

EXPERIÊNCIA E ÉTICA

João Paisana

§1. Objectivo do estudo e considerações preliminares

O presente trabalho tem por objectivo estudar a situação hermenêutica na sua relação concreta com a experiência humana. A experiência não vai, assim, ser encarada como algo de originário que nos permitiria um acesso inaugural ao mundo, mas, muito simplesmente, ser estudada nas suas articulações concretas com os vários momentos que estruturaram a situação comunicativa: a antecipação de sentido (pré-compreensão), a auto-interpretação pela tradição e o círculo hermenêutico. O nosso estudo não se situa, assim, a um possível nível epistemológico, por oposição a um hipotético nível ontológico. A experiência é sempre e já *experiência no mundo*.

Na verdade, longe que a experiência seja o que nos permite um acesso inaugural ao mundo, ela pressupõe já uma *pré-compreensão do mundo* como sua própria possibilidade. Esta pré-compreensão é orientada pela *tradição*.

Será assim necessário determinar com precisão a estrutura que nos permite articular claramente o mais simples enunciado de experiência com a pré-compreensão do mundo orientada pela tradição. É o que nos irá permitir a estrutura enunciativa da experiência, a estrutura *enquanto que*: algo *enquanto* algo.

Embora a introdução desta estrutura possa, à primeira vista, surgir como algo de abrupto, ela tem, no entanto, já um longo passado de fundamental importância para todo o pensamento filosófico. Encontra-se em Aristóteles como elemento essencial para a caracterização e hierarquização das diversas ciências: recordemos a classificação aristotélica das ciências teóricas: filosofia primeira, ciência do ente *enquanto* ente, física, ciência do ente *enquanto* dotado de movimento, a matemática, ciência *enquanto* estudo das formas separadas “abstraídas da matéria” (*Metafísica*, IV).

No entanto, não poderemos seguir a lição de Aristóteles. Se o estagirita refere, de modo bastante explícito, o que consideramos ser a estrutura da

experiência, a maneira como a interpreta, através do *enunciado predicativo* (*logos apophanticos*), longe de permitir articular a experiência com a pré-compreensão do mundo, vai, ao inverso, encobri-la. Este encobrimento, segundo pensamos, irá desempenhar um papel fundamental na filosofia ocidental.

Será assim necessário repensar, ainda que brevemente, a posição aristotélica e as razões que conduziram necessariamente a efectuar como que um curto-circuito entre experiência e pré-compreensão do mundo, entre experiência e tradição. Mas tal só será possível se previamente tivermos elucidado o papel desempenhado pela estrutura *enquanto que* na experiência antepredicativa.

Esta elucidação permitir-nos-á abordar alguns autores contemporâneos, cujas posições poderemos aproximar da necessidade, por nós expressa, de articulação entre experiência e pré-compreensão do mundo. Referimo-nos a P. Strawson e à necessidade por ele afirmada de um conjunto de pressupostos do acto de enunciação (e identificação) e a J. Searle e à sua tentativa de explicitar aquilo que denomina por *background* dos estados intencionais. Será essa mesma elucidação que permitirá demarcar os limites da referida aproximação, bem como esclarecer algumas das dificuldades por ela apresentadas.

Mas se, ao longo deste estudo, mostramos a necessidade de uma pré-compreensão do mundo orientada por uma tradição como momento imprescindível para o esclarecimento da concepção da experiência, tal não significa que essa mesma pré-compreensão tenha sido *tematicamente* compreendida. Essa compreensão temática e a sua possibilidade serão tratadas em estudo posterior. A questão poderá ser assim formulada: como tematizar o antepredicativo e o pré-objectivo? Ora, como mostraremos, a tematização e elucidação dessa pré-compreensão do mundo *apenas* poderá ser efectuada pelo que denominamos *tarefa explícita da interpretação*.

§2. A experiência é sempre já experiência no mundo articulado pela linguagem

A experiência, como dissemos, é sempre experiência no mundo, no mundo sempre já articulado pela linguagem.

A elucidação da experiência só adquire sentido quando esta se encontra integrada no que anteriormente caracterizámos como situação interpretativa, situação em que o ente humano sempre se encontra. A experiência não pode assim ser desenquadrada da *tradição*, um dos momentos fundamentais da situação interpretativa, o que implica, por um lado, a sua *dimensão histórica*, por outro, a sua relação com a *linguagem*, elemento essencial da tradição.

Se a dimensão histórica é frequentemente ignorada, sobretudo nos trabalhos que se reclamam do empirismo, é porque o que se pretende tematizar

e justificar, explícita ou implicitamente, é essencialmente a experiência científica ou a experiência como fundamento do conhecimento científico. Ora a experiência científica, como condição da sua validade objectiva, deve ser caracterizada essencialmente pela *repetibilidade*.

Mas como teremos ocasião de discutir, o que caracteriza a experiência humana concreta e histórica é a sua *finitude*, precisamente o seu carácter *irrepetível*. A nossa questão consistirá então em tentar esclarecer a derivação a partir da qual é possível caracterizar a experiência pela repetibilidade. Isto é, como é possível isolar a experiência do contexto histórico e cultural concreto onde ela se realiza e as suas consequências aí implicadas.

De algum modo, poderíamos dizer o mesmo em relação à linguagem. Se um homem se encontra sempre no seio de uma tradição, no seio de uma “cultura”, de tal modo que a linguagem, o discurso, é uma das suas estruturas ontológicas fundamentais¹, como é possível conceber uma *experiência muda*? Como é possível conceber uma experiência anterior à linguagem e à comunicação por ela veiculada, sobre a qual a linguagem se viria, posteriormente, articular?

E, no entanto, como se sabe, esta concepção filosófica de experiência foi vigente desde a antiguidade grega até a um passado recente. A nossa questão consistirá, pois, não em justificar uma concepção enunciativa da experiência, mas em tornar patente a estrutura a partir da qual é possível derivar a concepção muda e privada dessa mesma experiência.

Mas afirmar que a experiência é indissociável da linguagem, tal não implica afirmar que existe uma *linguagem de experiência neutra*, apta à formulação científica, por oposição a outros tipos de linguagens, que seriam já pré-orientadas ou ideológicas, como a linguagem poética ou retórica. Como se sabe, e teremos de o discutir mais em pormenor, tal linguagem neutra não existe; mesmo a linguagem descritiva das ciências experimentais não é neutra, mas já pré-orientada, e orientada pelas hipóteses avançadas. Só é possível conduzir uma investigação empírica se, *previamente*, foi formulada uma hipótese teórica, e é apenas em função da hipótese *avançada* que os factos observáveis serão *relevantes* ou *irrelevantes* para a observação.

¹ As expressões coloquiais são neste, como em muitos outros casos, extremamente elucidativas. Posso dizer, de modo a ser compreendido: “o meu filho ainda não fala”; mas se disser: “o meu gato *ainda* não fala”, o meu interlocutor necessariamente duvidará ou da minha competência linguística ou da minha competência zoológica. Na verdade, para um humano, a sua relação com a linguagem é uma estrutura de tal modo essencial que o facto de não falar não significa uma ausência de relação com o discurso, mas, neste caso, uma relação *por defeito ou privação*. Obviamente que, para um gato, o facto de não falar não é considerado uma privação.

Em *Introduction à la Rhétorique*, Paris, PUF, 1991, p. 106, diz-nos O. Reboul: “C’est par référence à l’activité de la parole que le petit de l’homme est situé; le mot ‘enfant’ est formé de deux unités *in et fari* qui signifient ‘ne pas parler’. C’est donc à partir d’un manque, d’une absence, que l’enfant est perçu.”

A experiência no mundo nunca nos põe face a *simples dados sensíveis* brutos; ela é sempre já *orientada* pela linguagem e pela situação em que nos encontramos. Há sempre na experiência uma antecipação de sentido: o ente *com que* me encontro nunca é um simples diverso sensível uniforme, um *X* indeterminado, um imediato indeterminado; “não ouço sons, mas a canção da cantora, não vejo cores, mas superfícies coloridas”, diz-nos Husserl. Se podemos falar de *dados sensíveis*, tal expressão apenas pode adquirir sentido a partir do mundo, pressupondo-o.

Poderemos dizer, no limite, que o mais simples olhar é já orientado: não dizemos o que vemos, mas vemos o que dizemos.

§3. A estrutura “enquanto que” como estrutura enunciativa da experiência

Como dissemos, devido à *situação interpretativa*, a experiência nada tem de inaugural, mas, ao inverso, toda a experiência é já orientada no mundo. O ente encontrado na mais simples percepção não nos põe face a meros *dados sensíveis* (algo simplesmente dado) encerrados sobre si, mas surge sempre já *interpretado* como *algo enquanto algo* (*Etwas als Etwas*), isto é, segundo a estrutura *enquanto que*, a estrutura fundamental de experiência. O ente encontrado na experiência surge sempre *enquanto* automóvel, *enquanto* ponte, *enquanto* árvore, etc., mas nunca na sua pura entidade.

Recordemos que, segundo os Escolásticos, a substância nunca se dá na sua substancialidade, nem o ente na sua pura entidade; a substância dá-se sempre *enquanto tal ou tal*, isto é, segundo os seus predicados ou determinações, não como simples sujeito. Como veremos, o pensamento escolástico, no seguimento do pensamento aristotélico, apresenta igualmente uma interpretação da estrutura *enquanto que*, interpretação que iremos discutir.

Por sua vez, Wittgenstein, quando afirma que “uma proposição só pode dizer *como* uma coisa é, não *o que* ela é”², está igualmente a apresentar, de modo implícito, uma interpretação da referida estrutura.

Por contra, a grande dificuldade da fenomenologia husserliana consiste precisamente no facto de Husserl admitir a experiência e mesmo a possibilidade de visar intencionalmente objectos independentemente das suas determinações, o que torna equívoca a sua concepção de objectualidade³, a constituição do objecto como tal. Admite-se assim uma experiência antepredicativa mas objectiva, o que julgamos inconsistente. Na verdade, Husserl aceita ainda o mito de uma experiência muda, anterior à linguagem.

² Wittgenstein – *Tractatus Logico-Philosophicus*, 3.221 (trad. De M. S. Lourenço), Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1987. A distinção fregeana entre *Sinn* e *Bedeutung* implica a estrutura *enquanto que*.

³ J. Paisana – *Fenomenologia e Hermenêutica*, Lisboa, Presença, 1992.

Só este mito, que iremos discutir e esclarecer, de uma experiência muda, permitiu ao empirismo clássico pensar a experiência como constituída por *dados sensíveis* e pelo espírito como *tabula rasa*.⁴ Na verdade, só este mito permitiu pensar a experiência como resultado de elementos *dados* e elementos *não-dados*, mesmo para além do empirismo clássico.⁵

O modo como a estrutura *enquanto que* é pensada – e é pensada necessariamente de modo explícito ou implícito, na medida em que é já um elemento essencial da experiência e, como tal, do enunciado – irá desempenhar um papel determinante em todo o pensamento filosófico, nomeadamente na concepção do mundo, da experiência e do conhecimento.

