



# A LINGUAGEM, A VERDADE E O PODER

ENSAIO DE SEMIÓTICA SOCIAL

Moisés de Lemos Martins

hnmms

 **CECS**  
centro de estudos  
de comunicação  
e sociedade  
PUBLICAÇÃO



**A LINGUAGEM, A VERDADE E O PODER  
– ENSAIO DE SEMIÓTICA SOCIAL**

**A LINGUAGEM, A VERDADE E O PODER  
– ENSAIO DE SEMIÓTICA SOCIAL**

Autor  
**MOISÉS DE LEMOS MARTINS**

Diretor das Coleções do CECS: Moisés de Lemos Martins  
Diretor-Adjunto das Coleções do CECS: Manuel Pinto

Capa: António Modesto

Paginação: Margarida Baldaia

© Edições Húmus, Lda., 2017 e Autor  
Apartado 7081  
4764-908 Ribeirão – V. N. Famalicão  
Telef. 926 375 305  
humus@humus.com.pt

Impressão: Papelmunde  
2.ª edição: Novembro de 2017  
1.ª edição: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002  
Depósito legal: 433638/17  
ISBN: 978-989-755-296-0

Apoio:

Cofinanciado por:



Financiado pelo COMPETE: POCI-01-0145-FEDER-007560 e FCT – Fundação para a Ciência e Tecnologia, no âmbito do projeto: UID/CCI/00736/2013.

# A LINGUAGEM, A VERDADE E O PODER – ENSAIO DE SEMIÓTICA SOCIAL

Moisés de Lemos Martins





# ÍNDICE

11	Prefácio
13	Introdução. O ensaio, a lição e a atopia do sentido
21	I. O regime do signo e o regime do discurso
21	1. Da vertigem formalista à virtualização da linguagem
26	2. A semiótica como teoria da significação
35	II. Representar e significar
35	1. Os nomes e as coisas
48	2. A ideia de uma <i>physis</i> fenomenológica
58	3. O sentido e a lógica da comunicação
63	III. O sentido produzido
63	1. As prerrogativas da escrita
71	2. Da ideia de acontecimento à ideia de policiamento
77	IV. A racionalidade da linguagem humana
77	1. A enunciação
83	2. A razão argumentativa
101	V. A fixação da crença
102	1. Crer é dizer
105	2. Crer é fazer
107	3. O ato de crer
111	VI. O abraço de urso da razão liberal

112	1. A nova racionalidade comunicativa
115	2. As lágrimas amargas da cultura e da participação nas organizações
123	VII. O envenenamento do olhar nas ciências humanas
123	1. Toda a ciência é discurso
132	2. Olhar o próprio olhar
141	VIII. A insustentável leveza da retórica pós-moderna
141	1. O modo interpretativo da razão
149	2. O conflito das interpretações
158	3. A pragmática sociológica
173	Conclusão. Razão comunicativa e razão política
173	1. Experiência e artifício
177	2. A civilização da imagem
181	3. O absolutismo da razão pragmática
185	Bibliografia
199	Índice onomástico



*Para a Rosalina, o meu sonho de todos os dias.  
Para o José Mário, a Joaquina e o Alex, a quem gostaria  
de ter contado muitas mais histórias de encantar.*



## PREFÁCIO

O discurso constitui a razão de ser deste ensaio. É colocada a questão da sua natureza, proposicional, performativa e institucional. É interrogado o funcionamento social de alguns dos seus usos, pedagógico, científico, religioso e político. É analisado o modo como a discursividade se conjuga hoje com a racionalidade, designadamente, com a racionalidade pragmática, estética e tecnológica. A principal ideia argumentada neste livro é a de que na ordem do discurso encenamos a verdade para exercer o poder.

Acontece, no entanto, que nunca agimos como queremos, mas sim como podemos, em condições concretas de espaço, tempo e interlocução. E por essa razão se coloca a questão da sede da produção do sentido. Na experiência relacional do sujeito de comunicação cumpre-se, é essa a hipótese aqui desenvolvida, o jogo dialógico do discurso do conhecimento em geral, que repete ordens, quando faz supor que apenas afirma a liberdade.

Vários capítulos deste livro constituem a refundição, mais ou menos acentuada, de vários textos já publicados. Assinalo-os.

Para o capítulo IV, “A análise retórico-argumentativa do discurso”, in ESTEVES, A. e AZEVEDO, J. (Ed.), *Metodologias Qualitativas para as Ciências Sociais*, Instituto de Sociologia, Universidade do Porto, 1998, pp. 115-132.

Para o capítulo V, “O regime discursivo da crença”, in *Cadernos ISTA* (Lisboa, Instituto S. Tomás de Aquino), n. 7, 1999, pp. 19-28.

Para o capítulo VI, “Vontade e representação no discurso. A cultura organizacional como modo de enunciação”, in *Actas do Seminário Internacional “Participação e Cultura nas Organizações”*, *Cadernos do Noroeste*, Vol. 10 (1), 1997, pp. 215-225.

Para o capítulo VII, “A escrita que envenena o olhar. Deambulação pelo território fortificado das ciências humanas”, in JORGE, V. O. e ITURRA, R.,

*Recuperar o espanto. O Olhar da antropologia*, Porto, Afrontamento, 1997, pp. 169-192.

Para o capítulo VIII, “A epistemologia do saber cotidiano”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 37, junho de 1993, pp. 79-100.

Esta obra teve uma primeira edição, em 2002, na Coleção Textos Universitários de Ciências Sociais e Humanas, da Fundação Calouste Gulbenkian e Fundação para a Ciência e a Tecnologia do Ministério da Ciência e da Tecnologia. A nova edição retoma a primeira edição, praticamente sem alterações.

## INTRODUÇÃO

### O ENSAIO, A LIÇÃO E A ATOPIA DO SENTIDO

“A linguagem existe, a arte existe, porque existe ‘o outro’. Falamos de nós para nós num solilóquio constante. Mas o *medium* deste solilóquio é o da linguagem partilhada – condensada, tornada privada e críptica talvez por meio de referências e associações veladas, mas enraizando-se, em todo o caso, e até aos limites incertos da consciência, num vocabulário e numa gramática herdados, determinados histórica e socialmente” (Steiner, 1993: 127).

O professor de semiótica que eu sou é confrontado neste ensaio com a questão de uma teoria geral da significação, o que me impede de fazer uso nestas páginas de uma voz magistral, que diante do leitor reine monocordicamente, única e absoluta. Ao formular a questão da significação, procuro averiguar as condições de possibilidade da instauração do sentido. Mas nestas circunstâncias, uma vez que se trata da ordem do sentido, é legítimo esperar que o autor deste ensaio não seja encarado como a sede exclusiva do processo de significação, nem como a fonte exclusiva da iniciativa semântica.

Admitindo que o ato semântico completo supõe enunciadores em relação interativa, isto é, em situação de comunicabilidade, os princípios de ordem a estabelecer na interação entre o ensaísta e o leitor só poderão ser as regras, os protocolos, do seu bom funcionamento, e nunca as leis ou as prescrições que um especialista-autor possa formular.

Com efeito, a introdução do conceito de enunciação na pesquisa sobre a linguagem não estabelece o sujeito da enunciação como uma entidade livre e senhora de si mesma<sup>1</sup>. Tanto é verdade que o sentido é produzido pelos sujeitos

---

1 Sobre este assunto, vejam-se *Etudes littéraires* (1983); e *Sémiotiques* (1996). Vejam-se também os estudos de Jean Cervoni (1987) e de Kerbrat-Orecchioni (1997).

das suas práticas sociais, como os próprios sujeitos são produzidos pelas suas práticas sociais de comunicação. Não podemos esquecer que o sujeito usa a língua e é por ela usado<sup>2</sup>. Como refere algures Oswald Ducrot (1984: 394), pelo facto de utilizarmos a língua são introduzidos no discurso, através do léxico, e mesmo da sintaxe, toda a espécie de crenças e de conhecimentos, que produzem o sentido, e produzindo-o, nos produzem a nós.

A orientação seguida nestas páginas depende fundamentalmente da maneira como entendo a realidade do discurso e a atividade crítica. Meios de produção, transmissão e receção do conhecimento, elas constituem por si o material e a dinâmica deste ensaio.

Sempre sonhei com uma utopia para o trabalho que conjuntamente com o leitor gostaria de realizar. Melhor dizendo, uma atopia. É que a atopia é superior à utopia. Enquanto que “a utopia é reativa, tática, literária, procede do sentido e põe-no a funcionar”, como ensina Roland Barthes (1975: 53), a atopia é o habitáculo à deriva. Enquanto que a utopia se situa ainda numa oposição, “a atopia *coloca-se ao lado*, e, deste modo, quebra o sentido da oposição” (Coelho, 1984: 295). A atopia instaura a possibilidade de outros lugares no lugar que é o nosso e que nos parece exclusivo.

Gostaria de traçar o espaço desta atopia. É o que farei de seguida, glosando um texto de *O rumor da língua*, que Barthes (1987: 281-288) escreveu, em 1974, para a abertura do seu seminário no *Collège de France*.

Ao interrogar-se sobre o lugar onde inscrevia a sua prática pedagógica, Barthes distingue o lugar real, o lugar fictício e o lugar atópico<sup>3</sup>. Opõe o real, que é o concreto, a empiria, o determinismo das coisas, à ficção, que é mera construção mental, sem suporte real ou empírico. E projeta um lugar suspenso, lugar do sonho, do desejo, da fruição. A criação, a instauração de alguma coisa, é sempre assim, o lugar de um devaneio, o lugar de “um (ligeiro) delírio” (*Ibid.*: 281).

“Tracemos um espaço”, digo então ao leitor, projetando a atopia do meu texto. Neste ensaio, que é para mim um ato lúdico e gozoso, dou comigo a sonhar, a fantasmear. Sonhar não é, no entanto, um ato que dispense a organização. O prazer organiza-se, a festa não se deixa ao acaso – prepara-se. E quando não resulta, dizemo-nos dececionados. “Esse livro é uma mistela!” – Aqui está uma expressão que diz bem do desprazer, que diz bem a frustrada

2 Veja-se, a propósito, M. Arrivé, F. Gadet, M. Galmiche (1986: 259).

3 Embora a palavra empregue seja “utopia”, o sentido é o de “atopia”, nos termos que precisei atrás.

tentativa de fruir o sonho. Nada de parecido, portanto, entre a leitura de um texto estimulante e a surpresa de uma anedota bem contada. Ligeiro delírio. Paixão. É disso que se trata em Barthes. E é esse o horizonte para onde gostaria de apontar.

A minha aposta não se confunde, no entanto, com a estética neotribalista de Michel Maffesoli, que se consome numa emoção prazenteira partilhada com o leitor. A minha proposta de leitura em nada me aproxima dessa pragmática hedonista e estetizante (1979, 1992, 2000), que, sendo autopoiética, remete para um relativismo diletante e descomprometido, consumindo-se com manifesto deleite no pluralismo dos jogos e dos simulacros.

É meu propósito não ficar apenas pelo saber, por aquilo que Barthes (*Ibid.*: 281) chama de “*pré-texto*”, isto é, pelos objetos, pelos métodos e pelo horizonte teórico, que são conformes às regras de uma teoria geral da significação. Interessar-me-á o *texto*, na expressão de Barthes, ou então o discurso dialógico – o lugar da circulação do prazer, do desejo, da crença, enfim, o lugar da circulação do sentido.

Sendo da ordem do gozo e da decepção, o desejo – desejo de sentido e de comunicação – combina mal com o saber, que é cumulativo, hierárquico, e remete para diferentes níveis de conhecimento. Sendo meu desejo instaurar uma relação jubilosa com o leitor, vou estar atento à razão polifónica do meu enunciado, ou seja, vou manter-me vigilante no que respeita à confrontação das várias vozes que no meu enunciado se sobrepõem ou se respondem umas às outras (Ducrot, 1990: 160). Farei, pois, ato da suspeição lançada hoje sobre todo o saber pelo atual desafio da “crítica da razão”. A procura da verdade integral, como referia Nietzsche, e é hoje um bordão recorrente em Rorty, é uma atividade segundo parece doentia e própria da adolescência<sup>4</sup>. Tanto como o saber, importam-me, por um lado, os sonhos e as crenças, que são sempre, como é sabido, uma promessa de ação<sup>5</sup>, e por outro lado, coloco o meu inte-

4 Quanto a Nietzsche, veja-se, por exemplo, *A gaia ciência* (1987: 14). Mas também Rorty, que ao contrapor o conceito de “racionalidade fraca”, que adota, ao conceito de “racionalidade forte”, associa razão e saúde, razão e sanidade. “Racional significa qualquer coisa de são”, diz em *Science et solidarité* (1990: 49).

5 Vilfredo Pareto (1966: 122) dizia que “apenas a fé motiva fortemente a ação dos homens”. E já Pierre Janet insistia neste aspeto: “a crença mais não é que uma promessa de ação: crer é agir; dizer que acreditamos em alguma coisa é dizer: faremos alguma coisa” (Janet, *apud* Michel de Certeau, 1981: 8).

resse na “confiança posta na persuasão, e não na força”, para utilizar ainda as palavras com que Rorty (1990: 49) define a nova racionalidade.

O meu propósito é assim, cada vez mais, interrogar a sede da produção do sentido e especificar o lugar do sujeito da comunicação na sua experiência relacional. É que a iniciativa semântica é partilhada, procede de uma dupla fonte, embora seja parte de um único discurso (Jacques, 1987: 199). Não vou limitar-me, deste modo, a dar a conhecer as correntes, os modelos, as teorias e os nomes que nos vários países têm concorrido para o avanço e a consolidação da teoria da significação. O meu objetivo é também construir, no interior desta área, um objeto (o lugar do sentido e do discurso comunicativo), a partir do aprofundamento de uns tantos pressupostos teóricos de base e da convocação de metodologias de análise discursiva, que não se confinam à teoria da significação em sentido restrito. Com efeito, a minha proposta, como vou precisar adiante, conjuga a semiótica com a linguística, a filosofia da linguagem, a hermenêutica e a sociologia. É de todas estas bandas que vou interrogar a significação. E é também com o contributo de todas estas disciplinas que vou procurar responder a esta busca de sentido.

Esta opção coloca-me algumas dificuldades. E talvez a maior tenha mesmo a ver com a natureza e a função da linguagem. Dizem Deleuze e Guattari (1980: 95) que “a unidade elementar da linguagem – o enunciado – é a palavra de ordem”. Passo a argumentar este ponto de vista, tomando como exemplo a minha prática profissional de pedagogo. Um professor não se informa quando interroga um aluno, nem informa quando ensina uma regra de gramática ou de cálculo. O professor “ensina”, dá ordens, comanda (*Ibidem*). Sendo assim, “a linguagem não é a vida, dá antes ordens à vida; a vida não fala, ela escuta e espera” (*Ibid.*: 96)<sup>6</sup>. E depois, a sala de aula é um espaço institucional, e a instituição tem implicações pouco gozosas. Ela vigia e controla o espaço pedagógico, ritualizando-o. E a palavra autorizada (legítima), que neste espaço reina sobre o prazer de todos, não o apura como um qualquer condimento culinário<sup>7</sup>. As

6 O ponto de vista que adoto está todavia longe de ser consensual. Confrontado com a ideia de Danchin de que “o real não fala”, René Thom (1988: 135) defende o critério de juízo último nos seguintes termos: “Até os experimentalistas mais convencidos da insignificância do mundo, não fazem o que lhes dá na gana; não há como proceder de maneira diferente: nenhuma sociedade está disposta a financiar uma pesquisa que não tenha qualquer sentido”.

7 Curiosa é, no entanto, a reflexão que a propósito das trocas simbólicas na sala de aula é feita por Maria Augusta Babo (1993: 20-21). Ao apontar como critério de avaliação da competência individual o “nível de autonomização maior ou menor relativamente ao discurso da aula”, entende



ordens do professor não só não são exteriores àquilo que ensina, como também não se lhe acrescentam. Elas não decorrem de significações primeiras, não são a consequência de informações: a ordem incide sempre e já sobre ordens (as ordens do sistema de ensino, as regras de um campo disciplinar, enfim, as normas de uma língua vernácula).

Também como professor dou comigo a sonhar, projetando a atopia das minhas aulas: um lugar de circulação do prazer e do desejo, um lugar de circulação das minhas crenças e das dos meus alunos. Bem gostaria de ser apenas um sonhador, não o sujeito sagrado/consagrado, que enquanto acadêmico efetivamente sou. O conhecimento da lógica própria do social, e neste caso do sistema escolar, “instância de socialização especialmente eficaz, pois que se apoia em meios de acção pedagógica reiteráveis, graduados e controláveis nos seus resultados” (Pinto, s/d: 267), obriga-me a reconhecer o transmissor de “palavras de ordem” (Deleuze e Guattari) e o examinador que o professor em boa verdade é.

Longe de mim, por isso, a ideia de querer produzir, na sala de aula, um espaço autónomo arrancado às leis daquilo que Pierre Bourdieu chama de *mercado*, que compreende não apenas o universo curricular explícito e verbalizado da escola, mas ainda a vasta série de componentes da vida escolar (emprego do tempo, rituais de cortesia, organização do espaço), assim como o efeito de socialização informal e difuso, subjacente a estas práticas formais e informais. Tais leis têm um papel decisivo em termos de reprodução das propriedades estruturais do sistema social.

É verdade, como professor/examinador, também tenho que dar notas e avaliar os meus alunos, uma vez que a minha atopia não pode dissociar-se das condições sociais da sua produção e generalização, e estas não autorizam ilusões desmedidas. Quando é o próprio espaço de uma sala de aula que é solidário de toda a instituição escolar, é toda a estrutura social que está presente em cada interação. Madureira Pinto (s/d: 267) sintetiza bem este ponto de vista ao afirmar que o sistema escolar impõe “o arbitrário cultural, definido,

---

esta semióloga que tal exigência mede, entre outras coisas, o grau de banalização, de redução à *doxa* que a massa opera na *episteme*, e salienta a importância de, “em cada ano, verificar o quê e como o saber foi ‘laicizado’”.

Importaria talvez acrescentar, como nota temperadora desta visão um tanto iluminista, que a *episteme* em circunstância alguma é isolável da *doxa*. Como diria Gadamer (1976: 139), ao sublinhar a natureza histórica do nosso conhecimento, há um vínculo indelével entre compreensão e situação, interpretação e preconceito, conhecimento e crença, teoria e prática.

em última análise, pelas relações de força entre as classes sociais”, em vez de reproduzir funcionalmente o subsistema cultural.

Talvez haja, no entanto, que matizar esta conclusão, e em certo sentido, alterá-la. É hoje, com efeito, problemática a redução do sistema escolar à visão do mundo e aos interesses de uma classe social. Daí que o conceito de “sistema” deva ser esclarecido e especificado pelo conceito de “campo”, nos termos em que é proposto por Bourdieu. Este conceito permite centrar a atenção na lógica interna dos objetos culturais, ou seja, na sua estrutura enquanto linguagem, e permite igualmente não descuidar os grupos que os produzem (intelectuais, artistas e cientistas) (Bourdieu, 1994: 67-68)<sup>8</sup>. Afinal de contas, trata-se de contemplar uma ideia cara também a Anthony Giddens (1990: 386), que consiste em reconhecer nas propriedades estruturais das coletividades (regras e recursos), instrumentos de reprodução social e, ao mesmo tempo, em resultado desse processo, efeitos de reprodução social. Mais, dado o primado da agência sobre a consciência na realização das atividades sociais (o que quer dizer, o *primado da relação* na produção do sentido), os agentes podem modificar um estado de coisas, assim contribuindo para a reprodução da estrutura, sem estarem sequer tacitamente conscientes daquilo que fazem (Cohen, 1990: 388). Com efeito, sempre que se reproduz uma prática generalizada e durável (e é esse o caso da relação pedagógica), a estrutura social é *reconstituída* (*Ibid.*: 386)<sup>9</sup>.

8 Um campo “só pode funcionar com indivíduos socialmente predispostos a comportarem-se como agentes responsáveis, a arriscarem dinheiro, tempo, e mesmo a honra e a vida, para levarem por diante os seus intentos e atingirem os benefícios que ele possibilita” (Bourdieu, 1982 a: 47).

Neste contexto haverá que assinalar que a teoria da dominação simbólica de Bourdieu repousa na ideia de que a legitimação ideológica da desigualdade das classes (que é um efeito da “naturalização” da realidade social) opera através de uma correspondência que apenas se cumpre entre sistemas. A teoria bourdieusiana não impõe que os produtores culturais se entreguem a mascarar ou a servir deliberadamente os interesses dos dominantes. É unicamente pela prossecução efetiva dos seus interesses específicos que os interlocutores legitimam *também* uma posição de classe (Bourdieu, 1977: 405-411).

9 Contrariando este tipo de epistemologia, que desvaloriza, rotulando-a em bloco de althusseriana, Paulo Monteiro entende que tudo é aqui remetido para o social sem que este seja explicado. Tratar-se-ia de fazer valer de cima a baixo na sociedade um esquema grosseiro de dominadores e dominados, que nada analisa hoje, como em boa verdade nunca nada analisou (Monteiro, 1996: 151-163). Veja-se o comentário feito ao meu artigo “A epistemologia do saber quotidiano” (Martins, 1993). Apesar da cativante argumentação apresentada, não me parece que Paulo Monteiro (1993: 101-103; 1996: 158) proponha qualquer modelo de análise das relações de poder. Numa linha rortyana, a sua proposta aponta, se bem a entendo, para um conceito de verdade sem o poder.

Rematando o meu ponto de vista, saliento que, por maiores que sejam as alterações na estrutura social e política, quaisquer que venham a ser as leis promulgadas, e por muito que evoluam as mentalidades, não é possível a alteração de todas as regulações instaladas no sistema escolar e no campo científico. Da mesma forma que não é possível a subversão total das regras e dos protocolos do bom funcionamento da leitura de um texto. Habermas (1987: 434) não dirá, aliás, coisa diferente, embora com a vantagem de ser muito mais argumentativo. Diz assim: “O domínio das situações apresenta-se como um processo circular em que o ator é, simultaneamente, o *iniciador* de ações de que é responsável, e o *produto* das tradições em que se inscreve, dos grupos solidários de que faz parte, e dos processos de socialização e de aprendizagem a que está sujeito”. Com efeito, precisa Habermas (*Ibid.*: 435): “Aceitando a situação que vivem, os participantes de uma interação são tributários de uma tradição cultural de que tiram partido, ao mesmo tempo que a *renovam*; coordenando as suas ações pelo reconhecimento intersubjetivo de pretensões à validade susceptíveis de serem criticadas, os participantes de uma interação *apoiam-se* na sua pertença a grupos sociais, ao mesmo tempo que aí reforçam a sua integração; participando em interações com pessoas de referência que agem de maneira competente, os adolescentes *interiorizam* as orientações axiológicas dos seus grupos sociais e adquirem capacidades práticas generalizadas”.

Em suma, o ator social (no caso, o professor, o investigador e o ensaísta que eu sou) é um instrumento de reprodução social, que legitima uma posição social, na exata medida em que procura concretizar na sala de aula, no campo científico, e no campo das ideias em geral, os seus interesses pedagógico-científicos, e também os seus interesses estéticos e éticos; e em resultado deste processo é, ao mesmo tempo, efeito de reprodução social. Quer isto dizer que o professor de semiótica que ensaia o passo de dança de uma procura de sentido e de comunicação com o leitor – é essa a minha atopia –, está sujeito ao jogo dialógico do discurso do conhecimento em geral, repetindo ordens quando supõe apenas afirmar a liberdade. O ensaio e a lição têm essa natureza híbrida: produto de uma herança, vivem constrangimentos locais conflituais e constituem uma prática de adaptação ao processo temporal; espaço ainda assim lúdico e gozoso, percorre-o o “ligeiro delírio” de um “bricolage” atópico do sentido.



## I. O REGIME DO SIGNO E O REGIME DO DISCURSO

“A famosa distinção entre significante e significado só é segura na ordem semiótica. Talvez até, só aí é que ela se impõe. Na ordem semiótica, o signo é definido pelos outros signos que o delimitam do exterior, e não pelo que significa intrinsecamente. Nestas condições, ser significativo reduz-se a ser distintivo. Mas o articulado e o distintivo não fazem ainda a linguagem. Fazem apenas a língua, cuja existência é afinal de contas meramente virtual. Em contrapartida, para a ordem semântica, o que importa é a instância do discurso. Nela se combinam virtualidade e atualidade, quer dizer, estrutura e acontecimento. É aqui e não em qualquer outro lado que se coloca a grande questão da referência extralinguística” (Jacques, 1987: 186-187).

“Se tratarmos a linguagem como um objeto autônomo, aceitando a separação radical que Saussure fez entre a linguística interna e a linguística externa, entre a ciência da língua e a ciência dos usos sociais da língua, condenamo-nos a procurar nas palavras o poder das palavras, isto é, condenamo-nos a procurá-lo lá onde ele não está. Com efeito, a força de elocução das expressões (*illocutory force*) não está nas próprias palavras, não está nos atos da linguagem ‘performativa’. Ela é nestes indicada, ou melhor, representada, no duplo sentido. O poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz. A autoridade chega de fora à linguagem; esta apenas a representa, a manifesta, a simboliza” (Bourdieu, 1982 b: 104-105).

### 1. Da vertigem formalista à virtualização da linguagem

A ideia de uma semiótica centrada no signo tem pelo seu lado não só a etimologia, mas sobretudo uma larguíssima tradição que se estende por toda a

nossa história cultural<sup>10</sup>. Numa tradição que remonta a Aristóteles, os signos têm sido apresentados muitas vezes como um “organon” que estabelece as condições transcendentais da possibilidade de todo o conhecimento, um “organon” que preside pois ao estudo da gramática, da lógica e da ciência (Fidalgo, 1995: 5-8). A “semiose ilimitada” de Peirce respira ainda esta ideia aristotélica de um “organon” de todo o conhecimento.

E quando não foi a lógica da comunicação a dar sentido à semiótica do signo, foi a teoria da informação que o fez, entendida a teoria da informação como a teoria da produção e da circulação das mensagens, designadamente, a teoria dos sistemas ou teoria cibernética de Shannon e Weaver. A teoria da informação analisa regimes de signos, suportados pelos seus sistemas, os códigos, e trabalha, entre outros, os conceitos de linguagem e significação, classificação e estruturação, codificação e decodificação. A teoria da informação sucumbe, no entanto, à “ideologia do operativismo” (Azevedo, 1995: 43), e a linguagem esgota-se aí em mera informação, dado o código contemplar *todas* as possibilidades combinatórias e ser possível a estrita decodificação de qualquer mensagem.

Sabemos hoje, de facto, o que aconteceu à lógica da comunicação e à teoria da informação: foram mobilizadas ambas para o serviço do todo-poderoso sistema tecnológico, cibernético e ciberespacial de circulação das mensagens, verbais, sonoras e visuais. Nenhuma dúvida, pois, sobre a capacidade operativa dos signos<sup>11</sup>. Pela confluência da lógica da comunicação e da teoria da informação, e pela sua mobilização tecnológica (cibernética e ciberespacial), vemos hoje projetados para horizontes inéditos os mitos fundadores da nossa cultura judaico-cristã, o do conhecimento total e o da sua comunicação universal, afinal de contas, os mitos do Jardim de Éden e da Torre de Babel. Nunca o Génesis e o Apocalipse estiveram tão próximos um do outro. Merleau-Ponty (1992: 15) viu bem o problema, ao escrever no início dos anos 60: “O pensamento ‘operatório’ torna-se numa espécie de artificialismo absoluto,

10 Ver, neste sentido, Barthes (1989: 7): “a semiologia tem por objeto qualquer sistema de signos, sejam quais forem a sua substância ou os seus limites: as imagens, os gestos, os sons melódicos [...]”. Ver também Fidalgo (1999 b: 21-28).

11 Sobre “A economia e a eficácia dos signos” escreveu António Fidalgo uma Lição de Síntese, apresentada para Provas de Agregação em Ciências da Comunicação na Universidade da Beira Interior (Fidalgo, 1999 a). No número 29 da *Revista de Comunicação e Linguagens*, António Fidalgo faz um resumo desta Lição, em artigo de título homónimo (Fidalgo, 2001).

como se vê na ideologia cibernética, na qual as criações humanas derivam de um processo natural de informação, mas concebido com base no modelo das máquinas humanas [...] o homem torna-se verdadeiramente o *manipulandum* que pensa ser, entramos num regime de cultura em que deixa de haver verdadeiro e falso no que respeita ao homem e à história, num sono ou num pesadelo do qual nada o saberia despertar”<sup>12</sup>.

A questão semiótica como questão dos signos e dos seus códigos redonda numa teoria das mensagens, ou seja, numa teoria das suas condições de possibilidade: numa teoria da sua produção, circulação e uso. Na semiótica do signo, a linguagem esgota-se numa visão instrumental e representacionista. A comunicação é aí entendida como transmissão de informação, identificando-se a um dizer. Foi sempre assim desde os primeiros trabalhos de Saussure, passando pelas outras pesquisas linguísticas, que entretanto se abriram ao estudo geral dos sistemas de signos, ou *semiologia*. Na sequência de Peirce e de Jakobson procedeu-se à identificação e definição dos diferentes códigos existentes, icónico, gestual, verbal e musical, entre outros; refletiu-se sobre as suas articulações, por exemplo, sobre as articulações áudio-scripto-visual e mimo-postural-gestual; nos melhores momentos, foram também analisados os efeitos da subjetividade na comunicação, designadamente, foi estudado como é que determinado signo verbal ou icónico tem uma função e um lugar entre os outros elementos presentes do código; foi ainda analisado o tipo de relação instaurado pela subjetividade, por exemplo, foram estudados os atos que se realizam ao dizer e ao dar a ver alguma coisa.

Uma ideia da semiótica centrada nos signos tem como preocupações fundamentais as seguintes questões: a *autonomia* dos códigos, a *adequação* da linguagem à realidade, a *economia* da linguagem, a *qualidade* e o *aperfeiçoamento* dos signos, e evidentemente, a *eficácia* dos signos, que é aliás a questão da sua *operatividade* (Fidalgo, 1999 a: 5-10).

Este entendimento da semiótica sempre se prestou à formalização, à algebrização, ou seja, sempre teve a tentá-la a vertigem matemática. Na Grécia e na Roma antigas já havia esta ideia de tomar as letras por números. Mais tarde, fez-se a transposição da gramática, da lógica e da ciência para o nível da sua formalização matemática. Hoje, digitalizamos toda a linguagem,

---

12 Sobre os mitos do conhecimento total e da sua comunicação universal, ver também Martins (1998).

convertendo-a em *bits*. Quer isto dizer que depois de formalizarmos a linguagem, demos mais um passo no sentido do *progresso*, que é o sentido do aperfeiçoamento dos signos, e virtualizamos a linguagem, volatilizando-a, de alguma maneira. Com a *formalização*, havíamos sido atormentados pelos fantasmas da linguagem “mais objetiva”, “mais adequada”, “mais apta à comunicação” (Fidalgo, 1999 a: 6). Com a *virtualização*, os fantasmas são o da linguagem “mais transparente”, o da “dissolução da violência”, enfim, o da linguagem sem templo, sem cânone, sem a legalidade da instituição.

Um entendimento instrumental da semiótica, um entendimento que insiste na qualidade e no aperfeiçoamento dos signos, não é no entanto, ao que me parece, um entendimento crítico. É descritivo e produtivista, por um lado, e conformista, por outro. Daí que lhe vão a jeito as metáforas instrumentais, como o são as metáforas maquínicas (primeiro mecânicas, depois tecnológicas e cibernéticas). Vejamos, por exemplo, o que dizia Husserl no seu *Tratado sobre a Semiótica* ou a *Lógica dos Sinais*: “Os símbolos servem a economia do trabalho intelectual, tal como as ferramentas e as máquinas servem o trabalho mecânico” (Husserl, *apud* por Fidalgo, 2001: 72). Metáforas maquínicas, portanto (neste caso, apenas mecânicas). E sobre a capacidade produtiva das máquinas, estamos entendidos: em circunstância alguma é possível compararmos-nos a elas. Continua Husserl: “O homem mais inexperiente e mais fraco produzirá com uma máquina (desde que a saiba manejar) incomparavelmente mais do que o mais experiente e mais forte sem ela” (*Ibidem*).

Mas além de descritivo e produtivista, este entendimento da semiótica é conformista, dizia eu. E, com efeito, não deixa de ser curioso notar, a este propósito, que a metáfora tecnológica e cibernética vai a par, muitas vezes, da metáfora biológica e organicista, como acontece, por exemplo, com alguns daqueles que são a expressão maior da escola de Palo Alto, designadamente com Gregory Bateson. A associação das duas metáforas, tecnológica e organicista, diz bem a natureza deste sistema semiótico. A tecnologia é hoje a sinédoque do progresso, enquanto que a metáfora biológica e organicista insiste no carácter adaptativo do organismo.

