



A FILOSOFIA NÃO ANALÍTICA DA LINGUAGEM, A VIRADA LINGUÍSTICA E A VIRADA PRAGMÁTICA

ALESSANDRA CAVALCANTE SCHERMA SCHURIG¹

Resumo

A tradição do tratamento da linguagem na filosofia começa por Platão, passa por Aristóteles e culmina na filosofia da consciência baseada no essencialismo que enfatiza a dimensão instrumental da linguagem. Os estóicos iniciam a percepção de um novo entendimento sobre a linguagem, mas essa contribuição é esquecida e a visão do essencialismo só será derrubada por Heidegger e sua nova concepção sobre a linguagem, permitindo o início da chamada tradição não analítica da linguagem, que abarca a virada linguística e a virada pragmática.

Palavras-chave: Linguagem. Essencialismo. Virada linguística. Virada pragmática.

Abstract

The tradition of language treatment in philosophy begins with Plato, passes through Aristotle and culminates in the philosophy of consciousness based on essentialism that emphasizes the instrumental dimension of language. The Stoics begin to perceive a new understanding of language, but their contribution is forgotten and the vision of essentialism will only be overturned by Heidegger and his new conception of language, allowing the beginning of the so-called non-analytic tradition of language, which linguistic turn and the pragmatic turn.

Keywords: Language. Essentialism. Linguistic turn. Pragmatic turn.

INTRODUÇÃO

A linguagem se tornou em nosso século a questão central da filosofia, afirma Manfredo de Oliveira. (OLIVEIRA, 1996, p. 11). E isso ocorreu paulatinamente e de acordo com os problemas com os quais o paradigma vigente se deparava: na teoria do conhecimento substituiu-se

¹ Universidade federal da Bahia.
E-mail: alessandra.schurig@hotmail.com

a crítica transcendental da razão para virar crítica de sentido enquanto crítica da linguagem, a lógica deparou-se com as linguagens artificiais. E assim, uma a uma as ordens sociais passaram a se deparar com a questão da linguagem.

A filosofia da linguagem, conforme explica Searle, se preocupa em observar como a linguagem se relaciona com a realidade, o que é significado. Essas perguntas são respondidas por outras perguntas: o que é verdade? O que é lógica? O que são relações lógicas? O que é uso da língua? (SEARLE, 2007, p. 02)

Nesse caminho, a filosofia da linguagem pode ser dividida em dois ramos principais. Um dos ramos contém filósofos como Heidegger, J. Habermas, M. Foucault, Derrida, dentre outros que formam a chamada *filosofia não analítica da linguagem*.

O outro ramo tem por exemplos Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein, que desenvolveram a *filosofia analítica da linguagem ideal* entre as últimas décadas do século XX e meados do século XX, todos formando o que pode ser chamado de filosofia da linguagem contemporânea. (MIGUENS, 2007, p. 04). Este autores, Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein formularam os traços da chamada *filosofia analítica da linguagem ideal* e procuraram esclarecer através de meios formais a natureza das linguagens naturais, estabelecendo a noção de condições de verdade e a abordagem verocondicional (*truth conditional*) como essenciais em sua análise (MIGUENS, 2007, p. 17).

No presente artigo o foco estará sobre a tradição não analítica da filosofia da linguagem, buscando-se as origens do tratamento do tema, o porquê desse ramo da filosofia acreditar que a linguagem permitiu que se ultrapassasse a filosofia da consciência.

Nessa linha, Miguens questiona: seria realmente possível considerar como filósofos da linguagem os filósofos que não são analíticos, tais como Heidegger, Habermas, Foucault e Derrida? Ela assente que sim e defende um ponto comum a todos eles: as suas teorias da linguagem assentam sobre o pressuposto de que a linguagem permite a ultrapassagem do chamado “paradigma da filosofia da consciência”. (MIGUENS, 2007, p. 191).²

² Uma questão interessante é sobre o tratamento da linguagem por Habermas. Nesse sentido, explica Miguens: a teoria da ação comunicacional Habermas vai buscar aportações diversas aos estudos sobre a linguagem, especialmente os estudos pragmáticos, nomeadamente a teoria dos atos de fala de Austin e Searle. Habermas pretende pôr em relevo o potencial ético e crítico destes estudos sobre a linguagem; a sua ideia central é a de uma ‘pragmática universal’. Habermas faz um estudo transcendental, à maneira de Kant, desta pragmática universal e considera-a uma condição de possibilidade de toda a ação social. (MIGUENS, 2007, p. 195)



A filosofia da consciência enfatizava o papel da linguagem tão somente em seu aspecto de instrumento para comunicação, como meio pelo qual se expressam as verdades da ciência. É uma concepção adotada com vigor na metafísica reverberada pela tríade Locke-Kant-Descartes que defende que a linguagem deve ser o instrumento para garantir que fatos sejam claramente reportados com inferências bem-feitas. É essa concepção de linguagem que a tradição da filosofia não analítica de linguagem busca contestar.

No presente artigo buscam-se as raízes platonianas da concepção instrumental da linguagem, segundo apresentada por Platão e Sócrates, numa análise de *Crátilo*, onde será possível vislumbrar as ideias que permearão a concepção de linguagem como instrumento, além do paradigma de essencialidade nas coisas que também permeará a filosofia da consciência.

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

Buscando a visão de linguagem para a tradição não analítica, serão apresentadas algumas das ideias de Heidegger, filósofo da linguagem não analítico. São suas observações que irão gerar o contextualismo, essencial para a posterior ocorrência da chamada virada pragmática que culmina na ideia da razão comunicativa de J. Habermas.

1. Platão, Sócrates e a linguagem: em defesa do essencialismo:

Platão levanta uma reflexão sobre a linguagem, em seu diálogo *Crátilo ou sobre a justeza dos nomes*, um diálogo entre Hermógenes, Crátilo e Sócrates, onde aparecem as controvérsias relativas à semiótica recolocando na ordem do dia a questão: a linguagem liga a forma ao conteúdo "por natureza" (*physei*), como o quer a personagem Crátilo, ou "por convenção" (*thesei*), conforme os argumentos contrários de Hermógenes? (JAKOBSON, 2007, p. 68)

É um confronto que depois irá ressurgir por milhares de vezes na semiótica, inclusive com a ideia saussuriana sobre o caráter arbitrário do signo, contestado veementemente por Jespersen, Pichon, dentre outros.