§4. Estrutura “enquanto que” interpretativa e estrutura “enquanto que” apofântica

O estudo da estrutura “enquanto que” implica a sua abordagem sob um triplo aspecto: como estrutura interpretativa (antepredicativa e pré-objectiva), que permite encontrar o ente no “estado de descoberto”; como estrutura apofântica (predicativa e objectivante), que nos coloca face ao objecto; e ainda o esclarecimento da respectiva articulação efectuada através da *predicação*. Na verdade, embora estes aspectos relevem do estudo da mesma estrutura, verificam-se profundas alterações consoante ela é interpretada de modo predicativo (apofântico) ou antepredicativo (hermenêutico).

A estrutura “*enquanto que*” *hermenêutica*, que permite encontrar o ente no “*estado de descoberto*” enquanto tal ou tal, é antepredicativa ou pré-objectiva, isto é, o ente encontrado não é ainda uma substância ou um objecto, sujeito de possíveis predicados, mas caracteriza-se essencialmente pela sua *disponibilidade para*, como ente disponível ou como utensílio. A estrutura “*enquanto que*” *apofântica*, que se articula sobre a primeira e, como tal, a pressupõe, é predicativa e, permitindo a constituição do ente em objecto, objectivante.

⁴ J. Locke – *Ensaio sobre o Entendimento Humano* (trad. Port. De A. Soveral), Lisboa, F. C. Gulbenkian, 1999.

⁵ A própria distinção entre juízos sintéticos e analíticos, quer sob a formulação kantiana, quer sob a formulação apresentada por Carnap, é ainda subsidiária da distinção real entre *dado* e *não-dado*, como o mostrou W. Quine: “Assim, apresenta-se a tentação de supor que a verdade de um enunciado é algo analisável em uma componente linguística e uma componente fáctica. Dada esta suposição, parece então razoável que em alguns enunciados a componente fáctica se considere nula; e estes são os enunciados analíticos. Mas por razoável que tudo isto seja *a priori*, continua sem se traçar uma linha separatória entre enunciados analíticos e enunciados sintéticos. A convicção de que essa linha deve ser traçada é um dogma nada empírico dos empiristas, um metafísico artigo de fé”; e ainda: “quero sugerir neste momento que falar de uma componente linguística e de uma componente factual na verdade de qualquer enunciado particular é um sem sentido que dá lugar a muitos outros sem sentidos”. *From a Logical point of View*, Harvard, 1962, pp. 70 e 76.

Mas não é apenas o esclarecimento da constituição da objectualidade do objecto que a articulação entre a estrutura hermenêutica e a estrutura apofântica nos permite; com efeito, com ela esclarece-se igualmente uma profunda alteração entre ambas as estruturas.

Como veremos, a estrutura “enquanto que” reenvia “para além” do ente encontrado (na experiência); para os *possíveis* (possibilidades de ser) *comportamentos* humanos e para o *mundo* como horizonte comum desses comportamentos, isto é, para uma *pré-compreensão do mundo* veiculada por uma *tradição*. Por seu lado, a estrutura “enquanto que” apofântica, ao encarar o ente como substância ou como objecto, corta qualquer reenvio para a pré-compreensão do mundo e para a tradição, encerrando-se num estudo autónomo do objecto ou substância. Com a interpretação apofântica da estrutura “enquanto que” dá-se como que uma *contração* no âmbito da compreensão da experiência relativamente à estrutura interpretativa. Ao cortar-se o reenvio para a compreensão do mundo e para a tradição, corta-se igualmente a dimensão histórica e comunicativa da experiência, o que permite então concebê-la de modo anistórico. Na verdade, será ainda este corte que estará na origem do que *denominamos* “experiência muda”.

Para que a experiência possa encontrar o ente no *estado de descoberto*, será necessário encarar a estrutura *enquanto que* hermenêutica segundo uma tripla articulação face ao ente: “*com que*”, “*para que*” e “*enquanto que*”. É apenas em função de um “para que” que o ente “com que” me encontro pode surgir “enquanto tal ou tal” (talidade).

Exemplifiquemos: 1) “a árvore é alta”; 2) “o martelo é pesado”; 3) “a rocha é dura”.

No primeiro caso, “a árvore é alta”, apenas se me encontro no escritório e pretendo observar algo que se passa ao longe, no horizonte, é que a árvore que me aparece através dos vidros da janela me surge *enquanto* alta, se me obstrui total ou parcialmente a visão do que pretendo observar. É apenas em função da visão longínqua (*para que*) que o ente *com que* me encontro (árvore) me surge *enquanto tal ou tal* (alta).

No caso do enunciado 2), “o martelo é pesado”, é apenas em função da tarefa que me proponho realizar (*para que*) que o ente *com que* me encontro (martelo) surge *enquanto tal ou tal* (pesado). Naturalmente, se me proponho consertar um relógio de pulso (*para que*) com um martelo de pedreiro (*com que*), este surge *enquanto* demasiado pesado. Ao inverso, se com o mesmo martelo pretendo espetar no solo uma estaca de grandes dimensões, ele surgirá eventualmente *enquanto* demasiado leve.

Encontramos a mesma estrutura a propósito do terceiro exemplo, “a rocha é dura”: é igualmente em função do que pretendo realizar (*para que*), uma possível construção ou demovê-la apenas do caminho, que a rocha *com que* me encontro surge *enquanto* dura. Notemos que estes três momentos, embora sempre implícitos em qualquer acto enunciativo, não necessitam de

ser explicitamente tematizados. Normalmente, apenas a *talidade* (o estado de descoberto do ente), que é evidenciada pela estrutura *enquanto tal*, é considerada de modo *temático*. Voltaremos mais tarde a esta questão.

No entanto – e este é para nós o ponto mais importante –, em nenhum dos casos referidos se trata de uma pura constatação. *Nenhum dos casos apresentados pode ser encarado como um simples enunciado predicativo.*

Será apenas em *conformidade* com um *possível comportamento humano* – enquanto obstrui a visão, ou enquanto possível mastro de um navio, por exemplo – que o ente encontrado (árvore) é descoberto enquanto tal ou tal (alta); mas este *estado de descoberto* não pode ser considerado como *sua propriedade ou determinação óptica*. O mesmo se passa relativamente ao *estado de descoberto* “pesado” com que o martelo é encontrado; o martelo surge enquanto demasiado pesado ou não suficientemente pesado, *não como sua propriedade intrínseca*, mas *em conformidade* com a tarefa a realizar.

A análise dos enunciados referidos, efectuada através do simples estudo da relação estabelecida entre *sujeito e predicado*, revela-se manifestamente insuficiente para determinar as suas *condições de verdade*, o seu *sentido*. O *estado de descoberto* (“alta”, “pesado”, “duro”) *não é uma propriedade de um objecto* (“árvore”, “martelo”, “rocha”) *de modo a poder ser descrito pela atribuição de um predicado a um termo sujeito que refere esse objecto.*

Sublinhemos que não se trata de uma mera ambiguidade de termos, nem de imprecisão contextual. Ainda que os elementos indexicais, os traços dependentes do contexto, fossem precisados, a mesma impossibilidade manter-se-ia. Teríamos então: “esta árvore é alta”, “este martelo é pesado”, etc.; mesmo determinado o tempo e o lugar do enunciado, nada adiantaríamos à dificuldade em discussão.

Nunca as simples relações de *referência*⁶ e *predicação* permitiriam determinar as *condições de verdade* dos enunciados referidos, isto é, a sua *significação*.⁷

O estado de descoberto do ente, em questão nos referidos enunciados, não pode ser considerado como uma *determinação óptica*, constatável numa simples *orientação objectivante*; mas, para que a significação dos enunciados possa ser interpretada (determinada), é necessário algo mais, uma *dimensão comunicativa* do enunciado que veicula, para além do simples estado de coisas, *algo de comum entre locutor e auditor.*

⁶ Seguindo J. Searle, entendemos por expressão referencial toda a expressão servindo para identificar uma coisa, um processo, um acontecimento, uma acção, ou qualquer outro tipo de ente ‘individual’ ou ‘particular’.

⁷ Naturalmente que, do ponto de vista sintáctico (gramatical), poderemos sempre descrever os enunciados em questão como relação de *sujeito e predicado*; no entanto, do ponto de vista *semântico*, que aqui nos interessa, a sua caracterização através da referência e da predicação mostra-se claramente insuficiente, uma vez que não permite determinar as suas condições de verdade, a sua significação.

Só assim, seguindo esta dupla orientação – o estado de descoberto do ente e a pressuposição de algo de comum entre locutor e auditor, veiculado pelo enunciado –, a significação dos referidos enunciados pode ser interpretada.

O mais simples enunciado de experiência não é um mero reflexo, um duplo linguístico, de uma prévia experiência muda, devendo esta ser já considerada como um *acto de fala* que estabelece uma relação entre, pelo menos, um locutor e um auditor numa orientação comunicativa.

Será pois conveniente recordar, de modo bastante genérico, o que afirmaram John Austin e John Searle a propósito dos actos de fala. Como se sabe, tanto Austin⁸ como, posteriormente, Searle⁹ estabeleceram uma dupla orientação capital no seio do acto de fala: o carácter *locutório* do acto ou conteúdo proposicional, que possuiria uma dimensão objectivante visando, *grosso modo*, um estado de coisas no mundo; o carácter *ilocutório* do acto que, dirigindo-se ao auditor e possuindo, portanto, uma dimensão comunicativa, indica o modo como a enunciação deve ser interpretada.

Diz-nos Austin: “Reconhecemos, em primeiro lugar, o conjunto do que fazemos dizendo qualquer coisa, e chamámo-lhe acto *locutório*. Por isto estendemos, sumariamente, a produção de uma frase dotada de sentido e de uma referência, estes dois elementos constituindo aproximadamente a significação no sentido tradicional do termo. Avançamos, em segundo lugar, que produzimos também actos *ilocutórios*: informar, comandar, advertir, repreender, etc., isto é, enunciados tendo um valor convencional”.¹⁰

Aproximadamente no mesmo sentido, Searle afirma: “Pretendo distinguir o acto ilocutório e o seu conteúdo proposicional [...]. A partir deste ponto de vista semântico, podemos estabelecer uma distinção entre dois elementos [...]: o marcador proposicional e o marcador da força ilocutória. O marcador da força ilocutória indica o modo como é necessário considerar a proposição, isto é, qual será a força ilocutória a atribuir à enunciação; ou ainda, qual é o acto ilocutório realizado pelo locutor quando enuncia a frase”.¹¹

⁸ J. Austin – *How to do Things with Words*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

⁹ J. Searle – *Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.

¹⁰ J. Austin, *op. cit.*, 9ª Conferência, p. 108.

Austin, para lá do carácter locutório e ilocutório do acto de fala, distingue ainda o carácter perlocutório, que se refere ao efeito provocado no auditor em virtude da enunciação do acto de fala. J. Searle, *op. cit.*, p. 68, abandona posteriormente esta terceira característica que não iremos agora discutir. Referimos apenas as seguintes afirmações do autor: “no caso dos actos locutórios, conseguimos realizar o que queremos levando o nosso interlocutor a reconhecer o que procuramos fazer. Mas o ‘efeito’ produzido sobre o auditor não é nem uma crença, nem uma reacção, consiste simplesmente para o auditor em compreender o que diz o locutor [...], não é um efeito perlocutório”.

¹¹ Searle, *op. cit.*, p. 68.

Exemplifiquemos com as seguintes enunciações, supondo locutor e auditor: 1) “O João fecha a porta”; 2) “O João fecha a porta?”; 3) “O João fecha a porta!”