A ser assim, todavia, a natureza do progresso é conformista. Pela associação da metáfora tecnológica e organicista, temos uma ideia conservadora do progresso. O que importa de facto ao sistema é a sua homeostase, o seu equilíbrio e estabilidade. No sistema, o indivíduo não age; reage. E o que é curioso é que não reage a uma ação, “reage a uma reação”, como diz Philippe



Breton (1994: 50). Ou seja, nós reagimos à atitude e ao comportamento de um outro, embora esta atitude e este comportamento não constituam uma verdadeira ação, mas apenas uma reação à única ação, que é a do sistema. O sistema é que aprende, diz Bateson (1993: 263). Ou por outra, o sistema de interação é determinado pelos processos de aprendizagem do sistema, não do indivíduo<sup>13</sup>.

Em meu entender, a ideia de uma semiótica centrada no signo está de acordo com o nosso modo de civilização, que acumula progressos e se move em velocidade cada vez maior, dando-nos entretanto o simulacro de uma vizinhança global, e também a ilusão de uma globalização do tempo. Mas aquilo que esta ideia de semiótica centrada no signo não interroga é o sentido do movimento, o sentido do progresso.

A semiótica centrada no signo dá-nos a adequação ao real, dá-nos uma economia da linguagem, dá-nos eficácia e operatividade, dá-nos aperfeiçoamento dos signos. Sabemos hoje, no entanto, que este regime semiótico acabou também ele no mercado, servindo-o e aperfeiçoando-o pela competição. Porque apenas cuida do movimento e da mecânica dos signos, ou seja, da sua operatividade e da sua força, este regime semiótico justifica-se pelo imperativo tecnológico, da mesma forma que o faz o nosso atual modo de civilização.

É este, aliás, o ensinamento que podemos tirar da publicidade, se a encarmos na perspectiva de uma mera teoria de signo. A publicidade não passa aí de uma técnica de reenvio, assente num sistema de correspondências, a servir o mercado.

Aqui está, a meu ver, todo o sentido de uma semiótica centrada no signo: adequação ao real, economia de linguagem, com insistência na eficácia, o todo a acabar no mercado, servindo-o e aperfeiçoando-o pela competição. Cuidando apenas da operatividade da linguagem, a ideia de semiótica centrada no signo deixou-se arrebatada pelo sonho tecnológico, verdadeiramente assombrada por uma força que nunca interroga<sup>14</sup>.

13 A esta ordem de aprendizagem chamou-lhe Bateson uma “deutero-aprendizagem”, um “aprender a aprender”. Ora, “esse ‘aprender a aprender’ é certamente para aquele que aprende, uma aprendizagem de contextos” (Bateson, 1993: 264).

Sobre este assunto, confira-se *O conceito de comunicação na obra de Bateson: Interação e regulação* (Centeno, 1998: 27-29).

14 Veja-se, por exemplo, neste sentido, “Os novos meios de comunicação e o ideal de uma comunidade científica universal” (Fidalgo, 1996).

Colocar a comunicação à ordem do signo (linguístico, filosófico, antropológico, teológico, ou outro), é constituí-la, de facto, como um objeto intelectual, independente do acto que a confirma como relação, como aliança, como compromisso; é isolá-la e fixá-la como mera representação, como um dizer que nada faz.

Mas a comunicação, que é um dizer, supõe e visa sempre um fazer. Sem compromisso relacional, a comunicação é um dizer sem fazer, é um mero “aliquid stat pro aliquo”. Fixada no dizer, a comunicação passa a depender de uma teoria da informação, passa a depender de uma teoria da circulação das mensagens. E a lógica da comunicação, seja ela indutiva, dedutiva ou abductiva, não é coisa diferente: estabelece as condições transcendentais da produção e da circulação das mensagens, ocupa-se das regras de um jogo em que o signo tem o carácter paradoxal de uma substância relacional. Substância, porque subsiste por si, é um “estar por” indiscutido, é uma natureza. Relacional, porque, tal um deus trino, o signo é o movimento semiótico de três entidades numa só natureza.

No entanto, se a comunicação é um dizer necessariamente associado ao compromisso relacional de um fazer entre pelo menos dois coenunciadores, não são relevantes, nem a teoria da informação, nem a lógica da comunicação. Ao dar conta da natureza inextricavelmente representativa e performativa da linguagem, a comunicação coloca-se sob a égide da significação, que interroga as condições de possibilidade da interação humana. O que quer dizer que ela se centra num nível semântico não sígnico, o da enunciação, que compreende as dimensões da prática discursiva, designadamente, a intersubjetividade, a intencionalidade e a reflexividade.

## **2. A semiótica como teoria da significação**

A uma semiótica do signo, prefiro, pois, uma ideia de semiótica crítica, uma semiótica que interroge o sentido do movimento dos signos, que interroge as condições de possibilidade daquilo que se chama na linguagem dos média, para dar um exemplo, a informação, a notícia, a atualidade, uma semiótica que interroge as condições de possibilidade da interação. Ora, este sentido não está nos signos, sejam eles signos simples ou complexos, nomes ou frases. Está no discurso, que é a interação de pelo menos dois indivíduos, ambos coenunciadores.

É verdade que o discurso utiliza signos, mas o discurso e os signos são de natureza distinta. O discurso não é esclarecido por uma qualquer teoria da informação, nem pela lógica da comunicação. O discurso é compreendido por uma teoria da significação, uma teoria que interroga o nível semântico não só da enunciação, onde se jogam as dimensões da prática discursiva.

A teoria da informação é descritiva, assenta na operatividade de uma tópica, na operatividade de um dispositivo de posições. Não é crítica. Por sua vez, a lógica da comunicação analisa relações de causalidade, que são compreendidas em termos da procura de meios-fins. Também não é crítica. Crítica é a teoria da significação, e é como tal, como teoria da significação, que eu entendo a semiótica: não apenas como uma disciplina crítica da atividade e dos processos comunicativos<sup>15</sup>, mas também como uma disciplina que se constitui como uma epistemologia do saber, ao indagar as condições de possibilidade da significação<sup>16</sup>.

Penso, pois, a semiótica na confluência de dois níveis semânticos não só: o da textualidade/discursividade e o da enunciação. E enquanto num caso acentuo o domínio da escrita, o domínio do objeto textual, e suspendo a relação com o contexto, no outro, coloco a ênfase nas dimensões da prática discursiva, interação, intersubjetividade, reflexividade, intencionalidade e comunicação.

A interrogação sobre a significação obriga a considerar a linguagem na sua “dupla articulação complementar, proposicional e performativa” (Apel, 1994: 65), aquilo que José Augusto Mourão (1999: 65) chama “a cognitividade e a comunicação”. Mas não é tudo. O primado da relação na produção do sentido, vincado pelos conceitos de “interlocução” e de “comunicabilidade”, compreende-se, todavia, na base das interações concretas dos sujeitos sociais. A performatividade e a pragmática acentuam uma teoria da significação onde o “dialogismo” e a argumentação são conceitos fundamentais. Acontece, no entanto, que a linguagem é também “palavra de ordem”; signo de autoridade, ela cumpre uma função institucional. Quer isto dizer que os agentes que

15 Veja-se, a propósito, Greimas (1976: 59): “A teoria da comunicação social generalizada deve colocar-se sob a égide da significação, e não da informação”. Veja-se também Geninasca (1991: 12) e Deleuze e Guattari (1980: 95-139).

16 “A teoria semiótica deve tomar-se, antes de mais, por aquilo que é, a saber, uma teoria da significação. Deve pois curar de explicitar primeiramente, na forma de uma construção conceptual, as condições da percepção e da produção do sentido” (Greimas e Courtès, 1979).

interagem nunca o fazem à vontade; fazem-no como *podem*, no interior de um campo de posições sociais assimétricas<sup>17</sup>. A acreditarmos nas palavras de Michel Foucault, no discurso nunca entramos à vontade: entramos lutando, uma vez que o discurso é uma prática, uma luta, podendo ser, além da própria luta, o instrumento e o efeito ou a consequência da luta, e mesmo o seu objetivo. Deixando de lado a interpretação livre, atendo-me ao pé da letra do texto de Foucault: “Simultaneamente batalha e arma, estratégia e choque, luta e troféu ou ferida, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetida” (Foucault, 1969: 8), o discurso é “aquilo por que lutamos, o próprio poder de que procuramos apoderar-nos” (Foucault, 1971: 12).

O percurso semiótico que proponho ao leitor tem, pois, em conta esta dupla tradição. Por um lado, estarei atento à dependência inicial da teoria semiológica relativamente ao modelo da linguística. Por outro lado, insisto nos fatores específicos que permitiram à semiótica constituir-se como uma ciência relativamente autónoma.

Barthes, por exemplo, entende que a semiótica se autonomizou da linguística pelo facto de se ocupar do texto, e não já da frase, e que é no cruzamento do marxismo, da psicanálise e do estruturalismo, que o texto surge como uma realidade estruturalmente diferente da frase<sup>18</sup>. Devo, no entanto, acrescentar que depois do marxismo, da psicanálise e do estruturalismo, uma quarta vaga possibilitou a emancipação definitiva da semiótica. Refiro-me à filosofia analítica da linguagem, sobretudo através das suas duas principais correntes, a corrente lógica e formalista, que intenta dar conta das condições

17 Terei ocasião de examinar em detalhe, em vários passos deste ensaio, as condições de entrada no discurso e os constrangimentos sociais da sua ordem.

Atendendo a que, no corpo do texto, abri o parágrafo invocando a perspetiva semiótica de José Augusto Mourão, gostaria de chamar a atenção para o facto de ela não conceber o primado da relação na produção de sentido, apesar de configurar um espaço pragmático. Concebe, sim, “o contacto”, que é “o acto primitivo de ordem linguística que estabelece o espaço atancial em que vai desenrolar-se o discurso” (Mourão, 1999 a: 33; e 1999 b: 66). Apoiando-se em Per Aage Brandt (1992: 140), José Mourão não coloca no começo do nosso espaço pragmático o “primum relationis” de um campo de posições assimétricas. Coloca antes “a transgressão primordial e as palavras que a acompanham (‘a mulher que tu me deste...’ – Gén. 9, 1-9), que ‘cobrem’ aquilo que faz falar: ‘o corpo falante’, que doravante deverá esconder a sua nudez” (*Ibidem*).

18 Repare-se entretanto que a esta sistematização barthesiana não é alheio o forte contributo da semanálise de Kristeva, que à “teoria do texto” de Barthes fornece o léxico e os conceitos principais: prática significante, significação e significância, fenotexto e genotexto, produto e produtividade, estrutura e estruturacão, intertexto, etc. Cf. Barthes (1976).

de significação e de verdade, e a corrente pragmática, que descreve a linguagem comum, investigando o uso das frases e a performance dos *speech acts*.

Respeitando esta dupla tradição, tracei um percurso que privilegiou as seguintes problemáticas: a) a distinção entre signo e significação; b) o significado da passagem do regime do signo ao regime do discurso; c) a textualidade; d) a enunciação, e também o processo da discursificação; e) a abertura da semiótica ao debate com a linguística, a filosofia analítica, a hermenêutica e a sociologia.

É meu propósito, por um lado, interrogar o modo como se instaura a inteligibilidade contemporânea do processo de significação em geral, e por outro lado, lançar as bases de uma teoria geral da significação. Quanto à interrogação sobre o modo como se instaura a inteligibilidade contemporânea do processo de significação em geral, mantenho que esta reflexão apenas pode ser feita no domínio da língua natural como língua de comunicação e como última *metalíngua*, e não, como quer Frege, por exemplo, num uso circunstancial da linguagem, como é o caso da formalização matemática. No que respeita às bases de uma teoria geral da significação, desenvolvo-a em quatro pontos. Com André Joly e Francis Jacques, debato duas teses contrárias sobre a significação: Joly coloca-a à ordem da representação; Jacques perspectiva-a como processo inobjetivável e irrepresentável. Debato também os limites de uma teoria que encerre a significação no signo e no seu sentido. Mostro ainda a fragilidade de uma teorização que coloque a significação à ordem da frase e da proposição. Procuro, por fim, demonstrar que uma teoria geral da significação é inseparável de uma teoria do discurso. Mas como o discurso não é um conceito unívoco, remeto para Greimas e Courtès, por exemplo, que o encaram como enunciado, isto é, como texto. Remeto também para Coquet e Geninasca, que por sua vez o perspectivam como enunciação, ou como processo enunciativo<sup>19</sup>. E para Ducrot e Anscombre, que o veem como argumentação. Remeto ainda para o segundo Wittgenstein, para Austin e para Searle, que ao privilegiarem a linguagem comum e o discurso oral associam inextricavelmente a significação

19 É de salientar, no entanto, que a semiologia de tradição francesa não associa o discurso, seja ele texto, seja enunciação, à tradição retórica, para que remete a pragmática. Também não o encara como simples “acto de fala”, mera execução das performances da língua, como quer Martinet. A semiótica discursiva reclama-se de Benveniste e de Saussure, por ambos considerarem o discurso como “linguagem em ação”. Cf. Martinet (1960: 30); e também Benveniste (1966: 128). A posição de Saussure é analisada por Godel (1957: 171).

aos processos de interação e fazem prevalecer as funções propriamente comunicativas da linguagem, as funções performativas da expressão e do apelo, sobre as funções logocêntricas, fundacionistas e representacionistas, que se apoiam na proposição.

Ao colocar a semiótica à ordem da significação, em vez de a colocar unicamente à ordem dos signos, faço ato da deslocação operada na semiótica, ao longo das últimas décadas. Veja-se o que escrevem, a propósito, Jean-Claude Giroud e Louis Panier (1991: 52): “A semiótica interessa-se pela significação, e não pelo signo. Ela não considera em primeiro lugar a relação do significante com o significado [...]. Ela considera que o plano da expressão (significante) e o plano do conteúdo (significado) são articulados cada um por uma organização específica: há uma ‘forma de expressão’ (no caso do texto, a organização gramatical e a estilística) e há uma ‘forma de conteúdo’, e a semiótica interessa-se mais particularmente por descrever esta última”.

A semiótica deixou, com efeito, de se ocupar dos signos, cuja crise, talvez com algum exagero, é dada por definitiva<sup>20</sup>, para se centrar na significação, e na realização que esta tem em textos (e em discursos). Aliás, passar do signo ao texto é dispensar o signo, “é trabalhar com uma outra realidade que não combina apenas, mas ajuíza, avalia, opera transformações”, uma realidade que é uma prática, independentemente da modalidade de escrita nela inscrita (Babo, 1993: 3). Quer dizer, passar do signo ao texto é trabalhar com uma prática significante multifacetada, que abrange a constituição das narrativas e a sua diluição, o texto anónimo da *doxa*, enfim, a citação como objeto de transação intertextual (*Ibid.*: 4)<sup>21</sup>.

20 Veja-se Barthes (1976: 1014). E veja-se, sobretudo, Eco (1981), que estende a crise do signo ao momento da própria criação do conceito. Também Hjelmslev (*apud* Eco, 1975: 74) já advertira para o facto de, em rigor, não dever falar-se de signo, mas de funções signicas, que se realizam “quando dois functores (expressão e conteúdo) entram em mútua correlação”. Isso mesmo é também assinalado por Fontanille (1990: 3): “A semiótica de inspiração hjelmsleviana dispensa geralmente, e cada vez mais radicalmente, qualquer referência a uma teoria do signo”. Deleuze e Guattari (1980: 141), por sua vez, sintetizam bem este entendimento, ao fixarem para a linguagem um ponto de partida linguístico que dispensa o signo: “no limite, podemos dispensar a noção de signo, uma vez que o que há a reter não é principalmente a sua relação a um estado de coisas designado, nem a uma entidade significada, mas apenas a relação formal do signo com o signo, na medida em que define uma cadeia significante. O ilimitado da significância substituiu o signo”.

21 Passando do signo ao texto, a semiótica deu-se como objeto, como seria de esperar, o texto literário (Barthes, 1976: 1014). O que já não acontece hoje, uma vez que é o texto mediático, cada

Significar, instaurar o sentido, é assim, sem dúvida, um problema de linguagem. E a semiótica discursiva interroga-a de duas maneiras: por analogia com a língua, e a linguagem é textualidade, e como processo de enunciação, sendo a linguagem pragmática. Mas significar é também um problema epistemológico, um problema sobre a possibilidade de um saber e sobre a possibilidade da sua construção. É, além disso, um problema hermenêutico, que coloca as questões da verdade, validade e legitimidade das representações feitas. E é ainda uma construção social, dado os nossos próprios esquemas mentais serem sociais<sup>22</sup>.

O percurso que proponho ao leitor não se confina pois à semiótica, entendida em sentido restrito. Correndo o risco de me tornar destinatário das críticas com que Adriano Rodrigues (1991: 12), citando Umberto Eco, denuncia uma atitude *pansemiótica*, que mal serviria esta disciplina por confundir o seu objeto de estudo com uma epistemologia geral das ciências, a minha aposta conjuga a semiótica com a linguística, a filosofia analítica, a hermenêutica, e também com a sociologia, disciplina de onde originariamente me reclamo<sup>23</sup>. Faço-o todavia com a consciência de que nenhuma disciplina, nem mesmo nenhuma interdisciplina, pode apropriar-se do estudo da significação.

Não quer isto dizer que ao adotar um conceito não imanentista de semiótica, descure por um lado o núcleo de questões que lhe é próprio e as suas metodologias de base (entre outras questões, a linguagem e a codificação/decodificação, a textualidade e a discursividade), e por outro lado, despreze as especificidades culturais. Graças ao conceito de *uso*, concomitante do conceito de *esquema*, que é um conceito de cariz universalista, e graças ainda

---

vez mais, o texto identificador da sociedade contemporânea, uma sociedade da comunicação generalizada (Vattimo, 1991: 12).

- 22 Veja-se, a este propósito, André Joly (1982: 103), que acrescenta o enfoque lógico (ou seja, a consideração das condições do verdadeiro e do falso) e o enfoque psicológico (isto é, a consideração do funcionamento das atividades cognitivas) aos registos de perspetivação do sentido referidos, linguístico, semiótico, epistemológico, hermenêutico e sociológico.
- 23 Batendo-se com insistência pela autonomia de uma semiótica discursiva, cuja aposta seria a mesma que a da semântica linguística, a saber, a renúncia a um referente externo por decisão epistemológica, Rastier não poderia estar mais nas antípodas da minha proposta. A semiótica discursiva em Rastier, que se quer depurada da filosofia e da lógica, não só recusa a teoria peirciana do signo, uma vez que este nada teria de especificamente linguístico, como denuncia a tripartição da linguística em sintaxe, semântica e pragmática, atendendo a que tal tricotomia constituiria uma glosa da tradição filosófica dos *modi significandi*, *modi intelligendi* e *modi essendi*, o que só comprometeria a definição do seu objeto (Rastier, 1990).

aos procedimentos que permitem descrever a *prática enunciativa*, a semiótica está armada para encarar, através da análise de discursos concretos, universos de significação culturalmente específicos.

Podemos, assim, hoje em dia, falar de semiótica, não só como de uma semântica das línguas, mas simultaneamente como de uma semântica das culturas, fazendo o caminho de regresso às suas origens, tanto linguísticas, como antropológicas. Por outras palavras, tomo à minha conta o conceito de “semiótica social”, utilizado por Greimas, e sobretudo por Michael Halliday, para acentuar duas coisas: por um lado, que o sistema social é um conjunto de sistemas semióticos; por outro, que a linguagem é parte do sistema social (Halliday e Thibault, 1987: 42).

Com efeito, não tem sido diferente o percurso realizado pela semiótica, dos anos 60 para cá. Ao analisar com Metz as práticas cinematográficas, com Nattiez ou Ruwet as práticas musicais, com Marin ou Pleynet as práticas picturais, com Bouissac as práticas gestuais, com Barthes as práticas fotográficas, com Greimas e Todorov as práticas narrativas, com Baudrillard o próprio universo dos objectos, a semiótica desenvolveu um conjunto de saberes que, tanto do ponto de vista teórico, como do ponto de vista metodológico, nos dá a possibilidade de encarar a pintura como um “texto pictural”, o cinema como um “texto fílmico”, a música como um “texto musical”, e assim por diante<sup>24</sup>.

Ao analisar as práticas de comunicação, chego a privilegiar o enfoque do paradigma linguístico. Faço-o porque não subscrevo o balanço que Pedro Miguel Frade faz da importância e do interesse da teoria da significação de tradição saussuro-hjelmsleviana (formalista). A linguística, escreve Pedro Frade (1991: 48-49), “impediu mais do que promoveu o sucesso da análise de práticas significantes como a imagem ou o gesto. Por sua vez, a análise de grandes unidades como o texto ou o discurso foi igualmente afetada pelo terrorismo epistemológico da corrente de pensamento que ficou conhecida pelo nome obtuso de estruturalismo”.

É verdade que muitas são as críticas que podemos endereçar à teoria do signo de Saussure. Por exemplo, a inaceitável omissão do universo referencial. Este procedimento impede que possa ser estabelecida a diferença entre “meaning” (significado lexical) e “thing-meant” (referente). Por arrastamento, o significado passa a coisa pensada. Esta indevida identificação do significado

24 Cf., sobre este assunto, Maria Augusta Babo (1993: 6).



(a forma que é um mero correlato do significante) com o conceito funda a inaceitável redução da linguagem ao pensamento. Claro que não está em causa que a linguagem seja conceção e ideia. Não podemos é sonegar-lhe a dimensão afetiva: a emoção, o desejo, a vontade, a intenção.

A tradição saussuro-hjelmsleviana é no entanto indispensável para compreender a importância dos “factos condicionantes de língua” nos fenómenos comunicativos, a que, por princípio, as análises puramente discursivas são indiferentes<sup>25</sup>. Ela é igualmente decisiva para estabelecer a *relação* como dimensão identificadora das trocas comunicativas, relação essa que é inapropriável e irreduzível à experiência pessoal e ao *ponto de vista do eu*<sup>26</sup>.

---

25 Veja-se, a este propósito, o insuspeito André Joly (1982: 110).

26 Sobre estes últimos aspetos, é importante a obra de Francis Jacques. Segui-la-ei de perto, muitas vezes.



## II. REPRESENTAR E SIGNIFICAR

### 1. Os nomes e as coisas

“[1] Existe uma relação entre a forma dos signos complexos (enunciados) e a forma do pensamento, quer dizer, existe uma relação entre a *ordem semiótica* e a *ordem lógica*; [2] existe uma relação entre os signos simples e as coisas denotadas por eles através da mediação dos conceitos, quer dizer existe uma relação semiótica entre *signo* e *conceito*, o qual por sua vez é signo de *coisa*;

[3] existe uma relação entre a forma dos signos complexos (enunciados) e a forma dos factos que eles descrevem, quer dizer, existe uma relação entre a *ordem semiótica*, de um lado, e a *ordem ontológica*, do outro;

[4] existe uma relação entre a forma do signo simples e a forma do objeto a que ele se refere, porque o *objeto* é de algum modo causa do *signo*;

[5] existe uma relação funcional entre o signo e o *objeto a que ele se refere de facto*, a qual, não existindo, faz com que o signo seja privado de qualquer valor denotativo, ou não se preste a afirmações dotadas de sentido” (Eco, 1989: 105, sublinhados meus).

Estas cinco hipóteses formuladas por Umberto Eco sobre as relações que o signo estabelece com a realidade, e que podem ser tomadas por nós como outros tantos modos de formular o problema do referente, bastam para lançar a dúvida sobre a simplicidade com que a produção do sentido é encarada pelo senso comum. “Significar é *signum fieri*”, diz-se. Conforme a sugestão etimológica, significar é utilizar *um signo* (ou uma sequência de signos) para reenviar a *um sentido*, e isto a propósito de *um mundo* a dizer.

São bem mais incontornáveis, no entanto, estas realidades: signo, mundo e produção do sentido. Problematizemos cada um destes elementos. Falámos

de *signos*. A que espécie de signos nos referimos? Será que eles integram um sistema, e que esse sistema é, por exemplo, o sistema linguístico? E se são signos linguísticos, em que é que consiste o *sentido*? Constituirá, porventura, um suplemento relativamente ao suporte semiótico, qualquer coisa como um invariante que lhe é transcendente e extrínseco, ou pelo contrário, é o sentido um efeito da estruturação dos significantes?

Outra questão. Que relação estabelecer entre o sentido e *aquilo a que nos referimos* graças a ele? E como é que concebemos o *mundo*? É o mundo uma coisa, um estado de coisa, ou um conjunto de factos? É o mundo um dado real, empírico, ou, pelo contrário, é antes uma possibilidade, uma construção? E se se der o caso de o referente existir independentemente de nós, como é que pode existir deste modo, estando ligado, como está, à nossa maneira de o determinar, devido ao sentido das proposições?

Outra questão ainda. Significar é uma atividade, um ato pessoal, um acontecimento impessoal, ou um processo em larga medida interpessoal? E se for um processo interpessoal, quem são os agentes e quem é que significa? Aquele que fala é também aquele que significa?

Questão complexa a do sentido. Ela não é redutível ao *sensível* (ao concreto, ao empírico, à experiência), nem é redutível ao *racional* (à ideia). Não é puro real, puro dado empírico, nem pura construção mental, racional<sup>27</sup>.

Ao colocar a questão dos signos linguísticos, é justo assinalar de entrada, com Saussure, a dualidade radical existente entre língua e discurso. Integralmente formal e integralmente atravessada pelos embates subjetivos e sociais, a linguagem não vê, no entanto, em nada diminuído, por este facto, o carácter conflitual desta situação. A fronteira entre estas duas zonas, a linguística e a discursiva, não é de forma alguma demarcada com antecedência, e constitui inevitavelmente o objeto de um debate incessante (Maingueneau, 1989: 11-12)<sup>28</sup>. Invocando, por momentos, a terminologia de Benveniste, direi que o acesso ao *sentido* implica o recurso ao estudo da língua-discurso, a semântica,

27 Estas questões sobre a relação entre signo, mundo e produção do sentido são colocadas por Francis Jacques (1987: 180).

28 Talvez deva, desde já, mencionar aqui, como contraponto, as preocupações enunciacionistas das pesquisas conduzidas por André Joly e seus colaboradores nas décadas de 70 e 80, marcadas pelo “desejo de não perpetuar a dicotomia saussuriana entre *língua e fala*” (Joly, 1987: 8). Esse desejo manifesta-se, com efeito, na vontade de “definir progressivamente, e se possível cada vez melhor, o lugar dos sujeitos falantes [...] no seio do fenómeno global da linguagem, instrumento privilegiado, se não exclusivo, da comunicação humana” (*Ibid.*: 7).

da mesma forma que o reconhecimento de uma *significação* pressupõe a existência de uma língua-signo, a semiótica<sup>29</sup>. Mas poderia continuar esta reflexão, inspirando-me também na terminologia de Morris, embora sem subscrever a sua conceção tricotômica da linguagem: não é possível pensar a sintaxe sem introduzir considerações semânticas, a semântica sem tomar nota das suas implicações pragmáticas, e a pragmática sem ter em atenção a sintaxe e a pragmática<sup>30</sup>.

Desde Benveniste que nos habituámos, porém, a distinguir as unidades inferiores à frase das unidades que lhe são superiores<sup>31</sup>. Esta distinção, que separa as unidades da língua e as unidades do discurso, constituiria, aliás, o critério que permite identificar os diferentes objetos da linguística e da semiótica.

Ao definir as unidades da língua pela capacidade de estas se tornarem parte integrante da unidade de nível superior (o fonema integra-se no morfema, o morfema na frase), Benveniste choca com a “frase”, cuja função integrativa é nula. “Com a frase”, diz Benveniste (1966: 128), “ultrapassamos um limite e entramos num novo domínio”, o da comunicação, cuja expressão é o “discurso”. Com efeito, apesar de ser constituída por signos, a frase não pode ser considerada como mais um signo, nem mesmo como uma simples sequência de signos. Fonemas, morfemas, lexemas ou palavras, têm uma “distribuição a cada nível respetivo e um emprego no nível superior”, enquanto que as frases não têm distribuição nem emprego. Não podem ser enumeradas nem organizadas em classes. Na realidade, não há frasemas. Infinita criação, a frase é a própria vida da “linguagem em ação” – uma realidade com que deparamos, quando atingimos o patamar discursivo (Benveniste, 1966: 130).

29 Benveniste refere-se, no entanto, à *semiótica* como a ciência do signo e do seu sentido, mera forma, e à *semântica* como a ciência do discurso e da significação. Sobre este assunto, veja-se Coquet (1974: 3-4; 1987: 7).

Esta oposição foi proposta por Benveniste em 1966, na conferência publicada com o título: “La forme et le sens dans le langage” (Benveniste, 1967). Benveniste mantém, por outro lado, o termo *semiologia*. O estudo semiológico deveria fornecer-nos, em simultâneo, as chaves da estrutura e do funcionamento dos sistemas de expressão. Da língua, por exemplo.

30 Gérard Deledalle (1990: 48) diz, a propósito: “a pragmática (terceira) é inseparável da semântica (segunda), que inclui, a qual é, por sua vez, inseparável da sintaxe (primeira), que inclui”. Veja-se também, neste sentido, Eco (1989: 22-23); Meyer (1992: 110-111, 115); Carrilho (1990: 71).

31 O conceito de “grande unidade” do discurso chega a ser formulado por Benveniste, por exemplo numa entrevista concedida a Guy Dumur em 1968, embora nunca o tenha desenvolvido (Benveniste, 1974: 36).

Na esteira de Benveniste, Barthes virá, depois, aprofundar esta ideia de que o signo não é uma realidade trans-sistemática, e propõe que se chame *texto* às unidades do discurso. Mas com a noção de texto, superamos a própria linguística da frase de Benveniste. O texto é uma “grande unidade significativa do discurso”, uma realidade transfrásica, que pode ser “superior ou interior à frase, mas que dela é sempre diferente estruturalmente”<sup>32</sup>.

Desenvolvendo agora as consequências para a teoria do sentido do diferente enfoque que é possível lançar sobre a linguagem, direi que a contração da atenção no discurso por analogia com a língua subscreve uma lógica estrutural, ou diferencial, e que a atenção posta no discurso enquanto enunciação subscreve uma lógica existencial, ou pragmática. A primeira situa-se na tradição saussuriana da linguística moderna. A segunda situa-se na tradição peirciana da filosofia da linguagem<sup>33</sup>, e convoca igualmente os trabalhos de Meillet, Guillaume e Benveniste<sup>34</sup>.

A lógica estrutural é uma lógica indutiva e paradigmática<sup>35</sup>. Tendo, por decisão epistemológica, evacuado a presença das coisas e a presença do sujeito, a lógica estrutural remete para um modelo transcendental das ocorrências empíricas, para um modelo de relações sincrônicas, e através dele explica as constantes, as redundâncias, as repetições. O sentido não é, nesta perspectiva, o suplemento de um suporte semiótico, mas o efeito de uma estruturação dos significantes, cujas diferenças e oposições são “afastamentos”/espaçamentos significativos. Não quer isto dizer que a concepção saussuriana do signo (binária, opositiva e combinatória), proponha uma ideia de sentido fragmentária

32 Veja-se, neste sentido, Roland Barthes (1976: 1014; 1966: 2).

33 Não especificamente em Peirce, cuja semiótica não é uma disciplina empírica, mas naqueles que nele se inspiram (Morris, Carnap, etc.) para lhe subverterem os propósitos. Diluindo a distinção entre interpretante e intérprete, que em Peirce era de regra, os seus seguidores entregaram a semiótica ao empirismo, uma vez que o intérprete é o indivíduo empírico. Veja-se, a propósito, Armangaud (1985: 19-20).

Que o realismo de Peirce não é empírico demonstra-o também Deledalle (1990: 53).

34 Sobre a importância de Guillaume para a formulação de uma teoria da significação centrada na enunciação, veja-se, por exemplo, a obra de Francis Tollis (1991), *La parole et le sens. Le guillau-misme et l'approche contemporaine du langage*.

