósofos cuja influência marca Cavell e com cuja obra ele tem dialogado ao longo de muitos dos seus escritos, Emerson, era também um ensaísta, que consagrou Montaigne como uma das grandes figuras do seu livro *Representative Men*, dedicando-lhe o capítulo "Montaigne ou o céptico" e que, de alguma maneira, se reclamava dele. Sobre a importância do cepticismo na filosofia de Emerson e, nomeadamente, sobre a influência decisiva que Montaigne, a par de David Hume, sobre ele e a construção da sua filosofia exerceu, ver: John Michael, *Emerson and Skepticism: The Cipher of the World*, Baltimore/Londres, John Hopkins University Press, 1988. Michael presta neste seu livro muita atenção também à leitura de Emerson por Cavell, a quem considera «[...] mais do que qualquer outro, o herdeiro do cepticismo de Emerson», p. 34.

[8]Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Cambridge, Mass./ London, Harvard University Press, 1994, pp. 77-78: «I had subtitled that book *A Book of Essays* to register a problem about what a book of philosophy is, or, I sometimes said, should look like – given that the idea of what a philosophy article is, and should be, was well established and monitored professionally in the Anglo-American context [...] and that the two longest essays in that first book of mine [...] obviously did not fit that idea, and that much of the tone of the rest of the book was, for richer or poorer, rather over the edge».

a Charron) e à argumentação céptica por este desenvolvida, divulgada e propalada, mais do que meramente responder à tradicional argumentação céptica antiga, mas acaba por construir uma imagem do cepticismo, a qual, de certo modo, rompe definitivamente com a tradição que com Montaigne, Sanches e Charron renasce e revive (digo de certo modo, porque nestes autores, e em especial em Sanches, pode-se ver já um esboço da tendência céptica niilista que em Descartes, que provavelmente conhecia o *Quod Nihil Scitur*, se confunde com todo o cepticismo, conquanto não se deva exagerar o que em Sanches prenuncia a Descartes a ponto de, como esteve em moda fazê-lo há alguns anos, transformá-lo numa espécie de pré-Descartes). Com efeito, falando de uma maneira genérica, o cepticismo foi até Descartes uma multímoda orientação filosófica, se não sobretudo preocupada com o domínio da prática, pelo menos, nunca desta por completo alheada. Tão-pouco é possível ver formulada com nitidez uma posição céptica niilista antes de Descartes, se bem que alguns comentadores, quer do pirronismo antigo, quer de autores renascentistas como Montaigne, os interpretem nesse sentido.

Desde o momento cartesiano passou, em contrapartida, a atitude céptica a ser encarada como constituindo uma posição extrema e radical (o que, diga-se em abono da verdade, era uma atitude em geral já antes atribuída às diversas correntes cépticas pelos seus adversários), que, tal como anteriormente, continua a ser produtora de problemas, mas agora postulada e concebida por filósofos que de modo nenhum imaginam que ela possa deveras ser seguida por alguém, ou seja, torna-se uma posição claramente no limiar do sustentável. Ademais, essa posição apresenta-lhes desde logo o conveniente de permitir que, face a ela, a filosofia, ou, pelo menos, a de certos filósofos, num âmbito predominantemente teórico, respondendo-lhe, se determine em sua especificidade.

Se o cepticismo antigo, e em especial a sua tendência mais emblemática, característica e conhecida, a do pirronismo (em qualquer das distintas fases da sua longa história na antiguidade, que abrange, pelo menos, cinco séculos, desde o período helenístico, em que viveu Pírron, até à época imperial, em que floresceu Sexto Empírico), se apresentava fundamentalmente como uma *postura*, o cepticismo moderno, desde Descartes, claramente se tornou num *desafio*. Por outro lado, naquele, o caso do cepticismo antigo, o questionamento gnoseológico achava-se aparentemente subordinado a um fim prático, ou, pelo menos, se assim não era, encontrava-se estrita e directamente articu-

lado com propósitos éticos, ao passo que neste, isto é, no cepticismo moderno pós-cartesiano, constitui ele um ancoramento sobre o qual a filosofia se constrói, ao replicar-lhe e pretender ultrapassá-lo.

Mas a polarização entre o cepticismo pré-cartesiano e o cartesiano (e pós-cartesiano) não se cinge a essa dicotomia de um cepticismo prático e relevante na reflexão moral e política, por um lado, e de, por outro lado, um cepticismo teórico, abordável essencialmente pela via gnoseológica e sem directamente possuir nenhum interesse prático. O novo contraste que temos de considerar é este: de um lado, se acha um cepticismo, o antigo, cuja determinação filosófica integra essencialmente uma forte dimensão de oposição a filosofias constituídas, do outro lado, está uma hipotética posição filosófica, à qual se procura responder e contra a qual se edifica a filosofia. Para o dizermos noutros termos, trata-se o primeiro de um cepticismo argumentado e desenvolvido contra filosofias rivais, anteriores ou coevas, que ele rejeita e de que se demarca, adoptando delas elementos que contra elas brande, chamemo-lhes dogmáticas se assim o quisermos. Quanto ao outro cepticismo, o moderno (cartesiano e pós-cartesiano), funciona ele próprio como ponto de repulsa e posição rejeitável, ou seja, a tarefa da refutação incumbe sobretudo às filosofias que se determinam em lhe replicando. Não é o cepticismo que se contrapõe a filosofias organizadas e desenvolvidas, é ele que é apresentado por forma a que se lhe contraponham as filosofias que o recusam desde o início. No primeiro caso, o cepticismo é uma filosofia hipercrítica, controversa, bastante polémica e polemizadora, e de certo modo "parasitária" das doutrinas de que se demarca, a que se contrapõe e que refuta, muitas vezes utilizando-as em seu benefício. No segundo caso, o cepticismo não passa de uma abstracção filosófica, de um expediente técnico, de uma filosofia virtual que talvez só exista e seja postulada para ser superada, ao ser respondida e em se lhe contra-argumentando, isto é, para que se desenvolva na sua especificidade a resposta anticéptica.

A exploração da temática do cepticismo, de resto diversificada, que ao longo da sua obra faz Cavell, assenta numa concepção de cepticismo que nitidamente se insere na linhagem da tradição pós-cartesiana. No entanto, ela curiosamente acaba por, de algum modo, exorbitar dos limites que habitualmente a cerceiam, vindo, nomeadamente a respeito de bastantes aspectos, senão a pôr de todo em causa a dicotomia do cepticismo antigo e do cepticismo moderno, tal como concebida tradicionalmente e a apresentamos, pelo

menos a perturbar-lhe certos contornos. O cepticismo para Cavell não se trata de um mero desafio teórico, mas de uma verdadeira *ameaça* permanente e constante a pesar sobre as nossas vidas, a qual urge ser reflectida seriamente pela filosofia, com ela tendo de se lidar comummente e no quotidiano. O confronto com essa *ameaça* é de ordem essencialmente trágica. A figura do céptico deixa de ser um fantoche, um espantalho, um bobo, um louco ou um idiota, para se tornar simplesmente um homem trágico.