Segundo Searle, estes três distintos actos de fala têm idêntico conteúdo proposicional, isto é, idêntica referência e predicação, mas, no entanto, possuem diferente força ilocutória: um locutor enunciando 1) realiza uma asserção; no caso 2), coloca uma questão; no caso 3), dá uma ordem.¹²

Para que a significação de qualquer desses actos de fala possa ser interpretada pelo auditor, torna-se necessário uma dupla orientação: para o estado de coisas descoberto – carácter locutório do acto – e em direcção ao auditor – carácter ilocutório.

As condições de verdade de exclusiva orientação objectivante (para o mundo enquanto totalidade dos factos) – como pretendia a primitiva teoria da significação – são insuficientes para determinar a *significação* de um acto de fala. O carácter ilocutório visa já não apenas factos, mas o *auditor*.

Notemos agora que o carácter ilocutório dos actos de fala não é exclusivo de certo tipo de enunciados, encontrando-se ausente noutros.¹³ Na verdade, não é possível proferir um simples enunciado neutro, desprovido de qualquer força ilocutória, desprovido de dimensão comunicativa visando o auditor. Diz-nos Searle: “a forma gramatical característica do acto ilocutório é a frase completa; quanto aos actos proposicionais, têm por forma gramati-

¹² “Nós isolamos as noções de referência e predicação daquelas que reenviam a actos de linguagem completos, tais como a asserção, a questão, a ordem, etc., e a justificação desta separação repousa no facto de que a mesma referência e a mesma predicação podem encontrar-se realizadas em actos de linguagem completos diferentes. Austin baptizou estes actos de linguagem completos com o nome de “actos ilocutórios”, e é este termo que utilizarei daqui em diante”, *ibidem*, p. 60.

¹³ Como se sabe, Austin distinguiu inicialmente entre enunciações *constatativas* e *performativas*: as primeiras descreveriam um estado de coisas objectivo e seriam necessariamente verdadeiras ou falsas; as segundas, “não descreveriam nem constatariam nada”, como tal, não seriam verdadeiras ou falsas, mas, no entanto, seriam significantes porque a simples enunciação de uma frase é a execução de uma acção, como uma aposta, uma promessa, etc. “Poderíamos dizer: em geral (para a corrida, por exemplo), é o facto de que ele corra que torna verdadeira a afirmação ‘ele corre’; ou ainda: a verdade da enunciação constativa ‘ele corre’ depende do facto de que ele corra. Por contra, no caso que estudamos (performativos), é o êxito da enunciação performativa ‘desculpo-me’ que faz que eu me desculpe; depende do êxito da enunciação performativa ‘desculpo-me’ que eu consiga desculpar-me. Eis um meio de justificar a distinção ‘performativo-constatativo, a distinção entre fazer e dizer” (*ibidem*, p. 47). Poderemos aproximar esta distinção de Austin da distinção aristotélica entre *logos* apofântico (predicativo) verdadeiro ou falso e *logos puramente semântico*, significativo, mas nem verdadeiro nem falso (uma prece, por exemplo). Cf. *De Interpretatione*, 4, 17 a 1/7, que curiosamente Austin não refere.

Posteriormente, o autor vai completar esta classificação com a distinção entre carácter *locutório*, *ilocutório* e *perlocutório* do acto de fala, uma vez que qualquer constatação (asserção) implica sempre uma dimensão ilocutória (comunicativa), não podendo ser formulada uma simples constatação neutra: “sem qualquer dúvida, afirmar é executar um acto ilocutório tanto como advertir, por exemplo, ou declarar” (*ibidem*, p. 133).

cal característica partes de frase: predicados gramaticais para o acto de predicação, nomes próprios, pronomes e certos tipos de grupos nominais para a referência. Os actos proposicionais nunca aparecem isolados, isto é, não se pode *unicamente* referir ou predicar sem efectuar uma asserção, pôr uma questão, ou executar qualquer outro tipo de acto ilocutório [...]; toda a referência supõe a realização de um acto ilocutório”.¹⁴

Deste modo, todo o acto enunciativo contém, além de uma orientação objectivante (locutória), uma *orientação comunicativa* (ilocutória), que visa o *entendimento* entre locutor e auditor. “Compreender uma expressão significa saber como alguém se pode servir dela, a fim de se entender com alguém sobre algo”,¹⁵ na feliz expressão de J. Habermas.

A significação de uma enunciação (acto de fala) não depende apenas das suas *condições de satisfação teóricas*, isto é, das suas condições de verdade, mas tal significação só pode ser interpretada tomando em consideração a sua *dimensão comunicativa*. Exige-se assim um lugar para as condições de satisfação não dirigidas a condições teóricas de verdade, isto é, que não se concentrem na relação da linguagem com um estado de coisas objectivo.

Ora, o que melhor torna patente a dimensão comunicativa do carácter ilocutório do acto de fala é, como veremos, que a mais originária característica ilocutória, comum a todos os actos de fala, corresponde à relação comunicativa pergunta-resposta. Segundo pensamos, e como discutiremos posteriormente, qualquer enunciado, incluindo os de experiência, pressupõe já uma resposta a uma questão comum a locutor e auditor.

Na verdade, o primado e a universalidade concedidos à relação pergunta-resposta, no que diz respeito ao carácter ilocutório dos actos de fala, é já reconhecido por J. Searle em *Speech Acts*, embora, quanto a nós, de forma excessivamente marginal e embrionária. Diz-nos o autor: “Predicar uma expressão *P* a propósito de um objecto *R* é colocar a questão da verdade da expressão predicativa ao objecto a que é feita a referência”,¹⁶ ora a “caracterização da predicação segundo a qual predicar é ‘colocar a questão de...’ não especifica um acto distinto, mas apenas *o que é comum a todos os actos ilocutórios* nos quais um conteúdo dado pode aparecer”.¹⁷

Assim, embora de forma embrionária, a relação pergunta-resposta é reconhecida por Searle como o elemento “comum a todos os actos ilocutórios”, só que a sua generalidade é de tal modo abarcante que não nos permite

¹⁴ Searle, *ibidem*, p. 63.

¹⁵ J. Habermas – *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988, p. 128.

¹⁶ *Ibidem*, p. 173.

¹⁷ *Ibidem*, p. 175 (o sublinhado é nosso). Não iremos agora discutir as razões pelas quais J. Searle não desenvolveu suficientemente esta ideia que nos parece tão fecunda, mas, segundo pensamos, tal deve-se ao facto de o autor tomar sempre como pressuposto o carácter predicativo do enunciado.

especificar um acto distinto. Poderíamos, ao inverso, questionar se todos os tipos de momentos ilocutórios diferenciados, como a asserção, a ordem, a promessa, etc., não são mais que especificações da relação originária pergunta-resposta. Voltaremos mais tarde a esta temática. Recordemos agora que a referência e a predicação se tinham mostrado incapazes de descrever o “estado de descoberto” do ente encontrado na experiência e, correlativamente, se tinham mostrado insuficientes para determinar as condições de satisfação, a significação, do enunciado de experiência.

No entanto, manifestamente, qualquer dos enunciados referidos pode ser facilmente interpretado e compreendido por um possível auditor. Mas se o simples conhecimento da língua e a consciência das condições de enunciação e do contexto se mostram insuficientes para determinar as condições de satisfação (o sentido do enunciado), então, para que o enunciado possa ser compreendido, será necessário tomar em consideração *outros pressupostos* – não incluídos no conteúdo semântico do enunciado – *partilhados simultaneamente por locutor e auditor*. Só assim se poderá efectuar com êxito a comunicação.

Ora, como veremos, os pressupostos comuns a locutor e auditor que tornam possível a comunicação são precisamente veiculados por uma *tradição comum*.

§5. A estrutura enunciativa da experiência; a estrutura “enquanto que” interpretativa

Como vimos, as simples relações de *referência e predicação* não permitiriam as *condições de satisfação* dos enunciados de experiência anteriormente referidos, isto é, a sua significação. Este aspecto permitiu-nos, num primeiro momento, pôr de manifesto a dimensão *comunicativa* dos ditos enunciados.

Deveremos ver agora que, se a referência e a predicação não permitem determinar a significação dos enunciados de experiência, é porque estes são *antepredicativos e pré-objectivos* (pré-objectuais). O *mais simples enunciado de experiência, que veicula o “estado de descoberto” do ente encontrado, é antepredicativo*, uma vez que o ente encontrado não pode ser considerado como um simples *sujeito de predicados*. Agora bem, se considerarmos como *objecto o sujeito de possíveis predicados*, então ele é igualmente *pré-objectivo* ou *pré-objectual*, isto é, *anterior à constituição do ente como objecto*.

A mais elementar experiência (percepção), ao ser articulada pela estrutura “*enquanto que*”, não nos põe face a simples dados sensíveis ou a um mero objecto possível de contemplação teórica; ao inverso, o ente encontrado surge sempre já *interpretado* enquanto tal ou tal; sempre já interpretado

como *algo enquanto algo*. O ente encontrado surge *enquanto* árvore, *enquanto* livro, *enquanto* automóvel, etc., mas nunca na sua pura entidade.¹⁸

Por este motivo, a estrutura “enquanto que” da experiência, na medida em que já é antepredicativa e pré-objectiva, foi por nós denominada *estrutura interpretativa* ou estrutura de *interpretação*.

A experiência não conduz directamente ao *objecto*; o que é encontrado *de modo imediato na experiência deverá ser caracterizado como* ente disponível *ou como utensílio*, isto é, o que Heidegger denomina por *ente intramundano*. Deveremos assim afirmar que a experiência não tem fundamentalmente, e muito menos exclusivamente, uma *dimensão teórica*, uma dimensão de *conhecimento*. O sujeito humano da experiência não pode ser caracterizado essencialmente como sujeito cognitivo, ao inverso, ele encontra o ente comportando-se de forma prática ou mesmo poética (artística). O estudo da experiência deve abandonar o ponto de vista que privilegia, de modo unilateral, o seu papel cognitivo.

Na verdade, o papel privilegiado concedido à dimensão cognitiva da experiência é pré-orientado, explícita ou implicitamente, pela preocupação de fundamentar o conhecimento científico, como veremos já em Aristóteles. No entanto, nada justifica tal privilégio, apresentando-se as dimensões prática e poética como fundamentais, exigindo um estudo detalhado, sem implicar qualquer posição de subordinação face ao teórico.

Referimos anteriormente a *estrutura interpretativa “enquanto que* como sendo a *estrutura enunciativa da experiência*; ora o que esta estrutura nos esclarece, devido ao seu carácter antepredicativo e pré-objectivo, é que o mais simples enunciado de experiência nunca nos põe simplesmente face ao ente como pura entidade nem como mero objecto, mas reenvia para “*fora dele*”. O “estado de descoberto” só pode ser compreendido a partir do “exterior” do putativo sujeito dos enunciados (“árvore”, “martelo”, “rocha”).

O “estado de descoberto” em questão no enunciado de experiência, através do qual o ente é encontrado, não sendo uma mera propriedade ou determinação óptica de um putativo objecto, implica um duplo reenvio para além do ente: por um lado, para as *possibilidades de ser do homem*, para os possíveis comportamentos humanos através dos quais o ente é encontrado; por outro, para o *mundo* como horizonte *comum* dessas possibilidades. Só a partir e em conformidade com este duplo reenvio o ente pode ser encontrado *enquanto tal* ou *tal*, no estado de descoberto.