35 A língua tem um caráter estrutural logo desde Saussure. Diga-se, no entanto, que daí não se infere uma linguística estrutural, nem uma fonologia, nem uma semântica estrutural. Não é o sistema de signos, mas a *estrutura do discurso*, aquilo que antes de mais ocupa a *linguística estrutural*.

e estática. Embora ser significativo se reduza a ser distintivo, e apesar de o articulado e o distintivo não fazerem ainda a linguagem, mas apenas a *língua*, cuja existência é afinal de contas meramente virtual<sup>36</sup>, a lógica saussuriana propõe uma conceção totalizante e dinâmica do sentido, apoiando-se na ideia de solidariedade dos elementos de uma estrutura. Definidos pela associação de significado e significante, os signos linguísticos caracterizam-se também pelas suas inter-relações, dado o carácter sistemático das línguas.

Podemos interrogar ainda este efeito de estruturação, e perguntar se ele é interno à língua enquanto código, enquanto sistema de signos (como é o caso em Barthes e em Greimas, por exemplo), ou se é relativo ao arquivo, nos termos em que Foucault se lhe refere: não a soma das coisas ditas<sup>37</sup> e, menos ainda, a acumulação do conteúdo dos enunciados, mas “o sistema geral da formação e da transformação dos enunciados” (Foucault, 1969 a)<sup>38</sup>. Em ambos os casos, se trata da produção de um sentido imanente, uma vez que, ou se dá inteiro favor ao valor diferencial atribuído ao signo no sistema, ou então se encara o discurso em termos de uma materialidade evenemencial. No primeiro caso, o conceito-chave é a língua, que significa pelo sincronismo da estrutura, pela sincronia do modelo, e que remete para relações formais, abstratas, virtuais. No segundo caso, é introduzida a noção de prática discursiva<sup>39</sup>, e também a

36 Cf. Francis Jacques (1987: 187), que retoma uma ideia proposta por Benveniste (1967: 35).

37 Francis Jacques, visando o ponto de vista de Foucault, fala, erradamente, da “coleção mais ou menos sistemática dos enunciados proferidos aquando de um discurso” (Jacques, 1987: 180).

38 Cesare Segre entende, no entanto, que o conceito foucaultiano de arquivo não é diferente do conceito de estrutura. Remetendo exclusivamente para *L'archéologie du savoir*, Segre (1989 a: 38) não vê na noção de arquivo outra coisa que “o normativo do dizível”. Veja-se, também, Segre (1989 b: 172-173).

Diga-se, a propósito, que pelo menos num aspeto o ponto de vista de Segre é de uma fragilidade notória. O estruturalismo, que por inteiro remete para uma linguística do discurso, é reduzido a uma linguística da denominação e a uma análise filológica.

E não é diferente de Segre o pensamento de Michel Pêcheux. Tal como Segre, Pêcheux (1990: 96) entende que a noção de *formação discursiva* “derivou muitas vezes para a ideia de uma máquina discursiva de dominação, dotada de uma estrutura semiótica interna, e por isso mesmo votada à repetição”. No limite, conclui Pêcheux, esta conceção estrutural de discursividade apaga o acontecimento, absorvendo-o numa sobre-interpretação antecipadora.

Sobre o mesmo assunto, e com uma posição igualmente crítica relativamente ao “estruturalismo” de Foucault, veja-se Habermas (1990: 252-253).

39 “É preciso conceber o discurso como uma violência que fazemos às coisas, em todo o caso como uma prática que lhes impomos; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio da sua regularidade” (Foucault, 1971: 55).

referência ao acontecimento discursivo, à série, à regularidade e às condições de possibilidade do discurso (Foucault, 1971: 53-62). É insinuada uma trajetória, que evolui do próprio discurso, da sua aparição e regularidade, para as suas condições externas de possibilidade, isto é, para aquilo que origina a série aleatória destes acontecimentos e lhes fixa os limites.

Vejam agora em que é que consiste a lógica existencialista, que reflete a primazia dada hoje à pragmática, o que quer dizer aos atos de fala, e de um modo geral às questões atinentes à enunciação. Correspondendo, se não ao regresso do indivíduo e da subjetividade, como alguns querem fazer crer, sem dúvida à introdução da questão dialógica e interacionista, à introdução da questão pragmática, a lógica existencial remete para o modo como o sentido é produzido pelos sujeitos nas suas práticas sociais<sup>40</sup>, e mesmo, para o modo como os sujeitos são produzidos pelas suas práticas sociais de comunicação. Neste caso, a pragmática responde claramente às exigências de uma razão comunicativa, e não já propriamente às exigências de uma razão centrada no sujeito. Pode dizer-se, em todo o caso, que a lógica existencial é centrada, se não no sujeito, nas condições da interação.

Direi, entretanto, que se me afigura insuficiente o entendimento que faz derivar do sujeito e da intersubjetividade o sentido. Por um lado, parece-me uma atitude apressada atribuir ao sujeito e às suas práticas o exclusivo da iniciativa semântica. Importará talvez sublinhar que existe um mundo que se não reduz à experiência que eu tenha dele. Existe um mundo que *não é para mim*, um mundo que é inobjetivável e irrepresentável. Existe *a relação*<sup>41</sup>. Isso mesmo é sustentado, aliás, pela lógica relacional em que assenta a conceção do signo em Peirce e que inspira a tradição pragmática. Para Peirce, com efeito, o signo é uma *semiose*, quer dizer, um processo produtor de objetos novos, que manifesta e realiza as três funções do signo. A análise imobiliza-as em elementos (*representamen*, interpretante e objeto), mas na realidade não são elementos postos em relação. A relação é primeira e triádica, indecomponível

40 Veja-se Geninasca (1991: 11-12). Veja-se, também, Coquet (1984). Claro que ambos insistem no facto de a noção de sujeito se ter apurado e depurado, a ponto de sermos hoje capazes de distinguir os parceiros da interação dos simulacros subjetivos que os atores fabricam, no sentido de assegurarem o controle do jogo em que se encontram envolvidos.

41 Veja-se, neste sentido, Francis Jacques (1985). Lembro, a propósito, que é pelo facto de a linguagem dizer mais facilmente as coisas do que os processos, os estados do que as relações, que ela habitualmente reifica aquilo que não é coisa (Bourdieu, 1982 a: 35).



e ordinal<sup>42</sup>. Daí que a semiótica relacional de Peirce seja dedutiva, ternária e sintagmática.

Acrescente-se, por outro lado, que a relação não se confina à intersubjetividade. Além de interlocutiva, a relação é social<sup>43</sup>. Bourdieu (1982 a: 37-38) dirá até que há dois modos de existência do social em nós: o social feito coisa (feito relação institucional), e o social feito corpo (feito *habitus*, feito sistema de disposições duráveis). Esta última chamada de atenção parece-me importante, pois de contrário podemos ser levados a pensar que há uma relação intersubjetiva (a verdade) sem a relação institucional (o poder)<sup>44</sup>.

Em todo o caso, não posso deixar de sublinhar que a lógica existencial da teoria do sentido corresponde a uma viragem importante na teoria semiótica. Não é possível, com efeito, cingirmo-nos a um sentido sem “hors-texte”<sup>45</sup>, quer dizer, cingirmo-nos a procurar os invariantes, as estruturas profundas do sentido<sup>46</sup>. Mas não basta dizer, como o faz Maria Augusta Babo, que o sentido é, *ainda*, “significância, trabalho incessante de transgressão, de rompimento com essa estruturação universal, legiferante” (Babo, 1993: 8). Presumir uma qualquer “estrutura universal, legiferante”, qual “unidade ideal” (Husserl) das significações possíveis do mundo, é presumir a existência na língua de

42 Deledalle (1980: 25) escreve o seguinte, a este propósito: “A teoria do signo de Peirce é triádica, mas isso não significa simplesmente que ela acrescenta uma dimensão à teoria de Saussure [...] O que está em causa é a aceitação ou não do princípio de continuidade como princípio de base da semiótica peirciana”.

43 Esta observação só é tautológica se levarmos às últimas consequências a crítica da teoria subjetivista e mentalista da significação. Só é tautológica se considerarmos, como aliás o faz Wittgenstein, que a linguagem é constitutivamente pública. Falar é seguir regras, e seguir uma regra só é possível como atividade publicamente controlada, só é possível no exercício da comunicação.

44 Parece-me que é exatamente este o sentido do subtítulo da obra de Richard Rorty *Science et solidarité* (1990). *La vérité sans le pouvoir* sugere, a meu ver, que há uma relação intersubjetiva (a verdade) sem a relação institucional (o poder).

45 A expressão é de Derrida (1967 a: 72 e 227).

46 Há mesmo quem se oponha radicalmente a este “desejo de objetividade”, a esta procura fundacionista da compreensão, que se deixa conduzir pelas “estruturas subjacentes”, pelos “invariantes culturais” ou pelos “modelos biologicamente determinados”. É o caso de Richard Rorty (1994), que de modo nenhum entende o “desejo de objetividade” como o desejo de se furtar aos limites da comunidade. Para Rorty (1994: 38), o desejo de objetividade é, simplesmente, “o desejo de estender o mais possível o entendimento intersubjetivo, de estender o mais longe possível a referência ao ‘nós’”. Em consequência, o sentido passa a ser pensado “como desprovido de outro fundamento que um fundamento ‘puramente’ ético”, assente em razões práticas e crente na esperança partilhada e na confiança daí resultante (*Ibid.*: 53-54).

“invariantes” ou de “estruturas profundas”, o que é hoje um entendimento assaz controverso. Uma língua é sempre uma visão contingente e perspectivista do mundo, ou seja, o resultado da redução da complexidade de um sistema social pela língua específica de uma comunidade (Apel, 1988 b: 599).

Dito isto, e para precisar os limites da lógica existencial do sentido, julgo dever assinalar que “o significante não representa antes de mais nem apenas o significado ausente; [o significante] substitui sim um outro significante” (Derrida, 1967 b: 99). E substitui-o em cadeia, fazendo sistema com ele. Mas há também que insistir num outro aspeto: visado pelo significante, o significado (que em princípio deve existir) não pode deixar de se revelar enquanto que se esquia na *significação de alguma coisa*. Se não houvesse significado “hors-texte”, como falar do texto e saber alguma coisa dele<sup>47</sup>?

A teoria dos signos no Ocidente, desde as origens a Saussure, é uma longa glosa sobre o problema do conhecimento, tal como Platão o concebe no *Crátilo*. O que se joga no Mito da Caverna é já, com efeito, o problema da aderência da linguagem à realidade, através da oposição *physis* e *nomos* (ou *thesis*), isto é, através da oposição entre a “naturalidade” e a “convencionalidade” dos signos linguísticos. Para Platão existem dois mundos: o corpo na Caverna e o espírito fora dela. O corpo dá-se conta (*aisthesis*) dos signos ou das imagens das coisas e assume a existência destas (*doxa, pistis*). O espírito, liberto das suas cadeias corporais, concebe indiretamente (*episteme*) a pura e única essência de cada tipo de coisas, antes de comunicar com ela por intuição (*nous*). Deste modo, os nomes e as ideias não coincidem. A sua relação é mediata, uma vez que os nomes (que apenas têm significado quando inseridos no discurso) refletem, por imitação, somente particularidades das ideias. Os signos linguísticos são instrumentos destinados a representar as coisas, as quais não passam de sombras aos olhos do homem prisioneiro da Caverna.

Esta conceção do signo estabelece-se como conhecimento de um mundo estruturado uma vez por todas desde toda a eternidade. Foi Peirce quem rompeu com esta conceção do signo: “Um signo, ou *representamen*, é uma coisa qualquer que está para alguém em lugar de outra coisa qualquer, sob um aspeto ou a um título qualquer. Dirige-se a alguém, isto é, cria no espírito desta pessoa um signo equivalente, ou talvez um signo mais desenvolvido. A este signo que ele cria dou o nome de interpretante do primeiro signo. Este

---

47 Veja-se, neste sentido, Apel (1987: 158).

signo está em lugar de qualquer coisa: do seu objeto. Está em lugar deste objeto, não sob todos os aspetos, mas em referência a uma espécie de ideia, a que por vezes tenho dado o nome de fundamento do *representamen*” (Peirce, 1960, 2, § 228). O signo é, assim, uma *semiose*, quer dizer, um processo produtor de objetos novos, que manifesta e realiza uma relação triádica. Nos termos referidos por Peirce, esta relação triádica tem como pontos de apoio o *representamen*, o interpretante e o objeto. Apel, cuja semiótica transcendental remete explicitamente para Peirce, caracteriza assim a relação ternária: “num conhecimento que tem os signos como mediação, estabelece-se uma relação entre I) o *objeto real*, reconhecido na qualidade de *alguma coisa*; II) o *signo* que, pela sua significação que pressupõe uma interpretação, veicula o conhecimento de *alguma coisa na qualidade de alguma coisa* e que, na qualidade de *signo da língua*, faz parte de um sistema linguístico; e III) o *utilizador* do signo ou o *intérprete*, na qualidade de sujeito do conhecimento que lhe é transmitida pelo signo – utilizador que, na sua qualidade de sujeito da *interpretação*, faz parte obrigatoriamente de uma *comunidade* interpretativa ilimitada, a partir da qual somente se pode constituir, se possível, o sujeito transcendental do verdadeiro conhecimento” (Apel, 1994: 29-30).

Segundo Morris, estas três dimensões da relação triádica do signo devem ser vistas, por um lado, como temas das disciplinas *behavioristas* e *empíricas*, e por outro lado, como temas das disciplinas *construtivo-formais*, que dão pelo nome de *sintaxe*, *semântica* e *pragmática*<sup>48</sup>. A *sintaxe* ocupa-se da relação entre os signos e fixa a estrutura gramatical de uma língua como sistema de signos. A *semântica* ocupa-se da relação entre o signo e o seu *denotatum* real. A *pragmática* ocupa-se da relação entre o signo e o seu utente ou intérprete, seja este um locutor, seja um ouvinte.

Quando Morris refere em *Foundations of the theory of signs* (1938: 81) a dimensão semântica do signo como um *denotar*, ou um “estar lá por” objetos reais, tem em vista o modo de referência representativo, ou na sua terminologia, designativo. Trata-se unicamente da linguagem na sua função de mediação do conhecimento, nos exatos termos em que também Carnap utiliza o conceito de semiótica, na sua lógica da ciência fundada semioticamente. É

48 A distinção entre disciplina *behaviorista-empírica* e disciplina *construtivo-formal* é explicitada por Carnap em termos que contrapõem a função da ciência empírica à função da filosofia: os filósofos devem construir linguagens ideais, ou sistemas semânticos, como quadros possíveis da linguagem científica.

verdade que em elaborações posteriores da semiótica, em *Signs, language and behavior*, por exemplo, Morris (1946) refere modos de significação não designativos, que também têm uma dimensão semântica, como é o caso dos modos “apreciativo”, “prescritivo” e “formativo”. Mas o que prevalece em Morris é a identificação, através do signo, da dimensão semântica como a denotação de objetos reais, abstraindo da dimensão pragmática do uso do signo. Por outro lado, há também a ideia em Morris de que a dimensão pragmática da *semiose*, ou seja, o uso interpretativo dos signos ou das línguas pelos indivíduos pode ser objetivado através de uma pragmática empírica *behaviorista*.

Para Peirce, no entanto, o que prima é a relação. E por essa razão não é possível identificar objetos designados como objetos reais no espaço e no tempo, enquanto que se insiste na abstração da dimensão pragmática da comunicação ou da fala, no quadro de situações precisas. Assim, não é possível, por princípio, falar de “denotata” como de objetos da dimensão semântica. Fala-se apenas de “designata”, isto é, de objetos da referência do signo, no quadro de sistemas semânticos abstratos. Tanto mais que um sistema semântico abstrato da linguagem pode conter “designata”, que de modo nenhum podem ser identificados como “denotata”. É o caso, por exemplo, dos unicórnios, do Inferno e do Pai Natal.

Atente-se ainda, por outro lado, ao facto de Peirce considerar que a função de identificação dos objetos reais no espaço e no tempo não poder ser preenchida por signos puramente convencionais ou por “símbolos”, mas apenas por expressões “indiciais”, como por exemplo, “este”, “esse”, “aquele”. Em conclusão, o “denotatum” real, entendido este como um objeto da dimensão semântica da função do signo, pressupõe a dimensão semântica integrada pragmaticamente, e não apenas a dimensão semântica de uma língua.

A relação é, pois, em Peirce, primeira e triádica, indecomponível e ordinal. Se não em 1867, onde o *representamen* é posto no lugar do objeto e se define “por referência a uma espécie de ideia a que por vezes chamei *fundamento* do representamen” (Peirce, 1978: 121), sem dúvida trinta anos mais tarde, em 1897. Peirce entende então que “a ideia de absolutamente primeiro deve ser separada da conceção de alguma coisa, ou da referência a uma qualquer coisa” (*Ibid.*: 72). Portanto, de um fundamento, qualquer que seja o entendimento que dele possamos ter, conclui Gérard Deledalle (1990: 52), a este propósito. E a razão desta mudança em Peirce está certamente na rejeição da lógica predicativa de Aristóteles e na adoção de uma lógica das relações (*Ibid.*: 51),

que chamou de abdutiva. Apel (1994: 59) caracterizou o quadro da inferência abdutiva do seguinte modo: “Isto é assim e assim; aquilo que é assim e assim é talvez um A; portanto, isto é um A”.

Com as palavras de Francis Jacques, posso então dizer que a significância é “uma *prática* racional”. Não se trata unicamente de evocar os valores de um material semiótico, nem o seu sentido proposicional. Se nos ativésemos a esta perspectiva, o problema restringir-se-ia à pura *forma* na linguagem. Mas significar é também o momento em que a linguagem é ‘devolvida ao mundo’, num processo em que é confrontada com a sua referência, e atinge o seu termo – objeto, classe de objetos, facto ou sistema de factos –, termo esse que procura tocar, compreender, decifrar (Jacques, 1987: 181).

Com efeito, é uma limitação colocar a significação à ordem do signo e do seu sentido. Mais, *é um logro encerrar a significação no signo*. É que o sentido (o significado) do signo é diferencial e opositivo, é o efeito de uma articulação fonológica, de uma combinação morfológica e de uma ordenação sintática.

É também redutor encarar a significação como o conteúdo de um ato proposicional<sup>49</sup>. Um ato proposicional coloca a questão da verdade e da falsidade, pois é definido pela sua dupla função: função referencial, que identifica alguém ou alguma coisa; e função predicativa, que atribui uma característica, uma qualidade, uma relação, a alguém ou a alguma coisa. E *é um logro encerrar a significação na clausura de uma frase*, no juízo sobre a verdade ou a falsidade do seu conteúdo proposicional.

Diz Francis Jacques (1987: 183): “é um erro pensar que a significação surge do interior da língua apenas em resultado do trabalho de diferenciação das suas operações possíveis. Uma subversão profunda da ordem semiótica acontece aquando do mais pequeno enunciado”. Na verdade, o ato semântico só é completo no discurso, isto é, no *processo intersubjetivo*, ou por outra, na *interlocução*, lá onde se encontram enunciadores numa relação binária, “pelos quais, entre os quais e para os quais os signos significam alguma coisa” (*Ibid.*: 182). Não é “o *ego*, nem a díade formada por *mim* e por *ti* que significam; é antes a relação entre eles que me engendra a *mim* e a *ti*” (Jacques, 1985: 505).

Dito isto, há que acrescentar imediatamente que uma teoria geral da significância, embora tenha como condição necessária o *discurso*, ou seja, enunciadores em interlocução, ou em situação de comunicabilidade, não deixa

49 Jacques (1987: 180) prefere utilizar antes a expressão: “o sentido de um conteúdo proposicional”.

de pressupor como condições igualmente necessárias, *signos e sentido*, isto é, um material significante (sonoro, gráfico, eletrônico), assim como também *frases e referência*, ou por outra, a aptidão desse material significante para se referir a uma realidade exterior (Jacques, 1987: 182). Uma teoria geral da significância envolve, pois, no entender de Francis Jacques, uma sintaxe, uma semântica e uma pragmática, imbricadas as três como condições igualmente necessárias, e não na perspectiva atomizada pensada por Morris.

Diferente é, no entanto, o ponto de vista de André Joly. Para si, a significância é a questão do sentido, e nem sempre esta questão esteve na ordem do dia. É dado como exemplo o “longo parêntesis estruturalista” (Joly, 1982: 103). Tendo como preocupação fundamental “não perpetuar a dicotomia saussuriana entre língua e fala”, Joly (1987: 8) inspira-se em Guillaume para estabelecer uma distinção, que não é feita por Saussure, entre o universo da *referência* (que releva do *ver*) e o universo da *representação* (que releva do *compreender* ou do *conceber*). O universo da linguagem, que é representação, enraíza necessariamente no universo da referência, de que progressivamente abstrai. A história da linguagem aparece, deste modo, como uma lenta deserção do *ver* em favor do *compreender/conceber*. As partes do discurso constituem, assim, um sistema de realidades mentais no universo de representação que é a linguagem. O seu lugar de existência não é o universo da referência. Com efeito, “a palavra cão não morde”. E é precisamente porque o universo da linguagem se liga ao compreender, e não ao ver, que as línguas são sistemas (Joly, 1982: 107).

Assumindo a integralidade do fenómeno da linguagem, língua e discurso (quer dizer, o conceptual e a afetividade, as ideias e também a emoção, o desejo, a vontade, a intencionalidade), entende Joly que a significação obriga a tomar em conta ainda o locutor (e, *ipso facto*, o seu coenunciador, o alocutário). É que é este o suporte necessário da linguagem. O facto de ele ter sido por muito tempo esquecido mais confirma Joly nos seus propósitos: “definir cada vez mais, e se possível cada vez melhor, o lugar dos sujeitos falantes [...] no seio do fenómeno global da linguagem, instrumento privilegiado, se não exclusivo, da comunicação humana” (Joly, 1987: 7).

Joly vem assim a insistir na tripla relação que um *locutor* estabelece: 1) com um *alocutário*, a quem destina o seu *dizer*, embora o locutor possa ser o seu próprio alocutário; 2) com a *língua*, que lhe fornece os *meios de dizer*, isto é, de comunicar; 3) com o *universo referencial*, referente físico e mental, que é *para dizer*.

Bem no coração da tríade, universo/locutor/alocutário, a *língua* mantém com cada um destes elementos uma relação específica. Vejamos como é que é entendida essa relação:

- a) A relação universo/língua é uma *relação de dizibilidade*, historicamente construída pelos homens na sua relação interlocutiva, e em perpétua evolução. A língua é um sistema de representações (do dizível), através do qual os homens, na diversidade das línguas naturais, dizem o universo, físico e mental;
- b) A relação locutor/língua e alocutário/língua, que são duas variantes da relação genérica enunciador/língua, é uma *relação de saber-dizer*. É a participação na mesma língua de cada um dos coenunciadores que permite a comunicação, embora a relação dos coenunciadores com a língua não seja idêntica. Em todo o caso, a língua é, para cada locutor potencial, a *minha* língua.

O modelo da significância proposto por Joly faz assim funcionar a linguagem em termos bidimensionais. A dimensão *vertical*, universo/língua/enunciador, é o modo de a linguagem funcionar como *sistema de representação*. A dimensão *horizontal*, em que há a inter-relação reversível de dois coenunciadores, é o modo de a linguagem funcionar como *sistema de comunicação*. Sem dúvida que em Joly a representação é condição e potência de comunicação. Se construímos cada vez melhor o *conceber* do *ver* é para melhor *comunicarmos* (Joly, 1982: 113).

Apesar de a linguagem constituir um fenómeno uno, que conjuga inextricavelmente língua (representação) e discurso (expressão), Joly distingue dois planos da significância, um condicionando o outro. Trata-se do “plano condicionante da significância de representação (potência) e do plano condicionado da significância de expressão (efeito)” (*Ibid.*: 114).

Uma vez que representamos para exprimir e comunicar, a língua é um *dizer potencial* (e é este o plano condicionante); o discurso, sendo expressão, é um *dizer efetuado* (e é este o plano condicionado). Para haver o *dito* (o enunciado, o efeito), é preciso existir o *dizer* (o discurso, a enunciação, a efetuação) e o *saber-dizer* (a língua, as condições de enunciação, a potência). Este saber-dizer representa para cada enunciador as regras linguísticas e as regras pragmáticas do uso da língua. Ou seja, o saber-dizer confronta cada

enunciador com uma dupla competência: uma competência linguística e uma competência pragmática<sup>50</sup>.

Uma vez apresentados os distintos pontos de vista que Jacques e Joly têm sobre a significação, gostaria de realçar aquilo que os afasta em termos definitivos. Entende André Joly (1982: 107) que significar releva do compreender ou do conceber, pelo que o universo da linguagem é sobretudo representação. Francis Jacques (1987: 201), pelo contrário, advoga que “significar não é representar”. E não é representar, porque nesse caso o conceito de representação repousaria sobre “o poder instituinte de uma intenção do Mesmo, ou sobre o poder representativo de uma *Erlebnis*” (experiência) (*Ibid.*: 198), enquanto que a constituição semântica originária das nossas mensagens assenta “na estrutura interna de um discurso que funciona de maneira transitiva entre duas instâncias enunciativas em relação interlocutiva, e em referência a um mundo a dizer” (*Ibid.*: 199).

Dois pequenas observações, a propósito. Para Francis Jacques, existe uma realidade que não é para nós, e essa realidade é a relação. Ora, uma relação que permanece relação é inobjetivável em simples propriedade relacional. A relação intersubjetiva é, no limite, irrepresentável no seio de uma experiência. Segunda observação. Jacques contraria a ideia de *dizibilidade* do mundo, proposta por Joly. O real só pode ser atingido, uma vez compreendido já simbolicamente (Jacques, 1987: 189). Neste entendimento, representar é um dar a ver organizado, necessariamente, em termos de linguagem. Com as palavras de Jacques, posso então concluir que “vemos como falamos, e não propriamente falamos como vemos” (*Ibid.*: 202)<sup>51</sup>.

## 2. A ideia de uma *physis* fenomenológica

Todos aqueles que trabalhamos nas ciências sociais e humanas fomos um dia confrontados com uma viragem na filosofia e na teoria social. Refiro-me ao *linguistic turn*. Essa viragem linguística, se a encararmos numa aceção

50 Voltarei a referir-me à “competência pragmática”, com considerações críticas a André Joly, mais à frente, no capítulo IV.

51 Não já com as palavras de Jacques, mas continuando a apontar num sentido que contraria a ideia de *dizibilidade* do mundo, invoco Deleuze e Guattari (1980: 97). A linguagem, dizem estes investigadores, “não se estabelece entre alguma coisa vista (ou sentida) e alguma coisa dita; pelo contrário, anda sempre de dizer em dizer”. E se a linguagem parece supor sempre a linguagem, não é possível fixar um ponto de partida não linguístico (*Ibidem*).



rortyana, que é depois retomada por Giddens, entre muitos outros, situa-se nos anos oitenta e aparece no contexto anglo-saxónico da viragem hermenêutica da pragmática, em clara rutura com o estruturalismo de incidência francesa. Tomando as palavras de Giddens, o *linguistic turn* é “a crítica da linguística estrutural como processo de análise da própria linguagem e a avaliação crítica da importação de noções tomadas da linguística por outras áreas de explicação do comportamento humano” (Giddens, 1990: 259).

Em 1999, na lição de síntese que apresentou a Provas de Agregação, José Augusto Mourão refere uma outra viragem, uma viragem morfodinâmica e morfogenética da semiótica (Mourão, 1999 a). Neste caso, não há rompimento com o estruturalismo. Há sim prolongamento, e mesmo refundação. Por outras palavras, a semiótica da primeira geração, uma tradição que compreende a narratologia clássica de Barthes e Todorov e a semântica estrutural de Greimas e da escola de Paris, dos anos sessenta e setenta, ver-se-ia refundada por uma semiótica de segunda geração, a saber, pela morfodinâmica e pela morfogénese de Jean Petitot e de Per Aage Brandt, ambos na esteira da teoria das catástrofes de René Thom, uma teoria geral das formas, tanto linguísticas, como naturais (*Ibid.*: 4-7)<sup>52</sup>.

Não entrando em contradição com o estruturalismo, a morfodinâmica e a morfogénese situam-se no mesmo terreno do imanentismo semântico, deslocando-o todavia no sentido de uma abertura, a que a primeira geração da semiótica teria sido refratária<sup>53</sup>. A morfogénese permite a distribuição topológica da semântica pelas formas físicas. Por sua vez, a morfodinâmica articula os mundos socio-físico, epistémico, discursivo e axiológico (o mundo dos objetos-valor). Greimas e a escola de Paris, do tempo da *Sémantique structurale* (1966), e ainda do *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage* (1979), haviam tratado as instâncias *a quo* e *ad quem* da significação. Tais instâncias teriam concretizado um imanentismo fechado, entre os *terminus a quo* e *ad quem* de um percurso significativo em que a enunciação seria pressuposta,

52 José Augusto Mourão foi cerca de vinte anos professor de semiótica na Universidade Nova de Lisboa. Nas páginas que seguem trago a juízo as suas opções teórico-metodológicas, que desde sempre se situam no terreno da teoria imanentista do sentido. Veja-se o que escreve, a propósito, em *Sujeito, paixão e discurso* (1996: 20): “A semiótica de Greimas é, basicamente, o meu campo de referência dominante, sendo também o que melhor conheço”.

53 Veja-se, neste sentido, Mourão (1999 c). O próprio título deste artigo, “Para um imanentismo aberto”, não deixa dúvidas sobre os propósitos que animam o seu autor.

no princípio e no fim de um dispositivo textual. A instância *per quem* da significação, para que remete a nova proposta semiótica, apresenta-se como um “um lugar de travessia”, um lugar móvel, que nos dá conta do percurso a fazer entre o discurso e a natureza (Mourão, 1999 a: 36). Ou seja, a instância *per quem* constitui o lugar de abertura a uma “*physis*” fenomenológica, um lugar que nos dá conta da “boa distância” a que nos encontramos do real (*Ibidem*). Podemos precisar melhor esta relação entre o discurso e a natureza com as seguintes palavras de Per Aage Brandt (1994: 3): “os significados dos nossos significantes de modo nenhum significam representações de estados de coisas, mas antes representações que incidem sobre as propriedades dinâmicas da estrutura destes estados de coisas”<sup>54</sup>.

Dizia Benveniste que a realidade é aquilo que falta à linguagem, sendo que “algo corresponde àquilo que é enunciado, algo e não ‘nada’” (Benveniste, 1966: 85). Pois bem, a proposta de José Mourão, no seguimento de Thom, Petitot e Brandt, é a de que a matéria se exprime morfologicamente. Com a viragem morfodinâmica e morfogenética da semiótica dar-se-ia o regresso a um “vitalismo substancialista” (Mourão, 1999 c: 52). E com semelhante regresso, retomamos a tradição metafísica, a tradição de uma “ontologia qualitativa” (Mourão, 1996: 47). José Mourão chega mesmo a falar do regresso a uma “inteligência artificial” (Mourão, 1999 c: 52), embora um tal propósito me pareça paradoxal, dado que a arquitetónica da sua proposta visa impor a ideia da naturalidade do sentido, a ideia de que há uma naturalidade comum à naturalidade da língua e à naturalidade do mundo, a saber, a ideia de que o mundo projetado é um correlato objetivo para a linguagem (Mourão, 1999 a: 19; 1999 c: 54)<sup>55</sup>.

54 O entendimento morfodinâmico da semiótica desloca, com efeito, o campo da significação da relação entre o sujeito e o mundo, própria da semiótica textual, para o “dinamismo subjacente” que constitui o sentido como coisa natural, e para o “ponto de contacto” entre actantes humanos (Mourão, 1999 a: 33). Este entendimento tem alguma ressonância do cognitivismo de Ray Jackendoff (1983: 23 ss): a referência construída pela atividade linguística não nos fala do “mundo real”; fala-nos sim do “mundo projetado”, que é um mundo construído pela experiência do falante/ouvinte.

55 Conjugando a teoria da geografia estrutural de Gilles Richot e a morfodinâmica de Per Aage Brandt e de Gaëtan Desmarais, Isabel Marcos secunda José Mourão na proposta de uma semiótica catastrofista. Entre os seus trabalhos, destaca-se a tese de doutoramento que defendeu na Universidade de Aarhus, na Dinamarca, em 1996, intitulada *Le sens urbain. La morphogenèse et la sémiogenèse de Lisbonne. Une analyse catastrophique urbaine*.

Esta viragem morfodinâmica e morfogenética da semiótica vai a par em José Mourão com uma viragem estética, devendo entender-se por tal viragem o transporte da semiótica para as bandas de um sujeito emotivo e apaixonado, com os atos de enunciação a configurarem a presença sensível do sujeito ao outro e ao mundo. E de tal maneira José Mourão se deixa arrebatar por este entusiasmo estético que a sua proposta semiótica sofre um visível embaraço. Diz assim José Mourão (1999 a: 37): “o discurso semiótico é um discurso de conhecimento que está mais próximo do discurso estético do que do discurso da ciência, predicativo, alético”. E acrescenta, noutro passo: o discurso semiótico “reatualiza a presença fenomenológica do sujeito na língua” (*Ibid.*: 3).