> «O céptico não renuncia alegre e irreflectidamente ao mundo que partilhamos, ou que pensávamos partilhar; ele não é nem o velhaco que Austin julgava que ele era, nem o louco por que os pragmatistas o tomavam, nem o simples de espírito que ele parece para os homens de cultura e do mundo. Ele repudia o mundo precisamente pela razão de que o mundo é importante, que é a cena e o palco de ligação com o presente: ele acha que ele desaparece exactamente com o esforço para *torná-lo* presente»[9]

De entre os textos de Cavell, do período da maturidade em que a sua reflexão acerca do cepticismo floresceu grandemente, após a publicação, em 1979, daquele livro que, de alguma maneira, pode ser considerado seu "magnum opus", *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*[10], a obra em que talvez com mais clareza estejam desenvolvidas a caracterização do cepticismo moderno, como Cavell o entende, em contraposição com o antigo e o renascimental, e a sua aparição como ameaça trágica, trata-se de *Disowning Knowledge in six plays of Shakespeare*, primeiro editada em livro em 1987[11] (e, aliás, reeditada em 2003, acrescida de mais um estudo e com o título *Disowning Knowledge in seven plays of Shakespeare*).

[9] IDEM, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976, p. 323 (1ª ed., New York, Charles Scribner's Sons, 1969): «The skeptic does not gleefully and mindfully forgo the world we share, or thought we shared; he is neither the knave Austin took him to be, nor the fool the pragmatists took him for, nor the simpleton he seems to men of culture and of the world. He forgoes the world for just the reason that the world is important, that is the scene and stage of connection with the present: he finds that it vanishes exactly with the effort to *make* it present».

[10] IDEM, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.

[11] IDEM, *Disowning Knowledge in six plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Ao invés do que talvez possa parecer a uma primeira vista, tendo em conta o título do livro, e como de resto o Autor cedo o explicita, não se trata de modo algum de uma ilustração de prévias teses filosóficas concernentes ao cepticismo através de textos shakespearianos nem tão-pouco de uma aplicação de conclusões filosóficas aos textos do Autor isabelino. Antes, a leitura epistemológica do teatro shakespeariano, encarado sobretudo através de seis peças (cinco tragédias e uma comédia), que Cavell leva a cabo constitui, *ao mesmo tempo que uma interpretação céptica das referidas peças, uma interpretação da problemática céptica por essas peças*. Como diz Cavell:

> «Tratando-se de textos shakespearianos, eles põem à prova as suas fontes, tal como se põem à prova por elas, de modo que incorporando uma problemática filosófica, põem a filosofia à prova, bem como se põem à prova por ela»[12]

A própria eleição da tragédia shakespeariana como campo desta investigação filosófica, relacionando-se de resto com a exploração cavelliana da comunicação entre filosofia e literatura (também patente na sua reflexão sobre o romantismo e cepticismo) radica no que o Autor chama de uma "intuição" sua, a de que em Shakespeare, precisamente o contemporâneo do advento da ciência moderna, mais exactamente no período das suas grandes tragédias (1600-1610), se pode encontrar já «em plena existência», como ele diz, o cepticismo cartesiano desenvolvido nas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*[13].

O cepticismo que interessa a Cavell é claramente o cartesiano e pós-cartesiano, como já dissemos, o cepticismo universal e hiperbólico (de cariz niilista, se o quisermos, pois trata-se sobretudo de um cepticismo de recusa e negação) com especial incidência nos problemas do mundo exterior e das outras mentes. A clivagem entre, por um lado, o cepticismo antigo, incluindo neste o renascentista, de Sanches e de Montaigne, e, por outro lado, o moderno traduz-se para o filósofo norte-americano numa diferenciação de atitude e de cosmovisão, que acrescenta destarte um matiz mais à contraposição dos dois tipos de cepticismo, que acima caracterizámos focando outros traços.

[12] *Ibidem*, pp. 3-4: «Being Shakespearean texts, they test, as well as test themselves by, their sources, so that in incorporating, let us say, a philosophical problematic, they test, as well as test themselves by, philosophy».

[13] Cf. *Ibidem*, p. 3.

Nesta concepção de Cavell, enquanto para o primeiro (o cepticismo antigo e pré-moderno) o mundo era regido pela incerteza, o segundo (o cepticismo propriamente moderno) concebe um mundo completamente verdadeiramente desenraizado da sua fundamentação:

> «A questão posta já não é, ou não é apenas, tal como no cepticismo anterior, como melhor se conduzir num mundo incerto; *a questão sugerida é como simplesmente viver num mundo sem fundamento*»[14]

A importância da problemática céptica na determinação do procedimento individual é sublinhada assim por Cavell, o qual, de resto, aqui e noutros textos, sempre se ocupou da vivência e da convivência com o cepticismo, entendido em sua vertente niilista. Neste aspecto, parece, contudo, desde logo haver um claro prolongamento de um traço distintivo do cepticismo antigo, facilmente compreensível numa filosofia eudemonista, o interesse prático (ou mais bem dito, o interesse prático articulado com a especulação teórica). Cavell centra a sua atenção no cepticismo moderno, mas, por assim dizer, olha para o seu reverso, ou seja, frisa a dimensão abandonada pela tradição inaugurada por Descartes: a possibilidade, se não mesmo, a necessidade imperiosa de articulá-lo com a vida quotidiana, com a experiência de todos os dias. Claro está que esta articulação não pode ser idêntica à operada pelo cepticismo antigo. Para os Cépticos antigos, a ameaça vinha das outras filosofias, nomeadamente das dogmáticas, com a sua *precipitação* e *presunção*. Em contrapartida, para Cavell, o cepticismo é que é uma ameaça, e uma que se impõe no quotidiano e contra ele. Tal ameaça não se pode iludi-la de forma simples, sem que quedem os traços do seu rasto.

Devido ao carácter profundamente paradoxal desta incarnação do cepticismo, e devido também à impossibilidade trágica que a habita, fácil se torna de ver a viabilidade da sua ligação com o teatro shakespeariano da fase apontada: a tragédia de um mundo desenraizado e perdido da sua fundamentação extra-humana.

[14] *Ibidem*: «The issue posed is no longer, or not alone, as with earlier skepticism, how to conduct oneself best in an uncertain world; the issue suggested is how to live at all in a groundless world».