A estrutura *enquanto tal* do enunciado de experiência refere-se originalmente às possibilidades humanas de ser no mundo, não a um simples ponto de vista parcial, *teórico*, sobre um *objecto*. Será precisamente este aspecto que permitirá distinguir e articular com toda a clareza a relação entre

¹⁸ Recordemos que, já para os Escolásticos, a substância nunca se dá na sua substancialidade, mas apenas segundo os seus atributos ou determinações.

a estrutura *enquanto que interpretativa* e a estrutura *enquanto que apofântica* (característica do enunciado predicativo).

Notemos que a mais simples indicação ostensiva, como, por exemplo, “este livro”, “este cinzeiro”, “este gelo”, etc., implica já o duplo reenvio.

É apenas na medida em que a leitura é uma *possibilidade de ser* do homem, um *possível comportamento no mundo*, é que o ente *com que* me encontro pode surgir *enquanto* “livro”. O mesmo poderíamos dizer relativamente a “cinzeiro”, que reenvia para o acto de fumar como possibilidade e condição deste encontro. Por sua vez, como se sabe, o que designamos globalmente pelo termo genérico “gelo” possui em idioma esquimó uma multiplicidade de vocábulos distintos para o designar, consoante se afasta ou aproxima do ponto de fusão; ora esta variedade de possibilidades ostensivas reenvia claramente para possíveis *comportamentos no mundo*, que não nos são imediatamente acessíveis ou, pelo menos, que não nos foram transmitidos.

No mesmo sentido diz-nos H. Putnam: “a indução e toda a cognição pressupõe a capacidade de reconhecer semelhanças entre coisas; mas as semelhanças não são de modo algum elementos constituintes do estímulo físico, nem simples padrões de informação recebida pelos sentidos [...]. O que torna as facas semelhantes, por exemplo, não é que todas sejam iguais (não o são), mas que todas são feitas para cortar ou ser espetadas; e um sistema que possa reconhecer uma semelhança relevante nas facas tem de ser *capaz de atribuir propósitos a agentes*. Os seres humanos não encontram dificuldade em fazê-lo, mas não é claro que o façamos simplesmente por indução; é possível que seja a capacidade “programada” de “nos pormos no lugar” de outras pessoas que nos permite atribuir a estas qualquer propósito que sejamos capazes de nos atribuir a nós próprios”.¹⁹ São as possibilidades comuns de ser no mundo (cortar ou espetar) que permitem encontrar o ente enquanto tal ou tal (no caso, enquanto faca), não “elementos constituintes do estímulo físico”, nem padrões de informação “recebida pelos sentidos”.

Numa cultura arcaica que desconhecesse a escrita (ou o hábito de fumar), onde ler não seria uma possibilidade, o ente encontrado (“livro” para nós) surgiria sempre segundo a estrutura *enquanto tal ou tal*, nunca como um *X* indeterminado, mas não poderia surgir enquanto livro, cinzeiro, etc., isto é, seria encontrado como ente *disponível*, mas não como utensílio de leitura.

Deste modo, o ente encontrado na experiência é sempre interpretado na sua possibilidade, nunca é um puro dado encerrado sobre si. O que o ente é surge sempre *articulado sobre um fundo de mundo*, que lhe permite ser tal ou tal, mas sempre articulado segundo a estrutura *enquanto que*.

Se a experiência é antepredicativa e pré-objectiva (pré-objectual), isto é, pré-cognitiva, tal não significa que nos coloque face a um diverso sensível

¹⁹ H. Putnam – *Como renovar la Filosofía*, pp. 41-2.

informe, meramente subjectivo ou privado. Não se trata de uma experiência “muda”, pré-linguística, como por vezes o carácter pré-objectual da experiência é interpretado. “Não ouço sons, mas a canção da cantora”, “não vejo cores, mas superfícies coloridas”, diz-nos Husserl. Se podemos falar de dados sensíveis, não são eles, no entanto, que nos dão acesso ao mundo; ao inverso, tais dados apenas podem adquirir sentido a partir de um mundo comum, pressupondo-o.

Se o enunciado da experiência é pré-cognitivo e, como tal, não podemos falar de validade objectiva (do enunciado) da experiência num sentido forte, isto é, *teórico*, mas, por outro lado, se o enunciado da experiência possui no entanto dimensão comunicativa, tal significa, como veremos posteriormente, que podemos falar a seu respeito de *validade (universalidade) comunicativa*, estabelecida através da discussão e do diálogo *pré-teóricos* visando o acordo.

Voltaremos a esta questão mais detalhadamente no quadro de uma discussão do juízo de gosto (*Geschmacksurteil*) kantiano, igualmente pré-cognitivo, mas, segundo Kant, subjectivamente determinado, isto é, estético. Teremos então ocasião de esclarecer com mais clareza a distinção entre a validade objectiva e a validade comunicativa, que aí está em jogo.

§6. Experiência e tradição

A afirmação de que a estrutura enunciativa da experiência reenvia para possibilidades de ser humanas e para o mundo como horizonte comum dessas possibilidades justifica o que anteriormente dissemos, a saber, que a experiência é sempre e já *experiência no mundo*; ela não inicia, de modo inaugural, a nossa relação ao mundo. A experiência implica sempre uma pré-compreensão do mundo antepredicativa e pré-objectiva que pré-orienta a própria experiência; *pré-compreensão* e não simplesmente compreensão, porque não se trata de uma compreensão *temática*, mas de uma compreensão apenas vivida, não formulando um verdadeiro conhecimento.

Esta pré-compreensão do mundo é veiculada por uma tradição, no seio da qual o homem sempre se encontra. É a tradição que transmite os possíveis comportamentos através dos quais o ente é encontrado no “estado de descoberto”. O homem não encontra o ente num modo de ser neutro, atemporal ou anistórico, como uma “*tabula rasa*”; é sempre a partir de uma possibilidade de ser determinada, *finita*, que o ente é encontrado na experiência.

Na verdade, se rejeitarmos a concepção de uma experiência “muda”, anterior e independente do discurso, será necessário reconhecer que a nossa relação ao mundo é sempre já orientada por comportamentos e informações que nos foram transmitidos e que não encontram a sua origem exclusiva nos pretensos “dados” da experiência. Grande parte do que nos orienta e pressupomos sobre o mundo não foi por nós directamente experienciado, foi transmitido por uma tradição e, no entanto, constitui condição da própria expe-

riência. No limite, poderíamos repetir: não dizemos o que vemos, mas vemos o que dizemos.

Sendo o encontro com os entes sempre pré-orientado por uma pré-compreensão do mundo, veiculada por uma tradição, tal implica que a experiência só é possível a partir de *preconceitos* e *pressupostos* que exprimem uma antecipação de sentido. Naturalmente que estes preconceitos e pressupostos (não temáticos), através dos quais os entes são encontrados, poder-se-ão revelar pertinentes ou não pertinentes (isto é, permitindo encontrar o ente descobrindo-o ou encobrindo-o). Eles necessitam pois de ser radicalmente *postos em questão*; só assim um correcto acesso ao ente de experiência pode ser assegurado.

A dificuldade, no entanto, consiste em determinar se a simples concepção empírica da experiência é suficiente para assegurar o radical colocar em questão de preconceitos e pressupostos veiculados pela tradição, “suprimindo-os” pura e simplesmente. Tal dificuldade, porém, só posteriormente se poderá discutir.

A experiência realiza-se sempre no seio de uma tradição, a qual veicula uma pré-compreensão do mundo. Como veremos, a tradição transmite em primeiro lugar comportamentos, isto é, possibilidades humanas de ser no mundo através das quais o ente é encontrado no “estado de descoberto”. Será precisamente o papel representado pela tradição relativamente à experiência que nos irá ocupar proximamente. Para tal, teremos de determinar mais detalhadamente a própria concepção de tradição, que por vezes se apresenta de forma bastante nebulosa; assim iremos discutir alguns autores cujos contributos nos parecem fundamentais para tal questão, como Hans Georg Gadamer e Hans Robert Jauss. Iremos tentar delimitar os elementos que nos parecem mais pertinentes daqueles que surgem como manifestamente insuficientes nos referidos contributos.

No entanto, a título de fio condutor da nossa exposição, podemos avançar algumas considerações de carácter introdutório.

A significação do enunciado de experiência, ao não poder ser determinada pela referência e pela predicação, exigia uma dimensão comunicativa que transmitisse, para além de um simples “estado de coisas”, algo de comum a locutor e auditor para poder ser interpretada.

Mas como a enunciação é antepredicativa e pré-objectiva (logo pré-cognitiva), a dimensão cognitiva não pode ser algo que se acrescente a uma prévia significação, fundada no valor cognitivo (conteúdo proposicional) do enunciado — ela exige um elemento *não-teórico* (não cognitivo), *não representado de modo temático*, comum a locutor e auditor. Como veremos, é apenas pela tradição que algo como o referente (a referência) se pode constituir.

Ora, são precisamente os modos de encontrar o ente, *comuns a locutor e auditor, que se situam no seio de uma mesma tradição*, que permitem que as

condições de satisfação de uma enunciação de experiência possam ser cumpridas e, como tal, que o referido enunciado possa ser interpretado.

Notemos que os elementos comuns a locutor e auditor – os possíveis comportamentos, os modos de encontrar o ente no “estado de descoberto” – transmitidos pela tradição, *não são tematicamente representados*, são pré-cognitivos, meramente vividos de modo não temático e, assim, poderemos falar a seu respeito de um *consenso tácito* sobre os modos de encontrar o ente.

Não necessito de *tematizar expressamente* as possibilidades de utilização de um martelo ou de uma faca, por exemplo, para poder interpretar (numa dada situação) a significação de enunciações como “o martelo é pesado” ou “a faca está afiada”. Manifestamente, ao inverso do que sugere Putnam a propósito do exemplo das facas, anteriormente referido, não é necessário que “tenhamos uma capacidade ‘programada’ de nos colocarmos no lugar de outras pessoas, que nos permita atribuir a estas todos os propósitos que sejamos capazes de atribuir a nós próprios – capacidade de que a caprichosa evolução julgou conveniente dotar-nos”,²⁰ para que possamos interpretar os referidos enunciados. Será suficiente que locutor e auditor se encontrem no seio de uma mesma tradição, que *pressuponha* um comportamento comum face aos referidos entes disponíveis (martelos e facas).

Podemos afirmar que é a *tradição comum* a locutor e auditor que permite satisfazer, de *modo implícito*, a dimensão comunicativa do enunciado de experiência. O enunciado de experiência, enquanto acto de fala, transmite não apenas, de modo *explícito*, o “estado de descoberto” do ente encontrado, como ainda, de forma *implícita*, o modo de encontrar o ente no seio de uma mesma tradição.

Assim a dimensão comunicativa do enunciado é satisfeita com *êxito*. Mas a dimensão comunicativa do enunciado pode *falhar* e a comunicação não se efectuar com êxito. Tal não significa a inexistência de dimensão comunicativa, significa apenas que a comunicação foi “defeituosa”, não se realizou com êxito. É o caso, por exemplo, quando o locutor e o auditor não se situam no seio de uma mesma tradição ou, mais simplesmente, quando locutor e auditor não se entendem sobre o que está em *questão*. Então o *consenso tácito* a propósito das possibilidades de encontrar o ente não funciona, entra em “curto-circuito”, e necessita de ser tematicamente explicitado, explicitado pela *argumentação*, através da *discussão* e do *diálogo* entre locutor e auditor com vista à obtenção de um *acordo expresso*. Tal explicitação através da discussão e do diálogo visa esclarecer os pressupostos comuns a locutor e auditor, ou constituir um ponto de vista comum, de modo a que o locutor através do jogo da argumentação possa convencer o auditor de que a

²⁰ Putnam, *ibidem*.

pretensão de validade problemática é justificada, de forma a obter o *acordo expresso*.

