

Metodologia da Filosofia e Análise da Linguagem

O objetivo principal deste ensaio é examinar um problema relacionado à concepção de Filosofia que se encontra na *Teoria dos Atos de Fala*, entendida como metodologia para a análise filosófica da linguagem; e discutir em seguida de que forma este problema pode vir a ser solucionado, mantendo-se o projeto básico da *Teoria dos Atos de Fala*. Para tanto pretendo iniciar com a formulação de algumas questões que permitam o equacionamento do problema central que constitui a preocupação fundamental deste ensaio. Trata-se, contudo, de parte de um trabalho ainda em desenvolvimento e portanto o que tenho a apresentar consiste mais em hipóteses do que em conclusões, mais em questões do que em respostas e soluções.

Em primeiro lugar temos a noção de que a filosofia começa quando a filosofia se torna um problema, o que nos leva precisamente a perguntar: que tipo de filosofia, se é que algum, deve ser produzido? E, sobretudo, para que filosofia? Esta primeira interrogação deve ser entendida não apenas em um sentido superficialmente instrumental mas na medida em que determina a definição do próprio método filosófico: como deve a filosofia proceder? Como fazer filosofia?

A resposta que, em um primeiro momento, a Filosofia da Linguagem pode oferecer a estas questões é, que se recorremos à análise da linguagem, sobretudo da linguagem ordinária — isto é, da linguagem tal qual é comumente utilizada pelos falantes de uma língua em seu uso ordinário — temos um campo concreto que nos oferece evidência do significado destes conceitos que pretendemos investigar

générale qui existe entre énoncés polémiques (péjoratifs) et énoncés laudatifs (mélioratifs); en effet, « le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer » (M. FOUCAULT, 1970, p. 12).

Pour conclure.

1) Grâce à la théorie dont on vient de proposer l'esquisse, on espère décrire non seulement un type particulier d'énoncés qui constituent le discours, mais aussi un vocabulaire. Entrent en jeu la compétence spécifique (grammaticale et lexicale) et la compétence générale. Alors on pourra expliquer pourquoi les *Cahiers de doléances* (par exemple) forment un texte politique qui ne ressemble à nul autre (fait qui a frappé nombre d'historiens; mais, depuis MICHELET, ils en parlent avec plus de lyrisme que de rigueur). Pour nous, entre 1789 et SAINT-JUST, ce n'est pas la compétence spécifique (règles) qui a changé. Ce qui a changé, c'est la compétence générale (rapport à l'idéologie).

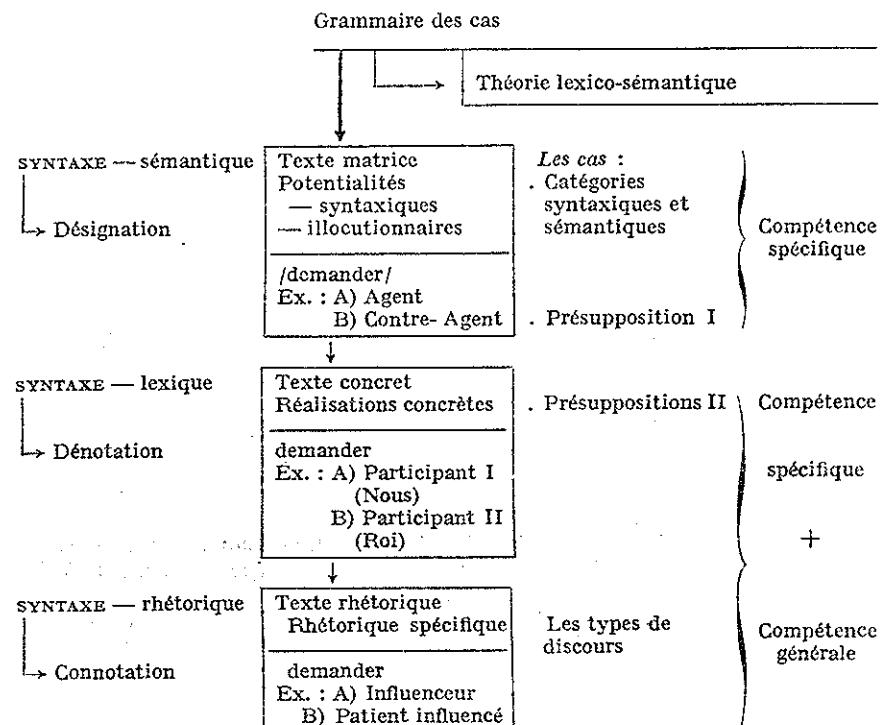
2) La grammaire de cas permet de spécifier les conditions de la dénotation — i.e. la *désignation* — au niveau du discours, de la phrase et de l'unité lexicale. L'étude des réalisations concrètes particulières implique qu'il soit tenu compte du rapport vécu aux conditions réelles d'existence. La présupposition presuppose à son tour les concepts de compétence spécifique et de compétence générale. Alors, la grammaire des cas au niveau théorique (matrice), puis l'ensemble des réalisations et des présuppositions (*étude de la dénotation*) qui les ordonnent conduisent à définir la spécificité de la rhétorique propre aux *Cahiers de doléances* (*étude de la connotation*).

3) Nous proposons le schéma suivant (à entrée et à sortie) pour la description-explication du texte politique — *Cahiers de doléances*.

Deux points à signaler au préalable :

(a) On met en évidence la *centralité de la syntaxe*.

(b) Plus particulièrement l'item lexical sera défini en fonction des influences qui le déterminent lors de son passage dans une des boîtes.



e que se apresentam como problemáticos. A definição da investigação filosófica como análise da linguagem surge assim como resultado de uma preocupação metodológica: evitar o solipsismo a que nos pode levar uma filosofia especulativa, uma filosofia da consciência de cunho psicologista ou metafísico, cujos resultados levam inevitavelmente a paralogismos e antinomias e, portanto, a uma posição dogmática, arbitrária, injustificável, embora se queira legítima, contingente, embora se queira absoluta.

A linguagem ordinária, como área a ser investigada, pode ser considerada então como ponto de partida para a análise do significado de conceitos problemáticos do ponto de vista filosófico e como fornecendo elementos concretos e intersubjetivos através dos quais a investigação procede, mantendo-se aberta à compreensão de todos os falantes na medida de sua competência lingüística. Este duplo aspecto — o recurso à linguagem para solucionar problemas identificados a partir da própria linguagem — é apenas superficialmente circular, pois na verdade equivale ao princípio do “círculo hermenêutico”. Isto é, o filósofo renuncia à pretensão inicial de estabelecer o ponto de partida originário, os “primeiros princípios” a partir de que seu sistema pode ser construído e reconhece que sua reflexão só pode, e portanto deve, partir de pressupostos inevitáveis que se encontram em sua origem — a linguagem através da qual os próprios problemas são formulados.

Desta forma, a Filosofia da Linguagem se constitui essencialmente não como sistema filosófico que busca resposta aos problemas tradicionais da Filosofia — o problema do Ser (Ontologia), o problema do Conhecimento (Epistemologia), o problema do Bem (Ética); mas, segundo uma nova perspectiva, como tentativa de refletir sobre questões específicas através de uma interrogação da linguagem tal qual é usada. A linguagem é então, como a lança de Telephus, a origem e a solução do problema.

Como ilustração pode-se tomar, por exemplo, a discussão empreendida por Austin¹ a respeito do problema ético da responsabilidade

1. J. L. Austin. “A Plea for Excuses”; ver também “Three Ways of Spilling Ink”, em *Philosophical Papers*. Londres, Oxford University Press, 1970; e ainda Hart, H. L. A. “The Ascription of Responsibility and Rights”, *Proceedings of the Aristotelian Society*. Londres, 49, 1948-49. p. 171-94.

dade na ação, através principalmente da análise de expressões adverbiais (ou seja, modificadores da ação) como “voluntariamente”, “deliberadamente”, “acidentalmente”, “inadvertidamente” e outras expressões a estas relacionadas. O problema filosófico é assim situado em uma área de vocabulário a ele relacionado.² A delimitação desta área é possível pela competência lingüística do filósofo enquanto falante igual a qualquer outro, e, feito isto, ele procede então a uma interrogação de como estas expressões se inter-relacionam, examinando as situações e contextos em que é apropriado e legítimo usá-las ou não, ou ainda, usar uma, mas não outras, contrastando-as com sinônimos, expressões equivalentes ou semelhantes ou até mesmo opostas. Deste processo vai emergindo então o significado destas expressões em sua complexidade, o que vai possibilitar o esclarecimento da questão inicial. É claro que este esclarecimento deve ser sempre considerado como provisório e não há neste sentido “questões fechadas” em Filosofia — não há respostas definitivas e estes problemas são sempre passíveis de serem retomados e re-examinados à luz de novos elementos que esta indagação da linguagem pode nos fornecer.

Um ponto importante a ser destacado neste método de análise é o papel do contexto no exame dos usos destas expressões, pois isto indica precisamente que a linguagem não é, e não deve ser examinada em abstrato, mas sempre em relação a uma situação (real ou imaginária, mas possível) em que faz sentido (ou não) usar determinadas expressões; uma “forma de vida” (também uma noção wittgensteiniana) em que estas expressões têm significado. Segundo Austin,³

“quando examinamos o que se deve dizer e quando se deve fazê-lo, que palavras devemos usar em determinadas situações, não estamos examinando simplesmente palavras (ou seus “significados”, seja lá o que isto for) mas sobretudo a realidade sobre a qual falamos ao usar estas palavras — usamos uma consciência mais aguçada das palavras para aguçar nossa percepção (...) dos fenômenos”.

Assim sendo, podemos afirmar que ao investigarmos a linguagem estamos investigando igualmente a sociedade da qual ela é linguagem, o contexto social e cultural na qual é usada, as práticas sociais, os

2. Um “jogo-lingüístico” (*language game*, *Sprachspiel*), se quisermos nos apropriar do termo wittgensteiniano.

3. J. L. Austin. Op. cit. p. 182.

paradigmas e valores, a “racionalidade” desta comunidade; e desta forma pode-se dizer que não há uma separação radical entre “linguagem” e “mundo” já que a “realidade” é constituída exatamente pelo modo como aprendemos a linguagem e a usamos.