Por um momento, fico a pensar no regresso da metafísica, no regresso da presença plena do ser à linguagem, a que o *linguistic turn* parecia ter posto um termo definitivo. Mas a surpresa cresce em mim ao lembrar-me que José Mourão é um tenaz cultor do método, do “saber-fazer” semiótico, entendido na ótica generativa da produção e do funcionamento dos textos (Mourão, 1998: 93-94). O próprio José Mourão vacila sobre a proposta que nos faz. Escreve então: “A semiótica visa fundamentalmente a construção de uma teoria categórico-conceptual. Aquilo que sempre reclamou foi a coerência interna como critério de verdade” (*Mourão*, 1999 a: 3).

Esta proposta de um transporte estético da semiótica só é, todavia, verdadeiramente surpreendente em José Mourão, se o quisermos fixar nos ásperos e rugosos escritos que talhou com o bisturi da Escola de Paris, e que hoje são envolvidos pela densa teia das estruturas logico-semióticas de Petitot e das formas semio-físicas de Brandt. Aí, é um facto, José Mourão chega a ser labiríntico e desolador<sup>56</sup>. Veja-se o seguinte passo: “A semiótica visa uma antropologia estrutural do imaginário (no seu sentido metapsicológico) humano. Ora esse imaginário é para Petitot assemântico ou não subjetivado. A matéria-prima da semiótica é uma substância que não é uma substância

---

Na articulação da forma e do sentido, este estudo prolonga a ideia das estruturas subjacentes ao processo generativo, proposta por Greimas, introduzindo-lhe todavia uma nova dimensão: o modelo teórico utilizado permite mostrar que “as morfologias urbanas são sintáticas pelas suas funções e semânticas pela sua constituição” (Marcos, 1996: 12).

56 É talvez paradoxal o emprego que aqui faço da figura do labirinto. José Mourão refere-se-lhe ao denunciar aquilo que Ricœur classificou um dia como a “ideologia do texto absoluto” (Ricœur, 1970: 184). A ideia de labirinto, diz Mourão (1996: 40), “recusa a figura da porta, da referência. O jogo substitui o ser: dobrar-se numa pura imanência é maneira sumária de negar qualquer exterioridade”.

de conteúdo, mas um puro *medium* imaginário entre a regulação biológica e a idealidade, indizível, do absoluto. Se o conceito de *estrutura* é o conceito *formal* de base da semiótica, o do imaginário como carne deveria ser, segundo Petitot, o seu conceito *substancial* de base [...] A teoria standard trata como semas, ou melhor, como clasemas que asseguram as isotopias discursivas globais do esquema narrativo, os semas interoceptivos profundos, categorizantes e abstratos, articulados pelo quadrado semiótico, que não são para ele unidades de conteúdo, i.e., ‘valores’ no sentido linguístico do termo. Petitot prefere falar de pregnâncias tímicas assemânticas, em vez e em lugar de semas interoceptivos profundos. Entre as instâncias da semântica e da sintaxe, propõe uma terceira instância, a proprioceptividade das pregnâncias, e uma nova conversão, a do tímico assemântico em semântica interoceptiva” (Mourão, 1990 a: 20)<sup>57</sup>.

Chegando a ser um lugar labiríntico e de desolação, como referi, penso no entanto que a prática semiótica de José Mourão sempre resultou de uma dupla sedução: a sedução pelo método, e também a sedução por aquilo que não se deixa controlar. Em José Mourão, com efeito, o algoritmo sempre se casou com a metáfora, o discurso vigiado sempre andou a par com o seu resto<sup>58</sup>.

Na abertura da sua lição de Agregação, deparamos, em epígrafe, com várias referências: a Lévi-Strauss, a Pierre Ouellet, a Hilary Putnam, a Goodman. Todas abonam num mesmo sentido, o do alcance ontológico do pensamento. O mote fica assim dado para a proposta que se segue de uma semiótica declaradamente inspirada na filosofia da natureza, cuja justificação última, a levarmos a sério as palavras de René Thom, está “no *prazer* que experimentamos a tornar o mundo inteligível” e cuja função original é a de atribuir à teoria da analogia a inteligibilidade do real (Thom, 1988: 135).

Dizia Jean-Paul Sartre que a ciência se contenta em ter modelos, que ela não atinge o ser. O que corresponde à ideia de Heidegger (1954: 157) de que “a ciência não pensa”, logo acrescentando, “não é essa aliás a sua função”. Mas nem Sartre, nem Heidegger constituem referências no trabalho de José Mourão. Referência poderia ser hoje, por exemplo, Konrad Lorenz no seu discurso Nobel: “Toda a analogia – na medida em que é semanticamente aceitável – é verdadeira” (Lorenz, *apud* Thom, 1988: 134). Neste sentido, desde que seja

57 Veja-se, no mesmo sentido, Mourão (1996: 55).

58 Cf., a este propósito, a recensão que fiz ao livro de José Mourão *A sedução do real* (Martins, 1999).

possível caracterizar um certo tipo de analogia, temos no esquema matemático correspondente um elemento quase platónico de verdade. E desde que possamos interpretar estes esquemas relacionais como fatores de ligação das entidades de um substrato subjacente, aí temos nós constituída a ontologia. A figura da analogia autoriza, de alguma maneira, a saída do universo puramente conceptual da filosofia e da matemática para entrar num universo concreto de formas espaciais existentes. E é isso o que faz José Mourão na sua proposta semiótica, ao evacuar da significação a interioridade subjetiva, colocando em seu lugar esquemas de interação de natureza algébrico-geométrica. Na resistência que o ser exterior oferece à ação vai José Mourão procurar fundá-lo de maneira última.

Podemos entender esta prática semiótica como um modo qualitativo de uso da teoria das catástrofes. De acordo com esta prática, há para a linguagem estruturas subjacentes, ou seja, formas e qualidades que são independentes de nós. Neste sentido, e no seguimento da tese de Petitot, diz José Mourão (1999 c: 56) que os atos mentais representam o exterior a partir de uma “*physis*” subjacente. O mundo é, com efeito, projetado pela estrutura conceptual, constituindo deste modo um correlato objetivo para a linguagem<sup>59</sup>. Exemplificando, é possível dizer que as esquematizações ou, por outra, as estruturas conceptuais em que consistem o quadrado semiótico e o modelo actancial não são apenas realizações de catástrofes elementares. Mais do que isso, pretendem fornecer modelos conformes “às próprias coisas” (Petitot, 1994: 8).

É conhecida em José Mourão a recusa do abandono dos critérios de juízo último. Não lhe agrada o assalto da pós-modernidade, seja com a desconstrução de Derrida, que radicaliza a ‘*Destruktion*’ de Heidegger e nos instala num paganismo sofista, seja com a pragmática de Rorty, que radicaliza o perspetivismo de Nietzsche e nos leva a pensar sem origem e sem fim, sem Génesis e sem Apocalipse<sup>60</sup>. Já o referi, José Mourão vem da tradição imanen-

59 Sobre esta relação interativa entre o mundo real e a estrutura conceptual, veja-se Petitot (1985).

60 José Mourão contraria, de facto, o extremo relativismo da epistemologia bem-pensante contemporânea. À diletante ideia de que é ciência todo o saber organizado e tradicionalmente transmitido numa comunidade humana, José Mourão contrapõe o critério ético de que a ciência só existe na medida em que a espécie humana toma consciência dela mesma e se dá como finalidade última salvaguardar as possibilidades da aventura humana. Veja-se neste sentido a proposta feita em *A sedução do real* (1998: 67) de uma “ética de leitura”, uma ética que recusa o atual “momento

tista da escola de Paris, um lugar áspero e rugoso da semiótica, que analisa a produção e o funcionamento dos textos numa ótica generativa. Discurso do método, o discurso imanentista é contraposto ao discurso da “sedução” pós-moderna, que é um discurso fascinado pelo carácter inefável da ‘coisa literária’, um discurso abrigado debaixo do chapéu da “nebulosa místico-esotérica da contemporaneidade, que tudo mistura, tudo dissemina, tudo confunde” (Mourão 1999 c: 42).

Embora lhe desagrade este discurso sedutor, pelo indiferentismo aonde desemboca, José Mourão não deixa de se confrontar com “a sina pós-moderna”, que é não só a do “regresso da intuição”, uma apreensão global e imediata do fenómeno, mas também a do “regresso do sujeito avaliador, perceptivo”, o regresso da sensibilidade e da “sereia estética”, como diz numa convocação de Herman Parret (*Ibidem*)<sup>61</sup>. Numa palavra, José Mourão confronta-se com o regresso do cognitivo, sob as espécies do epistémico, do modal, do estético e do fenomenológico.

Recuperando o fenomenológico, e admitindo que a semiótica possa ser por ele contaminada, num entusiasmo que chega a embaraçar a sua proposta, como referi, José Mourão acaba todavia por recusar as ciências cognitivas. Adota de Kerbrat-Orecchioni e de Coquet o conceito de “imanentismo aberto”<sup>62</sup> e faz sua a categorização de Anscombe que, na representação do sentido, distingue a atitude de simulação (ou formalizadora) da atitude reducionista (*Ibid.*: 46). Convencido de que a atitude de simulação é analógica e criativa, sendo simplificadora e imitativa a atitude reducionista, José Mourão assume a simulação como a atitude própria do seu método. A sua semiótica caracteriza-se, então, pela construção de uma linguagem, geralmente lógica, que permite estudar os fenómenos do sentido através de uma estrutura profunda, e não já diretamente pela estrutura de superfície.

---

sofista” e “pagão”, uma ética que não se conforma com o “abandono de qualquer prescrição ou de critérios de juízo último”.

61 É curiosa a expressão “sereia estética”. José Mourão regista a viragem estética da semiótica, mas não lhe faz grande confiança. Por essa razão, falará também da “contaminação fenomenológica” da semiótica (Mourão, 1999 c: 60). A ideia da “contaminação” sugere uma fatalidade imposta, de que dá conta, e não uma escolha feita em liberdade.

62 O imanentismo aberto “consiste em admitir que é legítimo dar um lugar, no interior da teoria linguística, a determinadas considerações julgadas precedentemente ‘extravagantes’ e que respeitam às condições de produção/receção da mensagem, bem como à natureza particular do enunciador, do enunciatário e da situação de enunciação” (Mourão, 1999 c: 46).

O método das ciências cognitivas, pelo contrário, em vez de se apoiar em hipóteses de simulação, formalizadoras, que estabeleçam uma relação de analogia com o real, assenta em hipóteses reducionistas, que simplificam a realidade. Vejam-se os casos de Guillaume, no passado, e do seu discípulo André Joly, no presente. A psicomecânica de ambos é psíquica, o que quer dizer que o funcionamento semântico das suas hipóteses é reducionista, decorrendo diretamente do funcionamento da neuropsicologia humana.

Gostaria neste passo de interrogar a opção de José Mourão pelos procedimentos formalizadores, que classifica como analógicos, e cujo funcionamento semântico assenta em hipóteses de simulação. Pessoalmente, não tenho em grande conta a algebrização do mundo. Acho-a mesmo mais reducionista da complexidade humana do que a atitude sociológica e antropológica, tão temida por José Mourão<sup>63</sup>, mas que é a minha. A indagação do sentido faço-a, com efeito, na base de hipóteses de redução da semântica a disciplinas não linguísticas, no caso à sociologia e à antropologia, para retomar a categorização de Anscombe. Pode aplicar-se-me assim a observação que José Mourão faz sobre o método de Pierre Bourdieu. Em *Ce que parler veut dire*, Bourdieu critica Austin por tratar a performatividade como um fenómeno linguístico, e não sociológico (Mourão, 1999 c: 47). Embora neste caso me pareça que José Mourão faz justiça à atitude sociológica, identificando-a, já me não parece que acerte ao colar-lhe o labéu de reducionista (*Ibid.*: 58). Na minha qualidade de sociólogo, também acho necessário que a linguagem da ciência se interesse pela ancoragem do discurso na experiência fenomenológica do sujeito.

É verdade que José Mourão se insurge igualmente contra “o imanentismo radical” (Mourão, 1999 c: 45), contra a redução da semântica a uma disciplina linguística, no caso à sintaxe. A língua assim definida, diz, é um mero regime de diferenças, é uma simples “forma, malha de relações, e não substância” (*Ibid.*: 48). Fico todavia em dúvida sobre o seu real distanciamento do imanentismo que abjurga. A todo o momento, por exemplo, vemo-lo oscilar no juízo que faz de Greimas e da escola de Paris. Retomo a sua lição de Agregação. Era já notório nos anos sessenta, escreve José Mourão (1999 a: 7), “que faltavam ao projeto teórico de Greimas os meios para passar de uma representação estática e lógica das estruturas a uma representação dinâmica e topológica”. Vem

63 Veja-se, por exemplo, Mourão (1999 c: 58).

depois a hesitação. Remetendo para um artigo que Greimas publicou em 1963<sup>64</sup>, lembra José Mourão que há pontos comuns entre a semiótica generativa e a física do sentido de Petitot (*Ibid.*: 20), e logo conclui que “Greimas pratica já desde essa altura uma interpretação morfogenética do quadrado semiótico” (*Ibid.*: 21). E mais à frente (*Ibid.*: 36), de novo um passo atrás: a narratologia clássica havia congelado o movimento e o transporte estético; é a morfogênese que torna possível a viragem estética por que passa Greimas nos anos oitenta, designadamente com a publicação da obra *De l'imperfection* (1987). Dir-se-ia que, desta feita, teríamos finalmente uma palavra definitiva de José Mourão sobre a semiótica generativa. Mas não é o caso. Continuando a ouvi-lo, parece que a atenção ao físico, ao sensível, ao dinâmico, desde sempre acompanhou Greimas. A máquina greimasiana do sentido, escreve José Mourão (*Ibid.*: 9), “não gripou de todo diante da emergência do novo paradigma do fluxo e das forças”. E de imediato segue, numa nota, o esclarecimento de que Greimas dá ênfase na *Sémantique structurale*, uma obra que data de 1966, à componente sensorial da constituição do sentido (*Ibidem*).

Sobrepujando estas hesitações, persiste, em meu entender, o problema maior de estarmos perante duas distintas concepções de semiótica, à primeira vista antitéticas, e que José Mourão insiste em conciliar. Toma a semiótica, num caso, como um discurso estético; noutra caso, faz da matemática uma linguagem com valor ontológico. É o problema, já referido, de casar a metáfora com o algoritmo: a estética é um discurso fenomenológico e expressivo; a matemática é um discurso predicativo e alético.

A minha questão é todavia dupla. Por um lado, parece-me problemático que a matemática seja uma linguagem com valor ontológico. Nem sequer os modelos matemáticos, que todavia são uma possibilidade teórica para qualquer ciência, me parecem os mais adequados para a construção, tanto do olhar semiológico, como do olhar sociológico. Por outro lado, lanço a dúvida sobre a ideia da naturalidade do sentido, que constitui o tópico central da proposta semiótica de José Mourão. Embora a ideia de refundar as ciências do espírito como ciência natural (1999 a: 4) tenha um ar bem moderno, com Thom, Petitot e Brandt, a verdade é que se trata de uma questão muito antiga, que retoma um debate do século XIX. Pessoalmente, permaneço na tradição

---

64 Trata-se de um artigo publicado na revista *L'Homme*. A partir da análise do mito de Édipo, por Lévi-Strauss, Greimas esboça então o “quadrado semiótico”.



durkheimiana. Aceito que haja que estudar o social como coisa, mas entendo que a sua explicação é social, e não natural<sup>65</sup>.

Greimas e Thom, e com eles José Mourão, entendem que a vida e o sentido vão a par, de tal modo que são formados conjuntamente (*Ibid.*: 7). Concordo com este ponto de vista, se bem que me seja estranha a ideia de uma “física do sentido” (*Ibid.*: 6). A ideia que privilegio é a de um sentido dialógico. E ao colocar a questão da “semiótica do visível”, entrevejo apenas formas, e não qualquer “substância”, como chega a ser sugerido por José Mourão (*Ibidem*). Confesso, aliás, a minha irredutível dificuldade em falar de substância, quando se trata de ciência<sup>66</sup>. Por muito que também não queira abrir mão dos critérios de juízo último, faço minhas as palavras de Deleuze nos *Pourparlers*: “os conceitos remetem para circunstâncias, e não para essências” (Deleuze, 1990: 14-15).

Não me parece, com efeito, que a crítica dialógica, que permite abrir o imanentismo, imponha o regresso da metafísica, o regresso do ser à linguagem como presença plena. À crítica dialógica basta-lhe, ao que penso, a nossa experiência da tensão com um outro, o acolhimento dessa alteridade e a possibilitação do novo. A ideia de imanentismo aberto é exatamente isso, o acolhimento no presente de um outro como enigma. Não penso que haja passos a dar no sentido de um outro substancial.

65 Bem sei dos esforços de Radcliffe-Brown (1968), no passado, e de Dan Sperber (2000), no presente, para fundar uma ciência natural da sociedade e da cultura. Mantenho, todavia, sérias dúvidas sobre o lugar que é dado às coisas naturais numa epistemologia das representações. Pensando especificamente em Dan Sperber, confesso que, numa caracterização do social e da cultura, me parece excessiva a confiança posta na cognição.

66 A ideia de que o sentido é natural e de que a natureza se exprime morfologicamente não é nova nas ciências sociais e humanas. Sempre estas ciências fizeram uso de metáforas geológicas ou telúricas. Verdadeiramente novo é, todavia, o facto de podermos formular hoje esta questão no quadro da teoria das catástrofes, uma teoria geral das formas, das formas linguísticas e das formas naturais, como já referi.

Fora deste enquadramento teórico, Pierre Livet e Ruwen Ogien (2000) organizaram um estudo coletivo que relança a controvérsia em torno da natureza da realidade social. A essa controvérsia, que se ocupa do “modo de existência de certas entidades” e das “relações de dependência ou de prioridade entre elas”, dão-lhes estes investigadores um estatuto “metafísico” (*Ibid.*: 7). Em contrapartida, Jean-Yves Durand interroga-se, entre “sedimentos, estratos e falhas”, se não será o “terreno” (antropológico) uma “metáfora minada” (Durand, 2001). Ao olhar deste antropólogo não escapou a deriva essencialista da metáfora geológica: fundir “o temporal, o telúrico e o identitário” (*Ibid.*: 133).

### 3. O sentido e a lógica da comunicação

Em *Semiótica – A lógica da comunicação*, António Fidalgo mostra-se convencido da “absorção da semiologia linguística pela semiótica filosófica”, embora reconheça a dupla origem desta disciplina, a lógico-matemática e a linguística (Fidalgo, 1995: 19).

Neste passo do meu ensaio, em que me ocupo da lógica da comunicação, cinjo-me a apresentar e a interrogar este ponto de vista. O que é que entende então António Fidalgo por semiótica filosófica? Precisamente a lógica da comunicação, ou seja, a investigação das “formas puras” ou dos “quadros categoriais” da comunicação (pp. 6 e 7), enfim, a investigação, de um ponto de vista formal, dos pressupostos e das estruturas de todo o processo comunicativo (p. 6). Este ponto de vista é, aliás, consonante com a caracterização de semiótica, que faz logo no Prólogo, a de “um *organon* das ciências da comunicação”, sendo entendido *organon* nos exatos termos de Aristóteles e Kant, como conjunto dos princípios formais que presidem à obtenção e sistematização do conhecimento (p. 5). Nesta perspetiva, nem mesmo a pragmática semiótica se furta a uma análise “de natureza lógico-formal”, ou seja, não psicológica, não sociológica, não cultural (pp. 7 e 85).

O percurso assim traçado por António Fidalgo para a disciplina de Semiótica insere-se naquilo que poderíamos chamar, com as palavras de Karl-Otto Apel, de “paradigma proposicional clássico”, ou de “paradigma semântico-referencial do *logos* próprio à linguagem humana”, um paradigma que na filosofia da linguagem fez o seu curso de Aristóteles até à semântica referencial moderna, derivada de Gottlob Frege (“um dos fundadores da filosofia analítica”, como é assinalado pelo próprio autor nas pp. 23 e 28)<sup>67</sup>.

Caracteriza-se este paradigma pela depreciação das funções da linguagem “de natureza *puramente* pragmática” ou comunicacionais (como o são, para falarmos como Karl Bühler, as funções de *expressão* e de *apelo*), em favor da função representacionista das proposições, que são julgadas em termos de verdade e falsidade. Apel (1994 a: 11) vê bem o problema ao assinalar que, a partir de Frege, o paradigma proposicional semântico-referencial é mobilizado, de uma forma ainda mais reforçada, “numa ótica que é a da *lógica matemática* e a da acusação de *psicologismo*, lançada contra qualquer reflexão sobre

<sup>67</sup> Cf., a este propósito, Karl-Otto Apel (1994 a: 8).

a linguagem centrada no sujeito, a ponto de todas as funções que servem a *comunicação* e a expressão da *subjetividade* se verem rigorosamente excluídas da tematização do logos próprio à linguagem”. No prolongamento de Frege, com efeito, o positivismo lógico do primeiro Wittgenstein e de Carnap veio a conceber-se como uma *lógica da linguagem* e como uma *lógica da ciência*. E é neste aspeto que o seu programa se conjuga, no quadro da *International Encyclopaedia of Unified Science*, com a semiótica do pragmatismo americano. Assim, é justamente o esquema de uma pragmática empírica e de uma pragmática formal, desenvolvido por Carnap e Morris, que catapulta para a sua cúspide o paradigma do logos semântico-referencial, interpretado por um lado no sentido matemático-formal, e por outro, no sentido de uma redução empírica semântico-referencial das possibilidades de sentido da língua natural, que deste modo se vê privada do seu carácter reflexivo ou autorreferencial<sup>68</sup>.

Optando pelo paradigma semântico-referencial e desenvolvendo-o meticulosa e consistentemente (centrando a atenção sobretudo em Frege e Morris e passando ao de leve por Wittgenstein, Carnap e Tarski), António Fidalgo não dá todavia conta da deslocação entretanto operada pelo *pragmatic turn* no seio do *linguistic turn* da filosofia analítica. A ideia expressa de que a sintaxe constitui “a parte mais desenvolvida da semiótica” (p. 79) só pode ser entendida neste enquadramento.

Fala-se hoje do *pragmatic turn* tendo como referência, antes de mais, a direção inaugurada pelo segundo Wittgenstein, a orientação da *ordinary language philosophy*, centrada no uso da linguagem, e neste contexto, a teoria dos atos de fala, fundada por Austin e Searle. Trata-se, com efeito, de uma perspetiva “em que o conceito de racionalidade da *sintaxe lógica* e da *semântica lógica* dos sistemas de linguagem foi integrado ou ultrapassado pelo conceito de racionalidade do *uso humano da linguagem*, quer dizer, pelo conceito da racionalidade argumentativa” (Apel, 1988 b: 579). Neste contexto, *The uses of argument* de Stephen Toulmin, que datam de 1958, são também uma referência obrigatória.

Esta deslocação de paradigmas permite entretanto uma leitura da semiótica peirciana que ultrapassa sem dúvida as fronteiras lógicas da semântica referencial, para onde a remeteu a semiótica tridimensional de Morris e a sua receção e interpretação por Carnap, numa leitura que é aliás da simpatia

68 Cf. Françoise Armengaud (1985: 20, 30, 31, 33).

de António Fidalgo. Neste sentido, pode dizer-se que, em termos peircianos, todo o *uso da linguagem*, quer dê lugar a uma expressão pública ou a um uso mudo, deve ser concebido como uma instância do processo triádico de interpretação dos signos, isto é, como uma instância de um *processo de comunicação* implícita. À luz da semiótica de Peirce, pode dizer-se igualmente que, tal como na teoria dos atos de linguagem, a fixação linguístico-convencional da *força ilocucionária* do discurso remete para a função de *comunicação* da língua. Mas não é tudo. Também é remetida para a função de *comunicação* da língua, a fixação do valor intersubjetivo do sentido dos símbolos conceptuais, os quais contribuem para a função de *representação* das proposições. Quer isto dizer que, também em termos peircianos, a função de representação das proposições não remete unicamente para uma função simbólica, interpretável segundo os critérios da semântica referencial. Remete igualmente para as funções de expressão subjetiva e de apelo comunicativo, que pertencem ao entendimento comunicacional do sentido das coisas.

Por outro lado, mesmo através dos seus desenvolvimentos em Richard Rorty, o *pragmatic turn* converge, pelo menos num ponto, com a hermenêutica europeia de Heidegger, Gadamer e Vattimo, a saber, no desafio atual de uma crítica da razão, pelo apelo a uma representação dos horizontes da pré-compreensão, entendida como uma “pré-estrutura” da factualidade do ser-no-mundo-que-compreende, estrutura essa que é pressuposta não apenas pelo entendimento mútuo, como também pela discussão argumentada<sup>69</sup>. É esse o motivo, aliás, que leva Apel a considerar-se herdeiro da viragem pragmático-hermenêutica da filosofia atual e que, de parceria com Habermas, o faz estar de acordo com Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Searle, e mesmo com Rorty<sup>70</sup>.

Às filosofias da consciência (Descartes, Kant e Husserl), “que buscam na imanência do vivido a verdade das ideias”, contrapõe António Fidalgo o “linguistic turn”, entendido como uma “objetividade” assente “na positividade da

69 Estou a referir-me ao conceito de “mundo vivido”, que em Habermas é condição de possibilidade de uma “pré-compreensão cultural” e que funciona também como o “pano de fundo da atividade comunicativa”. Cf. Jürgen Habermas (1987: 431 e 434).

70 Cf., neste sentido, Karl-Otto Apel (1990: 8). Podemos, no entanto, duvidar da legitimidade desta pretensão de Apel, que de modo nenhum subscreve a “racionalidade fraca” de Rorty, nem o “pensamento frágil” de Vattimo. Invocando os *a priori* da comunicação e atribuindo-lhes um caráter de necessidade, Apel argumenta em favor de uma “racionalidade forte”. Não é este, no entanto, o ponto da questão.

língua” (p. 22). E especifica: “a estrutura do pensamento só é acessível através da análise da estrutura da frase e da língua” (que nos dá “a verdade das ideias”, entenda-se, a objetividade).

O *linguistic turn* é uma teoria da significação fundada na linguagem, mas no contexto em que esta expressão é referida (capítulo 2, intitulado “A origem lógica da semiótica contemporânea”), parece não haver dúvida de que a estrutura do discurso é entendida apenas em termos proposicionais. Quando lemos “análise da estrutura da frase e da língua” é apenas de lógica que se trata. É também este o ponto de vista defendido no capítulo 4, sendo aí perspectivada a pragmática em termos lógico-analíticos (p. 85). Aponta ainda neste sentido o capítulo 6. A “pragmática universal”, que é o objeto desse capítulo, começa precisamente pela análise daquilo que é proposto como uma “lógica dos enunciados” (p. 93). É verdade que mais à frente, ainda a propósito da pragmática universal, se fala da “dupla estrutura da fala” (pp. 97-98), isto é, da dupla estrutura complementar performativa e proposicional do discurso. Tal circunstância deve-se todavia ao facto de o autor seguir de perto, parafraseando-o, o texto habermasiano, como refere em nota (p. 93).

Com a introdução do tema da pragmática universal, dá-se no entanto a assunção na obra das teses mais recentes do *pragmatic turn* (uma teoria da intenção fundada na ação). Esta assunção, aliás, é preparada no capítulo anterior, onde António Fidalgo resume sucintamente a teoria dos atos de fala, formulada por Austin, cujos cursos foram publicados a título póstumo em 1962, com o título *How to do things with words*. Inflète-se assim, inesperadamente, do paradigma proposicional da filosofia da linguagem, até então tenazmente defendido, no sentido do paradigma pragmático.

É de assinalar também que, sendo a pragmática da comunicação, entendida no sentido de “ética da discussão” ou de “ética da comunicação”, uma criação conjunta de Habermas e de Apel<sup>71</sup>, através de um debate prolongado, cheio de vivacidade e de discordâncias declaradas<sup>72</sup>, seria justificada a referência explícita ao contributo de Apel, que é o de uma “semiótica transcendental”<sup>73</sup>.

71 Cf. Karl-Otto Apel (1989: 154).

72 Veja-se, por exemplo, Karl-Otto Apel (1990 e 1994 b).

73 Através desta expressão “um tanto esotérica”, Apel vai procurar compatibilizar na teoria do significado o “linguistic turn” e o “pragmatic turn”, isto é, o sentido linguístico e a intencionalidade. Cf. Karl-Otto Apel (1994 c).

Para evitar aquilo que chama de “autocontradição pragmática”, Apel propõe, com efeito, uma *pragmática transcendental*, em lugar da *pragmática universal* de Habermas. Quer isto dizer que, diferentemente de Habermas, que caracteriza como universais as pretensões à validade do discurso, Apel dá-lhes um carácter de necessidade. Ninguém pode subtrair-se às pretensões universais de validade do discurso, diz, sem cair em autocontradição pragmática. São pois pretensões necessárias, a pretensão à *verdade* intersubjetivamente válida das proposições, a pretensão à *exatidão normativa* intersubjetivamente válida dos atos de linguagem como atos de comunicação social, a pretensão à *sinceridade* das expressões de intenções subjetivas, que fazem apelo a um reconhecimento interpessoal, e ainda, a pretensão de *significado*, isto é, a pretensão à validade de sentido intersubjetivamente idêntico (Apel, 1994 a: 49-51).

No que respeita à semiótica de origem linguística, chamada semiologia, no seguimento de Saussure e de Barthes, António Fidalgo dá acolhimento à distinção estabelecida por Georges Mounin entre semiologias da comunicação e semiologias da significação (p. 12), contrariando aliás a ideia por si formulada, logo à partida, de que a comunicação se deve colocar sob a égide da significação (p. 7). E, com efeito, se distinção pode ser feita com pertinência é entre uma tradição anglo-saxónica, que coloca a comunicação na alçada da teoria do conhecimento (o que, aliás, está dito na página 18), e uma tradição europeia continental, que remete os estudos da comunicação para uma teoria da significação<sup>74</sup>.

É meu entendimento, com efeito, que a proposta de uma semiótica lógica enferma de alguma rigidez epistemológica. Remeter a comunicação para o modelo exclusivo da racionalidade da sintaxe e da semântica lógicas é, ao que eu penso, reduzir a significação à sua estrutura objetiva, proposicional, como se na significação alguma vez fosse possível isolar “um sector objetivo” que não estivesse “imbuído de intenções pragmáticas”<sup>75</sup>.

74 Cf. Algirdas Greimas (1976: 59). No mesmo sentido, Jacques Geninasca (1991: 12).

75 Oswald Ducrot (1990: 158).

### III. O SENTIDO PRODUZIDO

“Num dispositivo de enunciação tudo acontece como se o cálculo e as manhas que cruzam o discurso fossem ‘mascarados pela própria verdade na sua explicação necessária’ e como se o discurso fosse esse elemento transparente ou neutro em que a política se pacifica. Nada nos é dado a saber dessa prodigiosa máquina que condena e exclui, dessas malhas de que o desejo e o poder simultaneamente se alimentam e consomem. A verdade constrangente do discurso é-nos assim mascarada. Ao mesmo tempo ‘batalha e arma, estratégia e choque, luta e troféu ou ferida, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível’ (como assinala Foucault), não espanta, pois, que o discurso seja um dos lugares onde a política exerce, de forma privilegiada, algumas das suas mais temíveis violências” (Martins, 1990: 127).

#### 1. As prerrogativas da escrita

Para Roland Barthes, o discurso é o próprio objeto, o *único* objeto, da semiologia. Convoco as suas palavras, “a linguística termina na frase e diz bem as unidades que a compõem (sintagmas, monemas, fonemas). Mas, e além da frase? Que unidades estruturais compõem o discurso (se porventura renunciarmos às divisões normativas da retórica clássica)? A semiótica literária precisou aqui da noção de texto, unidade discursiva superior ou interior à frase, mas sempre dela estruturalmente diferente” (Barthes, 1976: 1014)<sup>76</sup>.

A noção de texto não se situa, com efeito, em Barthes, no mesmo plano que a frase. Numa retoma de Todorov, o texto não constitui um sistema que

---

76 Cf., no mesmo sentido, Coquet (1987: 5): de um lado há o frásico, que é objeto da linguística, e do outro, o transfrásico, “as grandes unidades significantes do discurso”, que constituem o objeto da semiologia.

deva ser identificado com o sistema linguístico. Deve ser colocado antes em relação com ele, “sendo essa relação de contiguidade e de semelhança, simultaneamente” (*Ibidem*).