Torna-se assim necessário explicitar a *conversão implícita* que, como veremos, já se encontra encerrada no *consenso tácito*, na própria *tradição*.

Esta discussão e diálogo, como teremos ocasião de analisar em pormenor, não se reveste de um *carácter teórico* a propósito do ente (por exemplo, não se trata de saber se um predicado pode ser dito com verdade de um objecto que o termo sujeito do enunciado refere), mas pode assumir uma dimensão *pré-teórica*, *pré-cognitiva* (eventualmente ética), a propósito do modo de encontrar o ente, colocando em questão a própria *tradição*.

Toda a experiência se desenvolve no seio de uma tradição a qual desempenha de modo *tácito*, meramente implícito, uma função comunicativa. Mas precisamente porque tácita, trata-se como veremos, de uma *comunicação distorcida*.

§7. O Plano de fundo (*background*) tal como o entende John Searle

Será interessante aproximar o que dissemos a propósito da tradição da necessidade, referida por J. Searle em *Expression and Meaning*²¹, *Intentionality*²² e *The Rediscovery of the Mind*²³, de um *plano de fundo* (*background*), comum a locutor e auditor, para que a comunicação discursiva se passe a efectuar com êxito. Nestas obras, o autor defende o primado da intencionalidade face ao significado linguístico, mas a sua posição parece ter ainda um alcance mais lato.

Searle começa por referir a dificuldade, ou mesmo a impossibilidade, de determinar o sentido literal de qualquer frase, sem pressupor um conjunto de outras frases que estabelecem com ela uma rede (*network*) implícita de relações, e cujas condições de satisfação apenas podem ser determinadas tomando em consideração aquilo que denomina por plano-de-fundo. «Mostrarei que em geral a noção de sentido literal de uma frase apenas tem aplicação relativamente a um conjunto de assunções contextuais ou de plano-de-fundo; [...] o sentido literal de uma frase é o sentido que lhe pertence no “contexto zero” ou no “contexto nulo”. Mostrarei que num grande número de casos, não se dispõe de nada tal como um contexto zero ou nulo para interpretar uma frase [...] a nossa compreensão do sentido destas frases seria impossível sem um conjunto de assunções de plano-de-fundo determinando em que contextos cada frase encontra uma enunciação apropriada.»²⁴

²¹ John Searle – *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, 1979

²² John Searle – *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983

²³ John Searle – *The Rediscovery of the Mind*, Massachusetts Institute of Technology, 1992

²⁴ John Searle – *Expression and Meaning*, Cambridge University Press, 1979, p. 167

Seja uma frase aparentemente tão simples como “o gato está no tapete”; segundo Searle, o sentido literal desta frase não tem aplicação clara se não se efectuem uma série indeterminada de suposições suplementares de plano-de-fundo, que não se reflectem no conteúdo semântico da própria frase, e sem as quais as condições de satisfação da frase não podem ser determinadas; no exemplo referido, será necessário supor que os gatos e os tapetes não voam livremente no espaço sideral, que se encontram no campo de gravitação terrestre, etc., sendo tudo isto elementos do plano-de-fundo que não são explicitamente representados. «A frase “o gato está no tapete” apenas determina um conjunto de condições de verdade sobre um plano-de-fundo de suposições pré-intencionais que não fazem parte do sentido literal da frase. Isto mostra-se pelo facto que, se modificamos o plano-de-fundo pré-intencional, a mesma frase provida com o mesmo sentido literal determinará diferentes condições de verdade, diferentes condições de satisfação, mesmo se o sentido literal permanece inalterado. Tal tem como consequência que o sentido literal de uma frase não é uma noção independente do contexto; só tem aplicação relativamente a um conjunto de suposições e práticas de plano-de-fundo pré-intencional.»²⁵

Notemos, no entanto, que as suposições implicadas pelo sentido da frase nunca podem ser totalmente especificadas de modo temático, como partes do conteúdo semântico da frase, e isto por duas razões principais, segundo o autor: primeiro, elas não se encontram determinadas nem fixadas quer em número quer em conteúdo, nunca se podendo estabelecer numa lista finita com tal finalidade; segundo, toda a especificação temática de uma suposição exigiria a especificação de novas suposições para ser inteligível, o que conduziria a um regresso ao infinito.

Assim, segundo Searle, «a tese geral é que a representação, seja linguística ou não, efectua-se sobre um conjunto de suposições de plano-de-fundo que não são inteiramente representáveis como parte da representação, ou como pressupostos destas, e não o podem ser na maioria dos casos pelas duas razões já indicadas: as suposições são em número indefinido e toda a tentativa de as representar fará intervir novas suposições.»²⁶

É precisamente baseado nestas condições limitativas da comunicação discursiva – rede holística de enunciados e plano-de-fundo pré-intencional – que Searle afirma a necessidade de considerar *condições pré-linguísticas* da comunicação.

A posição do autor parece assim clara. Se os enunciados – através dos quais se efectua a comunicação discursiva – implicam condições de satisfa-

²⁵ John Searle – *Intentionality*, p. 145

²⁶ John Searle – *Expression and Meaning*, p. 182, e ainda «the semantic content only functions against a Background that consists of cultural and biological know-how, and is this Background know-how which enables us to understand literal meanings», *Intentionality*, p. 148

ção que não se reflectem nos próprios enunciados, então a comunicação discursiva *tem condições pré-discursivas que lhe determinam as condições de satisfação*. Para que a comunicação se efectue será sempre necessário presupor *algo comum* a locutor e auditor que se situe a um nível *pré-discursivo, pré-linguístico*. Será este o papel desempenhado pela *rede* e, mais radicalmente, pelo *plano-de-fundo* que surge então articulado em dois níveis: o *plano-de-fundo local* e o *plano-de-fundo profundo*.

Em *Intentionality*, diz-nos o autor, destaca-se uma certa imagem: «nós possuímos estados intencionais, alguns conscientes, a maior parte inconscientes; eles formam uma Rede complexa. A Rede funda-se num plano-de-fundo de capacidades [...], o plano-de-fundo não se situa na *periferia* da intencionalidade mas *penetra* toda a Rede de estados intencionais; porque sem o plano-de-fundo os estados não poderiam funcionar, eles não poderiam determinar as suas condições de satisfação. Sem plano-de-fundo não poderia haver nem percepção, nem memória, nem acção, isto é, não poderia haver estados intencionais.»²⁷

Mas, mais especificamente, em relação ao Plano-de-fundo, Searle distingue um Plano-de-fundo *profundo*, que seria comum a todos os indivíduos humanos, e um Plano-de-fundo *local*, que diria respeito a algumas práticas localizadas, referindo-se apenas a certos grupos humanos determinados. Em *The Rediscovery of the Mind* o autor afirma: «necessitamos, pelo menos, das seguintes distinções: uma distinção entre aqueles aspectos do Plano-de-fundo que são comuns a todos os seres humanos e aqueles aspectos que têm a ver com práticas locais, culturais... as diferenças entre Planos-de-fundo locais tornam difícil à tradução de uma linguagem noutra; que o Plano-de-fundo profundo seja comum torna isso possível.»²⁸

Como dissemos, a comunicação discursiva exigiria elementos prévios, *pré-discursivos*, que lhes determinariam as condições de satisfação; seriam estes elementos que constituiriam o Plano-de-fundo no seu duplo sentido.

Segundo pensamos, surge no entanto aqui uma dificuldade, a saber: qual o estatuto destes elementos pré-discursivos que constituem o Plano-de-fundo? São estados mentais, alguns conscientes, mas sobretudo inconscientes? Poder-se-ia falar quase de um “inconsciente colectivo”?²⁹ Serão elementos de carácter cultural, historicamente situados, ou elementos de carácter biológico, anistóricos?

A posição do autor não nos parece clara, para não dizer hesitante, sobre todas estas questões. «Cada um de nós é um ser biológico e social situado

²⁷ *Intentionality*, pp. 151-2

²⁸ *The Rediscovery of the Mind*, p. 194

²⁹ «Em primeiro lugar, uma grande parte, talvez a maioria, da Rede está submersa no inconsciente e nós não sabemos completamente como extraí-la de lá. Em segundo lugar, porque os estados da Rede são destituídos de individualidade; nós não sabemos, por exemplo, como enumerar crenças.» *Intentionality*, p. 142.

num mundo de outros seres biológicos e sociais, rodeado por objectos naturais e artefactos. Agora, o que chamo Plano-de-fundo deriva na verdade de toda uma acumulação de relações que cada ser biológico-social tem com o próprio mundo circundante. Sem a minha constituição biológica e sem o conjunto de relações sociais em que estou envolvido, eu não poderia possuir o Plano-de-fundo que tenho.»³⁰ Na verdade, a longa citação que acabamos de referir não nos parece muito esclarecedora; quando se refere o “mundo circundante” trata-se do mundo biológico anistórico ou do mundo social histórico? Será possível identificá-los, sem mais considerações, ou será necessário articulá-los, se possível, de modo mais detalhado? Não se impõe uma necessária articulação e hierarquização? O termo “comportamento” (ou “relação com o mundo”) pode ser utilizado sem ambiguidade quer se trate de um comportamento social ou de um comportamento biológico?

Todas estas questões necessitam obviamente de uma resposta clara, mas a argumentação com que Searle parece pretender esquivá-las não nos surge de modo algum convincente³¹. O autor parece pretender identificar o Plano-de-fundo *profundo* com os elementos *biológicos* do comportamento humano e o Plano-de-fundo *local* com os elementos *culturais* deste mesmo comportamento. Citemos de novo: «uma geografia mínima do Plano-de-fundo incluiria pelo menos o seguinte: necessitamos de distinguir o que podemos chamar o “Plano-de-fundo profundo”, que incluiria no mínimo todas aquelas capacidades do Plano-de-fundo que são comuns a todos os seres humanos normais em virtude do seu equipamento biológico — capacidades como andar, comer, agarrar, perceber — do que podemos chamar o “Plano-de-fundo local” ou “práticas culturais locais”, que incluiria coisas comuns como abrir portas, beber garrafas de cerveja, e a posição pré-intencional que tomamos face a coisas como carros, frigoríficos...»³²

Searle aproxima o Plano-de-fundo profundo das capacidades fundadas no equipamento biológico comum a todos os homens e o Plano-de-fundo local das *práticas culturais locais*, aquilo a que anteriormente nos referimos como sendo uma tradição. Mas de novo surge uma dificuldade de princípio: se o Plano-de-fundo profundo, constituído pelo equipamento biológico comum a todos os homens, exige uma discussão posterior, relativamente ao

³⁰ *Ibidem*, p. 154.