Quanto a isto, a Antropologia e a Sociolinguística podem nos oferecer exemplos valiosos, demonstrando como em certas culturas e comunidades poderá fazer sentido, por exemplo, o uso de um vocabulário relacionado ao sobrenatural, que em nossa sociedade talvez tenha função diferente ou seja utilizado apenas metaforicamente. Voltaremos a estas questões mais adiante.

Austin propõe sua *Teoria dos Atos de Fala* (*Speech Act Theory*) como desenvolvimento de sua concepção inicial de um método para a análise lingüística de problemas filosóficos.⁴ Esta teoria parte de

4. A idéia mantida por diversos autores de que encontramos distintamente em Austin um método de análise filosófica na linguagem (isto é, uma filosofia lingüística) representado principalmente por *Philosophical Papers* e *Sense and Sensibilia*; e uma teoria dos atos de fala (ou seja, uma filosofia da linguagem) em que se discute a natureza e a estrutura da linguagem, não me parece resistir a um exame mais detalhado da concepção austiniana de filosofia. De fato, a meu ver, a teoria dos atos de fala cumpre sobretudo a necessidade de uma formulação mais precisa de uma noção de linguagem que possibilite uma aplicação mais eficaz do método. Veja-se, por exemplo, a conclusão de *How to do Things with Words*, Londres, Oxford University Press, 1970, p. 162, tão significativa a este propósito que me permite citar um trecho um tanto longo (os grifos são meus): “Como de costume não me sobrou tempo suficiente para mostrar qual o interesse disto que acabo de dizer. Darei porém um único exemplo. Os filósofos têm, há muito tempo, demonstrado interesse pela palavra ‘bom’ e, recentemente, têm passado a considerar o modo como a usamos e os fins com que a empregamos. Tem sido sugerido, por exemplo, que a usamos para expressar aprovação, para recomendar, ou ainda para qualificar. Mas nós não chegaremos a uma idéia clara sobre esta palavra ‘bom’ e sobre para que a usamos até que, idealmente, tenhamos uma lista completa dos atos ilocucionários dos quais recomendar, qualificar etc. são espécimes isolados — até que saibamos quantos destes atos existem e de que forma se inter-relacionam. Este é então um *exemplo de aplicação possível* de uma teoria geral do tipo que tenho considerado; sem dúvida há muitas outras. Propositadamente deixei de fora da teoria geral problemas filosóficos (alguns dos quais tão complexos que quase chegam a merecer sua celebridade); o que não quer dizer que não tenha consciência de sua existência. É claro que isto não pode deixar de ser um pouco censurativo e árido para se ouvir e digerir; porém não tanto quanto o foi conceber e redigir a teoria. O verdadeiro interesse começa quando passamos a aplicá-la à filosofia.”

↓
Seminário
clínico
(sug.)

D. Antônio vai fazer um breve esboço da teoria dos Atos de Fala e falar p/ a discussão do problema metodológico.

uma consideração da linguagem como ação, como utilizada para realizar atos. Inicialmente temos uma distinção entre enunciados constatativos, aqueles que usamos para *dizer* alguma coisa: descrever um episódio, relatar um fato, dar uma informação etc.; e os performativos,⁵ através dos quais alguma coisa é *feita*, isto é, enunciado e ato coincidem, se identificam, são indissociáveis. Assim, dizer “Eu prometo x” é efetivamente *prometer* x, e, ao enunciar esta oração o compromisso está, para todos os efeitos, assumido. Dizer “Eu prometo...” não é relatar um fato, mas *prometer*, fazer uma promessa, a deste modo se distingue de “Ele promete...”, que só pode ser uma descrição ou um relato.

Em seguida, Austin se dá conta, entretanto, que esta dimensão de agir que se encontra nos performativos pode, de certa forma, ser generalizada para todos os usos da linguagem. De fato, mesmo em “Ele promete...”, tomado como um relato, há implicitamente um ato do falante: “(Eu afirmo que) ele promete...”, por exemplo. Isto equivale a dizer que relatos, descrições, constatações etc., são também atos cuja efetuação é atribuída ao falante de modo análogo à promessa, isto é, aos performativos. Na realidade, uma promessa sequer precisa conter explicitamente a fórmula performativa “Eu prometo”, que pode ser elíptica, como em “Virei amanhã”, em que se subentende “Prometo que virei amanhã”.

Com isso torna-se necessária uma nova definição dos enunciados e, ao invés de dividi-los em duas categorias — constatativos e performativos — Austin passa a considerá-los com um todo, examinando sua estrutura enquanto ato, que decompõe em: ato locucionário, ato ilocucionário, e ato perlocucionário. O ato locucionário é essencialmente lingüístico, sendo identificado por referência a determinada língua com suas regras e convenções fonéticas, sintáticas e semânticas, e com sua função de referir, prever etc. O ato ilocucionário é o ato propriamente dito, praticado ao se enunciar determinada oração com determinado fim convencional; e o ato perlocucionário é o resultado não convencional de certo ato ilocucionário. Assim, por exemplo, ao enunciar a oração “Eu prometo x” eu pratico um ato locucionário ao me utilizar de certa oração da língua portuguesa

5. O termo é cunhado por Austin com base no verbo inglês “*to perform*”: realizar, efetuar, fazer ou praticar uma ação.

com sentido e referência determinados para praticar o ato ilocucionário de prometer x, e isto por sua vez poderá agradar ou contrariar a pessoa a quem a promessa foi feita — este será então o efeito perlocucionário da promessa. O ato locucionário é constituído, portanto, por convenções essencialmente lingüísticas e logo variáveis de língua para língua; o ato ilocucionário por convenções sociais que instituem, por exemplo, a prática de prometer; e o ato perlocucionário é o efeito não convencional produzido pela promessa (o efeito convencional acha-se, é claro, por definição incluído no próprio ato ilocucionário). Note-se contudo que esta divisão em três partes é apenas uma abstração teórica de finalidade analítica, pois o ato lingüístico deve ser considerado como um todo.

"O ato de fala total considerado em uma situação em sua totalidade é o único fenômeno real que estamos, em última análise, engajados em elucidar".⁶

Em sua análise dos atos lingüísticos Austin distingue dois elementos constitutivos: significado e força ilocucionária. O significado ele atribui à esfera do ato locucionário, sendo por conseguinte um elemento essencialmente lingüístico, enquanto que a força ilocucionária forma o núcleo do ato ilocucionário, sendo assim um dos elementos centrais para a compreensão da linguagem como ação. Esta divisão não é sem problemas e deu origem a uma longa controvérsia e a várias tentativas de reformulação e redefinição. Vamos ignorá-las para os propósitos deste estudo, concentrando-nos entretanto na noção de força ilocucionária, de vital importância.

Uma oração proferida em determinadas circunstâncias torna-se um ato ilocucionário se corresponde a determinadas convenções e satisfaz determinadas condições. Por exemplo, a oração "Ordene-lhe que dispare sua arma" adquire a força ilocucionária de uma ordem, se o falante possui autoridade suficiente para dar esta ordem, se a ordem é exequível, se é dirigida à pessoa adequada e se formulada corretamente e de forma compreensível. Isto equivale a dizer que o contexto deve ser apropriado, os atores devem ocupar posições (papeis) apropriados neste contexto, e as fórmulas evocadas devem ser adequadas para que o ato se realize e tenha efeito. Uma criança de cinco anos não poderá dar tal ordem a um soldado, por exemplo,

6. J. L. Austin. *How to do Things with Words*. p. 147.

Significado
Força ilocucionária

embora possa proferir esta oração (ato locucionário) corretamente, com sentido e referência precisos. A realização de um ato ilocucionário vai portanto além da esfera do lingüístico e envolve regras e convenções sociais e contextuais que estabelecem sua condição de possibilidade. Para que *dizer* seja *agir* é necessário então que certas condições indispensáveis sejam satisfeitas. A fórmula que Austin propõe para a análise dos atos de fala retrata bem esta diferença — "Ao dizer X, o falante fez Z" — ou seja, ao dizer "Dispare sua arma!" o sargento estava ordenando ao soldado que disparasse (não estava, por exemplo, pedindo, rogando ou sugerindo) e isto pode ser inferido a partir do contexto em que tal oração é proferida e das convenções que se aplicam. Mesmo no caso de uma oração com prefixo performativo explícito ("Ordene-lhe que dispare sua arma") este recurso é necessário, como o contra-exemplo da criança deixa claro.

Dois tipos de orações: ação e comando

Nesta exposição, muito sumária e simplificada, não foi meu propósito apresentar um resumo da *Teoria dos Atos de Fala*, nem pretendi levar em conta os inúmeros problemas — muitos indicados pelo próprio Austin — que surgem em seu interior em decorrência da definição dos diversos conceitos teóricos que a constituem. Para isto, só posso remeter o leitor à obra de Austin e àqueles que vêm se dedicando a discuti-la e desenvolvê-la. Quis apenas caracterizá-la brevemente de forma a tornar possível a discussão do problema metodológico que me proponho examinar neste trabalho e que constitui sua motivação principal. Creio que durante esta discussão teremos oportunidade então de pormenorizar e aprofundar mais alguns dos aspectos mais importantes da teoria até agora apenas levemente esboçada.

Tendo em mente estas considerações, podemos formular a seguinte questão, que expressa um *dilema*: se a Filosofia da Linguagem ordinária parte da concepção de que a linguagem é ação, isto é, usar a linguagem é realizar atos de fala em um contexto social determinado; e propõe-se a desenvolver uma análise dos problemas filosóficos através do exame do uso de expressões e atos lingüísticos envolvidos nestes problemas; até que ponto pode este projeto ser crítico em sua investigação da linguagem e de seus pressupostos se a linguagem com todos os seus elementos ideológicos é ela própria um pressuposto da investigação?

Este dilema da Filosofia da Linguagem é na verdade um dilema de toda filosofia, na medida que a razão que investiga, que institui o processo de reflexão crítica permanece ela própria como um pressuposto não investigado. A Filosofia é ela própria um produto da sociedade que pretende investigar.