> «Se as peças de Shakespeare interpretam e reinterpretam a problemática céptica – a questão de eu saber com certeza da existência do mundo externo, de mim próprio e dos outros nele – segue-se daí que as peças não acham uma solução estável para o cepticismo, e em particular não acham quietação no que sabemos de Deus»[15]

Nisto aliás a antecipação shakespeareana iria bem além da concretização cartesiana, na medida em que para o filósofo francês a dúvida era apenas e tão-só metódica e a fundamentação em si não era verdadeiramente questionada ou questionável, a não ser para se exprimir com a maior firmeza e solidez concebíveis, ao passo que o dramaturgo inglês deixava a incerteza resistir a uma superação semelhante. Fazia-o até por não a haver imaginado no âmbito de um sistema filosófico, mas antes numa representação ao palco destinada e, por isso, necessariamente debruçada sobre as relações entre os homens e enquadrada na representação da vida comum e corrente.

Que o impulso céptico, irreprimível como Stanley Cavell o vê, seja fatal e essencialmente trágico, revela-se uma das características mais marcantes da visão cavelliana do cepticismo, a qual assim explora neste a vertente da negação (tão aturadamente isolada e explorada por Hegel na sua leitura do cepticismo) até um ponto exacerbado. No fulcro desta situação trágica acha-se precisamente a tensão estabelecida entre uma pulsão que poderemos considerar niilista e a envolvência quotidiana que a rodeia e em que ela desponta. Estamos sem dúvida longe do pirronismo antigo, o qual apresentava o cepticismo como *resposta ao trágico*, desembocando, fortuita ou provocadamente, numa sua superação, a correspondente à via da tranquilidade do ânimo do sábio que o cultivasse. No pirronismo, recorde-se, a atitude céptica, encarada não como impulso mas como resposta a uma situação que dela carecia, porque essencialmente trágica, é que era ela mesma concebida enquanto terapêutica. Pelo contrário, no cepticismo moderno entrevisto por Cavell, trágico é já o olhar céptico, como trágica será a impossibilidade de o superar, de responder efectivamente à sua ameaça. A terapêutica, tal como em Wittgenstein, essa

[15] *Ibidem*: «If Shakespeare's plays interpret and reinterpret the skeptical problematic – the question whether I know with certainty of the existence of the external world and of myself and others in it – it follows that the plays find no stable solution to skepticism, in particular no rest in what we know of God».

será o desenvolvimento de uma resposta ao problema céptico que não iluda o trágico da situação, e a premência de uma solução que passe pelo confronto directo com o lado mais negro da ameaça.

Em certo sentido, pode-se dizer que para Cavell o cepticismo tende a ser entendido, pelo menos numa das suas variantes, como morte do mundo, morte dos outros, morte para o sujeito, razão pela qual a luta contra ele pode também ser encarada como uma forma de restauração do mundo. Precisamente neste ponto Cavell estabelece uma relação, ou conexão interna, como ele diz, entre cepticismo e romantismo, a qual, assomando em *The Claim of Reason* (onde aparece já a ideia de que a tentativa de superação do cepticismo motiva o romantismo), vem a ser desenvolvida sobretudo nos textos publicados no livro, primeiro vindo a lume em 1988, *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism*[16]. Os escritores românticos que Stanley Cavell estuda (Percy Shelley, Edgar Allan Poe, Samuel Coleridge, Ernst Hoffmann) são vistos a lutar contra a ameaça do cepticismo, o seu combate e a sua concepção desta ameaça implicando uma visão animista pela qual dão vida ao mundo morto.

A explicitação desta articulação permite, de resto, tornar palpável que o cepticismo moderno constitua uma reversão de uma tendência para conceber como almejável um conhecimento absoluto. A dúvida integral implicará então o sonho de uma verdade total[17], como o parece pressupor Cavell, quando diz que: «Toda a gente sabe que há algo de louco na fantástica demanda céptica da certeza»[18].

Será por falhar na sua busca impossível de uma certeza pura, de uma verdade absoluta, que o céptico recusará o conhecimento do mundo e acabará, em consequência, por recusar o mundo. Assim, o cepticismo é ele próprio percebido como correspondendo a uma resposta, ou seja, é encarado como reactivo. Neste caso, a reacção acontece em relação a uma falência cognitiva, a de uma absoluta "certeza intelectual".

Outra será a reacção céptica que constitui o fulcro da personagem Coriolano da tragédia homónima de Shakespeare de acordo com a leitura de

[16]IDEM, *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, Chicago University Press, 1988.

[17]Já o explicitara Merleau-Ponty no seu ensaio sobre Montaigne.

[18]IDEM, *Disowning Knowledge*, p. 8: «Everyone knows that something is mad in the skeptic's fantastic quest for certainty».

Cavell. Tratar-se-á ela de uma certa forma de misantropia, implicando a mesma busca de uma inatingível pureza e constituindo uma reacção intelectual a «uma visão da comunicação como contaminação, a descoberta que a existência humana é por inerência indestrinçável»[19]. Ao agir como age, movido por um profundo desdém pelo vulgo, pelo comum e pela vulgaridade da linguagem vulgar, Coriolano estaria a "viver o seu cepticismo". Viver o cepticismo, mais bem dito, viver o seu cepticismo próprio, é uma expressão recorrente em Cavell, aplicando-se e cumprindo-se de muitas e variadas e maneiras[20].

A mesma impossibilidade de viver o cepticismo constituía uma das tradicionais objecções lançadas ao cepticismo antigo pelos adversários, a que se pode sintetizar no termo grego *apraxia*[21], querendo com isto dizer que quem seguisse à letra o cepticismo dos Pirrónicos quedaria completamente inactivo e inerte. Pelo contrário, os Pirrónicos sempre tentaram mostrar a compatibilidade do seu pensar com o seu agir, por muito que este por vezes pudesse surgir, a propósito do pirronismo mais antigo (o do próprio Pírron e seus discípulos imediatos) sob a aparência de algum tipo de inacção. Mas, precisamente, em Sexto Empírico nota-se o cuidado de prevenir uma argumentação deste género nomeadamente quando ele diz:

[19] *Ibidem*, p. 12: «. . . a vision of communication as contamination, the discovery that human existence is inherently undistinguished».

[20] Após aplicar a sua leitura do cepticismo, da sua ameaça ao quotidiano e do estímulo literário que constitui a tentativa da sua superação, à interpretação da tragédia shakespeareana, Stanley Cavell empreendeu interpretações de géneros populares de cultura, mais propriamente de géneros cinematográficos, à luz desta sua concepção do cepticismo. Em primeiro lugar debruçou-se sobre algumas das mais emblemáticas comédias de Hollywood do período clássico no livro *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage* (Cambridge, Massachussets/London, Harvard University Press, 1981), onde o género cinematográfico que Cavell identificou e designou como a comédia do *recasamento* é, todo ele, encarado como motivado pelo esforço de superar a dúvida céptica. Mais tarde Cavell veio a estudar aquilo a que ele chamou de género melodramático da mulher desconhecida, sobretudo através da leitura atenta de quatro exemplos de melodrama igualmente do período clássico da produção cinematográfica de Hollywood. Ver IDEM, *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1996.