³¹ «Mas todas estas relações, biológicas, sociais, físicas, toda esta imbricação apenas é relevante para a produção do Plano-de-fundo em função dos efeitos que ele tem sobre mim, especialmente dos efeitos que ele tem sobre o meu cérebro-mente (mind-brain)», *ibidem*, p. 154, e ainda, em *Rediscovery of the Mind*, p. 196: «O Plano-de-fundo não nomeia uma sequência de eventos que pode simplesmente ocorrer, o Plano-de-fundo consiste antes em capacidades mentais, disposições, posições, modos de comportamento, saber como (Know-how), savoir faire, etc., todos os quais apenas se podem manifestar quando há algum fenómeno intencional, tal como uma acção intencional, uma percepção, um pensamento, etc.»

³² *Intentionality*, pp. 143-4

Plano-de-fundo local, constituído por *práticas culturais* localizadas, a dificuldade é manifesta.

Se o *Plano-de-fundo em geral* foi inicialmente determinado como o conjunto de *condições prévias à comunicação discursiva* (na medida em que determina as condições de satisfação dos enunciados comunicáveis), sendo como tal *pré-discursivo*, não se compreende então como o *Plano-de-fundo local* (momento particular do “Plano de fundo geral”) pode ser transmitido, mesmo no seio de um grupo cultural limitado. Com efeito, *como imaginar a transmissão de um Plano-de-fundo cultural de modo prévio à comunicação discursiva?* Como será possível a transmissão de uma tradição cultural efectuada independentemente de qualquer comunicação linguística? A dificuldade, que o autor não parece encarar, surge incontornável.

Se pretendemos afirmar que o Plano-de-fundo cultural, embora situando-se já no seio de uma *comunicação discursiva*, determina as condições de satisfação dos enunciados apenas de *modo implícito*, não se reflectindo como tal essas mesmas condições no seio do próprio enunciado, então não se poderá afirmar que os supostos, *por princípio*, nunca poderão ser tematizados; apenas se poderá afirmar que os supostos, *embora implícitos* (não se reflectindo no próprio enunciado), exigem eventualmente *explicitação*. Explicitação que poderá ser efectuada, através de *diálogo entre locutor e auditor*, visando o acordo sobre essas mesmas condições de satisfação, sem necessidade de regresso ao infinito. Mas então o Plano-de-fundo (cultural) não será necessariamente *pré-discursivo*, ele *pressupõe já o diálogo, embora de modo implícito*, tese com a qual concordamos.

Ao inverso, Searle afirma que “se tentamos tratar o Plano-de-fundo como parte do conteúdo semântico, nunca saberemos quando parar, e cada novo conteúdo semântico que produzirmos exigirá ainda um suplemento de Plano-de-fundo para a sua compreensão. Sobre a segunda questão: se a representação pressupõe um Plano-de-fundo, então o Plano-de-fundo não pode consistir em representações sem gerar regresso ao infinito.”³³

Searle considera que o que não pode ser levado à representação, ou conteúdo proposicional explícito, não pode ser comunicado discursivamente. O autor funda a comunicação discursiva *exclusivamente ao nível do locutor e do enunciado* esquecendo, estranhamente, o nível da *conversação entre locutor e auditor* e o seu possível *acordo*.

Recordemos um exemplo, referido repetidas vezes pelo autor, em favor da tese segundo a qual é impossível explicitar discursivamente os pressupostos que determinam o sentido (as condições de satisfação) de qualquer enunciado sem regressão ao infinito. Supondo que entro num restaurante e digo ao empregado, tentando expressar-me literalmente, “traga-me um bife com batatas fritas”; segundo Searle o número de possíveis máis interpreta-

³³ *Intentionality*, p. 148

ções “é estritamente ilimitado”; o empregado poderá fornecer a refeição a domicílio ou no lugar de trabalho, poderá meter-ma nos bolsos ou atirar-ma à cabeça, etc., e nenhuma destas más interpretações será excluída pelo enunciado literal, nem o poderia ser acrescentando restrições adicionais, porque “não há limite para o número de restrições que teria de efectuar à ordem original para bloquear possíveis más interpretações e, em segundo lugar, cada uma das adições está ela mesma sujeita a diferentes interpretações.”³⁴

Quase poderíamos dizer que o ideal de comunicação para Searle, ao colocar entre parênteses o papel do auditor, é um pouco autista. Na verdade, se o *auditor* (o empregado do restaurante), devido ao facto de as condições de satisfação não se encontrarem reflectidas no seio do próprio enunciado, tiver dificuldade em determinar o sentido preciso da ordem efectuada, pode sempre pedir esclarecimentos ao *locutor*, *questionando-o* em vista de obter um *acordo* sobre as referidas condições de satisfação. *O sentido de uma enunciação*, tomada literalmente ou não, *apenas se estabelece no seio de uma conversação*, explícita ou implícita, entre *locutor e auditor*. É precisamente este nível de conversação e diálogo entre locutor e auditor, no entanto essencial para determinar o sentido de qualquer enunciado, que Searle parece esquecer.

Se o autor nos pretende afirmar que as condições de satisfação de um enunciado, na maioria dos casos são *meramente implícitas* – não se reflectindo no próprio enunciado – pressupondo a determinação do seu sentido um *consenso tácito* entre locutor e auditor, estaremos de acordo; será esse precisamente o papel desempenhado pela tradição, tal como a entendemos. No exemplo referido, o equívoco ou má interpretação é possível devido ao facto de o *background* cultural (tradição) poder não ser totalmente comum a cliente e empregado de restaurante, ou devido a qualquer elemento contextual.

Mas tal não significa que essas condições de satisfação *nunca possam ser explicitadas*, por princípio, determinando então um domínio *pré-discursivo* como condição do próprio entendimento discursivo.

Explicitar a significação de um enunciado não é fazer reflectir na estrutura semântica do próprio enunciado, ou de um conjunto de enunciados, as suas condições de satisfação, *como Searle parece exigir*.

Explicitar as condições de satisfação implícitas é obter um *acordo explícito* entre locutor e auditor, através do *diálogo*, sobre essas condições. Se o empregado de restaurante tiver hesitações sobre o sentido do enunciado, devido a não se efectuar um consenso implícito, poderá sempre explicitá-lo de modo a alcançar um *acordo explícito*, através do *diálogo*, com o cliente. Uma vez o acordo alcançado – *é o que visa o diálogo* – não haverá qualquer necessidade de regressão ao infinito porque o sentido foi determinado. Com efeito, *o sentido de um enunciado*, enquanto acto de fala, *possui uma dimen-*

³⁴ *The Rediscovery of the Mind*, p. 180.

são dialógica apenas se efectuando no seio de uma conversação. O sentido não é algo intrínseco ao enunciado, quando considerado isoladamente.

Na verdade, e este parece-nos o equívoco fundamental de J. Searle, apenas haveria necessidade de regressão ao infinito se “o locutor falasse sozinho”, isto é, se se tratasse de um discurso monológico (devendo então o locutor explicitar os pressupostos na sua totalidade de modo a estes serem reduzidos à referência e à predicação, ao discurso representativo, onde as condições de significação coincidiriam com as condições de verdade – o único enunciado público, segundo Searle, possível de ser comunicado), tentando determinar o sentido do enunciado tomando *apenas* em consideração o papel do *locutor* e do próprio *enunciado*, abstraindo totalmente do papel desempenhado pelo *auditor*. Por isso pudemos acusar o autor de perseguir um “ideal autista” de comunicação.³⁵

Agora bem, se o sentido de um enunciado é determinado pelas suas condições de satisfação e determinar as condições de satisfação de um enunciado é determinar as condições de acordo, explícito ou implícito, entre locutor e auditor, então o sentido de um enunciado determina-se no seio de um espaço comunicativo, a nível do diálogo entre locutor e auditor, sem implicar regresso ao infinito e, como tal, sem necessidade de tomar em consideração uma dimensão pré-discursiva ou pré-comunicativa. Isto é, o *background* referido por Searle, embora desempenhe normalmente o seu papel consensual, de modo implícito, não é de forma alguma irredutível à sua explicitação discursiva, sem que tal implique um regresso infinito.

Na verdade, o autor parece defender o contrário, a saber, que só haveria possibilidade de comunicação a partir de uma *prévia determinação de sentido*, de uma *prévia* determinação das condições de satisfação do enunciado. Esta posição de Searle está implicitamente fundada na convicção de que só os enunciados *predicativos, representativos*, possuiriam autêntica dimensão *pública, comunicativa*, constituindo os restantes enunciados simples atitudes proposicionais *meramente subjectivas, não comunicáveis*. Assim afirma: “O paralelismo entre sentido literal e estados intencionais não deverá surpreender se nos recordarmos que a noção de sentido literal de uma frase equivale em um sentido à noção de intencionalidade convencional e pois *comunicável*: ela é o que permite à frase, por assim dizer, dar uma *representação pública*; enquanto as minhas crenças, desejos e esperanças limitam-se a representar as suas condições de satisfação sem entrar na questão de saber o que ganhariam *em ter uma forma pública de expressão*.”³⁶

³⁵ No mesmo sentido o afirma J. Habermas, discutindo igualmente o posição de J. Searle, em *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, p. 149.

³⁶ E continua “a tese geral é que a representação, quer seja linguística ou não, efectua-se sobre um fundo de assunções de Plano-de-fundo, que não são inteiramente representadas como parte da representação, ou como pressuposições de estas, e não o podem ser.” “Literal Meaning” in *Expression and Meaning*, p. 182.

Segundo pensamos, contra Searle, um enunciado não é público, comunicável, devido às suas *prévias* condições de satisfação, mas, ao inverso, precisamente porque é *público* é que exige condições de satisfação, condições que satisfaçam o locutor e o auditor. A questão não se pode colocar como se se tratasse de um sujeito isolado que transmitiria um sentido a outro sujeito, através de enunciados possuindo um *sentido intrínseco*.

Na verdade, um enunciado enquanto acto de fala só possui um *sentido* quando é entendido como *resposta* a uma *questão comum a locutor e auditor*. A *dimensão comunicativa* não se estabelece, posteriormente, entre dois sujeitos prévios e isolados; ela é o *sentido originário de qualquer discurso*. Para um auditor, interpretar um enunciado é compreendê-lo como *resposta* a uma *questão em que se subsumem a um tempo* locutor e auditor.

Só quando o enunciado é interpretado exclusivamente a partir de *logos apofântico, do enunciado predicativo*, que, como veremos, *coloca em “curto-circuito” a dimensão comunicativa* (o enunciado é isolado da questão, ignorando-se assim o seu carácter de resposta enquanto tal, pretendendo-se então fundar o seu sentido num estado de coisas dado, ignorando a relação com o auditor) é que este tem de ser “reconstruído” a partir de condições “prévias à própria comunicação”.

Para terminar esta longa discussão, podemos afirmar que concordamos com J. Searle quando este afirma que a referência e a predicação são insuficientes para determinar o sentido (literal) de um enunciado, o que exige o reenvio para um *background* (comum a locutor e auditor) não predicativo nem representativo (constituído por representações).

No entanto, agora contra Searle, tal não significa que esse plano-de-fundo (*background*) seja *pré-discursivo* porque, ao contrário do que pensa o autor, não são apenas os enunciados predicativos, representativos, que podem ser comunicados, públicos. Como anteriormente dissemos, os enunciados antepredicativos e pré-objectivos, não representativos, possuem *validade comunicativa* e foi precisamente esta mesma validade que nos conduziu a falar da *tradição, veiculando uma pré-compreensão do mundo, como plano-de-fundo* comum a locutor e auditor. Pensamos que será pois o conceito de *tradição* que nos permitirá esclarecer o conceito de “*background*” e não o inverso.