De certa forma esta questão já fora antecipada nos primeiros parágrafos deste ensaio quando nos referimos ao risco de circularidade ~~no método de análise da Filosofia da Linguagem ordinária~~. Sugerimos então que esta circularidade era apenas aparente e na realidade não punha em risco este projeto filosófico. Trata-se agora de precisar melhor o sentido desta questão e a forma pela qual poderá vir a ser solucionada.

Para isso dois elementos fundamentais, que se encontram interligados, devem ser destacados: em primeiro lugar, a questão sobre o papel das convenções e práticas sociais na constituição dos atos ilocucionários; em segundo lugar, e em consequência do primeiro, a questão sobre o sujeito da ação no que concerne estes atos de fala.

Em nossa breve consideração do ato ilocucionário vimos que sua característica definidora são as convenções extralingüísticas, isto é, sociais e institucionais, que definem determinada prática (o exemplo dado foi a promessa) da qual o ato ilocucionário é parte integrante. O sucesso do ato ilocucionário, ou seja, da ação praticada, depende portanto de sua execução em conformidade com estas regras e condições estabelecidas pelas instituições existentes em determinada sociedade. Estes atos vão desde os mais informais como um pedido ou uma informação casualmente enunciados sem recurso ao prefixo performativo, até aos mais formais e ritualizados, tais como se encontram, por exemplo, em cerimônias religiosas (casamento, batizados etc.) e jurídico-legais (juramentos, testamentos etc.) em que é necessário, absolutamente indispensável mesmo, o uso de fórmulas prescritas pelas diferentes instituições. O que é importante notar é que estes atos dependem fundamentalmente da existência destas práticas e das fórmulas através das quais se realizam; o falante apenas as concretiza em cada caso, ao colocá-las em uso na situação apropriada. A origem e a força ilocucionária destes atos não se encontram portanto basicamente no falante, em sua sinceridade ou sua intencionalidade, mas na existência de práticas e convenções que tornam possí-

veis estas situações e a execução de determinados atos em seu interior. Isto não quer dizer, é claro, que o indivíduo, dentro da perspectiva de um determinismo simplista, deve ser considerado como um mero autômato, ou que a linguagem é usada de modo uniforme, não havendo lugar para a criatividade do falante, nem tampouco que os usos lingüísticos e as convenções sejam imutáveis. Trata-se sobretudo de indicar sob que condições os atos de fala podem ser realizados — quais os direitos e deveres dos falantes, o que podem, devem ou não fazer; e quais as implicações filosóficas destas conclusões.

Mais uma vez com recurso à Sociolinguística e à Antropologia, inúmeros exemplos podem ser encontrados: os diferentes registros lingüísticos a serem usados em diferentes situações, as regras que determinam a possibilidade de dirigir-se ou não a alguém e a forma como isto deve ser feito (respeito a hierarquia, sexo etc.), variações no acesso a códigos e registros lingüísticos e em seu controle etc.

O modo de expressão do sujeito lingüístico, entendido neste caso também como sujeito da ação, passa pela organização institucional da sociedade que estabelece e lhe atribui papéis e que distribui a possibilidade de enunciar determinados atos ilocucionários em determinadas circunstâncias tidas como apropriadas — isto é, a possibilidade de realizar atos de acordo com valores culturais e padrões de comportamento que pressupõem um determinado sistema social, uma estrutura de poder nas relações sociais etc., e que estabelecem as condições para o sucesso (ou seja, a efetuação) destes atos.

Segundo G. H. Mead,⁷

“... o ‘eu’ humano (*human self*) surge através de sua habilidade em assumir a atitude do grupo social ao qual pertence — porque pode dirigir-se a si mesmo nos termos da comunidade a que pertence e adotar as responsabilidades que pertencem a esta comunidade; porque pode reconhecer seus próprios deveres em contraste com outros — é que se constitui como ‘eu’... O ‘eu’ só pode surgir se há um processo social no interior do qual este ‘eu’ teve sua iniciação — surge dentro deste processo”.

O sujeito lingüístico deve ser entendido portanto como parte e produto de um processo social.

7. G. H. Mead, “How we become selves” em B. G. Blount (ed.) *Language, Culture and Society*. Cambridge, Mass., Winthrop Publishers, 1974. p. 103 e 109.

Em *Sobre a Certeza*,⁸ ao discutir as faláciais do empirismo de G. E. Moore que se baseava nas “evidências do senso comum”, Wittgenstein procura mostrar a relatividade destas “evidências”, indicando seu condicionamento social. Selecioneamos algumas passagens que ilustram o que vimos afirmando:

“‘Nós temos certeza disto’ não significa que cada um de nós tenha certeza disto, mas sim que pertencemos a uma comunidade unida pela ciência e pela educação.” (298).

“O que nós acreditamos depende do que nós aprendemos.” (286). “Quando uma criança aprende a linguagem, aprende ao mesmo tempo o que deve e o que não deve ser investigado.” (472).

“Quando nós começamos a *acreditar* em alguma coisa, o que acreditamos não é uma proposição, mas todo um sistema de proposições.” (141).

“Mas eu não chego à minha imagem do mundo após me certificar de sua correção. Não, esta imagem é o pano de fundo segundo o qual posso distinguir o verdadeiro do falso.” (94).

“Toda experimentação, toda confirmação ou infirmação de hipóteses ocorre já no interior de um sistema. E este sistema não é um ponto de partida mais ou menos arbitrário ou duvidoso de todos os argumentos. Não, ele pertence à essência daquilo que chamamos nosso argumento. O sistema não é propriamente o ponto de partida, mas sim o elemento no qual nossos argumentos encontram vida.” (105).

Pode-se remontar esta concepção à hipótese de Whorf, segundo a qual a linguagem constitui a forma de nossa possibilidade de perceber a “realidade objetiva”. A sociolinguística particularmente nos revela o modo pelo qual a linguagem é distribuída em códigos que correspondem às diferentes classes e grupos sociais que constituem uma comunidade.⁹ A existência destes códigos indica que a experiência dos falantes é condicionada e delimitada pelas características fonéticas, sintáticas e semânticas específicas a cada código, correspondendo aos tipos de relações sociais em que os falantes se encontram e que determinam sua experiência desta realidade. Portanto, não se pode chegar a uma interpretação do significado e do uso lingüístico sem referência à sociedade que os gera.

8. L. Wittgenstein. *On Certainty*. Londres, B. Blackwell, 1974; os números referem-se aos parágrafos ou “aforismos que compõem o texto.

9. Veja-se a este respeito B. Bernstein (ed.) *Class, Codes and Control*, 2 vols. Londres Routledge and Kegan Paul, 1971; em que este problema é considerado sobretudo a partir do ponto de vista da aquisição da linguagem.

A filosofia da linguagem ordinária pode ser entendida como *filosofia crítica* na medida de sua preocupação em refletir sobre a possibilidade e a legitimidade de certos usos lingüísticos e de sua investigação dos pressupostos que estes usos lingüísticos envolvem. Mais radicalmente pode ser entendida não apenas como esforço de clarificação e interpretação da linguagem mas sobretudo também como questionamento do sentido destas normas e convenções do discurso. Neste sentido, esta crítica só pode ser empreendida como processo de autocompreensão. Resta saber em que condições tal procedimento crítico pode realmente efetivar-se.

A filosofia crítica, se compreendida como análise lingüística, é afinal realizada concretamente pelo filósofo enquanto sujeito lingüístico, ele próprio fazendo recurso à linguagem que usa. Como vimos anteriormente, o pré-conhecimento lingüístico do filósofo “enquanto falante igual a qualquer outro” é o ponto de partida desta indagação à linguagem. Entretanto, não só a linguagem é determinada ela própria pela estrutura e pelos valores da sociedade da qual ela é expressão, mas também a própria “igualdade dos falantes” nesta sociedade bem como a uniformidade de sua competência podem ser postas em questão a partir da constatação da existência, por exemplo, de papéis lingüísticos e do que representam em termos da constituição da linguagem.

→ *distinção entre*

Comentário Antes de prosseguirmos na discussão deste problema, é preciso chamar atenção para uma questão importante, que é a questão da *unidade* da filosofia da linguagem. Desde o início deste trabalho temos usado os termos “filosofia da linguagem” e “filosofia da linguagem ordinária” de forma intersubstituível. É costume, porém, distinguir-se entre *Filosofia da Linguagem*, que é enquanto estudo da lógica da linguagem (natural e formal), uma discussão filosófica da estrutura da linguagem, e de seus elementos componentes e propriedades: significado, referência, intensão e extensão etc.; e *Filosofia Lingüística*, essencialmente um método a ser aplicado na investigação de problemas filosóficos de teoria do conhecimento, ética etc., através da análise da linguagem ordinária, conforme já foi dito. Isto não quer, é claro, dizer que a filosofia lingüística não se constitua também, de certa forma e até certo ponto, em filosofia da linguagem, no sentido de que deve satisfazer a uma exigência de formulação de uma concepção de linguagem que permita a definição de suas diretrizes

metodológicas. É nesta perspectiva que podemos situar o projeto da *Teoria dos Atos de Fala*.

artigo à Filosofia da Linguagem

A esta altura cabe-nos perguntar que tipo de resposta a filosofia da linguagem oferece à questão metodológica, ao dilema, que formulamos alguns parágrafos acima. Mas precisamente a filosofia da linguagem sequer se coloca este problema. Tradicionalmente trata, em sua análise do problema do significado que é sua preocupação central, de considerar a linguagem apenas do ponto de vista da articulação de suas regras internas.

A análise lógica da linguagem, derivada sobretudo de Carnap, restringe seu foco de interesse aos aspectos sintático e semântico da linguagem, abstraindo-se de sua dimensão pragmática. Passa a haver então uma separação radical entre sintaxe e semântica de um lado, e pragmática de outro.