Esta ideia de que o texto não é identificável à frase, de que não é identificável ao sistema linguístico, mas que pode e deve colocar-se *em analogia* com ele, é também referida por Ricœur (1970). Reconhecendo que a escrita<sup>77</sup> está do mesmo lado da fala, na relação que esta estabelece com a língua, a saber, do lado do discurso, Ricœur (1970: 190) entende no entanto que “a especificidade da escrita relativamente à fala efetiva assenta em traços estruturais suscetíveis de serem tratados como análogos da língua no discurso”. E acrescenta que esta hipótese de trabalho é perfeitamente legítima. “Em certas condições”, diz, “as grandes unidades da linguagem, isto é, as unidades de grau superior à frase, oferecem organizações comparáveis às das pequenas unidades da linguagem, ou seja, as unidades de grau inferior à frase, aquelas que são precisamente do âmbito da linguística” (*Ibidem*).

Em abono deste propósito, Ricœur convoca entretanto a *Anthropologie Structurale* de Lévi-Strauss: como qualquer ser linguístico, escreve Ricœur (*Ibidem*), “o mito é formado por unidades constitutivas; estas unidades constitutivas implicam a presença daquelas que intervêm normalmente na estrutura da língua, a saber, os fonemas, os monemas e os semantemas. Mas elas estão por relação a estes últimos (os semantemas), como estes mesmos estão por relação aos monemas e estes por relação aos fonemas. Cada forma difere daquela que a precede por um mais elevado grau de complexidade. Por esta razão, chamaremos ‘grandes unidades constitutivas’ os elementos que são próprios do mito (e que são os mais complexos de todos) “.

Ricœur conclui então o seguinte:

“para se confinar aos limites da analogia entre os mitemas [os elementos constitutivos do mito] e as unidades linguísticas de nível inferior, a análise dos textos deverá proceder ao mesmo tipo de abstração que é praticado pelo fonólogo. Para este, o fonema não é um som concreto, tomado em termos absolutos, na sua substância sonora. É uma função definida pelo método comutativo e que se cumpre no seu valor opositivo por relação a todos os outros. Neste sentido, e para falar como Saussure, [o fonema]

77 E “a escrita é aquilo que fixa o discurso num texto” (Ricœur, 1970: 181). Na expressão de Barthes (1976: 1013), “o texto é aquilo que está escrito”. Veja-se também Derrida (1967).



não é uma ‘substância’, mas uma ‘forma’, quer dizer, um jogo de relações. De igual modo, um mitema não é uma das frases do mito, mas um valor opositivo, que remete para várias frases particulares, constituindo, na linguagem de Lévi-Strauss, um ‘feixe de relações’: ‘É apenas sob a forma de combinação de tais feixes que as unidades constitutivas adquirem uma função significante’. Aquilo que chamamos aqui função significante não é de modo algum o que o mito quer dizer, o seu alcance filosófico ou existencial, mas a ordenação, a disposição dos mitemas, numa palavra, a estrutura do mito” (Ricoeur, *Ibid.*: 190-191).

Nos *Actes Sémiotiques – Documents*, Jean-Claude Coquet sustenta um propósito em tudo semelhante ao de Ricoeur. O discurso, escreve Coquet (1987: 13), “é uma organização transfrásica, que remete para uma ou várias instâncias enunciativas”. Retirando o discurso da tradição retórica em que inscreve a pragmática, Coquet não o concebe como um ato de fala que disponha das palavras sem as coisas, mas como linguagem em ação. E cita, a propósito, Benveniste: “O discurso é sem dúvida o produto de uma operação que postula a existência de um agente de efetuação, de um actante que enuncia a sua relação com o mundo”<sup>78</sup>.

Benveniste não chega, no entanto, a desenvolver o conceito de “grandes unidades”, que no entanto ainda formula<sup>79</sup>. E Coquet (1987: 10-11) remete então para Propp, Lévi-Strauss e Greimas, autores que desenvolveram aquilo que chama de “semiótica objetal”:

“Para o investigador russo, a narrativa era constituída por uma série de funções (‘abstracções de ação’, assinala com pertinência P. Ricoeur), dispostas sempre na mesma ordem e em número limitado, como limitados eram o número dos participantes na ação e, acrescentemos, o tipo de relações lógicas subjacentes (conjunção, disjunção, inversão, permuta, transformação...). A fazermos fé no *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, as descobertas de Propp permitiam pôr em evidência ‘o princípio paradigmático de organização narrativa’ [...] Ao que parece, o ideal seria prever suficientemente os constrangimentos narrativos a que respeitam as ações, os actantes e o cálculo lógico, de modo a podermos dizer, à semelhança de Propp: ‘a estrutura do

78 Benveniste, *apud* Coquet (1987: 9). Coquet associa também Saussure a esta ideia de discurso como linguagem em ação, no que tem razão. Para este linguista, o discurso é o uso social da língua em atos de fala.

79 Por exemplo, numa entrevista dada a Guy Dumur, em 1968. Cf. Benveniste (1974: 36).

conto quer que...’ [...] ‘Aquilo que permite organizar o discurso’, afirma ainda Greimas (atente-se no emprego de ‘discurso’), ‘não é tanto a sucessão de funções [...], mas a projeção à distância de termos que pertencem à mesma estrutura’. Decididamente, ‘é o paradigmático que organiza o sintagmático’<sup>80</sup>.

Contrariamente a Ricœur, Coquet não vai ao ponto de acolher a “semiótica objetal”. Concedendo que se trata de “uma questão de enfoque”, Coquet (1987: 13) acredita todavia que “a significação em Greimas depende de um esquema pré-estabelecido, e não da posição ocupada, defendida, procurada [...] por um sujeito”. Perspetivar o discurso como linguagem em ação não é estudar a estrutura gramatical de uma frase por ela mesma, nem, a um outro nível, o sentido de um texto fora do contexto. À semiótica objetal, contrapõe então Coquet a “semiótica subjetal”.

Autores há, no entanto, para quem não faz sentido a oposição entre uma semiótica objetal e uma semiótica subjetal. É o caso de Ricœur, Jacques, e também de Pêcheux, entre outros, que concebem o discurso na confluência de ambas<sup>80</sup>. Com efeito, a caracterização do discurso passa por este “paradoxo”, na expressão de Ricœur (1972: 95), por esta “assimetria”, se preferirmos a fórmula de Jacques (1987: 190), ou por este “equivoco”, nas palavras de Pêcheux (1990: 51).

Os três investigadores referem, entretanto, outros paradoxos. Passo a especificá-los.

1. Todo o discurso é efetuado como *acontecimento*, e compreendido como *significação*. Quer dizer, por um lado, o discurso é um espaço de manipulação de significações estabilizadas, por outro, é um espaço de transformações do sentido, que escapam a toda a norma estabelecida *a priori*, é o espaço de um trabalho do sentido sobre o sentido, tomado na atividade incessante das interpretações.

O discurso é, com efeito, a atualização da língua (código e sistema) pela fala e pela escrita, e nesse sentido é acontecimento singular, é irrupção de

80 A posição de Ricœur é expressa, entre outros estudos, nos seguintes: “La métaphore et le problème central de l’herméneutique” (1972); *A metáfora viva* (1983: 109-119); e *Teoria da interpretação* (1987: 20-33). Quanto a Francis Jacques, veja-se “De la signifiante” (1987). Michel Pêcheux, por seu lado, desenvolve o seu ponto de vista em *O discurso – Estrutura ou acontecimento?* (1990).

um *outro*. Mas aquilo que permite a sua identificação e reidentificação como o *mesmo* é a significação, isto é, o seu sentido proposicional<sup>81</sup>. Deste modo, a “significação da frase” é considerada como um invariante funcional, suscetível de convir no melhor dos casos a um conjunto de contextos possíveis. Essa a razão por que há que distinguir entre a significação da frase e o “sentido de um enunciado”, que é um valor concreto de emprego do dizer num contexto referencial e interlocutivo determinado.

2. A significação é veiculada por uma estrutura específica, a proposição. E o paradoxo reside na própria oposição interna da proposição, que combina na sua estrutura uma “função referencial” com uma “função predicativa” (Jacques, 1987: 190). Ou seja, a proposição faz, por um lado, uma *identificação singular* (por exemplo, este homem, o Mantorras, a cidade de Lisboa, o Benfica), e por outro, *uma predicação geral* (por exemplo, a cor negra de um homem como raça, a beleza de uma cidade como propriedade, a igualdade de oportunidades como relação, o jogo de futebol como ação)<sup>82</sup>.

3. Enquanto frase, o discurso implica a polaridade do *sentido* e da *referência*, isto é, a possibilidade de distinguir entre *aquilo que é dito* pela frase tomada como um todo e pelas palavras enquanto partes da frase (e é isso o sentido), e *aquilo a propósito do qual* alguma coisa é dita (e é isso o referente)<sup>83</sup>.

4. Enquanto ato, o discurso pode ser considerado do ponto de vista do conteúdo do ato proposicional (ele predica tal e tal carácter, tal e tal relação, de tal e tal sujeito), ou do ponto de vista daquilo que Austin chama a “força” do ato completo do discurso (o *speech act*). Com efeito, aquilo que eu digo do sujeito é uma coisa; e outra é aquilo que eu faço ao dizer. O paradoxo está em o discurso conjugar ato locucionário (ato de dizer, ato proposicional) e ato ilocucionário (ato que eu faço ao dizer). Francis Jacques (1987: 191) diz a propósito: “Compete à significação do enunciado servir para realizar um ato a

---

81 Cf. Ricoeur (1972: 95; 1987: 20-21 e 23-24). Cf., também, Jacques (1987: 191); e Pêcheux (1990: 51). Esclareço, a propósito, que em Ricoeur e em Jacques o conceito de significação tem o sentido restrito de um conteúdo proposicional. Mas a significação tem, por outro lado, para ambos, um sentido extenso. Neste último caso, Jacques utiliza o termo “significância”, e Ricoeur fala, sem mais, de “sentido”.

82 Cf., a propósito, Ricoeur (1972: 95; e 1987: 21-23).

83 Veja-se Ricoeur (1972: 95; e 1987: 31-33); e Jacques (1987: 188-189).

que dá dois tipos de contribuição: locutória, pelo seu conteúdo proposicional; ilocutória, pela sua força comunicativa”<sup>84</sup>.

5. O discurso não tem apenas uma espécie de referência. Tem duas espécies de referência. Fala-nos, por um lado, de uma realidade extralinguística, quer dizer, do mundo, ou de um mundo. E fala-nos, por outro lado, do seu próprio locutor, através de procedimentos específicos, que apenas funcionam na frase (logo, no discurso). É o caso dos déicticos: pronomes pessoais, pronomes demonstrativos, tempos dos verbos, advérbios, etc.<sup>85</sup>.

A linguagem tem, pois, simultaneamente, uma dupla referência: uma referência à realidade e uma autorreferência. E é a mesma entidade, a frase, que voltada para a coisa e voltada para si própria, transporta esta dupla referência, *intencional* e *reflexiva*. Na realidade, seria preciso falar de uma tripla referência, uma vez que o discurso reenvia tanto àquele a quem é endereçado, como ao seu próprio locutor. É, aliás, a uma tripla referência que reenvia a estrutura dos pronomes pessoais, a acreditar em Benveniste: “ele” designa a referência à coisa; “tu” a referência àquele a quem é dirigido o discurso; “eu” a referência àquele que fala<sup>86</sup>.

Repare-se, no entanto, que a posição de Francis Jacques a este propósito é bem mais precavida que a de Benveniste. Uma vez que o referente tem como correlato o constrangimento do real, o seu excesso relativamente à linguagem, há em Jacques, por um lado, a crítica da ideia de *dizibilidade* do mundo, por outro, a crítica da ideia de que o real possa ser atingido a partir da linguagem. Como crítica específica a Benveniste, embora lhe reconheça o mérito de ter introduzido a subjetividade na linguagem, Jacques entende que foi diminuto o seu contributo para a instauração de uma intersubjetividade verdadeira.

84 Veja-se também, Ricœur (1972: 95; e 1987: 25-31).

No ponto 1 do capítulo IV (“A enunciação”), aprofundo a questão dos atos ilocucionários, aqui introduzida.

85 A apresentação do aparelho da *deixis* na dependência de um *eu* que se enuncia é um ponto de vista que, no entanto, Francis Jacques denuncia. “As marcas da enunciação a que se presta atenção”, diz Jacques (1987: 194), “são os vestígios apenas do locutor”. Nunca nos é dado conta do modo como o locutor se situa relativamente ao alocutário. A atenção recai sobre os fenómenos subjetivos, e não sobre os fenómenos intersubjetivos, ou então sobre o modo como os segundos acedem a ser projetados nos primeiros, em termos de expectativa e antecipação.

86 Cf. Benveniste, *apud* Ricœur (1972: 95; e 1987: 24-25).

Benveniste acreditava que a subjetividade podia implicar a intersubjetividade, diz Jacques (1987: 194), mas o que este linguista nunca fez foi o repúdio da “ilusão hegemónica de um titular de efetuação do sentido”.

Que relação mantém a escrita com a fala, pergunto, entretanto, secundando Ricœur? O discurso escrito foi primeiramente fala? Diz Ricœur (1970): um texto é verdadeiramente texto não porque se limita a transcrever uma fala anterior, mas porque inscreve na letra aquilo que o discurso quer dizer. Há assim uma relação direta entre o querer-dizer do discurso, isto é, a intencionalidade do enunciado, e a escrita.

Mas sem dúvida que há outras razões que nos fazem supor que a escrita é mais do que uma “representação” do diálogo. Além das características intrínsecas de cada uma, a escrita diverge do diálogo também pelas formas gerais de organização social em que se situam. Diz Anthony Giddens (1990: 283) que, em certo sentido, a escrita dá primazia à ‘ordenação espacial’ sobre a ‘ordenação temporal’. O que não acontece com a fala. Sem qualquer dúvida, “isto é mais importante do que o mero facto de a escrita ser visual e a fala acústica”. Contra a opinião de Saussure, a fala é sequencial e serial. Não é linear. Por sua vez, a escrita não tem diferenciação temporal, se bem que, obviamente, uma tal diferenciação seja inerente a qualquer processo de leitura de um texto. Por outro lado, a ordem espacial da escrita, ao ser ‘extratemporal’, não impõe ao leitor os mesmos limites de sequenciação próprios da fala. Ou seja, o leitor não é obrigado a ler um texto passo a passo. Pode mesmo lê-lo do fim para o princípio, por exemplo.

Também Derrida entende que a escrita expressa com mais nitidez do que a fala a natureza relacional de uma significação constituída no espaço e no tempo. Cingindo-me ao mero discurso escrito, e atendo-me à ideia de Derrida, posso falar com mais propriedade da ordenação temporal e espacial da significação do que da sua “ocorrência” num dado contexto.

Pergunto, ainda, é a relação escrever-ler (texto) uma variante da relação falar-responder (diálogo)? Se me cingir ao ponto de vista de Ricœur, a resposta só pode ser negativa. Em Ricœur existe uma diferença radical entre texto e diálogo: a escrita está no lugar da locução e do locutor; e o leitor está no lugar do interlocutor. Ou seja, há uma especificidade do texto relativamente ao diálogo: o texto suspende não só as relações entre a linguagem e o mundo, como também as relações entre a linguagem e as diversas subjetividades nela implicadas (Ricœur, 1970). Atente-se, no entanto, no facto de um texto

suspender, e não eliminar, a função referencial<sup>87</sup>. Em Ricoeur não há, portanto, “a ideologia do texto absoluto”. Na obliteração do mundo, há uma relação texto a texto: há o quasi-mundo dos textos, a literatura. Explica-se um texto pela análise das suas relações internas (estrutura); mas interpreta-se um texto pela sua restituição à comunicação viva.

A posição de Ricoeur merece-me, no entanto, um reparo fundamental, que passo a explicitar, a traços rápidos. “Não é relendo que compreendemos. Compreendemos recontextualizando, inserindo frases numa prática interdiscursiva” (Jacques, 1987: 212). Quer isto dizer que a interpretação vive da cadeia fala-escrita-fala, pelo que não há que escolher entre a fala e a escrita. Uma vez, é a fala que estabelece a transição ativa entre duas escritas. Outras, é a escrita que exerce a mediação indispensável entre duas falas. Por um lado, *há uma certa inscrição da escrita na fala*: fixação de sintagmas, estereótipos ou tropos inovados no texto... Por outro lado, *parece também que uma fala precede toda a escrita*. Basta que esta se esgote, basta que a atividade comunicativa abandone a palavra, para que esta envelheça, se faça rara, se torne opaca (*Ibid.*: 213)<sup>88</sup>.

E talvez haja também que interrogar o conceito de temporalidade de Derrida e a sua associação ao discurso escrito (ao texto). Em Derrida, a ordenação espaço-temporal não compreende o tempo e o espaço como dimensões distintas. O tempo dissolve-se no espaço: a ‘extensão’ da escrita impõe a ordenação dos sons ou dos signos escritos, mas este fenómeno é exatamente idêntico à sua diferenciação temporal. Daí que Giddens (1990: 271) tenha inteira razão ao salientar, com Wittgenstein, que o espaço-tempo não entra na estruturação da significação através da dimensão ‘horizontal’ da escrita (mesmo que conceptualizada como *proto-escrita* ou *arqui-escrita*<sup>89</sup>), mas através da contextualidade própria da prática social, que obviamente compreende o tempo e o espaço.

87 No mesmo sentido se pronuncia Giddens (1990: 284).

88 Não é esta a ideia de Giddens. Depois de manifestar a sua convicção de que “a melhor forma de explicar a natureza da linguagem ou da significação é dizer que não se trata de escrita”, Giddens (1990: 282) sentencia que “devemos afirmar não a prioridade da fala, mas a da conversação sobre a escrita”.

89 “Proto-escrita” ou “arqui-escrita” é um processo de ordenação temporal e de repetição de fenómenos significantes, decorrente do carácter arbitrário do signo e do tema derridiano da “diferença”. Veja-se Giddens (1990: 264).

O enunciado escrito – um texto, nas palavras de Barthes, Ricœur e Derrida – dá-nos a techedura e o lineamento de um mapa, homogêneo, racional, mas ignora os aspetos essenciais da ação; não distingue a relação que há entre uma fórmula e a sua prática; não tem em conta a relação recíproca da regra e da ação, a saber, que esta não decorre apenas daquela, mas que a pode alterar. O enunciado escrito abstrai do tempo e do espaço vividos, o que quer dizer, abstrai da ação. O tempo da ação é assimétrico. Projeta sempre um futuro com algum grau de incerteza. Um texto remete para o esquema intemporal das mudanças e das regras a que obedece a escrita. No tempo do texto, as trocas e as relações parecem reversíveis, simétricas, uma vez que, fixas no papel, parecem ditadas na certeza. Pelo contrário, na prática discursiva, as relações são vividas na angústia e na incerteza. Na ação discursiva, o tempo é de facto assimétrico, pelo que aplicar uma regra supõe que se saiba *o que significa agir de acordo com uma regra*<sup>90</sup>.

## 2. Da ideia de acontecimento à ideia de policiamento

O discurso está sujeito aos princípios de *interioridade*, *continuidade* e *unidade*, ou pelo contrário, aos princípios de *exterioridade*, *descontinuidade* e *multiplicidade*? Farei o debate desta questão contrapondo o ponto de vista fenomenológico de Gilbert Durand ao entendimento estruturalista de Michel Foucault.

O discurso é, para Gilbert Durand (1980: 126), *acontecimento*, o que quer dizer, neste caso, ato fundador, uma vez que “compreende uma promessa perfectível”. O discurso remete também para uma origem absoluta, isto é, para a *criação* de um autor, sendo aqui pertinentes as noções fundacionais de sujeito e de consciência. Remete ainda para a *unidade* de um autor, de uma obra, de um tema, de uma época. O discurso remete para um *thesaurus* de *significação*, isto é, para um sentido por detrás do discurso. E remete, finalmente, para as marcas da *originalidade* individual. Curiosamente, a originalidade é em Durand (1980: 130) “o antídoto da diacronia”. A redundância (a sincronia), que é em Durand, como aliás em Lévi-Strauss, o carácter fundamental do mito, é que abre à existência, à originalidade de um sujeito.

90 Mais à frente, no ponto 2 do capítulo IV (“A razão argumentativa”), desenvolvo este tema da contextualidade própria da ação social, ao esclarecer os conceitos de “competência social”, “consciência pragmática” e “consciência prática”.

Durand não contrapõe a estrutura à experiência. Em seu entender, há, isso sim, uma concepção de estrutura que se abre à existência, e uma outra que a despreza, ou a omite, ou lhe é indiferente, uma concepção que, em todo o caso, lhe não reconhece pertinência. Remetendo para Roger Bastide, Durand (1980: 119) opõe uma estrutura que é sistema de relações *abstratas e formais*, que é modelo, espécie de sistema de classes e de relações latentes e virtuais, a uma estrutura que é sistema de relações *concretas e substanciais*, e mesmo de transformação destas relações.

A separação entre o abstrato e o concreto, a forma e a substância, passa pela clivagem entre o *sincrónico* e o *diacrónico*. O sincronismo é a constância de relações lógicas e significativas; consiste num sistema de repetições, de redundâncias significativas, que dão à estrutura em questão uma base indutiva. Quer isto dizer, que da regularidade de certos funcionamentos, é possível induzir um modelo abstrato que os explica. Por seu lado, o diacronismo é a intervenção do tempo, se não mesmo da história, como dador, ou pelo menos como revelador de estrutura nos processos de desestruturação e de reestruturação. Durand fala frequentemente, a este propósito, na abertura em profundidade da estrutura, isto é, na abertura da estrutura à existência: ao tempo, ao processo, às relações concretas e à transformação destas relações<sup>91</sup>.

Não me parece, todavia, que este fenomenólogo garanta o *primado da relação* na produção do sentido. Abrindo a estrutura em profundidade, Durand abre-a ao simbólico. Mas isto significa apenas que a abre “a um signo eternamente viúvo do seu significado” (Durand, 1985: 8), que a abre ao mistério, à transcendência, “enchendo-a nas fontes do sentido” (Durand, 1980: 134). E assim, “aquilo que é primeiro [não é a relação] é a translação, a transferência do visível para o invisível pela astúcia de uma imagem tomada das realidades sensíveis”<sup>92</sup>. Aquilo que é primeiro é “o Anjo da Obra”, “a epifania de um mistério”<sup>93</sup>.

Há aqui uma atitude contemplativa, gnóstica, no sentido de obediência na fé ao *sentido*, ao ser que se revela. Este tipo de hermenêutica remete para uma espécie de saber oculto e iniciático, e para uma espécie de experiência mística. Francis Jacques (1987: 198) denuncia-a como uma *phenomenological*

91 Para todo este parágrafo, Durand (1980: 119-120).

92 É verdade que esta última citação é de Ricœur. Mas Durand (1980: 134) toma-a à sua conta. Traduzo por “astúcia” o termo “truchement”.

93 Estas expressões encontram-se em Durand (1985: 17 e 13, respetivamente).



*fallacy*. É o estigma de uma certa maneira de falar, argumenta Jacques, “que todo o vivido humano se diga experiência ou intenção do sujeito” (*Ibidem*). E continua: “Não existe [em nós] a ingenuidade do discurso fenomenológico, que pretende obedecer à própria coisa, manifestá-la, deixá-la ser, enquanto se proíbe de ultrapassar a experiência, que é forçosamente vivida por uma pessoa. Nesta base, tudo o *que é* deve poder ser descrito como o sentido intencional que oferece um vivido. Todo o ser – coisa, estado de coisas, propriedade ou relação – é necessariamente para mim. Mas *quid* da relação?” (*Ibidem*)<sup>94</sup>. A fenomenologia, diz ainda Francis Jacques (*Ibid.*: 196), tem como objetivo preservar uma possibilidade: devolver ao locutor o essencial da iniciativa do sentido. No entanto, submeter o facto relacional ao ponto de vista do eu, compromete a sua irredutibilidade.

Também Deleuze e Guattari (1980: 97) depreciam este tipo de hermenêutica, que invoca o tropo ou a metáfora como “primeira” linguagem, como primeira determinação que enche a linguagem. Metáforas e metonímias, dizem, “são meros efeitos, que apenas pertencem à linguagem no caso de suporem já o discurso indirecto [...] Há muitas paixões numa paixão e toda a espécie de vozes numa voz, todo um rumor, uma glossolalia: e aí está a razão pela qual todo o discurso é indirecto e porque a translação própria à linguagem é a do discurso indirecto”.

Para Michel Foucault, entretanto, o discurso permanece *acontecimento*. Mas acontecimento não significa aqui fundação, origem absoluta, criação. Não há significações prévias a uma ordem discursiva. Em Foucault, o discurso ganha visibilidade como uma pluralidade de formas discursivas, e estas são práticas descontínuas, que por vezes se cruzam ou justapõem, mas que também se podem ignorar ou excluir. Acontecimento, o discurso “não é substância, nem acidente, nem qualidade, nem processo; [...] consiste na relação, na coexistência, na dispersão, no recorte, na acumulação, na seleção de elementos materiais; [...] produz-se como efeito de e na dispersão material” (Foucault, 1971: 59)<sup>95</sup>.

94 Assim, só aparentemente a atitude hermenêutica de Gilbert Durand não valoriza a intencionalidade. Só aparentemente o quadro de uma experiência (gnóstica), que lhe dá a possibilidade de encher o sensível nas “fontes do sentido”, é uma atitude distinta da soberba e do orgulho de quem faz do sujeito a instância privilegiada da produção do sentido.

95 Têm assim razão Segre (1989 a: 37-38; 1989 b: 172) e Habermas (1990: 252-253), quando denunciavam o carácter estruturalista da posição de Foucault, apesar das suas reiteradas declarações de demarcação.

Em Foucault, não é, pois, possível considerar um *acontecimento* sem definir *a série* de que faz parte; sem especificar *o modo de análise* de que depende; sem procurar conhecer *a regularidade* dos fenômenos e os limites de possibilidade da sua emergência; sem interrogar *as variações, as inflexões* e o *nível da curva* do acontecimento; sem querer determinar *as condições* de que depende (*Ibid.*: 57).

Sintetizando, pode dizer-se que o discurso está sujeito em Foucault a um princípio de *exterioridade* relativamente aos indivíduos. Há rarefação do discurso relativamente à intencionalidade de um pensamento, de uma subjetividade, de uma consciência: *o discurso opõe-se, pois, à interioridade de uma criação*. O discurso é *serial*, uma vez que está sujeito ao princípio de *descontinuidade*: *opõe-se, assim, à unidade de uma obra, de uma época, de um tema*. O discurso apresenta uma *regularidade*, cingindo-se a um princípio de *especificidade*: é, com efeito, “uma violência que nós fazemos às coisas, uma prática que lhes impomos; e é nesta prática que os acontecimentos do discurso encontram o princípio da sua regularidade” (*Ibid.*: 55). *O discurso não tem, então, a marca de uma originalidade individual*. O discurso tem condições de possibilidade, condições externas e específicas, o que contradiz o *thesaurus* infinito das significações escondidas<sup>96</sup>. O discurso é efeito, instrumento, prática social, objetivo, é “o próprio poder de que procuramos apoderar-nos” (Foucault, 1971: 12)<sup>97</sup>.

Para ilustrar a falácia de um discurso que se furta à relação de poder, gostaria de glosar uma historieta contada por Michel Foucault, no seu livro *L'ordre du discours*. Ela figura bem o mito da comunicação generalizada, sobre que assenta a nossa sociedade liberal, sociedade de livre circulação de pessoas e saberes, em que se promete a uma multidão de indivíduos, inapelavelmente condenada ao esquecimento e ao anonimato, a redenção pelo talento e pelo mérito.

96 Sobre todas estas características do discurso, veja-se Foucault (1971: 53-56).

97 Cf. também o Prefácio de *Histoire de la folie à l'âge classique* (Foucault, 1969: 8). Tem sido muito mal compreendido, e fonte dos maiores equívocos, o facto de, no entendimento de Foucault, o poder acompanhar toda a relação social, única razão pela qual é, aliás, omnipresente (Foucault, 1976: 122). Veja-se, por exemplo, a crítica desajustada de Boaventura Sousa Santos (1989 a: 15): “fiel às suas convicções anarquistas, [Foucault] leva longe de mais o argumento da proliferação das formas de poder e a tal ponto que ele se torna reversível e autodestrutivo. É que se o poder está em toda a parte, não está em parte nenhuma”. Sobre este mesmo assunto, veja-se Martins (1990: 107).

No dealbar do século XVII, o shogun ouviu dizer que a supremacia dos europeus no tocante à navegação, ao comércio, à política, à arte militar, se devia ao conhecimento da matemática. Daí a querer lançar mão a um saber tão precioso foi um passo. Como lhe tinham falado de um marinheiro inglês que possuía o segredo de tão maravilhosos discursos, mandou-o chamar ao seu palácio e prendeu-o. A sós com ele, aprendeu matemática, com as lições necessárias. Assim pôde manter o poder e morrer de velho. Só no século XIX, no entanto, é que houve matemática no Japão. (Faço notar que não é inocente a referência à matemática. Ela está aqui por todas as linguagens formais, que servem a razão técnica, a razão instrumental. E a historieta glorifica-a, fá-la triunfar).

Mas a história não acaba aqui. Há nela um segundo cenário, neste caso europeu. Continua Foucault que o marinheiro inglês, Will Adams de seu nome, foi autodidata, um carpinteiro de profissão, que por ter trabalhado num estaleiro naval, aprendeu geometria. A lição da história é então a de que “ao saber monopolizado e secreto da tirania oriental, a Europa oporia a comunicação universal do conhecimento, o intercâmbio infinito e livre dos discursos” (Foucault, 1971: 39-40).

Aqui está um tema que não resiste à análise. A interação e a comunicação são figuras positivas que jogam no interior de sistemas complexos de restrição, exclusão, limitação, controle do discurso. Assim a *citação* e o *comentário*. Assim a *doutrina* e os *modelos*, afinal de contas a *teoria* e a *metodologia*. Assim as *disciplinas científicas*. Assim o *ritual*<sup>98</sup>.

---

98 Sobre estes sistemas de exclusão do discurso, veja-se Foucault (1971: 40-47).



## IV. A RACIONALIDADE DA LINGUAGEM HUMANA

### 1. A enunciação<sup>99</sup>

“Eu postulo uma outra pessoa, aquela que, por muito exterior que me seja, se torna o eco de mim mesmo: eu digo-lhe *tu* e ela diz-me *tu*” (Benveniste, 1966: 259).

“Não é porque os outros como eu podem dizer ‘eu’ que estou em ligação com eles, mas pela razão inversa. [...] enquanto não rompermos com a ideologia espontânea do indivíduo, *ens realissimum*, sede de todo o processo, fonte de toda a iniciativa semântica, não vemos como é possível introduzir de facto a intersubjetividade” (Jacques, 1987: 195).

Ao introduzir a questão da racionalidade da linguagem humana, gostaria de salientar que não faz sentido falar de enunciação no quadro da tradição estruturalista da significação. Ilustrando o meu ponto de vista com a teoria semiótica da escola de Paris, entendo que é mais exato falar de discursificação, compreendida esta como o agenciamento do discurso. A perspectiva greimasiana é fiel ao princípio de pertinência do estruturalismo, constituindo mesmo uma das suas concretizações mais notáveis. Em Greimas, parte-se sempre do texto realizado, do discurso enunciado, e a enunciação é pressuposta. A análise vai pois do enunciado para a instância de enunciação. Não se parte da ‘existência’ de um sujeito da palavra, e do conhecimento que dela se pretende ter, para descrever o enunciado de que o sujeito seria ‘responsável’ – o autor.

---

99 A ideia de aproximar racionalidade e enunciação foi-me sugerida pela pluralidade de aceções do termo grego *logos* e pela sua íntima inter-relação com o pensamento mais antigo. Como refere Solmsen (1975): “*logos*, no sentido de razão, dificilmente pode ser divorciado de *logos*, no sentido de discurso e de linguagem”.

Parte-se, sim, do enunciado para descrever o que ele pressupõe como condições de possibilidade e o que ele desenha como ‘lugar’ para uma instância de enunciação.

Assim, na semiótica greimasiana, falar-se-á mais facilmente de instância de enunciação do que de sujeito de enunciação. E do mesmo modo, falar-se-á mais de discursificação do que de enunciação. Não se considera em primeiro lugar a relação do discurso com o sujeito (autor). Postula-se, antes, que um discurso particular é uma ‘realização’, uma execução original das leis gerais que presidem à realização destes sistemas semio-linguísticos e que são outros tantos elementos da competência discursiva. Por outro lado, se se quer considerar a discursificação como um ato, é preciso encará-la como um ato que converte o *sistema geral* (a língua, a gramática narrativa, o universo semântico...) na *realização particular* de um texto.