§8. A estrutura ‘*enquanto que*’ da experiência e a predicação. Passagem do ‘*enquanto que*’ interpretativo ao ‘*enquanto que*’ apofântico. A constituição do objecto.

Mostrámos que o enunciado de experiência, articulado pela estrutura ‘*enquanto tal*’, pelo qual o ente é encontrado no ‘estado de descoberto’, é antepredicativo e pré-objectual; no entanto, este enunciado pode sofrer uma profunda alteração através da predicação. É o que sucede quando o ‘*estado*

de descoberto' do ente, a talidade, é encarado como um *predicado* e o ente encontrado, como um *sujeito* de predicados, isto é, quando se efectua a interpretação *predicativa* do enunciado; só então se pode constituir algo como um *objecto* com as suas *propriedades*.

O enunciado como manifestação de estado de descoberto do ente é, antes de mais, *mostração*, *mostração* do ente encontrado *enquanto* tal, aquilo 'com que' o homem tem de realizar uma tarefa.

Mas a *talidade*, pela qual o ente descoberto é mostrado no enunciado enquanto tal ou tal, pode ser encarada como *predicado*. O enunciado mostrativo transforma-se em *predicação*, em juízo.

Pela predicação, o ente encontrado é determinado como *sujeito* de predicções, isto é, como *objecto* e não já como ente disponível ou utensílio. A *mostração* do ente 'com que' havia uma tarefa a efectuar transforma-se em enunciado *sobre* o ente encontrado.

É apenas na medida em que a talidade (o estado de descoberto) é interpretada como *predicado* e o ente como *sujeito* de predicções que se pode constituir o *objecto*. É pois pela predicação que se constitui a *objectualidade do objecto*.

Com a constituição do *objecto* opera-se uma profunda alteração na estrutura 'enquanto tal'. A talidade deixa de ser *o que descobre* o ente (deixa de reenviar para as possibilidades do ser humano no mundo), para passar a ser um simples *ponto de vista* sobre o *objecto*. O ente, por sua vez, enquanto *objecto* é agora o *fundamento* da talidade, enquanto suporte dos predicados. A talidade, enquanto *predicado*, é um *ponto de vista parcial* sobre o ente, na medida em que este admite uma multiplicidade de predicados. Deste modo, o enunciado "a árvore é alta" visaria agora *apenas* a árvore *enquanto* alta, mas ela possuiria igualmente uma multiplicidade de outras propriedades, como a espessura, o peso, etc., que não seriam encaradas devido à parcialidade do nosso ponto de vista. *A estrutura 'enquanto' referida à talidade como predicado, não exprime agora mais do que a parcialidade de um predicado entre outros.*

Poderemos dizer que com a constituição do *objecto* se dá uma contracção no próprio ente disponível. A talidade que descobre o ente na estrutura interpretativa da experiência reenvia, como vimos, quer para *os possíveis comportamentos* humanos, quer para o *mundo* como horizonte desses comportamentos. Por isso caracterizámos o ente encontrado na experiência como *intramundano*. Agora, a nível *objectivante*, a talidade enquanto simples ponto de vista parcial sobre o *objecto*, reenvia apenas para o ente que lhe serve de fundamento; a própria disponibilidade é encoberta, o ente torna-se disponível para o simples olhar contemplativo. O ente, enquanto *objecto*, torna-se algo de *subsistente, autónomo*. Correlativamente, enquanto *objecto*, será o ente fundamento de todo o discurso que sobre ele possa ser proferido, en-

quanto fundamento de todos os possíveis predicados³⁷. Assim o lugar da verdade pode agora ser determinado como *juízo*, enquanto *adequação do predicado ao sujeito*.

Retomando os exemplos anteriormente referidos: “a árvore é alta”, o “martelo é pesado”, diremos agora: “a árvore tem 3 metros de altura”, “o martelo pesa 2Kg”. A *altura* da árvore, o *peso* do martelo, deixam de reenviar para a direcção do olhar ou para a tarefa a realizar no mundo, para passarem a ser simples *propriedades do objecto* – árvore ou martelo – reenviando apenas para ele como seu *fundamento*³⁸. Ao contrário do que sucedia com a consideração da estrutura ‘enquanto que’ interpretativa do enunciado de experiência, antepredicativa e pré-objectiva, onde a referência e a predicação se mostravam manifestamente insuficientes para determinar as condições de satisfação do enunciado, reenviando para uma pré-compreensão do mundo veiculada por uma tradição – agora, devido à *interpretação apofântica* (predicativa) da estrutura ‘enquanto que’, a *referência* e a *predicação* mostraram-se suficientes para descrever o ‘estado de coisas’ em questão e, como tal, determinar as *condições de verdade* do enunciado, o seu *sentido*.

O juízo, entendido como predicação, é então o *lugar da verdade apofântica*. A predicação, tomada como um todo, é *verdadeira* no caso preciso em que o termo predicado se adequa ao objecto a que o termo sujeito se refere. A afirmação, tomada como um todo, é *falsa* no caso preciso em que a negação do termo predicado se aplica ao objecto, isto é, o caso em que o termo predicado pode ser negado como verdade deste objecto. A verdade pode assim ser estabelecida em virtude da referida fundamentação, a saber, como *adequação* do predicado ao referente do sujeito.

Por sua vez, com a interpretação predicativa do enunciado e a constituição do objecto, ‘*o estado de descoberto*’, a talidade, passa a ser um simples atributo (predicado) do ente (sujeito). *Ele já não será o que dá acesso ao ente, passando agora a ser suportado por ele; encobre-se a primitiva estrutura articulada em três momentos – ‘para que’, ‘com que’ e ‘enquanto tal’ – passando apenas a ser considerados os dois momentos da predicação – sujeito e predicado*³⁹. Notemos, porém, que a estrutura ‘enquanto que’, do

³⁷ Na medida em que todo o discurso é agora encarado exclusivamente de modo predicativo e o enunciado não faz mais que explicitar os predicados.

³⁸ Na realidade, a própria necessidade de manipulações, isto é, de *comportamentos no mundo*, para determinar a altura da árvore ou peso do martelo, é ignorada. Tudo se passa agora entre o sujeito e os *seus* predicados, entre o objecto e os *seus* atributos.

³⁹ Notemos que, se na lógica matemática, de inspiração fregeana, se aparenta dar primazia ao predicado em matéria de conhecimento (por exemplo, no cálculo de predicados de 1.ª ordem), como sendo o que permitiria o acesso ao ente, por contra, é bem o ente, a variável (x), aparentemente subordinada, que surge como o fundamento dos predicados, pelo menos quando *quantificada*. Em “Sobre o que há” diz-nos Quine: “Até agora sustentei que podemos usar significativamente termos singulares em enunciados, sem necessidade de supor que há umas entidades que aqueles termos pretender nomear. Sustentei igualmente

primitivo enunciado da experiência, se mantém, embora profundamente alterada, mesmo na interpretação predicativa do enunciado. A estrutura ‘enquanto que’ *hermenêutica* (antepredicativa e pré-objectiva) do originário enunciado de experiência, torna-se estrutura ‘enquanto que’ *apofântica* (predicativa, reenviando agora para o ente apenas como objecto).

Mas, como para que o ‘*estado de descoberto*’ do ente se possa constituir em *predicado* é necessário que tenhamos já um *prévio* acesso a ele – acesso facultado pelo momento interpretativo –, a estrutura ‘enquanto que’ *apofântica* é fundada na estrutura ‘enquanto que’ *hermenêutica* que, como tal, pressupõe.

§9. A interpretação apofântica do enunciado conduz ao curto-circuito da pré-compreensão do mundo e da tradição. A substancialidade

Com a interpretação apofântica do enunciado e a constituição do objecto, a pré-compreensão do mundo veiculada por uma tradição sofre igualmente uma profunda alteração ou, mais exactamente, torna-se *incompreensível*.

Se a estrutura ‘enquanto’ *hermenêutica*, como vimos, reenviava para “fora” do ente, para as possibilidades de ser humanas e para o mundo como horizonte destas possibilidades, ao inverso, a estrutura ‘enquanto’ *apofântica* reenvia e encerra-se apenas no *ente como fundamento* de todas as *suas* determinações.

Pelo ‘enquanto’ *apofântico*, a talidade (estado de descoberto), com que o enunciado determina o ente, torna-se extraída do próprio ente enquanto tal; o ente é assim cortado de todas as referências ao mundo e às possibilidades de ser no mundo humanas. O ente intramundano fica isolado do mundo que o rodeia e, encerrado em si mesmo, torna-se autónomo. O ente surge como sujeito de propriedades, propriedades de que ele próprio é o fundamento. Tomado como simples substrato autónomo de propriedades, o ente torna-se substância⁴⁰.

Assim, pelo enunciado *apofântico*, o ente cortado de intramundaneidade torna-se, por um lado, algo subsistente, substrato de propriedades; mas, por outro, as suas determinações intuídas pelo olhar contemplativo, sendo simples propriedades extraídas do ente, não permitem ver o ente na sua *totalida-*

que podemos usar termos gerais, predicados por exemplo, sem necessidade de conceder que sejam nomes de entidades abstractas”. Por contra, e esta “é essencialmente a única via em virtude da qual podemos contrair compromissos ontológicos: o nosso uso de variáveis ligadas” e ainda, “ser assumido como entidade significa pura e simplesmente ser assumido como valor de uma variável” in *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1953, 1980, p. 12..

⁴⁰ Poderemos dizer que, enquanto sujeito *autónomo* de predicados, é o ente *substância*; enquanto sujeito de predicados no *espaço da subjectividade*, é o ente *objecto*.

de, isto é, não permitem ver o substrato enquanto substrato; a substância é vista *enquanto* determinada por propriedades, mas nunca *na sua substancialidade*. A estrutura ‘enquanto’ apofântica expressa agora a parcialidade de pontos de vista com que o ente é intuído.

Deste modo, o ‘enquanto’ apofântico, tendo as suas raízes no pensamento aristotélico, como veremos, vai-se revelar de profundas consequências em toda a história da filosofia.

O ente tomado como substância já não reenvia para além de si mesmo; já não reenvia para as possibilidades de ser humanas, nem para o mundo como horizonte dessas possibilidades. Mas tal implica que se efectue como que um *curto-circuito relativamente à pré-compreensão do mundo e à tradição que a veicula*, que mostrámos ser condição da própria experiência. A experiência e o mundo – se de mundo se pode ainda falar – deveriam agora ser compreendidos única e exclusivamente a partir da substância.

A interpretação apofântica da estrutura enunciativa tem assim *múltiplas consequências*: por um lado, coloca a experiência perante o ente, interpretado como *substância*, como algo *autónomo*, simplesmente ‘em face’, acessível à *interpretação teórica*; por outro, devido ao cancelamento da tradição e da pré-compreensão do mundo, *este deixa de ser o horizonte onde se desenrola a experiência*.

O ente encontrado na experiência surge agora como sujeito *autónomo* de predicados, isto é, como substância. Enquanto *autónomo*, o ente deve ser considerado como *anterior e independente de todo o discurso ou enunciado* que sobre ele possa ser proferido. Só então se pode pretender separar o mundo autónomo dos entes, e das substâncias, do universo do discurso e da linguagem. Apenas *deste modo, através da exclusiva interpretação predicativa do enunciado (o primado do logos apofântico), se pode pretender obter um pretenso ponto de vista “exterior” e anterior à própria linguagem (discurso)*. A linguagem seria então algo que se efectua no seio e em face de um mundo *em si*, que lhe é exterior.