Basicamente, encontramos duas posições ou correntes (que de modo algum se excluem): em primeiro lugar temos uma tentativa de formulação de uma teoria da linguagem que possa explicar o significado das orações em termos de seu valor de verdade; em segundo lugar encontra-se uma análise do significado em termos da recuperação da intenção do falante.¹⁰

Tanto a "semântica formal", isto é a posição de Davidson e Dummett, quanto a "lógica conversacional" de Grice, não parecem oferecer possibilidade de solução para o problema metodológico que identificamos. A primeira, porque se restringe praticamente apenas às asserções (orações constatativas), já que os performativos não podem ser analisados simplesmente em termos de verdade ou falsidade, pois sua função não é dizer alguma coisa que possa ser verdadeira ou falsa, mas fazer algo. É verdade que estes autores mantêm que

10. Embora sem tentarmos entrar nos detalhes de cada uma destas teorias e suas variantes, o que foge ao nosso propósito, podemos situar na primeira uma série de autores que se inspiram em Frege e seguem uma linha sugerida pelas idéias de Tarski em um artigo intitulado "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics" (em *Philosophy and Phenomenological Research*, 1944, p. 341-75); destacando-se Davidson e Dummett (ignoramos aqui as importantes diferenças entre autores). Na segunda encontramos sobretudo Strawson, Grice, Schiffer, Holdcroft e até certo ponto Searle.

uma vez estabelecida uma teoria do significado capaz de dar conta das asserções, pode-se obter sua extensão para orações de outros tipos aos quais a análise do valor de verdade se aplica de forma limitada — imperativos, interrogativos, condicionais etc. Teríamos então, uma lógica de ordens, uma lógica de questões e assim por diante até se esgotarem todas as possibilidades. Contudo, ao atribuir reduzida importância ao contexto de uso destas orações, concentrando-se em sua forma ou abordando-as apenas do ponto de vista do significado, a "semântica formal" ignora que não há uma correspondência perfeita entre a forma das orações, seu uso e função — ou seja, uma oração declarativa ou afirmativa (uma asserção) pode ser usada como pergunta, objeção, aviso etc., bem como uma oração interrogativa pode ter a função de um pedido, uma ordem etc., e não simplesmente de uma questão. Em resumo, falta-nos a distinção fundamental entre significado e força *illocucionária*. A segunda teoria possui uma distinção até certo ponto equivalente a esta na medida que distingue entre significado do falante (*speaker's meaning*) e significado da linguagem (*language meaning*); sendo o primeiro o mais fundamental na análise do discurso. Entretanto, ao reduzir o significado do falante à recuperação de sua intenção, ignora as convenções extralingüísticas que precisamente tornam possível a identificação e mesmo a constituição destas intenções — ou seja, é apenas porque existe a prática social de prometer que alguém pode ter a intenção de fazer uma promessa. Além disso, não basta a intenção do falante para que a oração tenha a função de uma promessa, as condições em que a promessa é feita devem também ser apropriadas.

É em relação a este panorama da filosofia da linguagem que pensamos ser a *Teoria dos Atos de Fala* uma alternativa capaz de apontar uma nova direção de sentido na investigação filosófica, principalmente por partir de uma visão da linguagem como prática social concreta, considerando sobretudo as características dos contextos nos quais usar uma linguagem é praticar atos; isto é, significado enquanto conceito fundamental da Filosofia passa a ser substituído por força illocucionária, e, consequentemente a Teoria da Linguagem dá lugar a uma Teoria da Ação na qual se incluem os atos de fala. Apenas uma investigação filosófica que se coloque estas questões e leve em consideração estes problemas poderá ser capaz de constituir-se em filosofia crítica.

Vamos procurar examinar brevemente, em que sentido a proposta da *Teoria dos Atos de Fala*, de Austin, pode ser desenvolvida de forma a dar conta do problema da ideologia que indicamos acima e se constituir como método eficaz para a filosofia da linguagem ordinária. Não temos aqui, é claro, nem condições de detalhar este desenvolvimento nem tal preocupação; mas procuraremos indicar tão-somente uma direção a ser seguida, alguns conceitos-chaves e definições a serem elaborados.

Uma vez que não há o objetivo de estabelecer uma certeza absoluta que sirva de fundamento para a teoria, o problema da circularidade é apenas aparente. Há, pelo contrário, o reconhecimento da inevitabilidade de um apelo à linguagem como pressuposto da investigação, precisamente um reconhecimento da impossibilidade de se estabelecer uma certeza absoluta; o que tem com consequência a constituição de um procedimento que recusa as respostas definitivas em razão de sua admissão de que a linguagem depende de um contexto socialmente determinado e que, portanto, estas conclusões e resultados são sempre relativos e provisórios.

Assim sendo, o procedimento do filósofo não está comprometido por causa do apelo a seu pré-conhecimento da linguagem, porque este recurso inicial é exatamente o ponto de partida para um exame crítico desta mesma linguagem. A garantia da possibilidade efetiva deste exame encontra-se na própria definição da linguagem em termos de sua função comunicativa. É precisamente por ser o meio de comunicação de uma comunidade que a linguagem se encontra aberta a esta retomada crítica, que sua interpelação pode ser reivindicada por qualquer falante enquanto tal, e que através deste exame da linguagem pode-se chegar ao exame crítico da sociedade da qual é expressão. Desta forma, o dilema cuja existência apontamos, então se dissolve. Porém, o problema está longe de ser resolvido pois precisamos saber ainda como o método pode dar conta efetivamente da análise crítica da *ideologia*, como desempenho concreto da atividade filosófica.

Passemos a examinar mais de perto a noção de *ideologia*, identificando-a em relação à linguagem ordinária.

Na linguagem ordinária, a determinação social do sujeito efetuada pelos papéis lingüísticos através dos quais ele fala e age, en-

contra-se mascarada, uma vez que o sujeito lingüístico, o "eu", com seus atributos de autonomia e responsabilidade é identificado com o sujeito da ação; enquanto que a análise crítica da função e da constituição da linguagem nos revela que o "sucesso" desses atos de fala só é possível devido à sua conformidade com as regras que constituem determinadas práticas das quais estes atos de fala fazem parte.

"*Ideologia*" se define classicamente de acordo com dois elementos: uma função valorativa, normativa, diretiva que corresponde aos interesses de um grupo ou classe dominante numa sociedade; e o ocultamento desta função e de sua origem, produzindo-se uma ilusão de objetividade que de resto é indispensável para que a ideologia exerça sua função diretiva. A linguagem apresenta-se assim como instância autônoma, como meio transparente, enquanto que, na realidade é uma prática social concreta, e, as relações sociais que pressupõe e que a constituem não são simples e aparentes.

Podemos consequentemente identificar, em uma primeira abordagem, a *ideologia* em dois níveis: primeiramente temos os *atos de fala institucionais*, que se incluem em rituais e cerimônias, e cuja força ilocucionária tem origem na instituição que os constitui, representada por determinadas fórmulas convencionais e pelo estabelecimento de papéis sociais e lingüísticos dos falantes. Como exemplos, já citados, temos cerimônias religiosas tais como batismo, matrimônio, excomunhão etc.; jurídico-legais como sentenças judiciais, juramentos, escrituras, testamentos etc.; e muitos outros em que a efetuação do ato, sua força ilocucionária, depende fundamentalmente da instituição e não de uma decisão do indivíduo, que no entanto aparece como sujeito da ação.

Alguns autores, como Strawson,¹¹ sugerem contudo, a título de objeção a Austin, que estes "atos institucionais" devem ser contrastados com atos não essencialmente convencionais, que formam a maior parte dos atos de fala, e que as intenções do falante têm papel preponderante na constituição da força ilocucionária. Strawson toma como exemplo um aviso ou advertência dado por meio de uma simples asserção ou enunciado descritivo (oração constatativa).

11. P. F. Strawson. "Intention and Convention in Speech Acts" em J. R. Searle (ad.) *The Philosophy of Language*. Londres, Oxford University Press, 1971. p. 23-38.

Porém, e este é o segundo ponto para o qual queremos chamar atenção, mesmo nestes casos “informais”, as convenções referentes ao contexto e aos papéis dos falantes neste contexto são essenciais para a possibilidade e o sucesso do ato ilocucionário, e este contexto pressupõe necessariamente a existência de instituições e práticas sociais relacionadas a valores e interesses, embora sua incidência sobre estes atos possa ser indireta. Segundo G. E. M. Anscombe,¹² é somente porque existem determinadas instituições que o ato de entregar batatas em minha casa pode ser entendido como “fornecimento de batatas”. Analogamente, é apenas num contexto institucional, em maior ou menor grau, que determinado ato locucionário pode vir a se constituir em um ato ilocucionário. Trata-se, portanto, do segundo nível em que se pode detectar a presença implícita de instituições e convenções sociais, pois estes atos se apresentam como “intencionais” e até mesmo como “naturais”, o que contribui para sua consolidação e reprodução. Há ainda atos não-institucionais no sentido de que não pressupõem uma instituição específica, mas podem ter lugar no contexto de diversas instituições, por exemplo: promessas, ordens, juramentos, confissões etc.

É sempre indispensável a referência aos padrões e convenções sócio-culturais para se compreender e interpretar a possibilidade e o sentido da realização destes atos.

Um primeiro elemento para a caracterização da ideologia na linguagem pode ser identificado no fato de que a linguagem se apresenta como transparente, como sendo produzida pelo sujeito e estando sob seu controle. Vemos, contudo, que este caráter é ilusório, uma vez que são verdadeiramente as instituições que estabelecem as convenções e práticas lingüísticas, regulando os contextos de uso, determinando a força ilocucionária destes atos de fala, constituindo e condicionando a possibilidade de os falantes aparecerem como sujeitos lingüísticos.