Nesse diálogo, Crátilo sustenta que cada coisa tem um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens decidiram dar-lhe, mas um sentido certo, por natureza, apenas expresso pelas palavras. O diálogo primeiro ocorre entre Sócrates e Hermógenes, e o segundo



sustenta que qualquer nome que se dê a uma coisa será o nome certo, e que se outro nome novo for dado, este será o certo agora, desde que o primeiro caia em desuso. Enfim, para Hermógenes, uma coisa sempre é chamada por seu nome apropriado, seja de modo geral, seja de modo particular. (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 119). Hermógenes é um representante do que se denomina de *convencionalismo*.

Utilizando-se da maiêutica, Sócrates questiona Hermógenes sobre o convencionalismo, que demandaria uma pretensa arbitrariedade na formação da linguagem. Hermógenes confirma sua primeira impressão e segue sendo questionado por Sócrates, que pergunta: uma proposição que se refere às coisas como elas são será uma proposição verdadeira? E não será uma proposição falsa quando indica o que as coisas não são? Então, seria possível *dizer por meio da palavra o que é e o que não é*. (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 104). A linguagem se prestaria à veículo para verdades e mentiras.

Hermógenes debate essa ideia e assente que haveriam dois tipos de proposições: verdadeiras e falsas. Decompondo uma proposição verdadeira, todas as partes seriam verdadeiras, o mesmo se dá para as proposições falsas. Um nome faz parte de uma proposição e como existem proposições verdadeiras e falsas, há então nomes verdadeiros e nomes falsos. Essa questão dá a deixa para que Sócrates consiga fazer com que Hermógenes comece a abandonar seu pensamento sobre o convencionalismo.

Se, em um primeiro momento, Hermógenes entendia que se pode designar qualquer coisa pelo nome que quiser e outra pessoa poderia designar por outro nome, e isso ocorria na realidade, com os helenos dando um nome para a mesma coisa diferentemente nomeada pelos bárbaros, quando essa ideia é classificada como sofista, Hermógenes muda de concepção e defende que cada coisa manteria uma essência permanente, existindo por si mesmas em sua essência natural.

Essa ideia é desenvolvida por Sócrates em exposição, na qual o filósofo explica que se cada coisa tem uma essência, uma ação também teria uma essência. Quando se quer queimar alguma coisa há um procedimento para isso, há um procedimento para assar pão, construir casas... Ora, falar é também uma ação, sendo o ato de dar nomes às coisas um ato, uma espécie de ação. E por isso também haveria um procedimento para dar nome às coisas.

Se as ações têm uma natureza, falar também tem sua própria natureza e as coisas deveriam ser nomeadas de modo adequado, sendo o nome um instrumento para nomear, assim como o



furador é o instrumento para perfurar. Há uma ordem que é expressa pela linguagem, linguagem que é instrumento.

Se o nome é instrumento para nomear, é também um instrumento para dar informações aos outros, para distinguir as coisas. Através do nome se ofertam informações a respeito das coisas e criam-se separações.³ Mas sendo os nomes instrumentos, não poderiam ser dados por qualquer um, mas apenas por quem tivesse a arte de nomear, por quem tivesse especialização, pois nem todos os homens teriam capacidade para dar nomes, mas apenas o “fazedor de nomes”.

Sócrates explica que esse “fazedor de nomes” é quem identifica a conveniência do nome é quem faz uso dele. Esse alguém seria o dialético. (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 112). Sendo a linguagem vista como instrumento de comunicação, é importante que os que dialogam usem as palavras no mesmo sentido e afastem o convencionalismo e a arbitrariedade. Haveria uma essência do ser a ser expressa pela linguagem.

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

Sócrates explica que a própria formação dos nomes mostrava por muitas vezes o que estava sendo nomeado e demonstra isso com a análise de diversos nomes, como no caso de *Anthropos*, que significa *anathrón há ópópe, o que contempla o que vê*. (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 123)

Sócrates segue, examinando porque a alma se chamaria psique, porque seria a alma que é a causa da vida, a força que mantém a vida (*echei*), a natureza (*physis*). Segue analisando o nome dos deuses e demonstrando que cada nome contava a estória particular de cada um, Afrodite era a nascida da espuma (*aphrós*), Atenas ou Palas vinha do ato de elevar (*pallein*) e Atena ou Ethonoe era a que conhece as coisas divinas (*ta theia nousa*).

Nessa linha, reforçando sua tese de que o nome pode mostrar o que está sendo nomeado. Sócrates analisa as palavras Prudência, Inteligência, Justiça. (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e

³ O que é interessante é que apesar de discorrer sobre ação também ter uma essência, Sócrates não discorre sobre a própria linguagem como ação, contudo, falar sobre as coisas é também uma ação, conforme chama atenção Manfredo de Oliveira em *Reviravolta Linguístico Pragmática*, fls. 19.



Crátilo, 2001, p. 138), e explica que esses conceitos refletem pensamentos, tendo uma maior dificuldade de análise e por isso muitos acreditavam impossível achar estabilidade, defendendo que seriam questões relativas, em constante estado de modificação e geração, conforme expresso pelo próprio nome pensamento: *phrónesis*, que indica percepção de movimento e de fluxo, sendo que *noesis* significa *néoun hésis*: desejo de novidade. E novidade significaria permanente geração, fluxo e movimento.

Depois de intenso debate, Sócrates se confessa a dificuldade de buscar o porquê do nome “justiça”. E explica que ali pode se vislumbrar uma *aporia*, ou dificuldade, vício da alma, formado do *a*, privativo, e *poréuesthai*, *tudo o que impede ou dificulta a marcha*. (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 143). É nesse ponto, como explica Jakobson, que os interlocutores do diálogo chegam a uma dificuldade e devem pensar se devem parar e abandonar a discussão da conexão interna entre o significante e o significado, ou se deveriam levar o jogo até o fim e aprofundar o exame destas questões. (JAKOBSON, 2007, p. 74).

Sócrates segue o “jogo” e diz que haveriam nomes que não tendiam a indicar a natureza das coisas. Em muitos casos, bastaria voltar ao nome primitivo que assim se alcançaria a essência. Contudo, Sócrates não defende um naturalismo extremado, ao dizer que existe uma diferença entre o nome e o objeto representado, ao afirmar que:

Ou não percebes quão longe estão as imagens de possuir todas as propriedades dos originais que elas imitam? ... e como seria risível, Crátilo, o efeito dos nomes sobre as coisas que eles designam se em tudo eles fossem reprodução exata dessas coisas! Tudo ficaria duplicado, sem que ninguém fosse capaz de dizer qual era a própria coisa e qual o nome... (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 16).