O papel do discurso e da linguagem torna-se então algo equívoco e problemático: já não são o que nos permite o acesso ao ente, mas funcionam antes como função mediadora e, enquanto tal, como um possível ‘ecrã’, fonte de distorções e erros. Recordemos apenas, por agora, as reservas de Platão face ao discurso (*logos*), para quem o puro pensar as ideias (*diánoia*) é um diálogo *mudo* da alma consigo própria⁴¹. A este propósito diz-nos H.G. Gadamer: “como o *logos* se considerava aqui determinado na sua orientação para o *eidós*, o ser próprio da linguagem só podia pensar-se como extravio e

⁴¹ Platão – *Crátilo*, 439a,b: “Se em rigor é pois possível aprender as coisas pelos nomes, mas se é também possível aprendê-las por si mesmas, qual é a mais bela e mais cara maneira de as aprender?... Que nos baste ter reconhecido que não é dos nomes que é necessário partir, mas que é nas coisas mesmas que é necessário aprendê-las e procurá-las, bem mais do que nos nomes.”

o pensamento tinha de se esforçar para o conjurar e dominar⁴². Do mesmo modo para Aristóteles, como veremos, o erro apenas pode surgir no pensamento discursivo, não na experiência intuitiva.

*Enquanto fundamento de todos os possíveis predicados, é a substância o exclusivo fundamento de todo o enunciado (predicativo) que sobre o ente possa ser proferido com verdade*⁴³. Assim, toda a *dimensão comunicativa* do enunciado de experiência, toda a *tradição* e preconceitos, serão abandonados em nome de uma exclusiva orientação para o objecto, para a substância. Agora os preconceitos e a tradição apenas poderiam servir de ecrã interpondo-se a um acesso imediato à coisa mesma.

A tradição e a *pré-compreensão do mundo* por ela veiculada são colocadas fora de circuito. *A experiência deixa de ser compreendida como experiência do mundo*, para passar a ser encarada única e exclusivamente como experiência da substância (ou do objecto – no espaço da subjectividade). *Só então, devido a esta radical incompreensão, poderá adquirir sentido procurar a origem da nossa relação com o mundo*; só agora, uma vez que o mundo deixou de ser o horizonte onde se desenrola a experiência, esta relação se pode tornar problemática. Uma vez que o acesso ao mundo, anteriormente assegurado pela pré-compreensão veiculada pela tradição, foi colocado fora de circuito, entre parênteses, pela interpretação apofântica do enunciado de experiência, só então se poderá formular com sentido a questão que interroga: *“como temos acesso ao mundo (considerado como a totalidade das substâncias)?”*

Por outro lado, uma vez que, enquanto fundamento de todos os possíveis predicados, é a substância o fundamento exclusivo de todo o enunciado que sobre ela possa ser proferido, *abre-se agora o caminho* para o que podemos chamar uma *concepção “muda” da experiência*; isto é, uma concepção da experiência que a considera como *anterior e independente* da linguagem. O enunciado verdadeiro será aquele que é exclusivamente fundado no ente (substância), será como que um seu reflexo. Será necessário acercar-nos da coisa mesma de modo *imediato*, sem preconceitos e sem tradição, de for-

⁴² H.G. Gadamer – *Wahreit und Method*, Paul Siebeck, Tuebingen, 1990, p. 395.

⁴³ Numa primeira distinção, fundamental para todo o pensamento ocidental, Aristóteles separa, como veremos, o *logos apofântico*, passível de verdade ou falsidade, do *logos semântico*, possuindo significação, mas não sendo verdadeiro ou falso (não enraizado na substância) – *Da Interpretação*, 4, 17a, 1/7.

Ammonius atribui a Teofrasto, discípulo e sucessor de Aristóteles, a seguinte afirmação: “O discurso (*logos*) possui uma relação dupla... uma com os auditores para quem tem uma significação, a outra com as coisas a propósito das quais o orador pretende apresentar qualquer convicção, qualquer persuasão; dá origem, no que diz respeito à relação com os auditores, à poética e à retórica. Mas quanto à relação do discurso com as coisas, o filósofo será o primeiro habilitado a velar pela refutação do que é falso e a provar o que é verdadeiro.” – Ammonius, *Aristotelis De Interpretatione Commentarius*, citado por K. O. Apel in *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*.

ma a não existirem ecrãs sobre a verdade. *A experiência será assim compreendida como intuição ou presença (muda) imediata ao objecto*⁴⁴.

Não nos pareceu pertinente iniciar o nosso estudo da experiência por uma crítica expressa às posições tradicionais – o empirismo e o intelectualismo por exemplo – porque o modo, profundamente solidário, como a questão é colocada em ambas as posições é claramente derivado e pressupõe já a constituição do objecto, isto é, o *primado exclusivo dado à interpretação predicativa (logo apofântico) do enunciado de experiência*. Preferimos assim mostrar inicialmente o *carácter derivado* das questões colocadas, mostrando ao mesmo tempo como foi possível colocar essas questões a partir de *posições tão essencialmente inexactas*. Pensamos igualmente que um retomar histórico dos temas abordados poderá ser profundamente esclarecedor. Por isso iremos efectuar uma breve digressão pelo pensamento aristotélico, que desempenhou um papel fundamental relativamente à problemática estudada.

A nossa atitude não foi de modo algum precipitada, apenas não pretendemos tomar como ponto de partida questões só possíveis de ser formuladas pressupondo uma *interpretação derivada* do enunciado de experiência.

Poderemos agora justificar a afirmação que anteriormente fizemos, segundo a qual *a experiência é sempre já experiência no mundo e no mundo articulado pela linguagem*.

Notemos que a interpretação predicativa do enunciado de experiência tem ainda uma outra consequência não menos fundamental.

Dissemos anteriormente: é apenas na medida em que o ‘estado de descoberto’ é encarado como *predicado* e o ente como *sujeito de predicacões* que se constitui o objecto. Considerado como simples *substrato* (sujeito) *autónimo de propriedades* (predicados) toma-se o ente como *substância*. Correlativamente, torna-se a estrutura *interpretativa*, característica do enunciado de experiência, em estrutura *enquanto que apofântica*, característica da predicacão. Assim, pelo ‘enquanto que apofântico’, ‘o estado de descoberto’, com que o enunciado predicativo determina o ente, *torna-se “extraído” do próprio ente enquanto tal*; ele não será mais do que um simples ponto de vista parcial, entre outros, sobre o ente. O ente é então isolado de todas as referências ao mundo e das possibilidades humanas de ser no mundo.

⁴⁴ Uma vez que o objecto (substância) nunca se dá na sua objectualidade (substancialidade), deverá sempre perguntar-se relativamente à intuição: “que é *dado* e o que *não é dado* no objecto (na substância)?” Mas, como o que articula a constituição do objecto (e da substância) é a *predicacão, a relação S é P*, a questão que então verdadeiramente se coloca à experiência conduz a perguntar se é o *sujeito* que é *dado* ou o *predicado* (anteriormente ao discurso). Abre-se assim o cenário para a discussão da Filosofia Moderna entre *racionalismo e empirismo*. Para o racionalismo, o sujeito é *dado* e os predicados deduzidos *a priori*; para o empirismo, os predicados serão *dados* e o sujeito (ideia complexa segundo Locke) construído *a posteriori*. O primeiro toma como ponto de partida a intuição intelectual (ideias inatas), o segundo a intuição sensível (ideias simples). Teremos ocasião de desenvolver esta problemática.

O 'estado de descoberto' deixa de ser o que permite o acesso ao ente (como na experiência ante-predicativa), para já o pressupor como seu fundamento (na interpretação predicativa da experiência). *O ente será então o fundamento do 'estado de descoberto'*.

Poderemos agora afirmar que o *fundamento, essencial, será o ente* (sujeito-substância) e o *fundado, inessencial*, (predicado-atributos) *será o 'estado de descoberto'*⁴⁵.

Abre-se o caminho para distinguir entre o *nível ontológico, fundante* (do ente, substância, sujeito) e o *nível lógico ou gnosiológico, fundado* (dos atributos, propriedades, predicados). O nível ontológico, a ontologia, estudaria o ente enquanto tal; o nível lógico ou gnosiologia, estudaria o ente enquanto experienciável ou cognoscível, isto é, a experiência e o conhecimento⁴⁶.

A experiência, degradada ao nível gnosiológico, *deixa de ser o que dá acesso ao ente para necessitar então de ser fundada*.

Deste modo, com o primado exclusivo atribuído à interpretação predicativa do enunciado, ao *logos* apofântico, a dimensão comunicativa da experiência, assim como a subordinação da estrutura 'enquanto que' apofântica à estrutura 'enquanto que' interpretativa, são *ocultadas*. Abre-se então o cenário, no interior do qual a filosofia ocidental, desde uma origem longínqua, tentou compreender a experiência

⁴⁵ Compreende-se que a ontologia, enquanto filosofia primeira, tenha podido ser interpretada como *Metafísica*. Se o essencial é o ente e o seu acesso o inessencial poder-se-á então, sem aparente contradição, falar de entes a que *não tenhamos acesso*, que nos sejam inacessíveis. "Os seus princípios [da metafísica]... nunca devem ser extraídos da experiência, porque é necessário que seja conhecimento, não físico, mas *metafísico*, o que *significa para além da experiência*", (Kant, *Prolegomena*, trad. fr., p. 20). A metafísica torna-se o título do conhecimento que se encontra para além da experiência (negativamente), o título da ciência e do conhecimento do supra-sensível (positivamente).

Para esclarecer a origem do termo e a sua transformação de conceito tópico, devendo indicar o seu lugar na ordem exterior dos escritos de Aristóteles, em conceito técnico cuja significação estaria ligada ao conteúdo, ver, por exemplo, Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (G.A. 29/30), V. Klostermann, Frankfurt, 1983.

⁴⁶ Origina-se um paradoxo que acompanhará todo o pensamento ocidental. Uma vez que o ente, entendido como substância, não se dá na sua substancialidade, surge uma ambiguidade: *Qual será a Filosofia Primeira?*

Na medida em que a ontologia é a ciência do ser enquanto ser e *conhecer é um modo particular de ser*, a ontologia será a *Filosofia Primeira* (Aristóteles, *Metafísica* IV, 1003a, 20/25).

Mas, por outro lado, se a ontologia se pretende apresentar como *uma ciência*, isto é *um conjunto de conhecimentos* sistematizados, unificados e hierarquizados, será então necessário determinar previamente *os limites e alcance do conhecimento em geral*, não tomando como ponto de partida *uma ciência particular*; a *gnosiologia ou teoria crítica do conhecimento seria então a autêntica Filosofia Primeira*. Para Descartes, por exemplo, a *Metafísica* (isto é, a *Filosofia Primeira*) não seria já a ciência do ser enquanto ser, mas a ciência que "contém os princípios do conhecimento, que é o que se pode chamar filosofia primeira ou *Metafísica*". (Descartes, *Principes*, Ed. Adam et Tannery IX, Vrin, Paris, 1996, pp. 16 e 14).