Num segundo momento, é importante indicar três estágios ou níveis em que se pode analisar este elemento ideológico nos usos lingüísticos: num sentido mais geral, pode-se dizer talvez a nível da

12. G. E. M. Anscombe, “On Brute Facts”, *Analysis*. Londres, 1958. p. 69-72.

“linguagem”, temos *paradigmas* e *estruturas conceituais* formando a “racionalidade” de determinada sociedade ou cultura em determinado período histórico, e constituindo a possibilidade da expressão lingüística.¹³ Esta “racionalidade” é pressuposta na formação dos diferentes jogos-lingüísticos encontrados em uma comunidade; temos então como exemplo a linguagem do sobrenatural, anteriormente citada. Em segundo lugar a nível do enunciado, temos o papel das convenções na constituição da força ilocucionária dos atos de fala e de sua função contextual, a qual discutimos e ilustramos alguns parágrafos acima: por exemplo, o que faz que determinada oração tenha o valor de uma promessa. Em terceiro lugar, internamente à oração, temos o caráter ambivalente de certos termos, ou seja, o caráter duplamente descriptivo e valorativo de certas expressões e sobretudo, o fato de que estes valores e descrições se combinam estando o aspecto valorativo freqüentemente oculto — uma expressão (advérbio, adjetivo, substantivo) que traduz um julgamento de valor se oculta portanto sob a forma de um enunciado descriptivo; expressões que possuem caráter prescritivo, valorativo, isto é, força de norma, aparecem como neutras.¹⁴ Exemplos: os vocabulários de vícios e virtudes e do preconceito racial; ou ainda o caráter ideológico de pronomes e fórmulas de tratamento que revelam o respeito a hierarquia, idade, sexo, posição social, procedência etc.¹⁵

A Teoria dos Atos de Fala pode dar conta da análise destes três níveis através do exame da constituição da força ilocucionária dos atos de fala, indicando a importância das instituições e das convenções e práticas por elas estabelecidas na formação dos contextos de uso como condição de possibilidade destes atos. Vemos assim, ao investigar o contexto em que determinada oração possui determinada força ilocucionária, que este contexto pressupõe determinados paradigmas e esquemas conceituais. É a partir destas convenções que podemos investigar então a função de determinadas orações neste

13. J. G. A. Pocock. *Politics, Language and Time*. Londres, Methuen, 1972, “passim”.

14. C. L. Stevenson. *Facts and Values*. New Haven, Yale Univ. Press, 1963; ver também R. M. Hare. *The Language of Morals*. Oxford, Oxford Univ. Press, 1964.

15. R. Brown e A. Gilman. “The Pronouns of Power and Solidarity”, em P. P. Giglioli (ed.) *Language and Social Context*. Harmondsworth, Penguin, 1972. p. 252-82.

contexto de uso, isto é, sua força ilocucionária. Vemos ainda, ao examinarmos as orações, que seus componentes lingüísticos que constituem sua força ilocucionária não se restringem ao verbo performativo, tradicionalmente o indicador da ação, mas devem incluir substantivos, adjetivos, advérbios, pronomes etc., cujo significado envolve valores e padrões relativos à comunidade. É óbvio portanto que a análise destes três níveis se complementa e que um remete sempre necessariamente ao outro.

bindo sobre a questão de ideologia pergunta-se que

Podemos nos perguntar, contudo, de que forma a linguagem pode significar mais do que ela expressa, de que forma pode expressar algo além daquilo que explicitamente expressa. Quanto a isto as noções de "implicatura conversacional" (*conversational implicature*) e "atos de fala indiretos" (*indirect speech acts*) propostas respectivamente por Grice e Searle,¹⁶ podem ser esclarecedoras se aplicadas a nosso caso específico; pois vão servir exatamente para indicar como a função de um enunciado não se esgota em seu significado aparente, a nível do que expressa imediatamente — e aqui devemos introduzir a noção de força ilocucionária — mas por um efeito de convenções, práticas sociais, elementos retóricos e características contextuais, os enunciados podem ter uma função, ou seja, uma força ilocucionária, mais ampla ou até mesmo oposta ao que aparentemente manifesta. Grice nos dá o exemplo de uma carta de recomendação dada a um candidato a professor em que se elogiam sua caligrafia e pontualidade e apenas estas características. Neste caso, devido à pressuposição da relevância das informações dadas e à ausência de outras qualidades, infere-se que o candidato não é recomendável. É possível, então, através do recurso a *princípios pragmáticos* (a regra da relevância, por exemplo) e da manipulação destes princípios, indicar algo obliquamente (e que deve permanecer obíquo) sem expressá-lo, sem, portanto, comprometimento. Grice descreve a possibilidade destas operações estabelecendo uma série de princípios pragmáticos cuja violação permite que se produzam estes efeitos.

mesma
O exemplo de Searle tem apenas por objetivo indicar como, devido a pressuposições relacionadas com o contexto, pode-se omitir

16. H. P. Grice, "Logic and Conversation" e J. R. Searle, "Indirect Speech Acts", ambos em P. Cole e J. L. Morgan (eds.) *Syntax and Semantics* vol. 3: *Speech Acts*, Londres, Academic Press, 1975, p. 41-58 e 59-82, respectivamente.

uma série de etapas que normalmente deveriam ser expressas, mas que se encontram subentendidas. Isto pode explicar como a recusa a um convite para ir ao cinema pode ser feita por meio não de uma oração negativa, mas através de um enunciado do tipo — "Estou estudando para o exame de amanhã"; o que demonstra como a compreensão do ouvinte não se limita ao que é expresso no enunciado mas inclui sempre uma compreensão implícita da situação de discurso, de determinadas práticas, hábitos e valores, de toda uma racionalidade etc.

semelhante
Nossa hipótese é que a ideologia funciona de modo análogo a estes em sua manipulação do contexto e na aceitação táctica de seus elementos constitutivos.

Conseqüentemente, é a partir do estabelecimento das condições de realização dos atos de fala e da investigação de seus pressupostos que a *Teoria dos Atos de Fala* pode constituir-se em método de análise filosófica capaz de dar conta do problema da ideologia, enquanto análise da força ilocucionária dos atos de fala, isto é, de sua possibilidade de gerar diferentes tipos de relação interpessoal, e enquanto exame das condições necessárias para o sucesso de um ato de fala, investigando, segundo Austin indica, o modo como um ato ilocucionário é reconhecido ou compreendido (*secures uptake*), efetua-se enquanto ato e produz determinadas conseqüências ou efeitos convencionais.

É preciso, para isso, considerar os atos lingüísticos como efetuando sua função comunicativa no interior de um contexto de interação, contexto este constituído e regulado por normas e convenções sociais. Além disso, é preciso também considerar estes atos de fala como ações estratégicas visando determinados resultados, tendo determinados efeitos e conseqüências convencionais e relacionando-se com determinados valores e interesses. É a análise destes elementos que permitirá revelar o peso das instituições na formulação (destas) estratégias, na determinação destes resultados, efeitos e conseqüências; sobretudo contrastando este caráter institucional e convencional com o papel aparente do indivíduo como sujeito lingüístico que detém o controle destas convenções e dos resultados, efeitos e conseqüências de "seus" atos; e eventualmente desmascarando o caráter ilusório que a ideologia produz.

Enquanto ação, o ato de fala realiza-se num contexto de valores e normas, papéis e instituições, regras e convenções estabelecidos socialmente. Estes elementos porém, não são invariáveis, mas mudam constantemente conforme as condições históricas da sociedade que os produz, pois resultam destes processos sociais.

A análise filosófica da linguagem volta-se para a articulação entre a linguagem e a sociedade da qual é linguagem, em seu redimensionamento dos problemas filosóficos.

Ainda uma última consideração

Deste modo, (pode-se) dizer que linguagem e sociedade encontram-se numa relação de interdependência. Diferentes estruturas de relações sociais determinam a formação de diferentes contextos de interação e de diferentes formas de uso lingüístico e de distribuição de papéis aos falantes. Por outro lado, a linguagem forma o horizonte que condiciona a experiência que os indivíduos têm da realidade e neste sentido é constitutiva da realidade.

Estas considerações nos permitem afirmar que a crítica filosófica de ilusão ideológica através da análise da linguagem opera-se em dois planos: em primeiro lugar em relação à ilusão no interior da linguagem, voltando-se para a origem convencional da força ilocucionária dos atos de fala; em segundo lugar no que se refere à ilusão no uso da própria linguagem, na medida que a linguagem é em função da ideologia um meio de dominação e exercício de poder na esfera social, servindo assim para legitimar determinadas relações de força, relações essas que se encontram por sua vez dissimuladas sem se manifestar na expressão lingüística.

Parece-nos que a *Teoria dos Atos de Fala*, sendo assim repensada e complementada por essas noções que discutimos brevemente, é capaz de, ao investigar os problemas filosóficos na linguagem ordinária, dirigir sua análise para o caráter ideológico da linguagem, constituindo-se assim como método crítico.

Resta-nos, finalmente, para concluir, examinar a perspectiva a partir da qual esta crítica pode se desenvolver; isto é, o ponto de vista que nos permite formular a necessidade e a possibilidade desta análise crítica, o princípio ao qual apelamos para afirmar a existência de elementos ideológicos na linguagem e o critério segundo o qual identificamos a ideologia; o que de certa forma já mencionamos no início deste trabalho.

Explicação do pressuposto do projeto operário desenvolvido, situado ideal de discurso e de vida livre de dominação desnecessária em todas suas formas" é o projeto ali como forma de justificar o filosofar, pois

De acordo com Habermas,¹⁷ o paradigma de todo uso discursivo é o *diálogo* que encerra em si a possibilidade de interpelação por parte do falante não só do conteúdo lingüístico do que é dito, mas do próprio contexto discursivo do qual é indissociável. Isto por sua vez acarreta a necessidade de justificação do ato de fala enquanto pressuposto essencial do próprio sentido comunicativo segundo o qual a linguagem se define. O argumento de Habermas é que o objetivo da teoria crítica — uma forma de vida livre da dominação desnecessária em todas suas formas — é inerente à noção de verdade (em um sentido consensual) e é antecipada em cada ato comunicativo. Os atos de fala considerados como atos de entendimento mútuo devem levar a um consenso fundamentado que pode ser alcançado precisamente através deste diálogo. Mesmo a função ilusória e manipuladora da ideologia pressupõe esta situação ideal que é condição de possibilidade de todo discurso. A forma desta situação ideal encontra-se necessariamente na estrutura de todo discurso em potencial, uma vez que todo uso lingüístico, mesmo quando intencionalmente ilusório, é orientado pelos princípios da verdade e da sinceridade.