Conforme explica Jakobson, *no diálogo de Platão, o condutor, Sócrates, inclina-se a reconhecer que a representação por semelhança é superior ao emprego de signos arbitrários, mas, a despeito do poder de sedução da semelhança, ele julga ter que admitir a intervenção de um fator complementar: a convenção, o costume, o hábito*. (JAKOBSON, 2007, p. 68)

Na mesma linha, Sócrates não defende que se possa descobrir o significado de uma palavra no som dela, ao rejeitar a ideia de Hermógenes que *o nome é a imitação vocal da coisa imitada, indicando quem imita, por meio da voz, aquilo que mesmo imita* (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 153), porque senão as pessoas que balam como carneiros estariam dando nomes aos carneiros, e não estão, pois quando *imitamos essas coisas, nada tem que ver essa imitação com a arte de dar nomes*. (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 154)



Ou seja para Sócrates nomear não é uma questão de enunciação exata, porque o nome difere da coisa nomeada e por isso mesmo os nomes podem ser incorretamente aplicados, mostrando desse modo um afastamento de uma ideia de ligação absoluta entre o som e a significação.

Na parte final do diálogo, surge Crátilo defendendo a função do conhecimento para os nomes, *pois quem conhece os nomes conhece as coisas*, (PLATÃO, Diálogos: Teeteto e Crátilo, 2001, p. 167) haja vista que a linguagem expressaria sempre a essência das coisas.

Sócrates nesse ponto adverte que os nomes podem ser aplicados correta ou incorretamente, estabelecendo o princípio de uma espécie de teoria da linguagem, conforme defende Manoel de Oliveira, porque ao afirmar que nem sempre é preciso linguagem para conhecer as coisas, e que o real só é conhecido em si mesmo, sem a interferência da linguagem, é defendido por Sócrates que a linguagem não constitui a experiência humana do real. A linguagem entra posteriormente, para descrever, para designar. (OLIVEIRA, 1996, p. 22)

Manoel de Oliveira, ao discorrer sobre o diálogo *Crátilo*, afirma que Platão tomou posição em relação a uma questão muito significativa: por meio de que uma expressão adquire sua significação. Sócrates opta pelo naturalismo, pela essência da linguagem humana, expressa pela ideia de que cada coisa tem um nome por natureza (*physei*), defendida por Crátilo e não pelo convencionalismo, segundo o defendido por Hermógenes.

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

Para a filosofia da consciência a linguagem seria capaz de capturar e descrever e transmitir uma essência, do mesmo modo que a mente seria capaz de capturar a essência dos objetos exteriores ao observador. Portanto, a linguagem tinha por tarefa instruir e exprimir adequadamente a ordem objetiva das coisas. Manoel de Oliveira discorre que nessa perspectiva, a linguagem mantém uma correspondência entre estrutura gramatical e estrutura ontológica, ou seja, a construção da linguagem não seria arbitrária. (OLIVEIRA, 1996, p. 21) e a teoria platônica defenderia a correspondência fundamental entre a linguagem e o ser.

Desse modo, para essa abordagem de conhecimento que pode ser classificada como platônica, há *uma distinção radical entre pensamento e linguagem, sendo esta reduzida a expressão secundária ou a um instrumento do pensamento*. (OLIVEIRA, 1996, p. 22). A



linguagem é apenas meio de expressão, de revelar o que se experimentou na realidade. A linguagem teria, portanto, função meramente instrumental.

2. A sofística, Aristóteles e um debate sobre a linguagem.

Aristóteles é o filósofo grego que provoca o começo de uma ruptura nesse modo de pensar, buscando uma teoria da linguagem que fosse uma teoria da significação. (OLIVEIRA, 1996, p. 27). Unindo-se a Sócrates no combate ao sofismo, Aristóteles reflete sobre a questão da linguagem com maior profundidade.

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

Os sofistas tinham grande foco no uso da linguagem como meio de expor incoerências e enganos, mas nem sempre isso era visto como algo digno, pois, conforme o Estrangeiro alerta, *a disputa levada a cabo como simples jogo verbal e com negligência dos interesses próprios, em estilo nada agradável para a maioria dos ouvintes, na minha maneira de pensar só merece o de verbosidade*. (PLATÃO, *O Sofista*, 2003, p. 17).

Os sofistas não viam isso como verbosidade, de fato, eles tomavam esse proceder como uma purificação: não a purificação feita por medicamentos para o corpo físico, mas uma forma de purificação que teria por objetivo a alma. Nessa linha, a refutação de argumentos infundados seria a maior e mais eficiente purificação, diziam os sofistas.

O problema é saber: seria um sofista detentor do conhecimento verdadeiro ou apenas pertenceria à classe dos ilusionistas, detendo apenas habilidades retóricas? Para Platão, os sofistas não são filósofos dignos e essa é uma concepção que só irá ser fortalecida ao longo dos séculos de domínio da filosofia da consciência. Entretanto, pode-se notar o poder da linguagem, incito na própria construção de democracia na Hélade. Não poderia haver democracia sem sofismo e vice e versa, posto que *o desenvolvimento da democracia ateniense é um pressuposto fundamental da sofística, pois o que tomava parte na assembleia popular devia dominar a arte da retórica e da argumentação*. (OLIVEIRA, 1996, p. 27).



Por fim, essa é uma visão da sofística como mais atenta à ação de falar do que ao conteúdo do que se diz, ou seja, combatendo a instrumentalidade da linguagem, porque a sofística não tendia a crer no caráter instrumental e sim no caráter significativo da linguagem. Para a sofística, a linguagem não é instrumento, é um ente como os outros e por isso manifesta a si mesma e não a essências.

Todavia, para Aristóteles essa falta de separação entre o que era enunciado e o que era ente era um problema. Havia um abismo entre a palavra e a coisa, não havia aderência entre a palavra e o ente e assim o pensamento de Aristóteles compreende uma dupla direção: em primeiro, Aristóteles acentua a diferença entre linguagem e ser e, nessa linha, por meio do desenvolvimento da teoria do juízo, aprofunda a concepção designativa da linguagem elaborada por Platão, que termina concebendo a linguagem como algo secundário ao conhecimento geral. (OLIVEIRA, 1996, p. 28)

É assim que ao aprofundar a concepção platônica de linguagem que Aristóteles influencia o modo que a linguagem foi vista durante séculos e séculos: como instrumento designativo de uma realidade.