[21] É interessante verificar-se que alguns termos gregos relacionados de uma ou outra maneira com o cepticismo antigo, que se pretendia terapêutico, tais como *aphasia, apatheia* e *apraxia* (este porém uma designação atribuída pelos seus adversários), acabaram por assumir na linguagem dos tempos de hoje, técnica, também, mas médica e não já filosófica, o significado de doenças.

> «Não pretendemos porém que o céptico esteja completamente isento de perturbação; antes dizemos que ele é perturbado pelas coisas que lhe são impostas, pois concordamos que ele tenha calafrios, sede e sinta afecções desse género. Mas sendo assim a gente comum acha-se duplamente perturbada: pelas afecções elas mesmas, e, não menos, pela crença que essas situações são más por natureza. O céptico, que rejeita a opinião adicional de que cada uma destas situações é má por natureza, com maior moderação, distancia-se mesmo destes casos. É por isso que dizemos que o objectivo do céptico é a *ataraxia* em matéria de opinião e a moderação da sensibilidade [*metriopaheia*] quanto às coisas que se nos impõem»[22]

Em Stanley Cavell podemos ver em cumprimento uma ideia que acaba por se reunir à réplica pirrónica da referida objecção da *apraxia*, embora (como é evidente, dado que é a partir da radicalização niilista do cepticismo que Cavell se interessa pelo cepticismo) acarrete o sacrifício do que afinal constituía o próprio objectivo dos Pirrónicos, e do cepticismo antigo em geral, ou seja, a aquisição de tranquilidade espiritual. Essa ideia é a de que o cepticismo, por muito profunda e extrema que seja a sua expressão filosófica, acha-se integrado à vida corrente e a ela assimilado de muitos modos, envolvendo necessariamente um processo trágico.

A convivência com esta integração, assumida das mais diversas maneiras, faz parte do projecto cavelliano de recuperação por parte da filosofia (em continuidade com a "ordinary language philosophy", precisamente revista à luz da intensificação e revalorização do problema do cepticismo e da ameaça que ele levanta, de algum modo menosprezada por Austin, mas tratada seria e extensamente por Wittgenstein, ou mais bem dito, pelo segundo Wittgenstein interpretado por Cavell em chave céptica, dando redobrada atenção à problemática dos critérios) do que, por um lado, se perdeu graças à filosofia analítica da fase positivista e, por outro lado, graças à afirmação do cepticismo

[22] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, edição bilingue greco-francesa, introdução, tradução e comentários de Pierre Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, pp. 70-73. Segundo as normas de citação habituais desta obra de Sexto Empírico, a passagem citada deve assim ser referida: *P.H.*, I, xii, 29-30.

moderno, cartesiano e pós-cartesiano, como o próprio Stanley Cavell o diz a propósito do seu marcante livro *Claim of Reason*:

> «Se eu tivesse, então, de resumir numa frase a razão de ser do livro, seria alguma coisa como isto: 'ajudar a trazer de volta a voz humana à filosofia'. É este o privilégio que Austin e o último Wittgenstein assumem ao confrontar os seus leitores com a sua apropriação da voz, em toda a sua infundada e, em certo sentido, infundável arrogância, para estabelecer a sua impressão de que a voz se perdeu no pensamento. Perdeu-se metodicamente na crónica desconfiança mantida pela filosofia em relação à linguagem comum, chegando a uma crise final na desfavorável (Wittgenstein nas *Investigações Lógicas* chama-a normativa) comparação da linguagem comum com a construção lógica, feita pela filosofia analítica. E perdeu-se teoricamente na conclusão do cepticismo moderno, cujo advento começa (cenicamente em Descartes e em Hume) por remover assombrosamente a voz individual – como no 'espanto' privado e louco de Descartes face ao que descobriu acerca da sua impotência para provar a sua existência, ou como na sociabilidade ansiosa de Hume, quando ele põe de lado a incomunicabilidade quotidiana do que têm para dizer sobre a falência do conhecimento humano»[23]

Uma das grandes tarefas, e dos maiores méritos, do empreendimento filosófico e literário de Stanley Cavell consistiu precisamente em dar uma voz própria à filosofia.

[23] Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy*, pp. 58-59: «If I had had then to give a one-clause sense of that book's reason for existing it might have been: 'to help bring the human voice back into philosophy'. That is the charter Austin and the later Wittgenstein assume in confronting their reader with their arrogation of voice, in all its ungrounded and in a sense ungroundable arrogance – to establish their sense that the voice has become lost in thought. It has become lost methodically, in philosophy's chronic distrust of ordinary language, arriving at some final crisis in analytical philosophy unfavorable (in *Philosophical Investigations* Wittgenstein calls it normative) comparison of ordinary language with logical construction; and lost theoretically, in the conclusion of modern skepticism, whose advent begins (scenically in Descartes and in Hume) by taking the individual voice, or breath, away – as in Descartes's private and mad 'astonishment' at what he has discovered about his impotence to prove his existence, or in Hume's anxious sociability, putting aside the everyday incommunicability of what he has to say about the failure of human knowledge».

Bibliografia

Cavell, Stanley, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, New York, Charles Scribner's Sons, 1969 [2nd ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1976].

Cavell, Stanley, *The Worl Viewed, Reflections on the Ontology of Film*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press, 1971.

Cavell, Stanley, *The Claim of Reason. Wittgenstein, Skepticism, Morality and Tragedy*, Oxford, Oxford University Press, 1979.

Cavell, Stanley, *Pursuits of Happiness. The Hollywood Comedy of Remarriage*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press, 1981.

Cavell, Stanley, *Philosophical Passages: Wittgenstein, Emerson, Austin, Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1995.

Cavell, Stanley, *A Pitch of Philosophy. Autobiographical Exercises*, Cambridge, Mass./London, Harvard University Press, 1994.

Cavell, Stanley, *Disowning Knowledge in Six Plays of Shakespeare*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

Cavell, Stanley, *In Quest of the Ordinary, Lines of Skepticism and Romanticism*, Chicago, Chicago University Press, 1988.

Cavell, Stanley, *The Senses of Walden*, Nova Iorque, Viking, 1972.

Cavell, Stanley, *Emerson's Transcendental Etudes*, Stanford, CA, Stanford University Press, 2003.