Esta situação ideal encontra-se, como vimos, sujeita a deformações que resultam de assimetrias na realização das regras do diálogo, induzidas pela estrutura social da comunidade lingüística. Caracterizamos a ideologia quando esta situação ideal é fictícia embora tida como real, quando a justificação é apenas aparente e os falantes apenas imaginam controlar a linguagem.

Contudo, é apenas com base nesta concepção de linguagem e em nome desta situação ideal, tomada como princípio normativo, que é possível proceder a uma análise crítica do uso da linguagem, distinguindo-se o verdadeiro do falso consenso.

Acreditamos que um método de análise crítica que, partindo destas considerações, desenvolva estas questões que indicamos aqui, possa corresponder à necessidade de o filósofo refletir sobre as implicações e consequências de sua própria atividade; pois o filósofo acha-se, especialmente em nossas condições históricas, frente à seguinte questão: como e por que filosofar quando a maioria da população encontra-se em um nível de consciência anterior à própria constituição da filosofia como atividade intelectual?

17. T. McCarthy. *The Critical Theory of J. Habermas*. Londres, Hutchinson, 1978.

V. Reboul

família → Idéias

Dascal
Eduardo
Vandenberghe
Vigt.

Wittgenstein

Filosofia da Linguagem e Teoria Crítica

J. Habermas tem demonstrado em vários escritos recentes (1970, 1976), sobre a teoria da competência comunicativa e a pragmática universal, que certas noções básicas da Filosofia da Linguagem Ordinária, em especial da Teoria dos Atos de Fala (*Speech Act Theory*), podem contribuir para a construção de um método de análise crítica da realidade social como tarefa fundamental da filosofia. É minha intenção examinar aqui algumas das idéias de Habermas, procurando desenvolver certos aspectos essenciais desse método. Pretendo discutir, também, o modo como a Teoria Crítica pode indicar caminhos para a solução de uma questão central na concepção de projeto filosófico que se encontra na Filosofia da Linguagem Ordinária em geral, e na Teoria dos Atos de Fala em particular. A aproximação com a Teoria Crítica pode ser feita mais claramente se examinarmos, em primeiro lugar, a concepção de *linguagem* que encontramos na Filosofia da Linguagem Ordinária e, em seguida, discutirmos sua definição do próprio *método* de investigação filosófica.

Para a Filosofia da Linguagem Ordinária, a linguagem deve ser entendida, sobretudo, como *prática social concreta*, como um sistema de atos simbólicos realizados em determinado contexto social com objetivo preciso e produzindo certos efeitos e consequências convencionais. Neste sentido, rompe-se com a tradição filosófica predominante que considera a linguagem como o meio através do qual se descreve o mundo ou se interpreta a realidade. A linguagem deve ser vista, ao contrário, como o modo por excelência de agirmos no mundo, isto é, de interagirmos socialmente em uma comunidade. Ela é constitutiva, tanto da realidade, enquanto estabelece o horizonte da

possibilidade de nossa atuação no real, quanto de nossa compreensão dos contextos sociais de que participamos.

Wittgenstein, nos primeiros parágrafos das *Investigações Filosóficas*,¹ define um “jogo de linguagem” (*Sprachspiel*) como uma combinação de palavras, atos, atitudes e formas de comportamento; isto é, como compreendendo o processo de uso da linguagem em sua totalidade. É através de jogos de linguagem que os indivíduos aprendem na infância a usar certas palavras e expressões. Na realidade, o que o indivíduo aprende não é pura e simplesmente uma palavra ou expressão, mas um jogo de linguagem completo, vale dizer, como usar determinada expressão lingüística em um contexto determinado para obter certos fins. Há, é claro, inúmeros tipos de jogos de linguagem em nossa prática social — ordens, pedidos, perguntas e respostas, descrições, desculpas etc. — que podem ter entre si apenas uma “semelhança de família” (IF: 66, 67). Um jogo de linguagem é, assim, uma forma de atividade social, parte de uma “forma de vida” (IF: 19, 23). Ao usar a linguagem, estamos agindo em um contexto social, e nossos atos são significativos e eficazes apenas na medida que correspondem às determinações destas “formas de vida”, destas práticas e instituições sociais. Em seu uso da linguagem, os falantes seguem regras, não apenas lingüísticas *stricto sensu* (isto é, gramaticais, fonéticas, semânticas), mas sobretudo pragmáticas. Estas regras devem ser compreendidas não apenas como possibilitando a ação e expressão do indivíduo, mas também como permitindo sua interpretação dos diversos universos de discurso de que participa. Neste sentido, e aqui antecipamos um dos pontos centrais deste trabalho, o significado das expressões não depende essencialmente das intenções dos falantes, mas, na verdade, as intenções são formadas e tornadas possíveis elas próprias a partir dos hábitos, práticas e instituições de uma comunidade lingüística (cf. IF: 337, 338). O conhecimento de uma língua, a competência lingüística, a capacidade de participar de jogos de linguagem formam, então, o horizonte de nossa visão da realidade, o pano de fundo de nosso comportamento, tanto do ponto de vista de nosso agir, quanto do ponto de vista de nossa capacidade de interpretar o significado dos atos dos

1. O *locus classicus* é IF 7. As citações de Wittgenstein referem-se aos parágrafos das obras citadas e não a páginas. Para facilitar, abreviamos *Investigações Filosóficas* (IF) e *On Certainty* (OC).

outros membros da comunidade e da maneira pela qual se relacionam a nós. Deste modo, a linguagem ordinária é o elemento mais originário de nossa experiência, pois constitui seu horizonte e é um pressuposto de nosso comportamento.

Notadamente em *Sobre a Certeza* (*On Certainty/Ueber Gewissheit*), encontramos esta idéia dos limites de nossa experiência e de nossa possibilidade de interpretar e questionar esta experiência, especialmente desenvolvida em Wittgenstein. A “certeza” é sempre entendida a partir de uma “forma de vida”, nossa visão do mundo possuindo assim, um caráter normativo (cf. *OC*: 94, 167, 358). Chegamos, então, ao caráter normativo, em um sentido mais amplo, dessas regras de uso lingüístico e ao papel formativo de nossa visão da realidade, que constituem os limites de nossa experiência e têm uma natureza relativa, contingente. Estas regras freqüentemente possuem um caráter implícito, são internalizadas e não tematizadas; o falante pode freqüentemente não ter plena consciência de suas implicações, pressupostos e relações com a natureza desta forma de vida. Não há possibilidade de justificações totais, absolutas, as justificativas sempre dependem de determinada prática, de determinado modo de agir (cf. *OC*: 110, 141, 144). Embora os atos realizados por um indivíduo em um jogo de linguagem possam ser até certo ponto justificados ou, ao contrário, questionados, o jogo de linguagem como um todo, ou os vários tipos de jogos de linguagem que formam o conjunto de nossas práticas cotidianas, resistem a toda tentativa de justificação última, pois é nesses jogos de linguagem e nas formas de vida que os constituem, que se encontram, em última instância, os critérios de validade dos atos e, por conseguinte, de sua justificação. Neste sentido, a linguagem ordinária transcende a possibilidade de fundamentação. E isto poderá colocar um problema crucial para a atitude crítica do filósofo, como veremos adiante. A certeza é sempre relativa a uma dada estrutura de categorias, a um sistema de valores, crenças e interesses, a uma forma de vida (cf. *OC*: 115, 160, 253, 509), o que parece indicar uma limitação no alcance do próprio empreendimento do filósofo enquanto investigação crítica. Os critérios são dados, enquanto tais, são pressupostos, não dependendo de uma decisão individual: “aquilo em que acreditamos depende do que aprendemos” (*OC*: 286).

Vimos assim que, segundo Wittgenstein, as expressões lingüísticas têm significado apenas nos diferentes jogos de linguagem que

são formações complexas de linguagem e ação. Estas expressões possuem uma gramática², encontrada nesses jogos de linguagem, isto é, estas atividades, compreendendo um jogo de linguagem, obedecem a regras. Ao aprender uma linguagem natural, engajamo-nos em práticas sociais estabelecidas e compartilhamos de critérios determinados para sua realização. Estas são, portanto, habilidades adquiridas, práticas aprendidas; sendo que a relação interna entre a linguagem e a prática fica evidente na própria situação de aprendizado, na própria aquisição da linguagem. Torna-se, pois, necessário interpretar as estruturas de nossa existência diária para se compreender como o comportamento pode ser significativo. Estas estruturas devem ser consideradas estruturas de jogos de linguagem e não da consciência, como o foram anteriormente pela filosofia tradicional. A tarefa do filósofo converte-se, assim, na análise da linguagem de forma a explicitar os componentes desta estrutura revelando, então, sua relação com estas formas de vida, com determinados conjuntos de crenças, valores e interesses — “aquilo que sempre soubemos, sem nos darmos conta disto” (*IF*: 89) —, pois a linguagem existe apenas como comunicação enquanto transmitida, e são as condições desta comunicação e transmissão e suas implicações que devem ser escaladas.

Em J. L. Austin, encontramos um tratamento semelhante da questão da relação entre linguagem e realidade. Para Austin, é o ato de fala (*speech act*) em sua totalidade, isto é, a função que uma expressão lingüística tem em seu contexto de uso e suas condições de sucesso, que deve constituir o objeto central da análise do filósofo. Isto indica, em primeiro lugar, que, à semelhança da concepção de Wittgenstein, a linguagem deve ser considerada em seu uso como um complexo, envolvendo o contexto ou situação de uso e as relações das diferentes expressões lingüísticas com suas respectivas funções neste contexto. Esta idéia é certamente próxima da de Wittgenstein sobre a relação entre jogo de linguagem e forma de vida, com suas implicações sobre a conexão fundamental entre a linguagem e a realidade social. Em segundo lugar, indica que este ato de fala em sua totalidade é a unidade de investigação do filósofo, e que embora a *Teoria dos Atos de Fala* apele para noções teóricas como “prefixo

2. Para o sentido wittgensteiniano de “gramática”, ver sobretudo *IF* 497 e a obra *Philosophical Grammar*.

performativo", "ato ilocucionário" etc., sobre as quais não vamos nos deter, o que analisamos é o uso concreto da linguagem, sendo essas noções teóricas e princípios metodológicos apenas acessórios e instrumentos para se investigarem melhor os problemas filosóficos. A linguagem ordinária permanece como o campo de interesse da análise filosófica.