Enfim, a concepção platônica sobre essencialidade das coisas é retomada por Aristóteles, que em seu *Tratado sobre os Argumentos Sofísticos*, deixa clara a sua posição a favor de uma essencialidade expressa na linguagem:

Pois quando se coloca um homem à sua frente e ele diz que o que ali está colocado é "um homem" ou "um animal", afirma a sua essência e significa uma substância; mas quando uma cor branca é posta diante dos seus olhos e ele diz que o que ali está é "branco" ou "uma cor", afirma a sua essência e significa uma qualidade. E do mesmo modo, se se coloca diante dele uma grandeza de um côvado e ele diz que o que tem diante de si é "uma grandeza de um côvado", estará descrevendo a sua essência e significando uma quantidade. E por igual em todos os outros casos: pois cada uma dessas espécies de predicados, tanto quando é afirmada de si mesma como quando o seu gênero é afirmado dela, significa uma essência; (ARISTÓTELES, *Obras Completas, os Pensadores*, volume I. Tópicos: Dos argumentos sofísticos, 1987, p. 42)

Aristóteles exprime sua crença em algo existente entre a essência do ser e a palavra, algo que se refere ao intérprete, mostrando que *não há uma relação imediata entre linguagem falada e ser, pois, há a mediação necessária dos estados psíquicos*. (OLIVEIRA, 1996, p. 29), pois como diz Aristóteles, *as palavras faladas são símbolos das afecções de alma, e as palavras escritas são símbolos das palavras faladas* (ARISTÓTELES, *Organon*, 1985, p. 121) querendo dizer que a fala enuncia estado da alma e a escrita é a expressão da fala. As palavras seriam signos primeiros, mas



símbolos que não tomam o lugar da coisa, que não são a coisa, mas a representação de uma afecção de alma.

Então a palavra difere da coisa, é símbolo da coisa, mas não toma o lugar dela. Não há, conforme Sócrates já defendia em Crátilo, semelhança completa, o símbolo não é um signo do real porque é mais e menos do que signo.

Nada é naturalmente símbolo, passa-se a ser símbolo por convenção e para essa convenção se exige uma intervenção que busca e determina um sentido (ARISTÓTELES, *Organon*, 1985, p. 29).

Aristóteles afirma que *o nome é uma locução, que possui um significado convencional, sem referência ao tempo, e de que nenhuma parte tem significação própria quando tomada separadamente* (ARISTÓTELES, *Organon*, 1985, p. 122) e mais adiante, explicita que *toda a locução tem um significado, ainda que não orgânico, mas, como afirmámos, por convenção.* (ARISTÓTELES, *Organon*, 1985, p. 125).

Então, para Aristóteles a linguagem é um símbolo e não imagem. Ela não manifesta o real, mas oferta significação ao real, ou seja, ela não é um mero instrumento para designar o real, ela é convencional.⁴ Sendo assim, a questão passa a ser diferenciar atos de palavra. Há o discurso geral que é significante em cada uma de suas partes, não há maiores complicações:

Pretendo dizer, por exemplo, que, a palavra homem significa algo, mas em si mesmo não afirma nem nega: só haverá afirmação ou negação se lhe juntarmos outro elemento. Todavia, cada uma das sílabas da palavra homem nada significa, como na palavra rato, a sílaba -to não é significativa, é apenas um som (ARISTÓTELES, *Organon*, 1985, p. 125)

Por outro lado, há a proposição que é constituída por composição ou por divisão dos termos significantes isolados, e para ser verdadeira ou falsa, implica uma referência à existência, ao contrário do discurso geral, que em regra abstrai essa questão.

Toda proposição depende de um verbo ou flexão de um verbo e se dividem em proposições simples, sendo que a *proposição simples é uma emissão de voz com um significado relativo à presença ou à ausência de um predicado em um sujeito, em conformidade com os tempos* (ARISTÓTELES, *Organon*, 1985, p. 127) e proposições formadas por proposições simples que exprimem um juízo já feito.

⁴ Atente-se que se a linguagem não descreve apenas o real, mas oferece significado, há um indicio de uma postura nominalista em Aristóteles. É o que defende Manfredo Oliveira em *Reviravolta Linguístico Pragmática*, às pp. 35.



Manfredo de Oliveira chama a proposição de sentença declarativa e esta seria um modo específico da linguagem científica (OLIVEIRA, 1996, p. 30). Proposição é um julgamento a respeito da existência do que é significado e para Aristóteles, quando há a determinação do sentido, isso é feito pela alma, porque seria a alma quem julga e decide sobre a existência.

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

Sendo assim, defendendo que as palavras são significativas por convenção, o que poderia garantir unidade de significação? Seria uma questão contingente?

Na esteira dessa compreensão, pode-se observar a defesa de uma suposta essência que determinaria o conteúdo da palavra enunciada, e Aristóteles negando uma contingência observável, porque, não obstante o *que é deve ser necessariamente quando é, e o que não é, não pode ser, quando não é, eis uma afirmação necessária. Mas tanto não significa que tudo o que é será por necessidade, e que tudo o que não é, não será necessariamente.* (ARISTÓTELES, Organon, 1985, p. 139) há uma permanência da essência e as predicções não se fazem de modo aleatório:

Por isso, só nas predicções que não estão sujeitas a qualquer contradição, quando os nomes se substituem por definições, em que a predicção se faz por essência e não por acidente, é que temos o direito de afirmar um predicado de um sujeito singular em acepção absoluta. (ARISTÓTELES, Organon, 1985, p. 152)

Então, apesar do nome não ser um signo do real, o que pode ser demonstrado pela existência de homônimos, o que vai diferenciar é a essência a que um *nome x* e um *nome y* se referem:

Chamam-se homônimos os nomes que só têm de comum o nome, enquanto a noção da sua essência é distinta. Por exemplo, animal tanto é um homem como um homem em pintura; ambas estas coisas têm de comum apenas o nome, enquanto a noção de essência designada pelo nome é diferente. Se no pedirem para definirmos o que é ser animal no caso do homem e no caso da pintura, daremos, em cada caso, uma definição própria exclusiva a cada caso. (ARISTÓTELES, Organon, 1985, p. 43)