Cavell, Stanley, *Contesting Tears. The Hollywood Melodrama of the Unknown Woman*, Chicago/London, University of Chicago Press, 1996.

Eldridge, Richard (ed.), *Stanley Cavell*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.

Hammer, Espen, *Stanley Cavell. Skepticism, Subjectivity and the Ordinary*, Cambridge, Polity, 2002.

Mathieu-Castellani, Gisèle, *Montaigne. L'écriture de l'essai*, Paris, PUF, 1988.

Michael, John, *Emerson and Skepticism: The Cipher of the World*, Baltimore/London, John Hopkins University Press, 1988.

Mulhall, Stephen (ed.), *The Cavell Reader*, Oxford, Basil Blackwell, 1996.

Romão, Rui Bertrand, "Cepticismo, Quotidiano e Comunicação - Apontamentos sobre Stanley Cavell", in Santos, J.M.; Correia, J.C. (org.), *Teorias da Comunicação*. Covilhã, UBI, 2004, pp. 203-210.

Diferendo e comunicação em Lyotard

José A. Domingues
Universidade da Beira Interior

O diferendo trata-se de um modo de pensamento característico de Lyotard. Remete para o testemunho da linguagem do poder do diferendo. Lyotard assinala que na linguagem se testemunham diferendos: os diferendos são modos de escrever ou falar. Modos de escrever ou falar mas como silêncios, sem conceptualizar. Pelo diferendo, a linguagem não é um dizer essencial ou um pensamento do ser. «Nós não podemos conhecer o ser», diz no texto *Les transformateurs Duchamp*, logo, para o pensamento e para a linguagem não se dispõe de uma ontologia fundadora[1]. «Tudo se passa como se não houvesse linguagem», escreve em *Le différend*, pois a linguagem de encadeamentos de frases vem a articular as frases na condição de uma privação, porque o espírito humano não tem condições de ver o ser que está permanentemente em falta[2]. O escrever é chamado diferendo: «é porque não há 'linguagem' e 'ser' mas ocorrências»[3]. É a heterogeneidade dos regimes de frases e dos géneros de discursos. O diferendo não pode ser então articular.

O diferendo para Lyotard não é senão escrever, escrever, porém, na ocorrência da inscrição do que não se deixa inscrever de modo nenhum. Trata-se, ainda assim, do «fio de equilíbrio da sua escrita», no dizer de Gérald Sfez[4]. O diferendo diz o que o pensamento de Lyotard apresenta. Do ponto de vista literário, o texto *Le différend* aquiesce à dificuldade que se põe ao modo como o diferendo se dá a escrever, ao dizer do diferendo ou ao paradoxo de um género de discurso e de uma língua que se exponha a conhecê-lo. Escrito para definir: «Diferente de um litígio, um diferendo seria um caso de conflito entre duas partes (pelo menos) que não pode alcançar uma resolução imparcial por

[1] Jean-François Lyotard, *Duchamp's Trans/Formers* [1977], traduction I.Mcleod, Venice, The Lapis Press, 1990, p. 116-117.

[2] IDEM, *Le différend*, Paris, Minuit, 1983, § 231.

[3] *Ibidem*, § 263.

[4] Gérald Sfez, "Les écritures du différend", in Dolorès Lyotard; Jean-Claude Millner; Gérald Sfez (dir.), *Jean-François Lyotard, l'exercice du différend*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, (11-36) p. 11.

falta de uma regra de julgamento aplicável aos dois argumentos», dá a entender que o diferendo engloba a antinomia de duas afirmações em que o *direito* é impossível apurar, na medida em que a aplicação de uma mesma regra a uma e a outra para decidir a disputa entre elas representa efectivamente um esquecimento de uma delas ou de ambas se uma ou as duas não admitirem essa regra[5]. Um terceiro arbitra ilegitimamente a dissidência do conflito. De facto, uma ordem única, política ou argumentativa, de uma metalinguagem resolutiva dos conflitos vela a incoincidência destas afirmações, as obras literárias ou artísticas, por exemplo, que tratamos como objecto de uma propriedade e que nos mostram, todavia, como o autor é seu refém pela falta de uma regra universal de julgamento de uma heterogeneidade. A incoincidência que se tenta pensar no âmbito de uma teoria da dissidência que se expressa na linguagem enquanto acentua a importância de um encadeamento que não é absolutamente determinado e apela para o acontecer nas ordens e possibilidades da frase de um género de discurso que funciona de acordo com o fim a atingir[6]. Mas o diferendo existe para se argumentar? Dizer o desacordo que move cada parte em relação à outra é uma apresentação legítima do diferendo? Por aí, este dizer do desacordo da parte não é possível senão através de uma instância que possa confirmar que é lesada, o que reconduz à questão da necessidade de encontrar uma testemunha. Mas pela testemunha só se permite «salvar a honra do pensar», estando «dada a falta de um género de discurso universal (...) que pode legitimar o juízo (o bom encadeamento)»[7]. É, nestes termos, a maneira de contornar a impossibilidade de um terceiro para administrar a prova sem igualmente validar a parcialidade.

O diferendo é um género de discurso que se situa em plena argumentação e oposição das partes. A escrita do diferendo tem sempre a forma de uma escrita descontínua. É este diferendo que se nos revela através da questão da vítima e, logo, em toda a experiência de perda dos meios de prova da injustiça,

[5]Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura, (Kritik der reinen Vernunft*, 1ªed., 1781; 2ªed., 1787), 5ªed., tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, A, 501 – a primeira antinomia da razão pura.

[6]José A. Bragança de Miranda, "Elementos para uma teoria da censura: censurância, argumentação e conflito", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, Adriano Duarte Rodrigues (org.), "As máquinas censurantes modernas", Porto, Edições Afrontamento, Março 1985, (21-52), p. 26.