Austin afirma que, quando examinamos a linguagem e o uso de determinadas expressões, não estamos meramente examinando palavras ou sentenças e seus significados, mas a realidade sobre a qual falamos e na qual agimos. Estamos procurando uma visão mais aguçada da linguagem porque isto nos trará uma visão mais aguçada desta realidade (1975:182). A análise do filósofo não deve se limitar a descrever pura e simplesmente o uso ordinário que se faz da linguagem, mas interrogá-lo, examinando sua estrutura, seus pressupostos e implicações, pois desta forma estaremos conseguindo uma compreensão maior da realidade em que vivemos e do modo como agimos. A forma pela qual Austin aplica seu método na elucidação de diversos problemas filosóficos através da análise do uso das expressões relacionadas a estes problemas caracteriza bem esta concepção de linguagem e de investigação filosófica. Assim, temos em "A Plea for Excuses" (1979: 175-204) um exame extremamente original do problema moral da responsabilidade na ação,³ através do uso de expressões como "voluntariamente", "deliberadamente", "acidentalmente", "inadvertidamente" etc., e da possibilidade de o falante usá-las para justificar seu ato, desculpá-lo ou eximir-se de responsabilidade. Austin recorre a uma série de exemplos tirados da prática cotidiana do uso lingüístico, mas também de contextos específicos tais como processos criminais, bem como sugere que o filósofo como falante competente na língua da comunidade que investiga, pode imaginar em sua reflexão situações que envolvem este uso. O método de Austin revela, através do recurso a exemplos, seu interesse pelas regras de uso da linguagem, por sua "gramática", pelo que se pode ou não dizer e em que circunstâncias isto pode, e mesmo deve, ser feito ou não. A finalidade da análise não é, está claro, empírica. O recurso a exemplos, reais ou imaginários, é apenas uma forma de

3. Outros exemplos são, principalmente, sobre o mesmo problema "Three Ways of Spilling Ink", sobre o conhecimento "Other Minds", e sobre a verdade "Truth", todos em *Philosophical Papers*.

tornar a reflexão filosófica mais concreta, mais precisa, apoiando-se no caráter intersubjetivo da linguagem e fazendo assim com que suas conclusões possam ter uma validade mais ampla, podendo, em princípio, ser retomadas, desenvolvidas, reformuladas por qualquer falante igualmente competente que se detenha em um exame crítico de uso destas expressões.

Após esta breve consideração sobre as concepções de linguagem e do método de investigação da Filosofia da Linguagem Ordinária, podemos examinar um problema central que surge a partir dessas concepções, ao qual este trabalho pretende indicar um caminho para uma solução. A Filosofia da Linguagem Ordinária é entendida como uma tentativa de superar certas faláciais da Filosofia Tradicional, o psicologismo, o solipsismo da Filosofia do sujeito e da consciência, e os paralogismos e antinomias já denunciados por Kant. Neste sentido, ela se quer crítica de seus métodos, procedimentos e concepções fundamentais. Procura romper ainda com a posição inicial da Filosofia da Linguagem, com sua preocupação com a lógica interna da linguagem, com problemas restritos tais como sentido, referência, predicação etc. — posição esta que sobrevive de certo modo na semântica formal contemporânea — sendo que as propostas da maioria das teorias pragmáticas atuais não parecem constituir uma solução satisfatória para estes problemas.⁴ A Filosofia da Linguagem Ordinária propõe uma análise e discussão dos problemas filosóficos através da investigação e do esclarecimento do modo pelo qual usamos a linguagem. Considera assim a linguagem como uma prática social concreta que reflete as formas de vida existentes na sociedade ou comunidade da qual é linguagem e que a constituem. Portanto, em seu apelo a seu próprio conhecimento desta linguagem enquanto falante, e em seu exame do uso da linguagem neste contexto social, o filósofo deve proceder de maneira crítica. Entende-se com isso a necessidade de explicitar os elementos constitutivos deste uso, desenvolvendo uma consciência mais clara de seus pressupostos ideológicos — preconceitos, elementos diretivos que têm a aparência de descriptivos, valores, crenças e interesses, pretensões infundadas à validade e justificação etc. — os quais, se não levados em conside-

4. Refiro-me sobretudo às discussões sobre o significado realizadas por Davidson e Dummett, bem como à pragmática de Montague e às pragmáticas de índices, em geral.

ração, podem levar a própria investigação filosófica a repeti-los, reproduzi-los, assimilá-los, tornando-a, assim, falaciosa. Nossa questão é, portanto: como pode este método querer-se crítico em sua análise filosófica da linguagem, se esta análise tem como horizonte as próprias práticas e contextos que se propõe analisar, como fica claro em nossa breve discussão de Wittgenstein e Austin, e se a linguagem pode ela própria ser um instrumento de manipulação e dominação, bem como fonte de ilusões e distorções ideológicas, como veremos adiante? Até que ponto pode este projeto ser crítico em sua investigação da linguagem, se a linguagem com todos seus elementos valorativos, seu caráter formativo, é um pressuposto da investigação? Do ponto de vista de um método crítico, o fato de que o filósofo da linguagem deve apelar para sua competência comunicativa enquanto falante, anterior à análise, parece-nos problemático.

O objetivo da teoria da competência comunicativa de Habermas é reconstruir o sistema de regras segundo as quais os falantes produzem ou geram situações possíveis de discurso. A noção de *situação ideal de discurso* é condição de possibilidade de todo discurso que visa um fim mais ou menos específico ou preestabelecido. A característica definidora da noção de situação ideal de discurso é a *intersubjetividade*: a idéia de que o uso da linguagem, consistindo em um ato de entendimento mútuo pode levar a um acordo bem fundamentado, ao qual se chega através do diálogo, pois, tem-se sempre a possibilidade de retomar o discurso. O paradigma de toda situação possível de discurso é o *diálogo*. A possibilidade de questionar é inerente a todo uso da linguagem. A necessidade de validação, explicação e justificação se encontra em todas as formas de discurso, variando de acordo com os diferentes contextos e usos da linguagem. Deve haver sempre a possibilidade de se reinterpretar não só o que é dito, mas a própria situação de fala, como pré-condição para a eficácia da natureza cooperativa do discurso, isto é, para a realização da comunicação. A linguagem só pode ser usada eficazmente para a comunicação se os interlocutores tiverem, em princípio, uma confiança recíproca. A comunicação só é possível sob a presunção de que os falantes, em princípio, falam não apenas de maneira compreensível, mas verdadeira, sincera e legítima. Estes princípios pragmáticos não têm, é claro, como consequência que o falante seja sempre sincero, mas sim que se supõe que ele seja sempre sincero

como condição de realização do ato lingüístico. O princípio da sinceridade só pode ser violado se a aparência de sinceridade for mantida, e neste caso o falante é responsável por seu ato, independentemente de suas reais intenções ao realizá-lo. É apenas em nome destes princípios que regulam cada ato de comunicação e que são antecipados em cada situação de discurso, que podemos investigar a legitimidade de nosso uso da linguagem e exigir uma justificação de sua pretensão à validade nos casos ideológicos. Estas exigências de justificação podem ser satisfeitas por um processo de *clarificação* (sobre a natureza do ato realizado) e de *explicação* (das normas e convenções que o tornam possível).

Para Habermas, a interação social e, portanto, a comunicação lingüística, não são reguladas fundamentalmente por motivos que coincidem com as intenções dos falantes, mas por motivos freqüentemente excluídos do domínio público e relativos à dimensão extralingüística da organização da sociedade: o modo de produção, a divisão social do trabalho, o sistema de poder e as instituições relacionadas a esta estrutura e constituídas por ela. A idéia de intersubjetividade como condição de possibilidade do discurso sofre distorções produzidas pela estrutura social, resultando de uma assimetria nas regras de produção do diálogo e da desigualdade na distribuição dos papéis lingüísticos. O uso da linguagem em uma comunidade é determinado em grande parte pelo modo segundo o qual a sociedade está estruturada. A distribuição de papéis e o acesso à linguagem seguem, naquilo que estabelecem como obrigatório, permitível, ou proibido, certas linhas que correspondem às distâncias, divisões e oposições existentes nesta sociedade. Isto significa que a organização da sociedade é responsável por certas restrições no uso da linguagem que tem um efeito distorsivo na comunicação e em sua natureza cooperativa. Porém, como vimos acima, mesmo o discurso orientado para a falsidade e a manipulação pressupõe a verdade e a sinceridade como critérios, sob pena de autocancelar-se em sua intenção mesma de manipular, falsificar.

O uso ideológico da linguagem é exatamente aquele em que o consenso, embora fictício, parece real. As assimetrias nas relações entre os interlocutores são ocultadas por uma aparência de igualdade, e, as restrições ao acesso da realização dos diferentes atos de fala são escamoteadas. O sujeito com seus atributos de responsabi-

lidade de liberdade de escolha e decisão aparece como o centro da produção do discurso, enquanto que os papéis lingüísticos e sua determinação social que realmente possibilitam a realização dos atos de fala não são reconhecidos como tais. A linguagem aparece como neutra, isenta, objetiva, universal, ocultando-se sua relação com crenças, valores e interesses específicos e particulares da comunidade da qual é linguagem.

É esta linguagem distorcida que procuraremos caracterizar como tendo uma função ideológica, seguindo a análise de Habermas (1970). Seu caráter ideológico, em termos de uma análise lingüística, pode ser entendido fundamentalmente a partir de dois critérios básicos:

1. um caráter *diretivo*, determinado por valores e interesses originários de certa sociedade ou grupo dominante;
2. o fato de que esta *relação* entre a função diretiva e estes valores e interesses específicos é, ao menos em parte, e deve permanecer, *implicita*, para o sucesso completo da função diretiva da linguagem. É importante notar que os falantes não têm, assim, consciência do alcance desta função diretiva nem de sua rede de pressuposições, consequências e implicações.