E assim, há verdade quando se refere à essência *mas se o juízo verdadeiro é mais verdadeiro quando se refere à essência do sujeito, o juízo falso é por isso mais falso.* (ARISTÓTELES, Organon, 1985, p. 164)

Desse modo, a permanência da essência é que garante a unidade de significação, sendo sua condição antecedente. Essa ideia de Aristóteles faz com que, segundo Manfredo de Oliveira,



se desemboque em uma ontologia, *já que é a unidade do que é que legitima a unidade da significação*. (OLIVEIRA, 1996, p. 31). Finalmente, será essa essência o que fundamenta a possibilidade de comunicação e por isso pode-se afirmar que toda linguagem contém uma ontologia porque só pode ser compreendida a partir de seu fundamento que é o ser. (OLIVEIRA, 1996, p. 32) Aristóteles fala sobre o caráter obrigatório da mediação linguística para o acesso ao ser, definindo que a coisa é sempre mediada de forma linguística.

E de modo interessante, Aristóteles afirma que não há, para nós mortais, acesso imediato ao ser sem mediação linguística. Essa é uma posição que antecipa uma ponderação a ser ofertada apenas pós Heidegger, já na filosofia contemporânea que afirma que *toda reflexão é sempre reflexão mediada linguisticamente*. (OLIVEIRA, 1996, p. 28).

Essa questão é essencial para a chamada viragem linguística, quando finalmente se abandona a concepção da linguagem como algo acessório ao conhecimento da realidade. Veja-se que para os chamados mentalistas ou essencialistas, os procedimentos racionais que podem ter acesso direto à uma realidade, sem que haja mediação linguística, por pura auto intuição estão abrigados na mente humana e após a virada linguística, defende-se a impossibilidade de separação de sentido e ocorrência, pois passa-se a ver a ocorrência pura e simplesmente indissolúvel do sentido no processo de abertura linguística do mundo (APEL, 2000, p. 09).

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

Destarte, até aqui pode se perceber que há uma visão forte de Platão sobre a concepção do mundo e a linguagem, dominando a filosofia da consciência. Aristóteles questiona esse paradigma platônico e assume uma postura mais próxima a ideia de linguagem ofertando significado e não apenas servindo como instrumento para descrição da realidade.

Interessante ressaltar a ocorrência de outro questionamento sobre o idealismo platônico partindo de uma outra vertente da filosofia grega, a filosofia estoica, defendida por Sêneca, Marco Aurélio e Epitecto, dentre outros.

O essencialismo não é defendido pelos estoicos, que preferiam acreditar que acontecimentos vistos como externos ao sujeito são na verdade meros reflexos de sua percepção interna, sendo tão somente impressões. Tudo é opinião, dizem os estoicos, e Epitecto ressalta que *o que perturba a mente dos homens não são os eventos, mas os seus julgamentos sobre os eventos*. (EPITECTO, 2012, p. 15).



Para o estoicismo, nada existe em si e separado da mente que concebe, não há realidade apriorística e o sujeito que controla a sua mente controla a realidade e constrói o seu sentido. Desse modo, se quando existe a separação sujeito-objeto o homem é escravo de ideias apriorísticas que precisam ser apreendidas, se essa separação não existe, percebe-se que tudo está no sujeito e apenas nele e assim não pode haver nem ao menos um mal externo.

O que será classificado como bem ou mal vai depender da concepção formulada pelo concebedor. O homem ignorante olha para fora de si buscando a realidade, o filósofo olha para si próprio e progride quando não culpa nada externo, não elogia nada externo, não se queixa de nada externo, não se defende de nada externo porque ele sabe que não existe nada externo. Os filósofos apenas mantêm a vigilância sobre si próprios. (EPITECTO, 2012, p. 59).

Com esse foco no indivíduo, Roman Jakobson defende a ideia de que os estóicos se voltam para a construção de uma teoria do discurso que se refere às palavras e ao que elas significam para aquele indivíduo. O que o indivíduo pode expressar pelo discurso? Há um rompimento com a relação entre palavras e coisas e “*uma desconexão entre significante e significado*” (JAKOBSON, 2007, p. 66) pois os estóicos consideravam o signo como uma entidade constituída pela relação entre o significante e o significado: *Sêmeion = sêmainon + sêmainomenon*.

Não é essa a visão que prevalece na filosofia da consciência, até mesmo porque o que esta forma de filosofar buscava era a objetividade. Isso fez com que fosse esquecida a prevalência estoica ao tratar do tema:

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

A visão estoica retomada por Saussure transfere o foco para a linguagem e assim para o sujeito e seus processos internos, voltando-se para a justificação da proposição e não mais para uma impossível apreensão neutra da realidade. O indivíduo já estaria pré inserido em um contexto de compreensão.

Contudo, não foi a visão estoica que prevaleceu. E com o triunfo da visão platônica fortaleceu-se a noção de busca por objetividade e neutralidade científica, focando na apreensão da realidade e em como essa apreensão deveria ser realizada de modo a garantir resultados confiáveis.

Essa busca pelo conhecimento que separa o sujeito do objeto representava também uma busca por neutralidade e por bases confiáveis e eternas. Mas esse desejo de certeza de uma resposta segura passa a se debater com a ideia de que essa resposta nunca será ofertada porque a história mostra que quaisquer tentativas de buscar fundamentos da moral, da linguagem, da sociedade não passam de tentativas *apologéticas, tentativas de eternizar certo jogo de linguagem, prática social ou autoimagem contemporâneos*. (RORTY, A Filosofia e o espelho da natureza, 1995, p. 127).

Nessa linha a visão platônica acabou por sagrar-se a vencedora no debate sobre linguagem e sobrelevar-se em relação à concepção platônica. E nesse caminho, acabou sendo defendida pela tríade Locke-Descartes- Kant, só sofrendo um choque definitivo com Heidegger.

4. Heidegger e o início da tradição da filosofia não analítica da linguagem:

Inicia-se a fenomenologia de Heidegger no caminho desenvolvido por Husserl e o questionamento que este fazia acerca do processo de conhecimento. A tese principal de Husserl era da consciência como intencional, voltada para fora. Para Husserl, toda consciência seria sempre consciência de algo. Pode-se afirmar que a intencionalidade para Husserl era o papel fundamental da consciência.