A relação entre enunciado e enunciação corresponde deste modo à relação entre uma performance e uma competência, e não à relação com a atividade de um sujeito que fala, escreve, produz, enuncia um discurso. O sujeito pensado pela semiótica greimasiana decorre da linguagem. Não é anterior nem exterior a ela. Seja a que nível for, o sujeito greimasiano encontrará sempre a linguagem como tecido que lhe confere existência.

E, no entanto, o paradigma semiótico greimasiano deixou de ser impermeável ao paradigma semântico. É possível que a mudança seja meramente tática, como sugere Francis Jacques (1987: 209-210):

“Já ninguém desdenha hoje pronunciar os termos outrora odiosos de enunciação, referência, sujeito falante. São olhadas com interesse as teorias semântico-pragmáticas. Reclama-se que a semiótica da escola de Paris pode muito bem integrá-las, e por essa razão, a elas se tem recorrido. Perante a dificuldade de entender quão profundo é o fosso filosófico que as separa, não se tem feito cerimônia e antevê-se uma homologação rápida, tanto mais que é menos onerosa do que uma controvérsia incerta”.

Mas a ironia de Jacques acaba aqui. Entusiasmado com os esforços de homologação teórica entretanto empreendidos, apressa-se a saudá-los:

“Comparando o objetivismo estruturalista, em voga até aos anos setenta, com a subjetivação dos produtos semióticos tentada pela gramática narrativa, surpreendem-nos as concessões efetivamente consentidas. Muito justamente, permanece a resistência à noção subjetivista de sujeito falante. Devidamente operacionalizada, a subjetividade já não é o sujeito em carne

e osso, consagrado como presença e representação. É antes um princípio de organização ou uma função do programa narrativo. É um sujeito dotado de competência modal, à partida do programa” (Jacques, 1987: 212). E Jacques conclui chamando à atenção para o facto de estas concessões inflitirem o alcance filosófico da semiótica, sem por isso comprometerem o seu método: “Antes de mais, a trajetória narrativa permanece o aspeto tangível da teoria. Além disso, a reconstrução do sujeito utiliza um processo autenticamente hjelmsleviano: a ‘encatálise’ de um termo elíptico na sequência semiótica, através de uma perífrase. Trata-se de um processo interpretativo que utiliza elementos contextuais” (*Ibidem*).

Talvez deva, no entanto, perguntar, no contexto do modelo greimasiano, pela utilidade desta injeção de pragmática, quando ela própria é considerada por relação a invariantes estruturais (a constantes, a universais)<sup>100</sup>. O sistema generativo que, num movimento helicoidal, procede do mais abstrato para o menos abstrato, e do menos complexo para o mais complexo, é sempre um sistema de objetos lógicos. Analisar um texto é percorrer estruturas generativas, quer dizer, percorrer lugares lógicos. A ‘dinâmica’ generativa funda-se, assim, num esquema de pressuposição, que é tão pré-estabelecido quanto o do *Dictionnaire Raisonné de la Théorie du Langage*. Da mesma maneira se pode percorrer o sistema no sentido das sucessividades, como no sentido da *encatalização*<sup>101</sup>. Aqui, como no *Dictionnaire*, o paradigmático organiza o sintagmático, de modo que há a possibilidade de interpretar antecipações causais em termos de deduções lógicas. O ponto de vista adotado permanece o do texto tomado como *uma autarcia de sentido*, contra a ideia de texto como instância de produção (que remeteria para um autor), e também contra a ideia de texto como instância de receção (que remeteria para um leitor), e ainda contra a ideia de texto como instância reprodutora (que remeteria para o uso).

100 Posso fazer esta mesma pergunta, aliás, a propósito da pragmática da comunicação de Habermas, Apel e Jacques (que nesta aproximação ao modelo logico-semântico de Greimas, trai a consabida vocação de os contrários se atraírem reciprocamente). Que vantagem há em associar a pragmática a “universais de comunicação”? Talvez o problema esteja, como assinalam Deleuze e Guattari (1980: 117), em não haver razão para conjugar o abstrato com o universal e o constante, enquanto se procura, por outro lado, diluir a singularidade da máquina abstrata, construindo-a em torno de variáveis e variações.

101 A “catálise” é em Greimas, na esteira de Hjelmslev, a explicitação dos elementos elípticos que faltam na estrutura de superfície de uma narrativa. A “encatálise” é, assim, a explicitação por perífrase de um termo elíptico, a montante da sequência semiótica.

Em sentido contrário ao da semiótica do enunciado, com que se identifica a teoria generativa da significação, a semiótica da enunciação vai valorizar, por sua vez, a dimensão pragmática da produção do sentido. E isto quer dizer que ela se ocupa da oralidade em detrimento da escrita, cingindo-se fundamentalmente a quem fala e a quem escuta, e insistindo nas práticas e nos processos.

A dimensão pragmática da comunicação é indissociável da teoria dos atos de fala, desenvolvida primeiro por Austin, e depois por Searle. Austin (1962, cap. I-VII) começou por estabelecer a distinção entre os enunciados representativos e os atos de fala. Através destes é que nós agimos socialmente. Os enunciados representativos, chamados “constativos”, são a expressão verbal dos “atos locucionários”. Os atos de fala, chamados “atos ilocucionários”, exprimem-se verbalmente através de “enunciados performativos”<sup>102</sup>. A princípio, os exemplos dados por Austin limitaram-se a umas tantas fórmulas performativas, através das quais se realizam outras tantas ações de natureza institucional. São exemplos deste tipo: “Eu te batizo...”; “Nomeio V. Ex.<sup>a</sup> para o lugar de...”; “Aceito como minha mulher...”; etc. Mais tarde, Austin propôs a possibilidade de realizar ações não institucionais através de enunciados performativos.

Com efeito, as teses de Austin procuram demonstrar que entre a ação e a fala não há apenas relações extrínsecas, como acontece, por exemplo, quando um enunciado descreve uma ação através de um modo indicativo, ou a provoca através de um modo imperativo. Há também *relações intrínsecas* entre a fala e aquelas ações que realizamos pelo facto de *as* dizermos (o performativo: eu *juro*, ao dizer “juro-o”), e em termos mais gerais entre a fala e certas ações que realizamos ao falar (o ilocucionário: eu *interrogo*, ao dizer “será que...?”, eu *mando*, ao empregar o imperativo, etc.). Trata-se de atos interiores à fala, relações imanentes dos enunciados com os atos. Ducrot pôde chamá-los *pressupostos implícitos* ou *não discursivos*, distinguindo-os das suposições explicitáveis, em que por exemplo um enunciado reenvia a outros enunciados, ou então a uma ação exterior.

102 Contrariamente a Austin, Benveniste (1966: 274 ss) entende que o performativo não reenvia para quaisquer atos. Renviaria sim para a propriedade de termos *sui-referenciais* (os pronomes pessoais *eu, tu...*, definidos como “embraiaadores”). Assim, uma estrutura de subjetividade prévia na linguagem (ou se se quiser, uma estrutura de intersubjetividade, sendo que esta em Benveniste decorre da subjetividade) explica os atos de fala, em vez de os pressupor. Esta subjetivação propriamente linguística explicaria tudo aquilo que fazemos existir pelo facto de o dizer.



Da consideração dos atos performativos, e numa dimensão mais geral, dos atos ilocucionários de Austin<sup>103</sup>, Deleuze e Guattari (1980: 98) assinalam três conseqüências importantes para o entendimento da linguagem e da significação. Em primeiro lugar, falam da impossibilidade de conceber a linguagem como um código, uma vez que o código é a condição da explicação, do objetivo, quando o performativo e o ilocucionário são do domínio do compreensivo, do subjetivo. Mas há mais: há também a impossibilidade de conceber a fala como a comunicação de uma informação. Mandar, interrogar, prometer, afirmar não é informar de uma ordem, de uma dúvida, de um empenhamento, de uma asserção. Pelo contrário, trata-se de efetuar estes *atos* específicos *imanentes*, necessariamente *implícitos*. Depois, falam da impossibilidade de definir uma semântica, uma sintaxe e mesmo uma fonemática, como dimensões da linguagem independentes da pragmática. Pelo contrário, dando-se como pressuposto de todas as outras dimensões, e insinuando-se por todo o lado, a pragmática não está mais sujeita a cair fora da linguagem, nem a responder a condições explícitas que a sintaxizem ou semantizem. Finalmente, Deleuze e Guattari acentuam a impossibilidade de manter a distinção entre língua e fala, dado a fala não poder definir-se já pela simples utilização individual e extrínseca de uma significação primeira, nem pela aplicação variável de uma sintaxe prévia. Ao invés, o sentido e a sintaxe são definidos pelos atos de fala que a língua pressupõe.

São várias as considerações que a propósito gostaria de fazer. Antes de mais nada, chamo a atenção para o facto de a força ilocucionária ser também um constituinte pragmático essencial da proposição. Ela determina o modo como a proposição deve ser encarada, aquilo que podemos fazer com ela e a que título a predicação é efetuada: na forma de uma interrogação, de uma hipótese, de uma asserção condicional ou categórica. A frase apenas tem valor na sua efetuação enquanto ato. Modalidade de enunciação, a força ilocucionária é uma unidade de comunicação da frase: é aquilo que fazemos, aquilo que comunicamos ao dizê-la. A força ilocucionária prende-se com aquilo que os sofistas chamavam, antes de Aristóteles, de formas de discurso: pedido,

---

103 Atos performativos: ações que realizamos pelo facto de *as* dizermos. Atos ilocucionários: ações que realizamos ao falar. Como é bom de ver, neste entendimento, o ilocucionário é mais geral do que o performativo. Daí se conclui que realizamos mais atos ilocucionários do que atos performativos.

ordem, voto, pergunta, promessa, bênção, maldição, esconjuro, pressuposição (Jacques, 1987: 191).

A identificação de uma dimensão objetiva da linguagem, separada de uma dimensão subjetiva, não é aceitável. Como refere bem Oswald Ducrot (1990: 158), não existe na significação uma dimensão puramente objetiva, que não esteja imbuída de intenções pragmáticas.

Passo a uma segunda consideração. Contrariamente ao que é proposto pela lógica ilocucionária, nos atos de fala não está em jogo apenas o sujeito falante, que calcula soberanamente as suas estratégias, de modo a poder exercer uma ação sobre o interlocutor, e assim transformar a situação em próprio proveito. A lógica ilocucionária pretende instalar na linguagem uma intersubjetividade que se reduz à alternância das prestações de duas subjetividades similares, pré-existentes à linguagem, que compõem o quadro de um jogo de espelhos. Ora, é da inter-relação dos indivíduos que os atos de fala decorrem, o que quer dizer, que estes são uma efetuação e uma especificação daquela. Os atos de fala estão em função da constituição dialógica de um contexto e em função dos constrangimentos que a compreensão mútua exerce sobre a significação<sup>104</sup>. É, com efeito, o vínculo relacional que torna a interação dos atos de fala realmente comunicativa (Jacques, 1987: 194)<sup>105</sup>. E por vínculo relacional entende-se a integração do sujeito numa comunidade de práticas e de linguagem e a sua participação em processos efetivos de comunicação. Esta configuração do vínculo relacional ocorre em vários planos. Manifesta-se na formação de uma individualidade através da socialização, no quadro da história de uma vida. E manifesta-se ainda na organização contínua das ações e das relações sociais na vida quotidiana.

Em terceiro lugar, gostaria de assinalar que a procura da unidade mínima da frase, preocupação manifesta de Austin e Searle (embora não exclusiva, uma vez que a encontramos por exemplo em Benveniste e em Chomsky), dissolve o processo de questionamento: a relação interlocutiva, a estrutura encadeada dos enunciados e a interação entre os co-enunciadores.

104 Veja-se, neste sentido, Marcos (1995: 35): “A dimensão transacional da enunciação impõe a submissão da força ilocutória à condição do emprego pessoal”.

105 O meu ponto de vista, já argumentado, é o de que os conceitos bourdieusianos de “legitimidade” e de “aceitabilidade social” corrigem o conceito de “compreensão mútua” e submetem à contextualidade própria da ação social a noção transcendental de relação dialógica.

Como última nota, refiro que é a desterritorialização da linguagem, projetada por Saussure, presente em Austin e em Ducrot, e retomada por Deleuze e Guattari, que permite que se possa falar de “*atos específicos imanentes, necessariamente implícitos*”. É pela mesma razão, aliás, que se fala dos “agenciamentos de enunciação” como de uma “relação instantânea dos enunciados com as transformações incorporais ou atributos não corporais que eles exprimem” (Deleuze e Guattari, 1980: 103). Simplesmente, é uma ilusão transcendentalista fundar o sentido nas estruturas trans-históricas da linguagem. Quando se atribui ao ato de fala a virtude de uma transformação que “é um puro ato instantâneo ou um atributo incorporal” (*Ibid.*: 102) está-se a naturalizar o social, está-se a aceitar a separação radical entre a ciência da língua e a ciência dos usos sociais da língua, o que quer dizer, a omitir a referência às condições sociais específicas de possibilidade da língua (Bourdieu, 1982 b: 8-9).

Não é com efeito suficiente reconhecer na linguagem uma função palavra-de-ordem, uma função institucional. A linguagem não tem uma força intrínseca. A palavra-de-ordem não é “uma função coextensiva à linguagem” (Deleuze e Guattari, 1980: 97). São apenas umas tantas propriedades sociais, no interior de um dado campo social, que determinam a legitimidade de um discurso. Aliás, é o que os próprios Deleuze e Guattari (*Ibid.*: 106) chegam a sugerir, quando referem que “a política trabalha a língua por dentro, fazendo variar o léxico, a estrutura e todos os elementos de frases, ao mesmo tempo que as palavras-de-ordem mudam”. A única reserva que gostaria de opor-lhes é que “a política” talvez constitua ainda um último reduto transcendental, uma vez que há a acentuar a contextualidade própria da ação social, ou seja, a especificação desta no espaço e no tempo. Só organizado e autorizado socialmente, de acordo com as linhas de força de um campo de posições sociais assimétricas, é que um discurso tem mais ou menos força, mais ou menos poder.

## 2. A razão argumentativa

“Falar é levantar uma questão. Escrever também o é. Por essa razão, não falamos do que é evidente [...] O marido que em viagem de negócios telefona à mulher para assegurar que é muito sério, só pode suscitar-lhe dúvidas a esse respeito. O que o marido está a sugerir, se porventura a questão não lhe foi posta, é que se trata de uma questão que se lhe coloca a ele” (Meyer, 1993: 73/74).

## A retórica antiga

Conta-se que no século V antes de Jesus Cristo, a Sicília foi governada por dois tiranos, que confiscaram as terras aos seus legítimos proprietários e as distribuíram pelos soldados. Quando em 467 (antes de J.-C.) a tirania foi derrubada, os proprietários espoliados reclamaram a reposição da legalidade, pelo que foram então instaurados intrincados e infundáveis processos. Teria sido nestas circunstâncias, para falar diante do tribunal, que Córax (aluno de Empédocles) e Tísias compuseram o primeiro tratado de argumentação.

A retórica estaria assim ligada a “um processo de propriedade” (Barthes, 1970: 173), como se a linguagem, enquanto projeto de uma transformação, conduta de uma prática, se tivesse determinado, não a partir de uma subtil mediação ideológica, mas a partir da sociabilidade mais transparente, afirmada na sua brutalidade fundamental, a da posse da terra: “começámos no ocidente a refletir sobre a linguagem para defender o nosso quinhão” (*Ibid.*: 176).

Este mito fundador da argumentação é paralelo, curiosamente, ao mito que funda a geometria. Heródoto (V século antes de Cristo) atribui a sua invenção aos egípcios, que todos os anos se viam obrigados a reparar os prejuízos causados pelas cheias do Nilo. Tratar-se-ia, das duas vezes, de uma questão de limites desfeitos, num caso pelo rio, noutra pelo tirano. Como restabelecer os limites das propriedades? A *geometria* é dada como resposta para as catástrofes naturais; a *argumentação* como resposta para as catástrofes culturais. Christian Plantin (1996: 4-5), que estabelece este paralelismo, entende que esta oposição é de um carácter exemplar na distribuição das tarefas que realiza: aquilo que é feito pelas palavras, é por elas que pode ser desfeito.

Concebida, no entanto, como “fazedora de persuasão” (*peithous demiourgos*), fórmula de Córax, que Platão e Aristóteles retomarão, a retórica vê-se inquinada pela suspeita de empiria e de vassalização à *doxa*, ou seja, vê-se ameaçada pela possibilidade de se esgotar na astúcia, de se esgotar em tornar forte o argumento mais fraco, através de uma sedução enganadora, que calcule, desvie e encante.

Platão fixou-a aí, numa presunção de verdade: “A retórica”, diz Sócrates, “não precisa de conhecer a realidade das coisas; basta-lhe um certo procedimento de persuasão por si inventado para que pareça diante dos ignorantes mais sábia que os sábios (*Gorgias*, 459 b).

O carácter diabolizante da retórica, que Platão denunciou no *Górgias* e no *Fedro*, e que não deixou nunca de alimentar a reflexão a seu respeito, está presente logo no mito das suas origens. Como é assinalado em algumas narrativas, Córax terá aceite ensinar a sua técnica a Tísias e apenas ser pago em função dos resultados obtidos pelo seu aluno, o que prova aliás a absoluta confiança que nela depositava. Caso Tísias ganhe o primeiro processo, terá que pagar ao seu mestre; se perder, nada terá a pagar.

O carácter diabólico da técnica retórica aparece então em toda a sua força. Tísias, que entretanto acabou os estudos, resolve levantar um processo ao mestre, e sustenta que lhe não deve nada. Tratava-se do primeiro processo do aluno Tísias, e das duas uma, ou o ganhava, ou o perdia. Na primeira hipótese, ganhava-o, e segundo o veredicto dos juízes, nada devia. Na segunda hipótese, perdia-o, e dado o acordo estabelecido com o mestre, nada teria que lhe pagar. Em ambos os casos, Tísias tinha as contas saldadas com o mestre.

Mas Córax não se ficou. Constrói um contradiscurso, em que inverte o esquema da argumentação de Tísias, embora o retome ponto por ponto. Primeira hipótese: Tísias ganha o processo. Dado o acordo que fez com o mestre, Tísias tem que lhe pagar. Segunda hipótese: Tísias perde o processo. Segundo a lei, Tísias é obrigado a pagar o ensino que recebeu. Nos dois casos, Tísias não tem outra saída que não seja pagar.

A má reputação que a retórica tem, ainda hoje, deve-se particularmente a Platão, mas é injusto depreciar o formidável contributo que a sofística forneceu à teoria argumentativa. Foi, no entanto, Aristóteles quem deu o passo decisivo que fez da retórica uma disciplina nobre.

Do ponto de vista retórico, a argumentação é então entendida como o conjunto de estratégias que organizam o discurso persuasivo. Na *Retórica*, Aristóteles propôs o silogismo entimemático como suporte de tais estratégias. O “entimema” é um raciocínio de verdade provável e não provada, de verdade plausível e não certa, de verdade verosímil e não evidente (Carrilho, 1990: 70).

A retórica antiga distingue cinco etapas na produção de um discurso argumentado. Chama-se “invenção” à etapa *argumentativa* que usa o pensamento na procura de argumentos pertinentes para o exame de uma causa. Os manuais de retórica antiga propõem técnicas que permitem encontrar (“inventar”) tais argumentos. Chama-se “disposição” à etapa *textual*. Uma vez “inventados”, os argumentos são postos em ordem. Assim, por exemplo, começa-se pelo argumento mais fraco e guarda-se para o fim o argumento

decisivo, um argumento que se imponha aos auditores mais recalcitrantes. Chama-se “ilocução” à etapa *linguística*. Depois de pensarmos numa argumentação, colocamo-la em palavras e em frases. A linguística materializa a argumentação. Um discurso argumentado compreende mais duas etapas: a “memorização” do discurso e a “ação” discursiva. Com efeito, um discurso destina-se sempre a um público, e estas duas etapas, a da *memorização* e a da *ação*, aproximam o trabalho de um orador do de um ator.

Passo a colocar agora a questão que aqui me interessa. Em que é que consiste a análise retórica do discurso? A análise interessa-se pela estrutura do discurso que é proferido em público. Tomando como exemplo o discurso num tribunal (o género “judiciário”), podemos dizer que ele consta de uma *introdução* (o “exórdio”), continua com a *narração* dos factos, que é naturalmente a expressão do ponto de vista de uma das partes, desenvolve-se com a *argumentação*, que incide sobre os factos construídos pela narração e é completada pela *refutação* das posições adversas. O discurso acaba com a *conclusão* (a “peroração”), que consiste na recapitulação dos seus pontos essenciais. Chamo a atenção para o seguinte aspeto: a narração e a argumentação são coorientadas no sentido de uma única conclusão, que é a expressão da posição do narrador-argumentador.

A par do ponto de vista retórico da argumentação há também um ponto de vista lógico, que poderemos chamar “científico”. Na perspetiva lógica, a argumentação é um tipo de raciocínio, o qual, fundado na prova e na demonstração, procura estabelecer o verdadeiro. Nos *Tópicos* e nos *Analíticos*, Aristóteles desenvolveu este ponto de vista ao expor a teoria do silogismo lógico. Não é, no entanto, a argumentação lógica que aqui me ocupa.

Estou a falar das origens, o que quer dizer, da retórica antiga: de Platão, que olha a retórica com desconfiança, vendo nela um carácter diabólico; e de Aristóteles, que lhe dá dignidade. Mas vinte e cinco séculos passados sobre as suas origens, a retórica e a argumentação volta a estar na ordem do dia. A dissolução contemporânea da concepção unitária do homem e do mundo, que tinha nas ideias de verdade e de fundamento o seu suporte, tornou hoje possível, todavia, a reabilitação da retórica. Associada à crise contemporânea da razão, nomeadamente à crise da razão histórica, e juntamente com ela, à crise dos valores e do sujeito, a reabilitação da retórica não é, com efeito, dissociável da dúvida que marca hoje as iniciativas fundacionais, mesmo quando o fundamento é o transcendental secularizado da “objetividade”

científica. Além de que uma legião de tiranias ameaça desfazer os limites da nossa cultura. A tirania da razão liberal, assente no mercado e na competitividade. A tirania tecno-instrumental, que traz no bojo a hecatombe ecológica. As tiranias da exclusão social, da criminalidade e da insegurança urbanas, da discriminação racial, da intolerância. A colonização do espírito, pela tirania da informação-espetáculo.

É este o contexto em que irrompe a argumentação. À semelhança do que aconteceu outrora na Sicília com Córax e Tísias, a argumentação é brandida hoje como a resposta que é possível dar às catástrofes culturais. Como assinalei já, aquilo que é feito pelas palavras, só por elas pode ser desfeito (Plantin, 1996: 4-5).

Não podemos, no entanto, esquecer o ensinamento das origens: “começámos no ocidente a refletir sobre a linguagem para defender o nosso quinhão” (Barthes, 1970: 176). A retórica apareceu associada a “um processo de propriedade” (*Ibid.*: 173), o que diz bem a natureza da linguagem: as representações sociais são factos sociais, e mesmo fatores de guerra (*polemos*), na luta pela definição legítima do mundo social (Rabinow, 1985). Ao definirmos a realidade social, estamos não só a dar conta das divisões da realidade, como estamos também a contribuir para a realidade das divisões (Bourdieu, 1980 a: 65).

Neste processo de reabilitação académica da retórica, foram fundamentais o *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique* de Chaïm Perelman e Olbrechts-Tyteca e *The uses of argument* de Stephen Toulmin, obras que datam ambas de 1958. Embora vindas de horizontes teóricos diferentes e escritas em estilos diversos, aproxima-as uma comum referência à prática jurídica. Ambas procuram no pensamento argumentativo um meio de fundar uma racionalidade específica, que se exerce nas práticas humanas. A retórica “problematológica” de Michel Meyer (1982, 1991) insere-se nesta tradição, embora consista numa significativa revisão da “nova retórica” de Perelman.

Hoje em dia, no entanto, os estudos da argumentação exploram principalmente a teoria dos “atos de fala” de Austin (1962, *How to do things with words*), principalmente na versão de Searle (1969, *Speech acts*). Quer isto dizer que a pesquisa sobre a argumentação anda agora associada à pragmática, uma disciplina que analisa o uso dos enunciados, tendo em conta o contexto. Estas abordagens tornaram possível o estudo das argumentações da vida “quotidiana” ou “comum”.

Das várias direções ligadas à pragmática, saliento a pragmática linguística “integrada” na língua, de Jean-Claude Anscombre e Oswald Ducrot, a pragmática filosófica do “agir comunicacional” de Jürgen Habermas (que alguns insistem em considerar sociológica<sup>106</sup>), a semiótica transcendental de Karl-Otto Apel, e a semiótica do primado transcendental da relação interlocutiva de Francis Jacques.

Cingir-me-ei a apresentar aqui a teoria da argumentação na língua, desenvolvida desde os anos 70 por Anscombre e Ducrot, não deixando todavia de a confrontar com a teoria da ação comunicativa de Habermas e com as objeções que a hermenêutica sociológica lhe coloca.

### **A argumentação na língua**

A conceção clássica via na argumentação uma técnica consciente de programação dos atos discursivos. Não é assim para Anscombre e Ducrot, cuja teoria se desenvolve no quadro da linguística da frase, quer pelos métodos que utiliza, quer pelos problemas e finalidades que persegue. Para estes linguistas, *argumentar é basicamente dar razões em favor de uma conclusão*. Um locutor argumenta, dizem, “quando apresenta um enunciado (ou uma série de enunciados) E1 [argumentos], no sentido de fazer admitir outro enunciado (ou série de enunciados) E2 [conclusão]” (Anscombre e Ducrot, 1983: 8). Por outras palavras, a argumentação é um tipo de relação discursiva que liga um ou vários argumentos a uma conclusão. Não se trata, de modo nenhum, de demonstrar *formalmente* a validade de uma conclusão, nem a veracidade de uma asserção. *Fazer admitir* uma conclusão através de um ou mais argumentos, apresentar um argumento *como uma boa razão* para chegar a uma conclusão determinada, não são processos para dizer as coisas em verdade ou falsidade, nem se sujeitam às leis que regulam as relações lógicas.

A teoria da argumentação na língua desenvolveu-se a partir da análise das “palavras vazias” (mas, em razão de, porque, uma vez que, enfim, decididamente, precisamente, sempre, etc.), chamadas conectores (e que não vou desenvolver aqui), e aplica-se hoje às “palavras cheias”, que são analisadas

---

106 Louis Quéré (1996: 106) diz a este respeito o seguinte: Habermas aparece “como o mais filosófico dos sociólogos contemporâneos, e também como o mais sociológico dos filósofos”.



na base da *orientação* que conferem ao discurso (na base da *conclusão* que se quer fazer admitir).

Consideremos a palavra *porcaria*. Nos termos de um entendimento representacionista da linguagem, que é tradicional nos estudos da linguagem, embora não seja esse que a teoria argumentativa privilegia, um objeto é *porcaria* se possui características que o opõem a objetos que são atrativos (limpos, com préstimo, bem feitos, etc.). Um entendimento representacionista da linguagem permite fazer estes juízos de realidade, em termos de verdade e falsidade, através da estrutura proposicional da frase.

Consideremos agora o enunciado “as telenovelas são uma porcaria” como um argumento que visa uma conclusão entre muitas: “muda de canal”; “desliga a televisão”; “vamos mas é ver o Benfica-Porto”; “não vejas telenovelas”; “anda daí beber um copo”; “vem dar um passeio”; “vamos mas é dormir”. Do ponto de vista da teoria da argumentação na língua, o predicado “são uma porcaria” não reenvia, de modo nenhum, a uma propriedade das telenovelas em geral, nem tão-pouco a uma propriedade de uma dada telenovela. Alude simplesmente a um “lugar comum” (*topos*: “a porcaria é uma coisa má”, “a porcaria há que evitá-la”), que autoriza determinadas conclusões numa comunidade de discurso. Um *topos* é assim definido como um instrumento linguístico, que conecta umas tantas palavras, organiza os discursos possíveis e define numa comunidade os discursos “aceitáveis”, ou por outra, coerentes. Com as palavras de Ducrot (1990: 164), podemos dizer que uma palavra, antes de remeter para um conceito, remete para um *topos*, ou para um conjunto de *topoi*, sendo a enumeração desses *topoi*, numa época determinada de uma sociedade, a única descrição exata daquilo que essa palavra significa, nessa sociedade e nessa época.

A conceção argumentativa da linguagem opõe-se, assim, à sua conceção descritiva ou representacionista. Em termos argumentativos, a linguagem não é *objetiva*, não espelha o mundo, não aponta para um referente (sujeito ou objeto). A linguagem é *intencional* e é *interpretativa*, mas o seu *sentido argumentativo* não é psicológico. Consiste apenas em indicar um sentido, em colocar as coisas em certa perspectiva, em as orientar e em orientar a relação de um locutor com o destinatário.

Todo o enunciado contém, de facto, uma conclusão, fundada na invocação de um *topos*. E os *topoi*, sabemos-lo desde Aristóteles, são pontos de vista, lugares comuns, princípios argumentativos, pressupostos, fundamentos, que

consistem já numa interpretação do mundo e têm uma força persuasiva. É ideia de Ducrot que a força “argumentativa” (persuasiva) de um *topos* é “interna à própria palavra” (Ducrot, 1990: 159). O meu entendimento é outro: a força persuasiva de um *topos* reside no facto de constituir uma sabedoria comum, admitida e aceite; e é pelo facto de circular, de ter a aceitação de muita gente, que retira uma presunção em seu favor e tem autoridade.

Retomemos o enunciado “As telenovelas são uma porcaria”. Marido e mulher veem na SIC um episódio de “O Rei do Gado”, enquanto no Canal 1 da RTP começou a ser transmitido o Benfica-Porto, jogo das meias finais da Taça de Portugal. Aborrecido e impaciente, porque o jogo já começou, o marido desabafa: “As telenovelas são uma porcaria”. No quadro de uma teoria argumentativa da linguagem, o predicado “são uma porcaria” não descreve as telenovelas, algumas das quais até podem ser realizações televisivas bem conseguidas, com muitos motivos de interesse.

Neste entendimento, não faz sentido dizer que é falsa ou que é verdadeira a frase “as telenovelas são uma porcaria”. A teoria argumentativa não exige de uma frase a especificação das suas condições de verdade (se existem mesmo telenovelas, um marido e uma mulher, se as telenovelas têm ou não préstimo, se o marido tem competência para formular o pedido ou a ordem, se a mulher está em condições de a poder receber, etc.), uma vez que não é possível dissociar o sentido da frase do seu valor enunciativo (isto é, da conclusão “muda de canal”, ou então, “deixa-me ver futebol”). O sentido de “as telenovelas são uma porcaria” está todo contido na *intenção* que o marido tem de dar uma ordem à mulher (eventualmente, também, de fazer um pedido), o que quer dizer, na conclusão: “muda de canal”; ou então, “deixa-me ver futebol”<sup>107</sup>.

Ducrot é claro na defesa deste ponto de vista: “A nossa tese é que uma orientação argumentativa é inerente à maior parte (se não à totalidade) das frases: a sua significação contém uma instrução do tipo: ‘ao enunciar esta frase apresentamo-nos a argumentar em favor de tal tipo de conclusão’” (Ducrot, 1979: 27).

Uma primeira pequena consideração, a propósito. Neste entendimento dos atos de linguagem (no exemplo dado, uma ordem ou um pedido, embora seja possível dizer a mesma coisa de uma promessa, de uma bênção, de um

107 Refira-se que “marido” e “mulher” não têm o sentido de “seres no mundo”. A enunciação não se conforma a uma exterioridade discursiva. Temos aqui apenas a descrição da enunciação, com um “locutor enquanto tal” e um “destinatário enquanto tal”.

conselho, etc.), é reconhecível a proposta griciana da ordem das *intenções*, para que remete a noção de “implicação conversacional”: a intenção do locutor deve incluir uma intenção de sentido de grau superior, na medida em que a sua intenção de significar deve encontrar no auditor a intenção de reconhecer que o locutor tem de facto a intenção que diz possuir<sup>108</sup>.