[7]Jean-François Lyotard, *op.cit*., p. 10.

de que são dadas várias definições, a impossibilidade de *provar*[8], a impossibilidade de *argumentar*[9], e uma outra, a impossibilidade de *apresentar*[10]. Nestas definições encontra-se a incapacidade de manter o discurso articulado ou a unidade das frases, reuni-las numa valência comunicativa, com o referente, o significado, o destinatário e o destinador. Lyotard distingue a frase do discurso cognitivo, de prova, argumentação e apresentação, da frase da vítima, porque esta esbarra em paradoxos, frase que atesta um estado de antes da palavra bem formada, isto é, um *sentimento*. A distinção opõe o litígio ao diferendo. A frase de litígio poderá ser entendida relativamente às regras do idioma dominante e inscrever-se numa transacção, não a frase do diferendo, porque só significa numa ordem de signos não-negociável no contexto das regras do idioma dominante – é incomunicável. Existe um exemplo: a força de trabalho seria mais que uma mercadoria se esta se fizesse entender como força de frase, não ficasse presa nos termos do julgamento do idioma e do direito da economia. A frase que recepta a força de trabalho é mais alguma coisa do que uma cedência temporária de uma propriedade, é uma outra inscrição. E é próprio desta outra inscrição descobrir um outro direito mais conveniente de a apresentar do que a economia. A frase continua-se numa outra frase, figura-se sobre uma ideia de emancipação dos trabalhadores. É como se a inscrição litigiosa não fosse emancipatória e o diferendo escapasse à articulação argumentativa: a inscrição do diferendo não é uma inscrição litigiosa. Mas diremos que, paradoxalmente, o diferendo aparece porque recorre ao idioma do litígio. Uma queixa exprime este diferendo, de acordo com uma correlação das duas inscrições: o diferendo percebe-se através do litígio, mesmo se uma incomensurabilidade pertence ao diferendo. Por isto, este diferendo parece dependente de um grau de reconhecimento. Reenvio do diferendo ao litígio, a que pertence o seu jogo de signo, mas, relacionado com o signo, este signo equivale a uma expressão de sentimento. Este sentimento joga um papel importante nos litígios, constituindo a sua parte sempre escondida: é o diferendo, pois, que governa o litígio.

Auschwitz é o exemplo do diferendo sem litígio, veredictos e frases, onde a realidade da injustiça sofrida pela vítima é objecto de apagamento, o modo de realidade que o silêncio manifesta. Desligado, mesmo, no que se refere

[8] *Ibidem*, § 9.
[9] *Ibidem*, § 12.
[10] *Ibidem*, § 9.

ao diferendo («Entre as SS e o Judeu não existe mesmo um diferendo porque não há mesmo um idioma comum (o de um tribunal) pelo qual um dano ao menos pudesse ser apresentado»[11]), do que o litígio reconhece, a frase nada representa do que aconteceu. Não haver nada que seja da ordem do reconhecimento, o apagamento da tradução do dano em injustiça, é o que quer dizer o diferendo de modo geral – experiência do diferendo que é muito diferente da experiência que temos do diferendo da dominação e que se fundamenta na razão hegeliana, onde o diferendo tem lugar quando o conflito que opõe as partes é regulado pelo idioma de uma delas[12].

Impossibilidade de frasear e litígio, as duas perspectivas do diferendo marcam o carácter irresolutivo do diferendo, na visão de Gérald Sfez – que faz ver, ainda, uma escrita como restante[13]. Irresolutividade do tempo, que cria novos danos que produzem novos tribunais, da mesma maneira que os juízos do novo tribunal criam novos danos que partem de uma crença em nova regra para regular um diferendo ou um litígio. Diferendo em diferimento, sem dúvida, no sentido em que há um diferendo que relança a sua ocorrência como transacção definitiva, porque o dano não cessa nunca de procurar o seu tribunal[14]. Não se apagar nunca, produzir rasto desta transacção e do que resta a frasear, representa a sua instituição, como expressão de novos destinadores, destinatários, significações e referentes. Assim, nem quando um dano é expresso (um queixoso se apresenta como vítima) e um idioma julga o dano como injustiça, isto é, como medida de reparação, o frasear deixa de restar, porque o diferendo dá lugar a um idioma e sempre a um frasear, algures, diferente. É neste sentido que há escrita ou inscrição, ou seja, o processo de uma escrita que abala as fronteiras da *faculdade* da frase, à luz de um conflito entre as frases de uma linguagem que se divide em múltiplas linguagens e separa o sentimento da frase e a frase que ocorre. A ideia é a de que o diferendo será a falha da linguagem e da unidade da linguagem. A necessidade de encadear frases e a possibilidade de o fazer de diferentes maneiras constituirão

[11] *Ibidem*, § 160.

[12] *Ibidem*, § 12.

[13] Gérald Sfez, *op.cit*., p. 16.

[14] Jean-François Lyotard, *op.cit*, § 197: «É impossível que os juízos do novo tribunal não criem novos danos já que eles regularão ou crêem regular os diferendos como litígios».

a experiência do diferendo na linguagem, com o encadeamento que prevalece a impedir os outros que são «possíveis, em princípio»[15].

Não apreendemos esta existência do diferendo generalizado em relação à experiência dos casos sensíveis do diferendo. Apreende-se, antes, em relação à linguagem: a relação que considera estas experiências como provas do diferendo das frases entre elas. O diferendo é feito de frase, é inerente à frase, marcado por um conflito no espaço da linguagem, no quadro da inexistência de um espaço comum das frases, de «tribunal», apresentado pela ocorrência da linguagem mesma, dado a ver por Lyotard justamente no estudo de modos de frases (prescritivas, cognitivas, interrogativas, performativas, exclamativas, musicais, literárias,...) e de géneros de discurso (trágico, técnico, pedagógico, cognitivo, ético, estético, argumentativo, narrativo...). O problema identificado da incomensurabilidade, no sentido da heterogeneidade dos modos de frases e dos géneros de discurso, da impossibilidade de os submeter a uma mesma lei, leva ao estudo do encadeamento das frases e da tradução de um modo noutro. Lyotard assinala para o género argumentativo dois modos de frases: uma *ostensão* ou uma *definição* e uma *interrogação*. Um mostrar como existência empírica ou um descrever como acto mental encadeia com a interrogação como invenção. Do encadeamento procede o acordo na disputa, para as partes, do sentido de um referente, acordo que tem a forma de um diálogo entre uma ocorrência como estruturada por conceitos e a sua objecção e a sua refutação – de acordo com um jogo de reenvio de frases que procura menos encontrar passagens que multiplicar as obliquidades entre elas. Um jogo que não tem fim. «Uma frase 'acontece'. Como encadear?»[16]. É da natureza de cada género de discurso fornecer por si regras para um conjunto de frases possíveis, de acordo com uma finalidade única, uma disposição relacional, mediada, do abismo que separa as frases, de um agenciamento teleológico, distinto do que um outro género de discurso fornece a outras frases possíveis (insistir na indeterminação dos encadeamentos é ainda em função de uma finalidade prescrita por um género – uma frase musical de Cage mostra não regras de agenciamento, mas a procura da regra de agenciamento). As regras do género de discurso têm o ganhar por finalidade, que se considera um orientar das frases para uma sequência, isto é, a obtenção de um mesmo fundo

[15] *Ibidem*, § 22.
[16] *Ibidem*, p. 10.

de pertença ou identidade de sentido de tipo pragmático proposta nas *Philosophische Untersuchungen*[17]. Lyotard diz do ganhar do género ético: «o seu sucesso (a justiça) seria o perfeito desinteresse do eu, o desapossamento da sua vontade»[18].