Em suas conjecturas, Heidegger segue adiante, questionando a própria possibilidade do encontro entre a consciência e um mundo exterior. Heidegger afirma que estamos sempre fora de nós e a maneira de estar do *Dasein* é voltar-se para fora, mas estar fora é lidar com o mundo e assim o *Dasein* se torna ser-no-mundo e constrói uma intenção: *estar-junto-dos-entes*.

Uma das maiores diferenças entre Heidegger e Husserl é que a intencionalidade sai da consciência segundo era defendida por Husserl e reescreve-se como visão prática em Heidegger. Essa visão prática é significativa e fundamental na filosofia heideggeriana que defende que a primeira visão do homem com o mundo não é uma reflexão filosófica, mas uma relação simples, de uso, de trabalho, de instrumentalidade.

O homem vê as coisas do mundo em função do próprio homem: as árvores são lenha, as águas meio de transporte, o vento é fonte de energia. Isso implica em entender que *nossa primeira relação com o que nos cerca não é cognoscitiva, mas de lida, de trato, de manipulação: uma relação instrumental de acesso aos entes pela qual nos servem para isso ou para aquilo*. (NUNES, 2002, p. 67). Será essa instrumentalidade do mundo que criará relações entre os entes. Heidegger traz o exemplo do pisca-alerta dos automóveis, ele só existe nesse mundo em que há automóveis e homens, sem esse mundo não haveria pisca-alerta. Há então uma referencialidade entre os objetos



e o mundo e o *Dasein* vai entrelaçando esses acontecimentos. Veja-se, por exemplo, que esse mundo onde estão os entes é um mundo espacial. Mas é o *Dasein* quem cria direções, metrificações e oferta as dimensões espaciais ao mundo, visando formar relações com os outros e com os objetos.

Nesse formar relações com os outros e objetos, o *Dasein* é também *ser-em-comum* em suas relações com os demais, precisando comunicar-se. E seria nesse interstício que a filosofia da consciência insere a linguagem, como instrumento de comunicação e dominação.

Como o homem busca dominar e construir as coisas do mundo, a linguagem é vista apenas como um meio para que o homem possa exercer domínio sobre os entes. Essa visão completamente instrumental da linguagem representa, para Manfredo de Oliveira, um problema da nossa epocalidade, pois se a linguagem é puro instrumento, deve-se facilitar o uso desse instrumento, o que causa as reduções, abreviações que para Heidegger não são coisas inocentes, mas são sinais das coisas com as quais podemos dizer tudo, porque, no fundo, elas não dizem nada. (OLIVEIRA, 1996, p. 204).

Heidegger defende que a linguagem é mais do que instrumento de comunicação. Ele se pergunta se a linguagem não pode ser mais do que algo que está na relação entre sujeito e objeto ou seja, na relação entre consciência e mundo. Para Heidegger, ver a linguagem apenas como técnica é simplesmente replicar o paradigma da filosofia da consciência, da representação, da separação entre observador e objeto.

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

A linguagem para Heidegger não se processa na sentença, há algo mais atrás que pode ser atingido pela reflexão filosófica porque *o ser não é dito por meio de sentenças empiricamente verificáveis, mas se diz nas sentenças enquanto horizonte que torna essas sentenças possíveis*. (OLIVEIRA, 1996, p. 216).

É por isso que caberá à filosofia explorar o espaço hermenêutico para compreender o ser e o universo de sentido, compreendendo que toda linguagem humana é perpassada por uma dimensão de profundidade anterior ao enunciado. Heidegger coloca a linguagem como questão

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

Ou seja, não é que a linguagem seja apenas instrumento para comunicarmos o real. De fato, a linguagem determina o que somos e será na linguagem que os entes se revelam para nós.

Para Miguens, deve-se compreender a frase de Heidegger sobre a linguagem ser morada do ser no sentido de que há uma direção que a linguagem mostra, desvela, que é irredutível a uma concepção representativa e referencial de linguagem. (MIGUENS, 2007, p. 193). É impossível conhecer sem a linguagem.

É o *Dasein* quem pergunta pelo ser do ente. Essa é a relação circular entre quem pergunta e o ente que somos. Só se pode entender o sentido quando antes se analisa o *ser-no-mundo*: o *Dasein* é ontológico, é compreensão do ser. O *Dasein* é, portanto, hermenêutico e seu ser é sempre existência, como compreensão prévia do sentido do ser. Esse conjunto das estruturas que constituem o ser é a existencialidade e a analítica dessas estruturas vai explicitar dimensões constitutivas do ser-no-mundo. (OLIVEIRA, 1996, p. 209)

É aqui que a fenomenologia ganha novas cores e se torna ontológica. A fenomenologia é ontologia e ontologia hermenêutica. Portanto, para Heidegger, a fenomenologia é a recondução do olhar do ente para o ser e a filosofia se faz através de uma ontologia hermenêutica, onde a linguagem é tida como centro e não apenas como veículo.

5. Contextualismo, a virada linguística e a virada pragmática:

Através da virada linguística, foi adotado um modelo de conhecimento pautado pela comunicação, o que possibilitou a percepção de que não existia qualquer acesso imediato e direto aos entes, às coisas do mundo.

De fato, os entes são reconhecidos e desenvolvidos através da compreensão emanada da linguagem e as práticas de compreensão estavam desde sempre inseridas em um contexto linguístico do qual não podem ser retiradas.



Isso implica em derrubar com ainda mais força o essencialismo, ensejando que a linguagem se tornasse o novo paradigma e, portanto, agora a linguagem, ao invés de ser objeto da filosofia, passa a ser o fundamento da filosofia.

Ou seja, através da virada linguística, o século XX em diante passa a tomar a linguagem como questão central da filosofia. É importante entender que mais do que uma nova vertente, o que ocorreu foi uma mudança paradigmática, uma verdadeira revolução filosófica que trouxe consigo uma nova forma de concepção de mundo.

Veja-se que até agora o que garantia a validade era uma crença na correspondência da asserção com o mundo, mas depois da virada linguística, as explicações devem recorrer à linguagem. Considerando que o conhecimento que temos do mundo será sempre linguisticamente colocado.

Importa ressaltar, nessa via, que não há como sair do círculo de linguagem, desde que não há nada em si que não seja linguisticamente saturado, como diz Habermas (SOUZA, Filosofia, Racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas., 2005, p. 178).