Francis Jacques não se cansa de combater a proposta de Grice, que, retomada por Strawson, foi depois ajustada por Searle e desenvolvida por Ducrot. À ordem intencional contrapõe Jacques (1987: 196) o “*primum relationis*”. E porque a noção de relação é em Jacques um transcendental, contraponho eu, no seguimento de Bourdieu e de Giddens, as noções de relação de força simbólica e de contextualidade própria da ação social, que referem os constrangimentos concretos da ação histórica<sup>109</sup>.

É destes constrangimentos específicos que passo a falar, tendo sempre em ponto de mira a teoria argumentativa.

### Seguir uma regra

Falar é argumentar, e argumentar é obedecer a regras, seguir regras, é sujeitar-se ao “primado da relação”. Por exemplo, se no meu dia-a-dia discuto com um amigo a escolha de um restaurante onde ir almoçar, e me é dito “O restaurante é bom”, sei que ele me está a aconselhar um certo restaurante. A frase “O restaurante é bom” é um argumento em favor da possível conclusão: “Vai aí”. Um discurso coerente, bem formado, “aceitável”, um discurso que obedece às regras linguísticas e pragmáticas da comunidade a que pertence, pode formular-se desta maneira: “O restaurante é bom, vai aí”. Se, pelo contrário,

108 Veja-se, a este propósito, a caracterização que Grice (1979: 64-65) faz da noção de “implicação conversacional”.

109 Sem dúvida que me coloco aqui, ao invocar Bourdieu nos termos em que o faço, no quadro de uma “racionalidade forte” (no sentido em que a entendem Popper e Chomsky, a saber, uma racionalidade dotada de hipóteses empiricamente corroboráveis sobre os universais). Não subscrevo, é verdade, o sentimento de depreciação total (bem contemporâneo) que atinge a linguagem científica e a sua significação prática, em benefício das convenções do uso. Os pressupostos normativos da ciência não podem confinar-se ao seu papel e ao seu estatuto no contexto de uma “forma de vida” (Wittgenstein). Se porventura quisermos invocar estes pressupostos (“recursos”) como pressupostos metodologicamente inultrapassáveis, só podemos concluir – com Gethmann e Hegselmann – que para um aristocrata as normas de uma moral aristocrática têm uma fundação última. Confira-se, a propósito, Apel (1990: 41).

me é dito “O restaurante é caro”, sei que o meu amigo me está a desaconselhar um determinado restaurante. A frase “o restaurante é caro” é um argumento para a possível conclusão: “Não vás aí”. Um discurso coerente, que obedece às regras linguísticas e pragmáticas da comunidade a que pertença, pode formular-se assim: “O restaurante é caro, não vás aí”.

Outro exemplo. A frase “O Mário é deveras inteligente: fala inglês, chinês e mesmo francês” é um argumento que pode servir para muitas conclusões: “Contrata-o”; “Atribui-lhe o prémio”; “Dá-lhe a ele a bolsa de estudos”; “Esse é que era bom para meu namorado”; “Não o podes despedir”; “Podes ter orgulho nele”; “Deves permitir-lhe que siga os estudos até se formar”; etc. Tratando-se, no entanto, de uma frase coerente do ponto de vista linguístico, não o é necessariamente do ponto de vista pragmático. Pode dizer-se que o argumento em causa tem provavelmente força argumentativa em Hong-Kong, mas que a não tem em Portugal. É sem dúvida *comum* a ideia de que saber línguas é prova de inteligência (princípio “tópico”), mas o encadeamento enunciativo que dá à língua francesa um maior grau de dificuldade que à língua chinesa é incompreensível em contexto europeu (não é um enunciado tópico: geral, admitido e aceite).

Este exemplo é proposto por Maria Victória Vidal (1993: 111-112). Invo-co-o para contestar a análise que dele em parte é feita. Penso que o carácter argumentativo de um enunciado não está na forma linguística (no facto de encadear enunciados com coerência). A competência linguística não entra na estruturação da significação em situação de privilégio relativamente à “consciência pragmática” (expressão de Joly, equivalente das expressões de “consciência prática” em Giddens e de “sentido prático” em Bourdieu).

As noções de “consciência pragmática”, “consciência prática” e “sentido prático” remetem para as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein (1995). O ponto de vista aí sustentado é o de que a compreensão se faz sempre a partir de um conhecimento não explícito (e muitas vezes não explicitável), um *conhecimento prático*, que resulta da experiência e que reúne aquilo que damos por adquirido. O sujeito é aí encarado não tanto como o lugar das representações do mundo, mas sobretudo como um agente empenhado em práticas, alguém que age no mundo e sobre o mundo. Ora, colocar na *praxis* o lugar primeiro da inteligência do agente, ou seja, situar na prática a nossa compreensão, é fazer desta um conhecimento implícito, dado a todo o momento pela prática que é a sua origem. Em consequência, a compreensão

ultrapassa de longe aquilo que somos capazes de representar e a comunicação vai muito para lá das boas razões que possamos argumentar. Isso mesmo nos é sugerido pela seguinte fórmula de Wittgenstein (1995: I 202): “seguir uma regra’ é uma praxis”<sup>110</sup>.

Argumentar é então obedecer a regras. Mas as regras da prática (presentes na “consciência prática”) não remetem para o *código* de uma conduta, mas para a contextualidade própria da prática social, isto é, para o tempo e o espaço específicos da sua realização. As regras da prática não remetem para um tempo reversível (sincrónico), como se as práticas fossem ditadas na certeza. As regras da prática projetam um futuro com algum grau de incerteza, uma vez que se cumprem em relações vividas na incerteza e na angústia<sup>111</sup>.

Em meu entender, um princípio tópico é, pois, uma regra de ação, e não um instrumento linguístico que conecta umas tantas palavras, organiza os discursos possíveis e define numa comunidade os discursos “aceitáveis”, ou por outra, coerentes. O “princípio tópico” é assim concordante com a caracterização que Peirce (1993: 398) faz da “crença”, também ela uma regra de ação, criadora de hábitos, de maneira que diferentes crenças se distinguem pelos diferentes modos de ação a que dão origem.

Aquilo que chamo aqui de *topoi* (Ducrot) e de “regras de ação” (Peirce) aparece em Bragança de Miranda (1994: 287) sob o registo das *axiomáticas*, definidas como “eixos estruturantes e repetitivos de todos os discursos de uma mesma família”, ou por outras palavras, como eixos que “regem a *totalidade do discurso*, e diferidamente cada discurso particular”. Numa erudita glosa a Derrida, Bragança de Miranda caracteriza rigidamente as *axiomáticas*, através dos seguintes traços: 1) uma *axiomática* afeta as *regras organizadoras* a nível

110 Esta remissão para as *Investigações filosóficas* de Wittgenstein não indica a página; indica sim a parte da obra e o número do parágrafo.

Este entendimento da compreensão, feita conhecimento implícito nas nossas atividades práticas e conhecimento incorporado (“história feita corpo”), é aprofundado por Pierre Bourdieu (1972), Charles Taylor (1995) e Jacques Bouveresse (1995), entre outros.

111 Merecem reflexão as considerações feitas, a este propósito, por Bragança de Miranda (1997: 133): “Entre a abertura do agir (na sua máxima indeterminação) e o fechamento das práticas (na sua determinação total) desdobra-se uma série de possibilidades de ação, sempre relativas e parciais, que têm o seu fundamento na necessidade de estabilizar a experiência moderna, enquanto resposta imperativa, e nunca realizada, à situação de crise geral que a caracteriza”. Veja-se, no mesmo sentido, Miranda (1994, 304, n. 33). Uma reserva, no entanto: as regras da prática não a fecham. Pelo contrário, defletem-na, de acordo com a sua contextualidade própria.

subjacente de um dado texto (ou “discurso”); 2) estas regras são decifráveis nos seus efeitos, sendo passíveis de uma leitura rigorosa; manifestam-se de modo diferido (retoricamente) em algumas figuras-chave do discurso; 4) a axiomática é uma palavra de ordem (“un commandement”); 5) finalmente, a axiomática impõe uma interpretação dos possíveis, rigidamente determinados pelas suas regras (Miranda, 1994: 287). Sem a maleabilidade dos *topoi* e das “regras de ação”, as axiomáticas esgotam-se, deste modo, no *código* de uma conduta.

A teoria da argumentação na língua projeta, no entanto, um novo tipo de semântica. Trata-se de uma semântica fundamentalmente *intencional*, embora o conceito de intenção seja em Ducrot e Anscombre linguístico, e não psicológico. É possível dizer a alguém “Convido-te a vir a minha casa” com a intenção psicológica de lhe armar uma cilada. Em termos linguísticos, no entanto, o enunciado manifesta intenções amigáveis. O sentido do enunciado consiste numa descrição da enunciação, o que quer dizer que descreve o “locutor como tal”, e não o “locutor como ser do mundo”, comenta a enunciação mesma do enunciado, e não o objeto exterior a que esta enunciação pretenderia conformar-se (Ducrot, 1990: 157).

Entende Ducrot (1990: 163) que o seu conceito de *polifonia*, de inspiração bakhtiniana, lhe permite descrever em termos puramente argumentativos os conteúdos semânticos de um discurso. E por polifonia entende uma espécie de *diálogo cristalizado*, que descreveria o sentido do enunciado (*Ibid.*: 160). O sentido do enunciado consiste assim numa descrição da enunciação, o que quer dizer, numa *confrontação de várias vozes* que se sobrepõem ou se respondem umas às outras. É verdade que o responsável pelo enunciado (o locutor) é único, e que olhadas as coisas apenas a este nível, o enunciado é um monólogo. No entanto, a um nível mais profundo, o locutor do enunciado põe em cena, no seu monólogo, um diálogo entre vozes mais elementares, a que chama “enunciadores”. Cada enunciador identifica-se com um ponto de vista. Por sua vez, o ponto de vista de um enunciador é a evocação, ou melhor, a convocação, a propósito de um estado de coisas, de um princípio argumentativo (um *topos*). O *topos*, que como salientei é um princípio comum, partilhado pelo conjunto dos membros de uma dada comunidade, permite que o locutor o utilize como um argumento que justifique uma conclusão.

Não estando, pois, a teoria da argumentação na língua orientada para o *pensamento*, nem para a *realidade*, pode dizer-se que a sua orientação é para a *continuação do discurso*. E é essa a razão, aliás, pela qual, neste entendimento

argumentativo, não é possível fazer a análise semântica de um enunciado isolado<sup>112</sup>.

Esta teoria partilha assim com o estruturalismo o mesmo pressuposto teórico de um sentido imanente. Uma vez desterritorializada, a linguagem só pode remeter para a linguagem. Deleuze e Guattari (1980: 97), que adotam este ponto de vista, sintetizam-no bem, ao insistirem que não é possível fixar um ponto de partida não linguístico. A linguagem, dizem, “não se estabelece entre alguma coisa vista (ou sentida) e alguma coisa dita”. Pelo contrário, a linguagem “anda sempre de dizer em dizer”. Não se contentando em ir de um primeiro a um segundo, de alguém que viu a alguém que não viu, a linguagem “vai necessariamente de um segundo a um terceiro, nem um nem outro tendo visto”.

E é então por isso que no quadro da teoria da argumentação na língua se fala de uma “semântica do discurso ideal”. Um enunciado *orienta* o interlocutor numa certa direção discursiva, tendo em vista um certo alvo. Compreender um locutor é ver o que ele quer dizer, aperceber-se das suas intenções, prever como é que ele vai continuar o discurso, antecipar as suas conclusões. Numa palavra, é dar-se conta do alvo que ele visa e que é a razão pela qual foi proferido.

Sintetizando, o sentido de um enunciado (de um argumento) é dado pelo enunciado que o segue, ou seja, é dado pela sua conclusão. Por sua vez, uma conclusão reenvia às intenções (linguísticas) do enunciador. Nesta teoria, a força do constrangimento argumentativo é por inteiro uma questão de linguagem. Assim, é argumentativo um discurso coerente, o que quer dizer que a atividade argumentativa (a força da linguagem) é coextensiva à atividade da fala e que falar é argumentar<sup>113</sup>. O que nos coloca algumas dificuldades. Por exemplo, a da impossibilidade de nesta perspetiva dar sentido à ideia de *avaliação* dos argumentos. Lógica dos encadeamentos dos enunciados, a argumentação na língua não se sujeita à lógica das condições ideais de comunicação (como seria o caso em Apel e em Habermas), nem à lógica referencial dos objetos, nem à lógica intencional do pensamento de um sujeito. É este

112 A este propósito ver também Aníbal Alves (2001). Ver ainda, do mesmo autor, o estudo feito sobre o *Sermão da Sexagésima*, do Padre António Vieira (Alves, 1997).

113 Este entendimento aproxima-se um tanto da pragmática transcendental da linguagem, proposta por Francis Jacques, Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas. Há, em todos eles, uma determinação de sentido por força da linguagem. Simplesmente, em Ducrot, fala-se de enunciados concretos, cuja coerência os faz aceitáveis; em Jacques, Apel e Habermas há atos de comunicação implícita (sendo a comunicação um transcendental) que determinam o sentido.

entendimento da linguagem que, de algum modo, justifica a ideia de ela ser “palavra-de-ordem” (Deleuze e Guattari, 1980: 95).

### **A racionalidade sociológica**

Contra a racionalidade argumentativa, insisto todavia numa racionalidade sociológica. É minha ideia que o constrangimento argumentativo não entra na estruturação do sentido através da coerência de “um discurso ideal”, expressa na coerência de uma sequência concreta de enunciados. Pelo contrário, o constrangimento argumentativo entra na estruturação do sentido através da contextualidade própria da ação social. São, com efeito, umas tantas propriedades sociais (locutores e recetores legítimos, língua e contexto legítimos) que fazem passar a linguagem. Eu falo para me distinguir, me fazer respeitar e ser obedecido (Bourdieu, 1980 c: 124), embora isso aconteça no interior de um campo de relações de força, relativo a posições assimétricas, que autoriza e censura o meu discurso.

Contraponho, assim, à prática intelectualista da argumentação na língua uma prática social: os fenómenos discursivos são factos sociais. As questões da nova racionalidade (comunicativa ou argumentativa) com que hoje somos confrontados, não podem, com efeito, ser dissociadas de uma interrogação sobre o que funda a legitimidade ou a validade das ações comunicativas e intercompreensivas, o que quer dizer uma interrogação que remeta para uma teoria da significação. Mas a argumentação na língua é idealista, por não ter em conta as condições concretas, históricas, de existência dos homens e dos grupos humanos. Daí que eu invoque as condições sociais de possibilidade de um discurso e fale, no seguimento de Bourdieu, das suas condições de legitimidade.

Contra a pragmática argumentativa de Ducrot, insisto assim na pragmática sociológica e contraponho que a magia (a força) da palavra é social. A autoridade vem de fora à linguagem (Bourdieu, 1992: 123). A linguagem tem a eficácia do porta-voz, um poder delegado pela instituição (*Ibid.*: 54). E é o conjunto das propriedades sociais referidas (propriedades legítimas) que, fazendo sistema, produzem a aceitabilidade social da linguagem, isto é, o estado que a faz passar e a torna escutada, acreditada, obedecida, compreendida<sup>114</sup>.

---

114 Talvez haja neste ponto da discussão que atenuar, se não contrariar, o otimismo de Bourdieu relativamente aos poderes da instituição, com o ceticismo drástico de Roland Barthes. A instituição



Com efeito, a interrogação sobre a significação obriga a considerar a linguagem na sua dupla articulação complementar, proposicional e performativa, ou seja, lógico-semântica e pragmática. Mas não é tudo. O primado da relação na produção do sentido, vincado pelos conceitos de “interlocação” e de “comunicabilidade”, não se esgota no interior do *a priori* transcendental, para onde o remetem Jacques, Habermas e Apel. Compreende-se, sim, na base das interações concretas dos sujeitos sociais. A performatividade e a pragmática acentuam uma teoria da significação onde o “dialogismo” e a argumentação são conceitos fundamentais. Acontece, porém, que a linguagem é também “palavra de ordem”; signo de autoridade, ela cumpre uma função institucional. Quer isto dizer que os agentes que interagem não o fazem à vontade; fazem-no como *podem*, no interior de um campo de posições sociais assimétricas<sup>115</sup>.

Parece-me importante esta última chamada de atenção, pois de contrário somos levados a pensar que há uma verdade (relação intersubjetiva) sem o poder (relação institucional). É neste sentido, aliás, que me parece caminhar Jacques, Habermas e Apel. Fixemos a atenção em Habermas. A situação comunicativa, que tem por racionalidade a expectativa de reconhecimento e de universalidade (ou mais propriamente, a compreensão, o acordo, a confiança recíproca e o reconhecimento partilhado), é o palco onde se joga uma biografia e uma razão argumentativa. Quer isto dizer que a relação intersubjetiva é aberta à argumentatividade, à justa (*agon*), e não à guerra (*polemos*), como se o próprio vínculo social resultasse de lances de linguagem<sup>116</sup>.

A pragmática da comunicação como desafio transcendental em Habermas procura, na realidade, as condições de possibilidade da comunicabilidade em geral, ou seja, as condições universais da comunicação, remetendo para um

---

não dá forma à história; deforma-a, pois converte uma intenção histórica em natureza, transforma a contingência em eternidade. Cf. Barthes (1984: 198 e 209).

Em todo o caso, com ou sem visão otimista, pode dizer-se que “todos os discursos são atuantes”. Dos mais etéreos e eufemizados, aos mais voltados para o passado, como a história, ou para o futuro, como as utopias, “todos são formas de inflectir o existente” (Miranda, 1994, 291-292).

115 Confira-se, a este propósito, Deleuze e Guattari (1980: 96), que radicalizam, aliás, a proposta de Bourdieu: “A linguagem não é feita sequer para ser acreditada, mas para obedecer e para fazer obedecer”.

116 Que o vínculo social resulta de lances de linguagem é, aliás, a proposta de Jean-François Lyotard (1989: 29-30; 44-45). O exemplo dado é o da narrativa. Ao definir uma tripla competência, saber ouvir, saber dizer, saber fazer, a narrativa transmite as regras pragmáticas que constituem o vínculo social.

plano logicamente anterior à comunicação efetiva. A versão transcendental da pragmática surge, deste modo, como uma tentativa filosófica de ultrapassagem das ciências sociais (essas sim, preocupadas com os usos particulares empíricos da comunicação), que remete para a hipótese de um *a priori* com poder de constrangimento sobre a significação e a comunicação.

Habermas não visa, pois, uma sociolinguística, nem uma sociologia da linguagem, nem tão-pouco uma análise da conversação. A abordagem não é empírica, mas transcendental. Quer isto dizer que se trata de especificar as condições gerais *a priori* de possibilidade de uma *intercompreensão*, de uma *individuação* e de uma *sociabilidade*. Os “jogos de linguagem” são a condição de possibilidade desta dialética comunicacional, desenvolvida em torno de três conceitos fundamentais: o conceito de comunicação, o conceito de *praxis* e o conceito de intersubjetividade.

É a introdução do conceito hegeliano de interação e a sua posterior reelaboração com os meios fornecidos pela pragmática da linguagem, especificamente pelo *speech act*, proposto como unidade de análise da linguagem, que permite a Habermas superar o solipsismo da filosofia do sujeito (e também o solipsismo da filosofia analítica<sup>117</sup>).

Na sua *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, que conheço na tradução francesa de 1987, *La logique des sciences sociales et autres essais*, Habermas havia já acolhido a abertura feita pelos trabalhos de Karl-Otto Apel à teoria wittgensteiniana dos jogos de linguagem. Apel havia-os tomado como constitutivos da organização do mundo vivido social e, ao fazê-lo, abria caminho para uma reflexão filosófica sobre as condições do acordo intersubjetivo enraizado na linguagem, fora das premissas da filosofia moderna da subjetividade e da sua dialética sujeito-objeto. Habermas, ao retomar Apel, pôde falar da “viragem da teoria da comunicação”, o que lhe permitiu de futuro invocar apenas as “normas fundamentais do discurso racional”. Nelas residiria o único e último fundamento desta época de crise de legitimação e de crise das tendências hegemônicas da racionalidade sistêmica.

---

117 Como já referi, noutro passo deste ensaio, a viragem pragmática da filosofia analítica é bem assinalada por Karl-Otto Apel (1988 b: 579): trata-se, com efeito, de uma perspectiva em que o conceito de racionalidade da sintaxe e da semântica lógicas dos sistemas de linguagem foi integrado e ultrapassado pelo conceito de racionalidade do uso humano da linguagem, quer dizer, pelo conceito de racionalidade argumentativa.

É a partir dos trabalhos de Stephen Toulmin que Habermas (1987: 39 s) vai esboçar uma teoria da argumentação que lhe permite esta aproximação transcendental e universal da linguagem. Interpretando então a estrutura da linguagem como originariamente comunicacional e voltada para a intercompreensão, Habermas pôde pretender uma “pragmática universal”, que fundasse sistematicamente as funções da linguagem (cognitiva, regulativa e expressiva, e mesmo poética), ou seja, pôde pretender construir as condições pragmático-universais das atividades comunicacional e argumentativa, e pôde portanto pretender estabelecer as bases racionais da intercompreensão possível, fundada numa teoria do “agir comunicacional”.

É todavia meu entendimento que à noção de relações de comunicação, isto é, de interação simbólica, se sobrepõe, e se contrapõe mesmo, a noção de relações de força simbólica, ou seja, a noção de distribuição ou de repartição social (diferenciada) de um “capital simbólico”. Como assinaiei já, repetidas vezes, no seguimento de Bourdieu, são com efeito umas tantas propriedades sociais (emissores e recetores legítimos, língua e situação legítimas), no interior de um campo de posições sociais assimétricas, que dão a um discurso mais ou menos força, mais ou menos poder, tornando-o deste modo mais ou menos “aceitável”.

Sendo pois problemáticas as figuras da “relação de comunicação” e do “intercâmbio infinito e livre dos discursos”, uma vez que o campo da comunicação é atravessado por relações de força simbólica, a competência comunicativa é inseparável da posição do locutor na estrutura de um dado campo social. A “competência social”, ou o “sentido prático”, é um conceito bourdieusiano que esclarece sociologicamente o conceito de “competência pragmática”, empregue por Joly (1982: 117). A competência pragmática é em Joly, como aliás em Bourdieu, uma competência incorporada na língua, que condiciona a competência linguística. Mas limita-se neste linguista “a todo o vivido, de que se alimenta a língua, e que por sua vez é por esta alimentado” (*Ibid.*: 116). Quer dizer, o conceito de “competência pragmática” identifica-se em Joly com a “consciência pragmática”, ou seja, com a noção sofisticada de *kairos*: “todo o enunciador ao aprender uma língua, interioriza um saber-dizer”, relativo às circunstâncias que rodeiam os usos do discurso (*Ibid.*: 117).

Não estando pois em causa que a competência pragmática, referida por Joly (*Ibidem*), “desempenha um papel importante na génese da significância, pelo facto de condicionar a maneira como o enunciador comunica os

significados, e *ipso facto* a maneira como eles virão a ser percebidos pelo coenunciador”, são todavia as noções bourdieusianas de campo, de estrutura do campo e de capital simbólico (inseparável da posição do locutor na estrutura social) que nos esclarecem sobre as condições objetivas (sociais) do funcionamento de tal competência<sup>118</sup>.

Idêntico, entretanto, ao conceito de “consciência pragmática” de Joly, e a merecer, portanto, igual esclarecimento sociológico, é o conceito de “consciência prática” de Giddens (1990: 278 e 280). A “consciência prática” é um conhecimento que se conserva e se evoca de forma tácita: dá conta das convenções relativas ao que ‘ocorre’ nos contextos quotidianos da ação social<sup>119</sup>. A “consciência prática” dá conta de uma razão comunicativa, onde são pedra angular a “interpretação do agente” e a “agência”, o que todavia de modo nenhum significa uma razão centrada no sujeito e na subjetividade (*Ibid.*: 278). A “consciência prática” não se confunde com a “consciência discursiva”, que é uma evocação autorreflexiva das experiências e dos acontecimentos passados, uma memória que se exprime de forma verbal (Cohen, 1990: 384). A “consciência prática” é antes uma capacidade prática que apenas existe no seu exercício, o que quer dizer, em condições contextuais específicas, ou por outra, em condições de espaço e de tempo específicos<sup>120</sup>.

---

118 Sobre o conceito de “competência pragmática” em André Joly, veja-se também, Francis Tollis (1991: 210-211).

119 Escreve Giddens (1990: 280): “Um falante competente não só domina séries de normas sintáticas e semânticas, como também domina a gama de convenções relativas ao que ‘acontece’ nos contextos quotidianos da atividade social”. E noutro lugar: “A competência linguística não consiste só em dominar as frases sintaticamente, mas também em dominar as circunstâncias apropriadas a determinados tipos de frases [...] Por outras palavras, o domínio da linguagem é inseparável do domínio da variedade dos contextos em que se emprega a linguagem” (*Ibid.*: 260).

120 Este entendimento da compreensão, feita conhecimento implícito nas nossas atividades práticas e conhecimento incorporado (“história feita corpo”), é aprofundado por Pierre Bourdieu (1972), Charles Taylor (1995) e Jacques Bouveresse (1995), entre outros.

## V. A FIXAÇÃO DA CRENÇA

“Não basta produzir sentido, em função de tal ou tal ‘prática discursiva’. É preciso mais do que isso: é preciso produzir um sentido, de acordo com aquilo que funda o sentimento de identidade do eu, da realidade do mundo e, nessa ordem de ideias, é preciso um regime de interação. O sentido põe em jogo o crer de um sujeito” (Geninasca, 1991: 20).

Ao introduzir neste capítulo a interrogação sobre o regime discursivo da crença, faço ressoar em mim como que um “fragmento de biografia”. Um fragmento de biografia, quero dizer, em sentido foucaultiano, não a narrativa, não a história de vida do crente que eu possa ser, mas um resultado da “minha própria experiência”. Diz assim Michel Foucault (*apud* Eribon, 1991: 45): “Sempre que tentei fazer um trabalho teórico, foi a partir de elementos da minha própria experiência, sempre em relação com processos que eu via desenrolarem-se ao meu redor. Era por pensar reconhecer nas coisas que via, nas instituições com que tinha que ver, nas minhas relações com os outros, brechas, abalos surdos, disfunções, que empreendia um tal trabalho – um qualquer fragmento de biografia”.

Ora, é exatamente em razão de a crença nos ser dada como uma coisa, ou um conjunto de coisas, que nos desafia a ver, uma instituição que convoca um saber, e uma relação que provoca um dizer, que vou tentar dilucidar algumas brechas do seu regime.

## 1. Crer é dizer

O meu primeiro confronto foi com o aforismo que abre o Evangelho de S. João: “No princípio era o Verbo”. Verifiquei então que a fé cristã não vai de uma primeira a uma segunda pessoa, de alguém que viu a alguém que não viu. Vai, sim, de uma segunda a uma terceira pessoa, nem uma nem outra tendo visto. A fé cristã anda sempre de dizer em dizer. Quer isto dizer, que nos termos em que a vejo a fé cristã se coloca como a *re/toma* de uma experiência em certa medida já feita. É esse todo o sentido de *re/legere*: aquele que acredita lê o que já foi escrito, ou seja, lê o que lhe é legado, lê aquilo que lhe é dado. Gianni Vattimo (1998: 8-9) generaliza a toda a experiência religiosa esta ideia de *re/toma*, presente no ato de “*re/legere*”.

A fé cristã é então uma palavra que vai de uma segunda a uma terceira pessoa, nem uma nem outra tendo visto. Explicitando melhor, o crente é aquele que ouve uma palavra e lhe faz confiança, seguindo-a e obedecendo-lhe. É nesse sentido que aponta, aliás, a etimologia de obedecer, *ob/audire*: ouvir uma palavra e tornar-se seu discípulo.

O acto de fé como experiência religiosa, não remete pois, antes de mais nada, para *religare*. *Religare* configura o vínculo institucional que objetiva e oficializa a religião. Essa objetivação e oficialização passa, fundamentalmente, pelo estabelecimento de um corpo de clérigos, que administra a palavra e assim assegura a mediação entre nós e o Outro. Podemos também dizer que o que se joga no ato de fé não é, sobretudo, o horizonte de sentido figurado por *religere*. *Religere* figura a natureza subjetiva da experiência religiosa, dá-nos conta de uma disposição interior, alude a um sentimento íntimo (Bastide, 1935: 3; Benveniste, 1969: 270-272).

*Relegere* é a retoma de um dizer que nos foi legado e dado. O crer cristão retoma então um dizer, e fá-lo como o reconhecimento de uma alteridade. Ou seja, ao retomar uma palavra, o crer cristão estabelece uma relação com o diferente, uma relação com o Outro. Não podendo ver o outro face a face (e sendo esta a condição do crente, a de uma perda e a de uma impossibilidade), o crente garante, pela palavra recebida, pela retoma de um dizer, um outro que há de vir. De maneira que, pela retoma de um dizer, o crente garante o outro em diferido: perde o presente, mas é por um futuro.

Retomar um dizer significa então fazer confiança a uma palavra que é dita, sendo esta legada e dada. E este reconhecimento, esta confiança numa

palavra que é dita, figura a confiança que se deposita em alguém, ou seja, figura o reconhecimento que se faz de um outro. Retomando uma palavra, eu valho-me de um outro, que embora me falte no presente, não tarda estar aí.

O ato de acreditar é assim um conhecimento duplamente diferido. Por um lado, confia em alguém que radicalmente falta. Por outro lado, espera alguém que há de chegar. Há de facto uma não coincidência entre o que nos é dado e o que é recebido. Daí que eu fale de um diferimento. A palavra recebida, o dizer legado, preenche este intervalo.

Colocada assim a questão do crer, verificamos que ele não é da ordem do ver, nem da ordem do saber. A ordem do saber caracteriza-se pelo valor de verdade que atribuímos a uma proposição, sendo esta a estrutura da frase que faz juízos de verdade e falsidade a propósito do mundo. A crença, entendida como ter crenças, entendida como valor de verdade de certas representações, é saber e é dogma. No entanto, assim caracterizada, a crença é uma realidade etnocêntrica. Com efeito, os regimes de verdade são históricos, têm condições históricas de possibilidade, de validade e de funcionamento. Esquecer o seu carácter cultural é convertê-los em dogmas. o etnocentrismo como regime dogmático de verdade distribui como posições antitéticas as representações verdadeiras, as nossas (que nos dão os bons objetivos da crença, os objetos dignos de ser obedecidos), e as representações falsas, as dos outros (que nos dão os maus objetos da crença, os objetos que devem ser repudiados). Hoje sabemos bem no que dá a crença que, por sucumbir ao etnocentrismo, se faz dogma: constitui a justificação de toda a espécie de fundamentalismo e de intolerância.

Também a ordem do ver se caracteriza pelo valor de verdade, que neste caso atribuímos, não a certas proposições, mas a certas coisas e a certos factos. A crença entendida como ver coisas, entendida como valor de verdade dado a certos factos, não se afasta da ordem do saber, integra-a mesmo como um saber feito de evidências. A ordem do ver elimina o compasso de espera de um tempo diferido e impõe-nos a coincidência imediata entre o dado e o recebido. A ordem do ver unifica o presente de um modo totalizante.

No entanto, assim caracterizada, a crença não abre a nenhuma alteridade, não reconhece nenhum outro. Uma vez que não imagina futuro algum, afoega-se no presente. Assim configurada, a crença integra o regime do mesmo e dos seus simulacros. Aliás, quanto mais uma sociedade se esforça por escapar à lei do tempo, menor atenção presta à crença. Passa-se isso hoje connosco,

que sonhamos, por exemplo, com uma sociedade da informação apostada em realizar no presente, embora de forma virtual, a biblioteca hipertextual de todos os saberes de todos os tempos.

Na relação sujeito a sujeito, o crer religioso caracteriza-se pela inscrição em nós do tempo do outro, pela inscrição de uma alteridade que não é nem para mim nem para ti, um outro que nem eu nem tu podemos dominar, e que todavia nos garante e estrutura a ambos<sup>121</sup>. A abertura ao tempo do outro impede de facto a apropriação. Quando a relação sujeito a sujeito não é estruturada pelo tempo do outro, quando não é garantida por uma diferença inconvertível e inapropriável, acontece o seu estreitamento numa relação dominada entre sujeito (conhecedor) e objeto (conhecido). Caímos, deste modo, na ordem do saber, que é também, como o demonstrei, a ordem do ver. A ordem do saber é a ordem do *religare*; é objetivante. A ordem do ver pode ser a ordem do *religare*, e nesse caso ver é saber, ver é conhecimento evidente. Mas a ordem do ver pode ser ainda a ordem do *religere*. E neste caso, a ordem do ver é subjetivante, no sentido em que é intimista.