O diferendo procede da falta de uma instância mediana entre estes géneros, uma *passagem* (*Uebergänge*), que será assim o território (*Feld*, campo, domínio) de validade das capacidades de uma apresentação do objecto que cada género conhece, como na análise kantiana da faculdade do juízo na 3ª Crítica[19]. Essa instância é ubíqua, na medida em que a faculdade intervém para se potenciar a passagem entre as faculdades cognitivas (faculdade cognitiva que ela não é porque não possui um objecto que seja seu) e, portanto, validar uma frase por uma apresentação (a apresentação corre nas cognitivas sob o regime do esquema, nas argumentativas sob o símbolo, nas prescritivas sob o tipo da responsabilidade e da moralidade). O seu objecto é referido por Kant como não podendo ser senão o símbolo, que é um objecto que assenta na desmultiplicação das faculdades do conhecimento, em sentido lato capacidades de determinar objectos sem que se considere que o conhecimento destes é ou não possível. Mas esta instância que valida o objecto encontrado (inventado) tornando-o objecto intuível, quer dizer, conceito dado (no espaço e no tempo), e para o validar exige um meio no qual todas as circunscrições sejam legítimas, corresponde à Ideia. A Ideia é pois o símbolo que suscita a síntese do heterogéneo e que para Kant é um fio condutor de carácter reflectinte da transacção (*vergleichen*) entre as partes singulares determinadas. Intenta assim dizer-nos que na análise antinómica que faz do finalismo e do mecanicismo no texto da 1ª Crítica um meio é possível. Porém este meio nunca os reconciliará, mas deverá responder à questão de uma ordem última que a diferença entre eles pressupõe – se há um fio condutor é porque há um fim, mas o fim é uma simples Ideia cuja função causal nenhum objecto existente

[17]Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico. Investigações Filosóficas*, tradução e prefácio de M. S. Lourenço, introdução (Alguns comentos sobre o «Tratactus») de Tiago de Oliveira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, § 20: «Mas não consiste a identidade de sentido das frases na identidade da sua *aplicação*?».

[18]Jean-François Lyotard, *op.cit*, § 181.

[19]Immanuel Kant, *Crítica da faculdade do juízo* [1790], introdução de António Marques, tradução e notas de António Marques e Valério Rohden, Lisboa, IN-CM, 1992. Introdução, XIX-XX.

na realidade apresenta. Esta Ideia é autorizada pela Ideia de uma natureza que transporta a Ideia de finalidade objectiva das existências singulares. Kant dirá que a actividade de discernir, a atenção dada aos diferendos, exigida pelo juízo reflectinte ao procurar encontrar uma razão de ser do mundo que as leis de constituição determinística e mecânica não explicam, é ela mesma um meio da natureza: a Ideia de uma liberdade que acompanha uma actividade crítica incessante da razão não pode ser provada ou refutada em si, apresenta-se como suplemento da Ideia de fim natural. A liberdade empregue na perspectiva de um estado de agitação das forças do sujeito para o manter sempre de vigília cumpre os desígnios da natureza, de vivificar continuamente o sujeito, como o demonstra a designação de filosofia crítica – Hume acorda Kant do sono dogmático e ajuda-o a perseguir o seu fim de estabelecer passagens entre as existências determinadas pelas faculdades cognitivas, sensibilidade, entendimento, imaginação e razão. O filósofo crítico pensará então poder pronunciar um juízo pelos simples meios desta liberdade: os juízos do filósofo na ausência de uma disposição legal pressupõem uma finalidade, uma espécie de intenção, do lado da natureza. Mas a Ideia de natureza e portanto de fim do julgamento sem direito ou do julgamento livre não pode ser apresentada. Kant acentuando o carácter simbólico da Ideia reconhecerá à mesma uma realidade de sentimento e dispensa-se pois de avaliar o seu sentido de acordo com os procedimentos aplicáveis ao conhecimento e de pressupor os sentimentos que se experimentam sob o modelo comunicacional.

Como se vê, existe um poder e dever de julgar na ausência do direito, a partir da própria natureza, que permite que o filósofo fraseie nas condições do signo dado pela natureza. Ora, a faculdade da frase acontece com os géneros, respeitando a heterogeneidade destes, de modo que ela não coincide com as intenções de encadear de uma certa maneira, pela razão que os géneros exercem sobre os destinatários e os destinadores das frases, os seus referentes e seus sentidos, os fins. Por isso Lyotard escreve: «Nós acreditamos que queremos persuadir, seduzir, convencer, ser correctos, fazer crer, interrogar-se, mas é que um género de discurso, 'irónico', impõe à 'nossa' frase e a 'nós' mesmos o seu modo de encadeamento»[20]. Daí pensar que o diferendo não pode ser designado por maneiras de encadear da frase subordinadas a uma intenção e vontade nossa, livre curso do antropocentrismo, mas pelo poder da frase e

[20] Jean-François Lyotard, *op.cit*, § 183.

enquanto poder de encadear como de suspender o encadeamento. Uma frase acontece. Onde vai ela encadear? Modos de encadeamento implicados nas precedentes, possíveis, é o que o seu advir conta para a inscrever, actualizar. Nenhuma frase é a primeira, isso quer dizer que uma frase que aconteça integra um género de discurso, aceita um encadeamento na multiplicidade de encadeamentos. Este acontecimento é um conflito, já que faz com que a frase encadeie diversamente em cada género de discurso diferente. É, assim, num quadro de conflito de géneros, dado na vitória de um encadeamento sobre os outros, estes outros esquecidos, reprimidos, que a frase é encadeada. Que uma frase vem fazer parte de um encadeamento de um universo de frases. Joga o jogo de outra frase. Não tanto pela via da metáfora como por uma maneira de afectar um regime de signos a uma ideia nova[21]. A ser assim, uma frase não se diz a ela mesma, encontra-se restituída nos termos do diferendo – no idioma de uma outra frase – por desapropriação.