Portanto, a realidade e a linguagem estão interconectadas. E tudo que conhecemos está inserido em um contexto linguístico e por isso não existem proposições básicas que não sejam suportadas por outro meio que não seja a linguagem, não há, portanto, como se assentar no essencialismo.

E sendo o Dasein como temporal e histórico na sua essência, a noção de contexto ganha relevância. Heidegger pode ser classificado como contextualista. O contextualismo é uma consequência direta do abandono do essencialismo atemporal. Desde que não se defende a existência de verdades e essências atemporais, valores e práticas são construídos dentro de certo contexto. E a noção de contexto é fundamental para uma abordagem pragmática da linguagem. E o que seria o contexto? Define Miguens:

Num sentido mais imediato, quase pré-teórico, contexto são simplesmente as coisas no mundo à nossa volta. No entanto, mal começamos a pensar de maneira mais específica na forma como diferentes aspectos da linguagem são sensíveis ao contexto, e começamos a levar em conta, por exemplo, não apenas indexicais (que nos obrigam a considerar a identidade do agente, o tempo e o lugar da enunciação para encontrar o conteúdo semântico da elocução) mas também demonstrativos, somos levados a alargar e complexificar a noção de contexto. No caso dos demonstrativos, por exemplo, seremos levados a alargá-la de forma a incluir demonstrações, tais como gestos e apontar. E se nos perguntarmos o que são tais demonstrações, embora num primeiro momento possamos simplesmente considerar que demonstrações são modos de apresentação dos seus demonstrata, cedo verificaremos que a noção está dependente das intenções do falante, e assim teremos que abrir espaço na noção de contexto para suposições mentalmente



representadas, quer sejam representações do ambiente imediatamente perceptível, quer sejam representações recuperadas da memória, ou inferidas. Todas essas suposições interagem com a nova informação, que chega através da percepção ou da comunicação, dando origem a efeitos contextuais. (MIGUENS, 2007, p. 142)

É possível, portanto, perceber que a noção de contexto abarca todo o *background de suposições e práticas das quais o significado linguístico depende* (MIGUENS, 2007, p. 142). Indo muito além de apenas coisas corpóreas que estão a nossa volta.

Essa noção de contexto torna-se essencial para o que vai se chamar de *virada pragmática*, que complementa a virada linguística. Nesse sentido, ganha importância o uso das palavras e o contexto em que os enunciados são proferidos. A pragmática tem uma visão contextualista que é fundamental para a compreensão do seu pensamento, ou seja, abordando não apenas o significado literal estudado pela semântica, mas observando o contexto, deslocando o foco da verdade para a comunicação e dando importância à questão de comunidade de interpretação. Pode-se dizer, em traços largos, que esses são traços essenciais da escola pragmática.

Contextualistas serão Austin e Searle dentre outros, que influenciam outros contextualistas que defendem a importância do contexto e de como este afeta o conteúdo semântico das elocuições destarte, a *pragmática* ou *pragmatismo linguístico* surge para se opor à semântica, que tem por foco o significado literal de palavras em uma linha que pode remontar a uma tradição da filosofia analítica.

Como a filosofia analítica da linguagem tem forte preocupação com questões sobre verdade e mentira, autores como John Austin e John Searle buscam mostrar que existem outras coisas a considerar além de questões sobre verdade e da falsidade acontecem quando há enunciações.

Austin em suas *Teorias dos Atos de fala* chama atenção para as chamadas *noções pragmáticas*, tendo por traço fundamental a ideia de que não se pode falar de noções semânticas centrais como referência e verdade se abstraindo o uso e o contexto. Essas noções pragmáticas são desenvolvidas por autores como J. Habermas que acredita que a virada linguística é uma das maiores marcas da filosofia até então, haja vista ter possibilitado a saída de vários problemas da filosofia da consciência.

Analisando os atos de fala, um contextualista define que eles são apenas portadores primários de conteúdo semântico, mas que apenas em um contexto particular uma frase expressa um conteúdo, sendo que uma mesma frase terá diversos conteúdos em diferentes contextos (MIGUENS, 2007, p. 142)



Por sua vez, um não contextualista acha que o contexto não é tão relevante para todas as expressões, apenas para um número finito delas. Em relação à teoria dos atos de fala, explica Hintze:

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

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

Nessa linha, se a semântica formal utilizava técnicas de lógica formal para compreender o sentido de frases na linguagem natural, a pragmática tem maior foco nas questões de comunicação e cognição. (MIGUENS, 2007, p. 18). A escola pragmática se preocupa mais com o que os falantes querem dizer e com as elocuições de palavras e frases, defendendo que o significado depende mais da intenção do falante do que de regras.

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

Importante para esse movimento será Peirce, que perfaz as teses do que é chamado de semiótica, defendendo que *o signo e o pensamento estão unidos de tal forma que não há separação. Pensar é significar, conferir um sentido pessoal e intransferível para a linguagem e para o próprio conhecimento.* (JAEGER, 2010, p. 109).

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

A contribuição de Peirce alcança inclusive o problema dos dualismos que afetavam a filosofia da consciência. Para ele a solução deveria ser buscada no empirismo, mas não no empirismo dualista que organiza de um lado a experiência e do outro lado o mundo físico, mas em

uma espécie de empirismo baseado na questão de que o conhecimento deriva em primeiro lugar da experiência com o mundo.

Então o pensamento não se originaria na experiência psíquica, e sim na experiência de mundo, aduzindo que a experiência nunca é passiva, não é só observar, experimentar é agir sobre o ambiente e modificá-lo. Habermas adota as ideias de Peirce e abandona o paradigma da filosofia da consciência adere à Escola de Frankfurt e abraça a pragmática, como base de sua teoria de deslocamento da razão universal para a razão comunicativa.

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

Na mesma linha, Habermas recebe forte influência de Peirce e comunga de seu postulado de que a verdade é um hábito bem-sucedido de ação. E principalmente compartilha a noção de uma comunidade de investigação e interpretação orientada para um consenso não constrangido e considera que essa noção que serviria para destranscendentalizar sua posição, já que era um modo intersubjetivo, permitindo a saída do solipsismo. (SOUZA, Pragmatismo romântico vs. Pragmatismo kantiano, 2018, p. 49).