Neste sentido, pode ser dito que certos usos da linguagem têm um caráter ilusório ou manipulador, contrário à visão tradicional sobre as condições de realização dos atos de fala que pressupõe o controle do falante sobre a linguagem. A própria linguagem não tem uma natureza transparente, uma vez que estas relações não são aparentes.

A análise crítica da linguagem deve proceder, portanto, à exploração das condições de realização dos atos de fala, como forma de expor e desmascarar sua função ideológica. Este procedimento se baseia na possibilidade, inerente à linguagem, de se interpelar a si mesma: a possibilidade que todos os interlocutores têm, a partir da definição da comunicação como diálogo, isto é, da natureza cooperativa da linguagem, de interrogar os usos lingüísticos quanto a seu conteúdo informativo e as suas pretensões à validade. O ato de fala é um *contrato* entre falante e ouvinte, é um ato comum que só pode

ser realizado intersubjetivamente. Como dissemos, a comunicação só é possível se se supõe que, em princípio, os falantes falam de modo *inteligível, verdadeiro, sincero e justificado*. Desta forma, o ouvinte deve ter sempre a possibilidade de se interrogar sobre:

- a) as intenções comunicativas do falante, isto é, a força ilocucionária do ato;
- b) a justificação do ato em questão, ou seja, as convenções e práticas que pressupõe;
- c) a explicação do conteúdo do que é dito, o que a proposição proferida significa exatamente;
- d) a validade do conteúdo, isto é, o que justifica o falante dizer o que diz em um contexto determinado.

Em termos da *Teoria dos Atos de Fala*, na medida que entendemos a linguagem como *ação* e a comunicação como um ato social concreto que é parte de um contexto estratégico, realizando-se a partir de um conjunto de regras e convenções pragmáticas com origem nas crenças, valores e interesses da comunidade; a questão fundamental será então: como estes elementos atuam no uso da linguagem, qual sua função? O ato de fala é definido como um ato *instrumental*, a linguagem é um instrumento que se utiliza para se obter determinados fins. O falante usa a linguagem para realizar atos convencionais. Quando a linguagem é adquirida, o que se adquire não é pura e simplesmente uma língua, com suas regras especificamente lingüísticas, mas todo um sistema de práticas e valores, crenças e interesses a ele associados. É neste sentido, que podemos falar da *acquisição* de uma pragmática. Devemos nos interrogar, então, sobre as condições em que estes atos são praticados, uma vez que a linguagem não é transparente, existem elementos *ímplicitos* dos quais a análise precisa dar conta. Isto significa nos interrogarmos sobre a natureza do ato que está sendo praticado, sobre estas condições de realização e sobre como são estabelecidas. Isto é, quais seus pressupostos, as convenções que governam os atos, sua origem na organização social específica, as relações que estabelecem entre os interlocutores. E sobretudo, devemos nos interrogar sobre o objetivo, o propósito do ato no tipo de situação de discurso em que se realiza, explicitando seus efeitos e consequências. Se um ato de fala é um

ato instrumental, é preciso estabelecer como se determinam os propósitos de seu uso, que podem ser propósitos predeterminados sobre os quais o falante pode não ter controle e que podem não coincidir com seus interesses e intenções aparentes.

Na constituição deste método de reconstrução de regras e pressupostos, vale dizer, das condições de possibilidade dos usos lingüísticos, especialmente no caso ideológico, é importante o recurso às noções de "implicatura conversacional" e "ato de fala indireto", propostas respectivamente por Grice (1975) e Searle (1975).⁵ Estas noções permitem a análise de determinado tipo de enunciado para além de seu significado aparente, do que expressa explicitamente. Através do exame de elementos contextuais, convenções, práticas sociais, efeitos retóricos, pode-se estabelecer sua real função no contexto de uso. Nestes casos, a força ilocucionária dos enunciados pode ter implicações e consequências mais amplas, ou até opostas ao aparentemente manifesto. A questão principal, para cuja resposta estas noções podem contribuir é: como pode um enunciado "significar" mais do que expressa? Isto é, como pode o falante, ao proferir uma sentença significar aquilo que diz e além disso expressar mais do que explicitamente diz? O fundamental parece ser que tanto nos atos de fala indiretos, quanto nas implicaturas conversacionais, a função do enunciado vai além de seu aparente significado e força ilocucionária. Portanto, temos que apelar, em nossa análise, para outros elementos tais como etapas omitidas por serem óbvias e aparentes violações de princípios pragmáticos, gerando implicaturas, para assim determinarmos a real função do ato realizado e suas implicações naquela situação específica de discurso.

Nestes casos parece haver uma *discrepância* entre a forma lingüística do que é proferido explicitamente e a verdadeira função do enunciado, que é indiretamente indicada através de fatores contextuais, características gerais do jogo lingüístico, pressupostos sócio-culturais comuns aos interlocutores, relação do proferimento com afós de fala anteriores etc. São estes elementos que permitem ao ouvinte inferir o ato que está realmente sendo realizado. No uso ideológico da linguagem, o que o proferimento expressa acaba ocul-

5. Vejam-se a este respeito os exemplos e a discussão sobre estas noções no capítulo I deste volume.

tando, conforme a análise revela, o verdadeiro propósito ou objetivo do ato realizado em um dado contexto. As questões formuladas acima constituem, em linhas gerais, o método e permitirão examinar do ponto de vista da realização do ato como é possível um proferimento "comunicar", "transmitir", mais do que ostensivamente expressa; e permitirão examinar ainda do ponto de vista de seu efeito no ouvinte, como esta força ilocucionária indireta é interpretada e alcança seu propósito diretivo, apesar de, ou talvez até por causa de sua natureza implícita. A diferença é que nos atos de fala indiretos pretende-se que a intenção implícita seja reconhecida, e não há em princípio nenhum obstáculo à sua explicitação. Os atos de fala ideológicos, entretanto, têm objetivos, propósitos e pressupostos que não devem ser reconhecidos como tais. Na realidade, alcançam sucesso apenas na medida em que estes elementos não são reconhecidos, uma vez que são atos de manipulação. Visto que, nestes casos, a forma lingüística do proferimento não revela o que realmente se passa, o que é preciso fazer é estabelecer a existência de uma função anterior à função explicitamente manifesta no proferimento e, em seguida, determinar sua natureza. O método de análise esboçado acima teria por objetivo proceder a este tipo de investigação destes usos da linguagem.

Vemos então que a Filosofia da Linguagem Ordinária da tradição wittgensteiniana e austiniana pode constituir-se como método de análise crítica da linguagem, segundo as linhas indicadas pela reflexão de Habermas sobre a relação entre linguagem e sociedade, podendo dar conta inclusive da noção de ideologia, dos condicionamentos sociais da linguagem e da possibilidade de sua superação. Na verdade, a necessidade de levar em consideração esta questão é uma exigência da própria concepção de linguagem e de método filosófico que encontramos tanto em Wittgenstein quanto em Austin, embora raramente na tradição que se desenvolveu a partir destes autores. Vemos também que a possibilidade desta reflexão crítica sobre a linguagem se encontra, segundo Habermas indica, na própria definição da linguagem como diálogo, o que permite com que se problematize a situação comunicativa questionando-se as pretensões à validade do discurso. A partir desta interpelação, possível em princípio a todos os falantes, pode-se restituir o acordo e o entendimento mútuo que são os pressupostos de todo agir comunicativo. O caráter ideológico do uso da linguagem fica evidente quando esta

retomada do discurso é problemática, pois estes usos ideológicos precisamente resistem a esta interpelação e devem evitá-la para manter sua eficácia. O critério para esta interpelação crítica permanece sendo a noção de *situação ideal de discurso*, entendida como ideal normativo e princípio regulador, sempre antecipado como condição de possibilidade por todo uso lingüístico na comunicação.

Apenas uma análise filosófica que se desenvolva nesta perspectiva crítica, poderá realmente corresponder à necessidade fundamental de a Filosofia se constituir como um modo de reflexão capaz de dar conta das condições em que sua própria prática se realiza. O filósofo deve sempre, e em primeiro lugar, considerar o sentido e a possibilidade de sua atividade, sobretudo em uma situação histórica em que a maioria da população, isto é, portanto, daqueles que deveriam ser seus interlocutores, encontra-se excluída por motivos sociais, deste tipo de atividade.

Filosofia da Linguagem e Lingüística: semelhanças e diferenças

O problema da relação entre filosofia da linguagem e lingüística envolve inúmeras questões de natureza diversa e neste trabalho não pretendo mais do que explorar certos aspectos fundamentais de algumas dentre estas questões, que podem ser considerados mais importantes, procurando indicar caminhos senão para respostas e soluções, ao menos para um possível tratamento destas questões.

É importante, inicialmente, fazer algumas distinções e esclarecimentos básicos quanto às definições de Filosofia da Linguagem e de Lingüística, para se tentar estabelecer pontos de contato e de afastamento. Por razões de minha própria formação filosófica e por estar me dirigindo sobretudo a lingüistas, darei ênfase à caracterização dos diversos aspectos do tratamento filosófico da linguagem, tomando como pressuposto o lingüístico, com o qual os contrastarei.

Em primeiro lugar, como entender o termo "filosofia" na expressão "filosofia da linguagem"? Em um sentido bastante amplo, parafraseando Barthes, a Filosofia é a arte de colocar questões e não de respondê-las ou resolvê-las. Isto significa que a Filosofia não é, ao contrário do conhecimento científico, e mesmo do conhecimento empírico comum, um conhecimento sobre o real, mas um modo especial de considerar o real, de problematizá-lo, de perguntar sobre o seu sentido, que por sua vez pode levar à necessidade de se constituirem novos conhecimentos substantivos sobre o real. Retomaremos este ponto mais adiante.

Uma primeira diferenciação pode, portanto, ser feita entre Lingüística e Filosofia da Linguagem, quanto à maneira de considerar