Não jogamos com a linguagem e neste sentido não existe sequer jogo de linguagem, fala-se simplesmente de articulações dos géneros de discurso. E as articulações não podem ser resolvidas por *uma* linguagem, comunicacional, agitada tão só pelas vontades, paixões, intenções, que os humanos lhe apropriam, instrumentalizando-a. Mas é reconhecido: «Cada frase é em princípio o jogo de um diferendo entre os géneros de discurso, qualquer que seja o seu regime. Este diferendo procede da questão: Como encadear? Que acompanha uma frase. E esta questão procede do nada que 'separa' esta frase da 'seguinte'»[22]. É portanto o nada que abre a finalidade de cada frase ao humano. Diz Lyotard: «No diferendo, algo solicita ser metido em frases»[23]. Então os humanos que crêem pois ter onde frasear em benefício da comunicação de informações aprendem que, mais do que se servirem da linguagem, como de um *médium* que permitisse a instituição de idiomas que não existissem ainda, eles são usados pela linguagem, na medida em que sempre o que pode ser fraseado no presente excede aquilo que é por eles fraseado. Este estado da linguagem comporta o silêncio. Aqui é o sentimento de falta de uma nova frase que domina a força de frase de encadear a outra frase e assim ininterruptamente. Por aqui vê-se que a linguagem não será a comunicação de informação, no âmbito de uma frase que recorre a uma outra frase e que prolonga o diferendo. A par-

[21] Gérald Sfez, *op.cit*., p. 19.
[22] Jean-François Lyotard, *op.cit*, § 188.
[23] *Ibidem*, § 23.

tir desta atitude do frasear institui-se o diferendo, que consiste em, como diz Lyotard: «instituir novos destinatários, novos destinadores, novas significações, novos referentes para que o dano possa exprimir-se e o queixoso deixe de ser vítima»[24]. Isso exige uma linguagem instável, frásica, do instante, e outras regras de formação e encadeamento de frases.

Em que modos o diferendo é escrito? Em *Le différend* (1983) é escrito nos modos de escrita da filosofia e da política que tem que ver com uma necessidade de um encadeamento das frases e uma obrigação de escolher o encadeamento sem fundar um como metalinguagem de toda a resolução e outro como chave dos encadeamentos[25]. Desde a publicação de *L'inhumain* (1988) e de *Leçons sur l'analytique du sublime* (1991), o diferendo é escrito para *resistir*. Como Lyotard escreveu: «É a tarefa da escrita, pensamento, literatura, artes»[26]. São novos estilos de testemunhar o diferendo. De certa maneira uma outra configuração do conceito de diferendo, que aquilo que Lyotard chama o Sistema suscita e a consciência crítica da pós-modernidade leva a representar: por uma inscrição sem fim num meio tecnológico sem lugar e sem tempo, sem autor nem projecto, aquela da performance do Sistema mesmo. Este Sistema que liga (se liga) é um apagamento do diferendo de bases incomensuráveis, inapresentáveis, inapreensíveis, inscrivíveis, porque o seu principal motivo de inscrição não é o signo (a falta de um meio de exprimir uma perda essencial), é mais o seu desenvolvimento. Desenvolvimento que se constitui como expressão da emancipação, como realização, de um possível que o gesto suspendido em política, *entre* a sua destinação e a sua realização, revela: o diferendo sem exactidão de frase. Neste contexto, o político, onde o diferendo não tem sentido senão como um gesto em suspenso, exclui-se como horizonte de inscrição de uma escrita, como expressão do diferendo, ou seja, do testemunho que inscreve o político e a sua promessa de resolução e desde logo como jogo superior do pensamento.

[24] *Ibidem*, § 21.

[25] *Ibidem*, § 189: «O género especulativo teve essa pretensão. O princípio de uma vitória absoluta de um género sobre os outros é destituído de sentido». Sobre a política (§ 190): «Se a política fosse um género e que este género tivesse pretensão a este estatuto supremo, depressa mostraríamos a sua inutilidade». Ora, a política «não é um género, é a multiplicidade dos géneros, a diversidade dos fins, e por excelência a questão do encadeamento» (§ 190). Acentuando a natureza frásica da política reconhece à política um estado de linguagem que não é pois uma linguagem una, mas *acontecer* (*il y a*) que não é ser.

[26] IDEM, *L'inhumain, causeries sur le temps*, Paris, Galilée, 1988, p. 15.

Lyotard escreveu em *Leçons sur l'analytique du sublime* do sentimento sublime: «A relação do pensamento com o objecto apresentado desconcerta-se aí»[27]. Para além das qualidades formais que induzem o gosto, este pensamento sugere-se como relação com o que é sem relação com ele, isto é, de um fenómeno que excede o seu poder de apresentação, donde, da sua expectativa de liberdade pelo meio da natureza. O sentimento de sublime é assim o caso de uma experiência sem a natureza. Como Sfez diz: «Relação do espírito ao que lhe escapa agora e sempre»[28]. É uma relação do pensamento ao que o excede através da qual a faculdade da frase se reflecte – a maneira como o pensamento encadeia –, marcada pelo diferendo entre as regras, exumando um estado de pensamento plural: lógico, jurídico, ético, estético. Mas este diferendo pressupõe como infância do pensamento antes de mais um diferendo do pensamento com o real, uma experiência do pensamento e da sua relação sem nenhuma relação e simultaneamente um engendrar do pensamento: uma aptidão à presença, a ultrapassar a desarticulação do «eu penso» em faculdades, o que o gesto de escrita da arte dá a sentir: uma presença sem ser de apresentação. No horizonte do pensamento que se mede pelo impossível, o gesto do pintor imita a frase da escrita do pensador. A reflexividade do pensamento é uma escrita reflexiva, uma escrita fora da forma e da matéria, negativa, inarticulada. A escrita permite inflectir a perspectiva do encadeamento na perspectiva da escrita que testemunha a frase que não se inscreve no *lógos* identificável. Isso significa que qualquer que seja a escrita – ela é plural, existem muitas escritas (arte, literatura, filosofia) –, ela demanda o nada e inscreve o nada: porque *falta* o absoluto. De cada uma das escritas somente se testemunhará a relação, que é relação a um *Alter* e *Aliud*, como um fazer face a tal suporte (do apagamento da presença e da relação).

A teoria do diferendo deixa efectivamente ver na incomunicabilidade o nascimento de uma comunicação da relação do pensamento com o que não se relaciona com ele – com o diferendo em divergência – a que dá corpo uma escrita de signos não produtora de um discurso de semiótica ou de fenomenologia. Ou seja, esta escrita corresponde a uma obstinação de testemunhar

[27] IDEM, *Leçons sur l'analytique du sublime*, Paris, Galilée, 1991, p. 71.
[28] Gérald Sfez, *op.cit*., p. 26.

que há o que resta: signo, quer dizer, passagem, presença[29]. O que resta é explicitado a cada instante num modo de inscrição do diferendo.

[29] Jean-François Lyotard, *La confesión de Augustín* [1988], traducción y notas de María Gabriela Mizraje y Beatriz Castillo, Buenos Aires, Madrid, Editorial Losada, 2002, p. 31. O signo: «Ele não está ali por outro, é o Outro do ali, que está ali, ali de onde a luz tem lugar sem lugar, de onde o som ressoa sem tempo, etc». Ele não dá testemunho, é o testemunho. A perspectiva do signo está de acordo com o aqui e agora do presente, isto é, a sua significação não será em função do que é dirigido pelo pensamento, ela passa por uma presença que se subtrai em relação ao pensamento.