Miguens reforça a influência de Austin e Searle na teoria da ação comunicacional de Habermas, onde este utiliza com profundidade os estudos pragmáticos, buscando realizar uma *pragmática universal* e a partir dessa perspectiva ele entende que estão profundamente inseridas nas questões linguísticas determinadas pretensões de validade. (MIGUENS, 2007, p. 195)

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



Desse modo, Habermas defende a noção de linguagem como modo de ultrapassar a filosofia da consciência e seus dogmas apriorísticos, acreditando que a linguagem possibilitaria a construção de uma tradição histórica e de uma verdade justificada e intersubjetiva, não mais centrada no mentalismo, mas compartilhada entre uma comunidade, para Habermas, uma comunidade universal. Habermas aponta a necessidade de que para obter entendimento, é preciso que os participantes do jogo de linguagem se refiram ao mesmo mundo objetivo, dessa forma estabilizando o espaço público, intersubjetivamente compartilhado, com o qual tudo o que é meramente subjetivo pode ser contrastado. (SOUZA, Filosofia, Racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas., 2005, p. 182).

Portanto, se antes era vigente uma posição adepta do platonismo que defendia que a objetividade seria assegurada quando houvesse um objeto central e as asserções se referissem a ele de um modo considerado “correto”. Nessa linha, um entendimento subjetivo ocorreria quando não há essa correspondência com o objeto que está fora do sujeito, após a virada linguística complementada pela virada pragmática, a subjetividade é examinada em razão de uma concordância pública obtida na comunidade de comunicação, havendo intersubjetividade. É ela que se busca e não mais objetividade. E por isso se depende da esfera de comunicação.

Habermas chama atenção que com a virada linguística, o trabalho de constituição do mundo deixa de ser uma tarefa da subjetividade transcendental para se transformar em estruturas gramaticais. (HABERMAS, 1988, p. 15). Portanto, a partir da adoção da viragem linguística, a linguagem tornou-se intérprete do mundo e permite que seja ultrapassada a subjetividade, posto que, conforme explica Gadamer, algo que está diante do intérprete valida seu direito próprio e obriga a um reconhecimento - e justamente por isso é "compreendido" (GADAMER, 1999, p. 25) e esse compreender se faz através de linguagem. A subjetividade é também ultrapassada pelos jogos de linguagem, expressão veiculada por Wittgenstein e esses jogos são fenomenológicos. Ou seja, eles não partem de uma tomada de consciência do sujeito: a linguagem não surge na consciência daquele que fala, e enquanto tal é mais do que um comportamento subjetivo.

Não existem momentos distintos, um no qual o intérprete recebe a informação, e outro no qual ela escolhe a linguagem. Não há um ponto neutro e entender isso representa um dos principais ganhos de discernimento ocasionados pela virada linguística.

Com a adoção do paradigma da linguagem, Habermas observa que até mesmo na compreensão de proposições elementares acerca de estados ou acontecimentos no mundo há uma



união indissolúvel entre linguagem e realidade, ou seja, não se pode isolar as imposições da realidade das regras semânticas que estabelecem essas condições de verdade. Só se pode explicar um fato com a ajuda da verdade de uma afirmação de fato. (SOUZA, Filosofia, Racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas., 2005, p. 178).

Por fim, a partir da adoção do processo circular de compreensão, e o fortalecimento do paradigma da linguagem, deixa-se o essencialismo e a posição metafísica para trás. Surge a ideia do *ser-com* que denota que muito do que constitui o sujeito não pertence apenas a ele, pertence à comunidade. Se em Kant e Descartes o sujeito poderia chegar à verdade sozinho utilizando-se de sua razão, com Heidegger há intersubjetividade que implica em contexto, tradição, linguagem para se definir o que é verdade. Essa saída do padrão metafísico permitiria o fortalecimento do ideal de justificação democrático, levando o hermeneuta a estar ciente da necessidade de desvelar e justificar buscando um consenso, e não apenas como profeta de uma verdade metafísica apenas por ele alcançável.

Conclusão

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

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

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

Através das concepções de Heidegger que surge a tradição não analítica da filosofia da linguagem, apoiando-se numa concepção da linguagem como ação, conceito que ganha força com

a virada pragmática da linguagem, que traz consigo a visão do contextualismo como algo inarredável ao processo de compreensão.

REFERÊNCIAS

- APEL, K. O. (2000). *Transformações da Filosofia. 1: Filosofia Analítica, Semiótica, Hermenêutica*. São Paulo: Loyola.
- ARISTÓTELES. (1985). *Organon*. Lisboa: Guimarães Editores.
- ARISTÓTELES. (1987). *Obras Completas, os Pensadores, volume I. Tópicos: Dos argumentos sofísticos*. São Paulo: Nova Cultural.
- EPITECTO. (2012). *ENCHEIRÍDION*. Sergipe: VIVA VOX.
- GADAMER, H.-G. (1999). *Verdade e Método*. Petrópolis: Editora Vozes.
- HABERMAS, J. (1988). *Pensamento pós metafísico*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro.
- HEIDEGGER, M. (1987). *Que é uma coisa?* Lisboa: Edições 70.
- HEIDEGGER, M. (2003). *A caminho da linguagem*. São Paulo: Vozes.
- JAEGER, H. E. (2010). PRAGMATISMO E LINGÜÍSTICA: INTERFACES E INTERSECÇÕES. *COGNITIO-ESTUDOS: Revista Eletrônica de Filosofia*, pp. 108-120.
- JAKOBSON, R. (2007). *Linguística e comunicação*. São Paulo: Cultrix.
- MIGUENS, S. (2007). *Filosofia da Linguagem: uma introdução*. Porto: Universidade do Porto.
- NUNES, B. (2002). *Heidegger & Ser e tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. doi:ISBN 85-7110-665-7
- OLIVEIRA, M. A. (1996). *Reviravolta linguístico-pragmática na filosofia contemporânea*. São Paulo: Loyola.
- PLATÃO. (2001). *Diálogos: Teeteto e Crátilo*. Belém: Editora da UFPA.
- PLATÃO. (2003). *O Sofista*. Brasília: Universidade de Brasília.
- RORTY, R. (1995). *A Filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- RORTY, R. (2000). Filosofia analítica e filosofia transformadora. *The Review of Metaphysics*, 280-305.
- SEARLE, J. (2007). Filosofia da linguagem- Uma entrevista com Jonh Searle. *REVL*, 5(8).
- SOUZA, J. C. (2005). *Filosofia, Racionalidade, democracia: os debates Rorty & Habermas*. São Paulo: UNESP.

Recebido: 19/03/2019

Aceito: 06/07/2019