A ordem do crer, como vimos já, é a ordem do *relegere*, é a ordem da retoma de um-dizer-que-não-viu, mas que confia, de um-dizer-que-não-sabe, e que todavia conhece, pois que espera. A ordem do crer é um dizer que é conhecimento diferido, um dizer que preenche o intervalo existente entre o dado e o recebido, um dizer que é um conhecimento que resiste ao saber. A ordem do crer caracteriza-se assim por um diferimento essencial: anda sempre de dizer em dizer, valendo-se da confiança que faz a um outro. O crer conhece, não porque saiba ou veja, mas porque, aos olhos de quem crê, “o que não é tem ser”, como diria o Padre António Vieira.

No entanto, o crer religioso furta-se ao simulacro intimista do *religere*. Embora subjetivante, é comunitário e faz comunidade. É comunitário, uma vez que o dizer de onde parte tem o valor de uma herança recebida, que é coletiva. Faz comunidade, porque consiste numa gestão coletiva da alteridade, ou seja, numa gestão do tempo do outro. Os modos de gestão são garantidos e controlados por regras de comunicação: um conjunto de códigos culturais e uma simbólica social.

---

121 Como tenho vindo a defender, na sequência de Jacques (1985 e 1987) e Bourdieu (1982 a e 1982 b), a ordem do sentido supõe o primado da relação.



É verdade que ao referir-me a uma gestão coletiva e a modos de gestão, não podem deixar de ser assinaladas as falcaturas que frequentemente acompanham esta atividade: as manipulações, distorções e abusos. Em todo o caso, ao fazer confiança a um outro, pela obediência a estas regras, o indivíduo tanto sacrifica algumas das suas pretensões, por exemplo a autossuficiência e a autonomia, como tira proveito delas. As regras garantem-no, equilibram-no, integram-no. Quem faz confiança adquire pelo sacrifício o direito a estar garantido. Não esqueçamos que sacrificar é *sacer-facere*, o que quer dizer, fazer sentido. A confiança nas regras cauciona-nos, sem dúvida, o futuro.

Sintetizando e concluindo esta ideia de associar o crer a um dizer, direi o seguinte, com as palavras de Dumézil: a crença articula um ator, um real e um dizer. Neste circuito comunicativo da crença, a palavra preenche o intervalo (daí o diferimento) entre a perda presente (alguém ou alguma coisa que apenas temos presente porque confiamos nela) e uma chegada que se espera (claro que esperamos alguém ou alguma coisa porque lhe fazemos confiança). o mecanismo de partida é o mecanismo de chegada: a confiança que fazemos a um outro.

## 2. Crer é fazer

A este primeiro andamento da minha reflexão, que associa o crer a um dizer, acrescento agora um segundo, assim entendido: o dizer em que radica todo o acto de crença supõe e visa necessariamente um fazer. É desta associação entre crer e fazer que eu passo a ocupar-me.

“Creio que virás”. Ao fazer esta profissão de fé, o crente situa-se entre dois mundos, no lugar suspenso que separa aquilo que ele faz daquilo que o outro fará. E que é que ele faz? – podemos perguntar. Muito simplesmente, crê. E que é que o outro fará? Há de vir – é tudo o que temos para responder. Um dizer ocupa então este espaço de não coincidência entre o que falta e o que se espera venha a chegar. Mas este dizer supõe e visa sempre um fazer. É que se eu creio, comporto-me como um crente. Quem crê em alguém, põe as mãos no fogo por ele. Quem não crê, livra-se de o fazer.

A prática é assim a transparente objetividade de uma crença. Pode afirmar-se que o dizer se inscreve no fazer pela expectativa, e também pelas práticas, ou seja, tanto pela esperança, como pelos comportamentos, atitudes e condutas a que dá origem. Pela expectativa: eu digo que acredito em alguém,

porque o outro me garante e me vale, embora esta garantia e este valimento sejam uma prática expectante – é essa a minha esperança. Pelas práticas: eu vou mesmo meter as mãos no fogo por alguém, eu sacrifico-me a esse ponto, prescindindo da minha autossuficiência e autonomia, porque não tarda um outro virá e preencherá esta insuficiência do presente. Também esta é uma prática expectante – na vinda de um outro reside a minha esperança.

Dizia Charles Sanders Peirce (1993: 398) que “a essência da crença é a criação de um hábito e que diferentes crenças se distinguem pelos diferentes modos de ação a que dão origem”. Modos de ação, hábitos, quero dizer, práticas (comportamentos, atitudes e condutas) que são regulares e duráveis. A crença cria práticas regulares e duráveis, porque é um compromisso da relação que tenho com um outro, é uma aliança social, é uma prática contratual.

Quando me pergunto, será que ainda acredito nisto, no céu, no inferno, no purgatório, constituo a crença como um objeto intelectual, independente do ato que a confirma como relação, como aliança, como compromisso. Fazendo-o, deserto do campo da crença. Com efeito, ao dissociar a crença da relação, do compromisso, da aliança, isolando-a, fixo-a num mero enunciado (no caso, um enunciado declarativo interrogativo), fixo-a num dizer. Sem compromisso relacional, a crença deixa de ser crença: é um dizer que nada faz.

A nossa modernidade, nascida da vitória do verdadeiro conhecimento sobre o falso, do conhecimento científico sobre as superstições, concorreu decisivamente para o isolamento do dizer, embora esta separação seja o apátrio clássico do farisaísmo. Com a modernidade, no entanto, o dizer não pára de desertar do fazer.

Penso que esta deserção aconteceu pela dissociação das próprias práticas em duas metades: uma nobre e uma outra degradante. Digo degradante, porque constitui um real perigo de contaminação para a primeira. Refiro-me, por um lado, às práticas que se identificam com as expectativas mútuas, e que hoje são dadas como um vestígio do passado que compromete o presente. E penso, por outro lado, nas práticas dotadas da operatividade, que se constituem como objeto de uma racionalização técnica. Visando a eficácia, esta última metade das práticas pôr-se-ia a salvo da contaminação entrópica, pelo isolamento que se impõe de tudo o que não é tecno-instrumental.

Distribuem-se então as práticas por dois blocos incompatíveis. De um lado ficam as “crenças”, assim chamadas porque já não acreditamos nelas, já não as vemos funcionar como alianças sociais. Do outro lado, ficam as condutas

objetivas, sejam elas médicas, comerciais, industriais, judiciais, educativas ou culinárias, que têm o estatuto de técnicas e se justifica serem tratadas como séries de gestos relativos a operações de fabricação.

É pois um facto que o dizer desertou do fazer e se isolou, embora de modo algum possa ser isolado. É o que procurarei demonstrar no terceiro e último andamento deste capítulo.

### 3. O ato de crer

Passo a analisar quatro enunciados, que me parecem esclarecer bem esta necessária interligação do dizer e do fazer no ato do crer. Os dois primeiros enunciados são referidos por Michel de Certeau num texto de 1981, intitulado “Croire: une pratique de la différence”, texto esse que me inspirou aliás noutros passos desta reflexão. O terceiro enunciado tomo-o da tradição bíblica neotestamentária. O último remete para o nosso quotidiano.

De Certeau (1981: 7) atribui a Benedetto Croce o seguinte enunciado sobre o mau olhar: “É falso, mas acredito nele”. E atribui a Madame Du Deffant (que viveu no fim do séc. XVIII) o enunciado seguinte: “Não acredito em fantasmas, mas tenho medo deles”. O terceiro enunciado inspira-se na atitude reservada de S. Tomé, diante da notícia da ressurreição de Cristo: “ver para crer”. O último enunciado é um conhecido aforismo sobre as bruxas: “Não acredito em bruxas, mas lá que elas existem, disso não tenho dúvidas”.

Começo pelo primeiro enunciado: “É falso que haja mau olhar, mas acredito nele”. Do que aqui se trata é de uma crença exilada do saber científico. O saber científico é que fala em termos de enunciados verdadeiros e de enunciados falsos. A hipótese do mau olhar não resiste à prova, pelo que é falso o enunciado que postula a sua existência.

“Mas acredito nele”. A crença, já o disse, articula um dizer e um fazer, ou por outra, a crença é um dizer que gera um conjunto de hábitos, um conjunto de práticas regulares e duráveis. No entanto, a crença a que aqui me refiro é muito modesta, porque “o mau olhar” é um parente pobre, um parente deserdado do sistema oficial de crédito, é uma relíquia de uma cosmologia passada, uma sobrevivência, um vestígio.

Pouco importa, todavia, o anacronismo e também a heterodoxia cultural, a confiança feita no mau olhar permanece indissociável das coisas a não fazer: um atleta não entra em campo com o pé esquerdo, dá-lhe azar entrar ou sair

do campo, assim como chutar à baliza, mesmo que para fora, sem se benzer e sem beijar o dedo anelar. Permanece também indissociável das precauções a tomar, não esquecer os amuletos, por exemplo.

Segundo enunciado: “Não creio em fantasmas, mas tenho medo deles”. É claro que as ações que o meu medo me proíbe de fazer, indicam aquilo em que ainda creio, diga eu o que disser, ou mesmo por muito que diga o contrário. E eu digo que não creio em fantasmas. Há de facto crença, uma vez que existe uma prática, ainda que ela seja inferida de um sentimento, o medo. Se eu digo “não creio em fantasmas”, digo-o porque no regime oficial de crédito que é o nosso, ou seja, no discurso “esclarecido” que é o nosso, que supostamente define o acreditável, que o mesmo é dizer, o pensável, os vestígios de um crer clandestino e ilícito obrigam sempre a umas tantas práticas. No entanto, estas práticas excluídas de regime oficial de crédito, limitam a crença e bloqueiam-na diante dos fantasmas.

Terceiro enunciado: “Ver para crer, como S. Tomé”. Disse na abertura deste capítulo que o ato de crer não coincidia com o ato de ver. O ato de ver unifica o presente de um modo totalizante, elimina o compasso de espera de um tempo diferido, em que toda a crença radica, e impõe-nos a coincidência imediata entre o dado e o recebido. A tradição cristã propõe-nos uma pedagogia da fé em que a figura de S. Tomé tem um carácter exemplar. Segundo a narrativa evangélica, este discípulo de Jesus caiu na tentação de reduzir a crença a um saber feito de evidências: “Se eu não vir nas suas mãos o sinal dos cravos e não meter a minha mão no seu lado, de maneira nenhuma acreditarei” (João 20,25). A crença assim entendida não se furta ao regime do mesmo e dos seus simulacros, não abre a nenhuma alteridade. Crer é, no entanto, obedecer, é retomar um dizer que não viu, mas que espera, um dizer que apenas conhece porque confia. Daí que na narrativa evangélica S. Tomé acabe por fazer ato de obediência (“Meu Senhor e meu Deus”, João 20,28), sem precisar de meter as mãos nas chagas de Cristo.

Finalmente, o enunciado sobre as bruxas: “Não acredito em bruxas, mas lá que elas existem, disso não tenho dúvidas”. O regime oficial de crédito não admite a possibilidade de eu acreditar em bruxas. As bruxas são aqui também um parente pobre, um parente deserdado, enfim, a relíquia de uma cosmologia passada, uma sobrevivência, um vestígio. “Mas lá que elas existem, disso não tenho dúvidas”. Existem, é verdade que existem. Este conhecimento não me é dado pela ciência. Aí, fazem-me saber que não há lugar para as bruxas que

eu digo existirem. E no entanto, as bruxas existem, porque eu vejo que elas existem. Juntei os pauzinhos todos, e não me sobrou outra conclusão. Na nossa modernidade, o ver e o saber andam associados. Eu sei que não há bruxas, porque no regime do olhar que é o meu, esclarecido e civilizado, não há lugar para elas. Mas eu que saí de casa pela manhã cedo e escorreguei logo ali nas escadas e caí e me alejei seriamente, eu que me arrastei para o carro mas dei com a bateria em baixo, e que saí disparado no carro da minha mulher, para logo bater na primeira rotunda, eu que deveria estar na Universidade às 10 horas, porque tinha umas Provas acadêmicas, cheguei apenas ao meio-dia, tendo as Provas sido adiadas, eu, nestas circunstâncias, só posso concluir que há bruxas.

E, no entanto, não acredito nelas. Nada no meu comportamento e na minha conduta autoriza essa certeza. Não lhes faço qualquer confiança, não movo uma palha por via delas, nada há de regular e de durável no meu comportamento que sustente uma conclusão nesse sentido. Amanhã, sairei de casa como sempre saí, confiante num bom dia de trabalho: espero não cair nas escadas e que a bateria do meu carro responda bem, espero não ter qualquer azar na estrada, e tudo leva a crer que as Provas acadêmicas marcadas para as dez horas terão mesmo lugar à hora fixada.



## VI. O ABRAÇO DE URSO DA RAZÃO LIBERAL

“O uso da linguagem ‘orientado para o entendimento’ não é distinto do uso da linguagem ‘orientado para o sucesso’. Há mesmo uma dependência parasitária deste relativamente àquele. Por exemplo, podemos imaginar um uso da linguagem *secretamente estratégico*, e também um uso *abertamente estratégico* (não apenas os imperativos do tipo ‘mãos ao ar!’, mas sobretudo os rogos e as ameaças trocados no decurso de duras negociações, que impõem uma atitude recetiva”) (Apel, 1990: 45).

“Deformando as palavras de Proust, poder-se-ia dizer que as pernas e os braços estão cheios de imperativos adormecidos. E não têm fim os valores feitos corpo, graças à trans-substanciação que decorre da persuasão clandestina de uma pedagogia implícita, apta a inculcar uma cosmologia, uma ética, uma metafísica, uma política, através de injunções tão insignificantes como ‘Põe-te direito!’ ou ‘Não pegues na faca com a mão esquerda!’, e a inscrever nos detalhes aparentemente insignificantes da *postura*, da *presença* ou das *maneiras* corporais e verbais os princípios fundamentais do arbítrio cultural, deste modo colocados fora do alcance da consciência e da explicitação” (Bourdieu, 1980 b: 117).

É meu propósito, neste capítulo, discutir os esquemas modernos que permitem tematizar a cultura e a participação nas organizações. Refiro-me, por um lado, ao esquema da cultura nacional, e por outro, ao esquema da teoria da informação, inspirado em Lasswell, em Shannon e Weaver, e em Jakobson, que tem como pedra angular a relação locutor-destinatário. A estes dois tipos de racionalidade, contraponho aquilo que chamo de racionalidade comunicativa, que se centra na relação dialógica (o que quer dizer, nas condições sociais da interação humana) e apela para a função argumentativa da linguagem.

Insurjo-me, todavia, contra a alienação dos conceitos de cultura e de participação pela ideologia da razão liberal. Como é sabido, a razão liberal tem como ideologia a competitividade no mercado. E só a alienação permite que toda a gente possa falar consensualmente de cultura e de participação na organização, como se de uma bem-aventurança se tratasse. Daí que eu pergunte se a organização não estará a coçar-se onde nada lhe faz comichão, ao invocar a cultura e a participação.

Sigo, entretanto, o ponto de vista que me tem conduzido ao longo destas páginas: no modo como entendo as coisas, a comunicação coloca a questão da significação, e é por esta que é esclarecida. Enquanto significação, a linguagem é representação e é também vontade. Mas esclareço, contra qualquer sugestão de intelectualização, que a representação é um facto social. Bourdieu (1980 a: 65) diz isto muito bem: a representação é uma *di*/visão do mundo social, a qual, dando conta das divisões da realidade, concorre para a realidade das divisões.

## 1. A nova racionalidade comunicativa

Para o Estado liberal, é bem sedutora a ideia de que a cultura e a participação possam constituir a razão absoluta de uma nova homogeneidade nas organizações empresariais. Ela encerra, todavia, o risco de um equívoco. Na ausência de horizontes sociais exaltantes, e dado o declínio das grandes narrativas, as organizações em geral e as organizações empresariais em particular devêm um novo lugar de redenção, o território para onde os poderes públicos remetem as esperanças sociais. Pede-se-lhes que relancem a economia e o comércio externo, que aumentem o emprego, que se tornem um lugar de formação e de lazer, que participem na vida social sob a forma de mecenato (Torres, 1988: 24).

Temendo as imagens idílicas de organização humana, Aguiar e Silva (*apud* Martins, 1997: 216) manifesta o maior ceticismo relativamente à ideia de cultura e de participação nas organizações. Objeta que não é possível a participação sem capital simbólico, entendido este como competência linguística, como domínio dos recursos da língua. A participação não dispensaria, pois, as virtualidades da retórica, entendida esta como a arte da argumentação, como a arte da construção de discursos persuasivos.

Gostaria de chamar a atenção para o facto de a competência linguística e a retórica serem conceitos que enfermam também de idealismo – o idealismo da língua, o idealismo de uma conceção que atribui a força da linguagem à



própria linguagem. Por razões de cidadania e de dignidade democrática, sem dúvida que há que fazer tudo para que o poder da palavra possa exercer-se contra a palavra do poder (Chourraqui, 1997: 663-666). Mas a competência linguística nada é sem a competência social. Não basta saber argumentar e dominar os recursos da língua. É preciso igualmente que a linguagem passe, que seja aceitável, e isso apenas acontece se determinadas condições sociais forem asseguradas.

Apesar de a cultura e a participação nas organizações poder não passar de um equívoco unanimizante e homogeneizador, que subverte a lógica específica do social, é verdade que, muito avisadamente, as podemos interpretar como manifestações de uma nova racionalidade, a racionalidade comunicativa, que no seguimento de Peirce concebe a “estrutura do pensamento como linguagem” (5. 421) e acredita que “toda a evolução lógica do pensamento deve ser dialógica” (4. 551)<sup>122</sup>.

Se me ativer a esta perspetiva, acho insuficiente a conceptualização semântico-referencial da cultura e da participação nas organizações, que argumenta com o conceito etnológico de cultura. Representacionista (entendida aqui a representação como o acordo do pensamento com o real), esta conceptualização deprecia as funções da linguagem propriamente pragmáticas ou comunicacionais, especificamente as funções de expressão e de apelo, para centrar a atenção na homologia entre, por um lado, a estrutura e o funcionamento da organização e, por outro, as particularidades dos esquemas culturais das sociedades. Neste entendimento, a cultura de uma organização interpretar-se-ia como uma manifestação verdadeira ou falsa de uma cultura nacional. E aí está o carácter representacionista desta conceção: toda a análise feita em termos semântico-referenciais limita-se a avaliar a verdade ou falsidade, no mundo, das proposições do discurso.

Penso, por outro lado, que é insuficiente uma conceptualização de cultura e de participação que faz finca-pé na relação entre um locutor que utiliza uma expressão e um destinatário que a compreende. Este ponto de vista é por demais tributário de uma teoria da informação “ao serviço das companhias telefónicas” (Geninasca, 1991: 12). Fundamentalmente, preocupa-se com a transmissão de mensagens, e especificamente, com a neutralização ou a compensação de

122 Estas citações de Peirce remetem para os *Collected Papers*, 8 vol., editados por C. Harthouse *et al.*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1931-1958 (apenas refiro os números do volume e dos parágrafos).

ruídos. O esquema locutor-destinatário, ao apresentar-se como uma razão universal instrumental, apenas dá a ideia de trazer um novo fôlego ao esquema taylorista da racionalidade organizacional<sup>123</sup>, apesar de o esquema taylorista de desenvolvimento das organizações ter sido já superado pelo esquema das culturas nacionais, como bem observa Sainsaulieu (1991: 149).

Quer o esquema locutor-destinatário, quer o esquema das culturas nacionais, constituem, a meu ver, uma racionalidade organizacional insuficiente, uma vez que funcionam simultaneamente como corolário e como reforço da razão liberal, atendo-se à única ideia da produção para o lucro, e portanto, do consumo para a produção.

Na nova racionalidade comunicativa, e isto é que me parece fundamental, todo o uso da linguagem passa a ser concebido no âmbito do processo triádico da interpretação dos signos, isto é, no âmbito de *um processo de comunicação implícita*. Quer isto dizer que o uso da linguagem tem uma função argumentativa. E por função argumentativa entendo, na esteira de Karl-Otto Apel (1988 b: 581), a pretensão pública à validade, concebida esta como uma pretensão diretamente associada ao simples facto de partilharmos a significação linguística e de participarmos num jogo de linguagem, apesar da particularidade e da autorreferencialidade das “minhas” intenções de significação.

Mas as questões desta nova racionalidade, com que hoje somos confrontados, não podem ser dissociadas de uma interrogação sobre o que funda a legitimidade ou a validade das ações comunicativas e intercompreensivas, o que quer dizer uma interrogação que remeta para uma teoria da significação. Os lógicos falam de condições de verdade das proposições. Austin insiste antes nas suas condições de felicidade<sup>124</sup>. Habermas e Apel estribam-se naquilo que chamam de ética da discussão. Aquele fala então nas condições universais de validade dos enunciados; este nas suas condições transcendentais.

Ao formularmos, todavia, nestes termos o problema da significação, esgotamos o nosso questionamento em mero idealismo, por não termos em conta as condições concretas, históricas, de existência dos homens e dos grupos

123 Pode dizer-se, sintetizando, que o esquema taylorista ajustava o homem à máquina, tendo em vista reduzir as perdas de tempo. O esquema informativo, por sua vez, ajusta agora o homem à tecnologia informativa, sendo seu propósito reduzir as perdas de mensagem.

124 Ducrot (1990: 157) entende que as “condições de felicidade” são uma forma de a teoria dos atos de fala reatar com a tradição lógica, com que romperá num primeiro momento. As condições de felicidade seriam assim um outro modo de dizer as condições de verdade.

humanos. Bourdieu, por sua vez, argumenta com as condições sociais de possibilidade de um discurso. E fala das condições de legitimidade. As condições de felicidade a que se referia Austin são para Bourdieu (1982 b: 69-70) as condições de legitimidade, entendida esta como um uso dominante que é denegado por quem exerce a dominação e não reconhecido como tal por quem lhe sofre os efeitos.

## **2. As lágrimas amargas da cultura e da participação nas organizações**

Nas páginas que seguem vou procurar esclarecer a base consensual da retórica encenada hoje em dia pelos conceitos de cultura e de participação nas organizações, que me parecem ter um carácter estritamente alienante. Quando se fala de cultura e de participação nas organizações, do que se trata geralmente é da mobilização destas, através da comunicação intersubjetiva, para a competitividade no mercado. O mercado sim é que é lei. De modo nenhum o é a relação dialógica, exercida nas condições concretas de um dado campo social<sup>125</sup>.

Penso, no entanto, que o mercado, enquanto razão liberal, tem de medir-se, por um lado, com a crise da razão, nomeadamente com a crise da razão histórica, e por outro lado, com os efeitos de poder que acompanham o desenvolvimento das técnicas. A racionalidade do mercado não pode dissociar-se do processo constitutivo das sociedades modernas, que Max Weber tematizou sob a noção de desencantamento. E, num mundo desencantado, os modos tradicionais de legitimação (os do mito ou da religião) dissolvem-se numa multiplicidade de racionalidades autónomas, o que exige ou torna possível uma legitimação apenas assente nos recursos do entendimento consciente, inscritos na linguagem.

Alienados, todavia, pela competitividade do mercado, os conceitos de cultura e de participação permitem hoje que toda a gente possa invocá-los sem colisão, como se a realidade social não tivesse os seus direitos, isto é, como se ela não tivesse uma “lógica específica”. É desta lógica específica que nos fala constantemente Pierre Bourdieu, alertando para o facto de a “realidade

---

125 O carácter estritamente alienante das figuras da participação e da cultura nas organizações capitalistas constitui o ponto de partida de uma indagação genealógica do poder, na ótica de Michel Foucault, de que dou conta num artigo por mim publicado, em colaboração com José Pinheiro Neves (Martins e Neves, 2000).

social” constituir o lugar de uma luta permanente para *definir* a “realidade”. A realidade social não é apenas *aquilo que está instituído* (e não nos podemos esquecer que o que está instituído é apenas um estado momentâneo e provisório da luta para fazer existir ou ‘inexistir’ o que existe). A realidade social são também *as representações* da realidade, isto é, as suas definições, classificações, di/visões. Com efeito, as representações sociais são enunciados performativos (pragmáticos, intencionais), que procuram chamar à existência aquilo que enunciam (Bourdieu, 1980 a: 67)<sup>126</sup>.

O espetáculo a que, no entanto, assistimos hoje é vermos toda a gente, patrões e operários, quadros administrativos e quadros técnicos, quadros superiores e quadros intermédios, chefias e subordinados, dissolver-se, pacífica e comodamente, por meio da cultura e da participação, na homogeneidade corporativa de uma organização. É caso para desconfiar de tamanha bem-aventurança consensual. Não será que, ao invocar a cultura e a participação, a organização está a coçar-se onde lhe faz comichão?

Na introdução a *O cru e o cozido*, Lévi-Strauss diz pretender ultrapassar a oposição entre o inteligível e o sensível, ao situar-se ao nível dos signos. É verdade que Lévi-Strauss tem em mente o signo nos termos em que Saussure o entende: a conjunção de um significado e de um significante, sendo um o correlato do outro; o signo é arbitrário, uma vez que abstrai do sujeito e do mundo das coisas. Só no âmbito da chamada filosofia da diferença (sendo o signo entendido como articulação de diferenças, e o sentido como efeito decorrente da articulação dessas diferenças) é que se pode pensar na superação da oposição entre o inteligível e o sensível. O significado do signo é aí identificado com o pensamento, ficando a linguagem reduzida ao conceptual.

Contra Lévi-Strauss, há no entanto que dizer que a linguagem não é só o conceptual, não são só as ideias, *a representação*. É também a afetividade, a emoção, o desejo, a intencionalidade, *a vontade*. Era Descartes quem distinguia no pensamento duas faculdades: o entendimento e a vontade. O entendimento é uma faculdade passiva: concebe ideias que representam ou pretendem representar as coisas; ideias que espelham ou pretendem espelhar a natureza. Poderíamos dizer que o entendimento é em Descartes uma faculdade que nos informa sobre o mundo objetivo, espelhando-o. Em

126 Sobre o processo de construção da realidade social, através da permanente luta simbólica que as comunidades humanas empreendem para se definirem a elas próprias, veja-se o meu estudo *Para uma inversa navegação. O discurso da identidade* (1996).

contrapartida, a vontade é uma faculdade ativa: toma decisões, adota atitudes em relação a essas representações (aceita-as ou recusa-as, considera-as com ironia, dúvida, espanto, desejo, cobiça, volúpia, alegria, medo, entusiasmo, tristeza, mágoa). A vontade é assim uma faculdade que nos informa sobre o mundo subjetivo.

A filosofia anglo-americana da linguagem veio entretanto separar, com a teoria dos atos de fala, o elemento subjetivo do elemento objetivo do sentido, dando-lhe um estatuto perfeitamente autônomo. O elemento subjetivo deixa de ser informativo. Como é sabido, Searle descreve o sentido de um enunciado como a aplicação de uma força ilocucionária a um conteúdo proposicional, assim introduzindo uma distinção entre um elemento subjetivo e um elemento objetivo. Tomemos um exemplo. Veja-se o enunciado imperativo: “Mário, passe pela administração”. Dir-se-á que se trata de um enunciado com uma *força ilocucionária de ordem*, aplicada ao conteúdo proposicional, que representa a passagem e Mário pela administração. Se o exemplo fosse o do enunciado declarativo “O Mário passou pela administração”, teríamos a *força ilocucionária de asserção*, aplicada a um conteúdo proposicional, que representa a passagem de Mário pela administração.

Tomando como boa a leitura que Oswald Ducrot faz da filosofia dos atos de fala, e que eu tenho vindo a glosar, podemos dizer que a força ilocucionária de asserção e a força ilocucionária de ordem, presentes nestes enunciados, não dão nenhuma informação sobre o que pensa e o que quer a pessoa que fala, independentemente da sua fala, ou independentemente do seu enunciado. As forças ilocucionárias “ordem” e “asserção” indicam em que é que consiste a enunciação: descrevem o “locutor enquanto tal”, e não enquanto “ser do mundo”; comentam a própria enunciação a que pretendiam conformar-se (Ducrot, 1990: 156-157).

A filosofia dos atos de fala deseja, é verdade, furtar-se ao representacionismo: de pouco valeria a língua ser propositiva; ela nada diria da vontade daqueles que a usam. Contra Austin e Searle, e em certos aspetos, também contra Ducrot, penso no entanto que o inteligível e o sensível, isto é, o proposicional e o ilocucionário, o representacional e o pragmático, a “dupla estrutura complementar da fala”, para utilizar uma expressão de Apel (1994 a: 61), são uma dualidade sempre presente no mundo humano da significação, que antes de mais compreende “a relação, a estrutura e a configuração”, diz Derrida (1967: 419); a relação, a estrutura, a configuração de forças simbólicas assimétricas,

acrescento eu<sup>127</sup>. Com efeito, como bem assinala Cohen (1990: 386), que retoma a teoria da estruturação social de inspiração giddensiana, “a estrutura ‘existe’ de forma manifesta apenas quando é atualizada em práticas sociais”.

Aliás, é essa a razão, ao que suponho, que leva Pierre Bourdieu a falar de representação e de vontade, a propósito da identidade social (no caso, da identidade regional)<sup>128</sup>. E mais, vemo-lo fazer uma crítica severa (com a qual, diga-se, não posso deixar de estar mais de acordo) aos *illocutionary acts*. Procurar o poder nas palavras (nos atos de fala), diz Bourdieu, é condenarmo-nos a procurá-lo onde ele não está; o poder vem de fora à linguagem; esta apenas o representa, o manifesta, o simboliza (Bourdieu, 1982 b: 105).

A identidade é representação e é vontade. Neste aspeto, sou tentado a dizer, numa aproximação ainda grosseira, que Bourdieu, mais do que cartesiano, é pragmatista, nos termos em que Peirce caracteriza o pragmatismo. A saber: a) o pensamento é um sistema de ideias que tem como única função a produção de crenças; b) a crença implica a determinação na nossa natureza de uma regra de acção, ou seja, de um hábito; c) daí que “a essência da crença seja a criação de um hábito e que diferentes crenças se distingam pelos diferentes modos de acção a que dão origem” (Peirce, 1993, § 398).

Pragmatista, Bourdieu é-o, porém, apenas em termos sociológicos. Quer isto dizer que, contrariamente à ideia de Peirce, o pensamento não é para o pragmatismo sociológico uma simples criação do intelecto; é, isso sim, um facto social. Corrigindo Peirce, direi então que o pensamento é um sistema de factos sociais, cuja função é a produção de crenças. Mantenho no entanto que as crenças implicam a criação em nós de regras de acção ou de hábitos. Crer é uma promessa de acção. Dizer que acredito em alguma coisa é dizer que

127 Não fora o termo “dialógico” remeter para uma teoria da comunicação idealista, que incide nas funções comunicativas de expressão e de apelo, mas ignora a função institucional da linguagem, e teria sido esse o termo por mim utilizado. Ao afirmar aqui o primado da relação, não é a relação transcendental da tradição idealista (em que Habermas, Apel e Jacques se inserem) que importa acentuar, mas a relação concreta de agentes em interacção, em condições diferenciadas de estatuto, de espaço e de tempo.

128 A noção de cultura organizacional é predominantemente de origem norte-americana e a noção de identidade é de origem francesa. Correspondem estas noções a diferentes enfoques, fundados em analogias distintas. A noção de cultura associa a estrutura e o funcionamento da organização às particularidades dos esquemas culturais das sociedades. A noção de identidade associa a ideia de organização à ideia de estrutura e de funcionamento psicológico do indivíduo (Lopes e Reto, 1990: 16). No essencial, uso indistintamente ambos os conceitos.

farei alguma coisa. Este aspeto introduz assim uma outra dimensão, sempre presente na linguagem, a de que ela também é vontade. Quer isto dizer que a linguagem é ato de adesão pessoal, permanentemente reiterado a uma divisão social, ou então é ato de rebeldia, que se joga contra a representação legítima da realidade e reivindica uma outra legitimidade.

A definição da identidade indica deste modo o lugar de uma luta simbólica pelo poder de representar *legitimamente* a realidade. Dando conta das divisões da realidade (representando-as), as definições da identidade contribuem para a realidade das divisões (porque são atitudes que criam a crença nas representações formuladas, e nesse sentido chamam à existência aquilo que enunciam). Em Peirce, o hábito constitui a identidade de uma crença. Em Bourdieu, a prática constitui a identidade de uma definição legítima da realidade, isto é, de uma definição dominante, que todavia se não apresenta como tal.

Esta caracterização que Pierre Bourdieu faz da identidade como representação e vontade, tendo em atenção a divisão regional, e que Michel Oriol operacionaliza numa dimensão nacional, em estudos sobre comunidades portuguesas emigradas em França, vou por homologia aplicá-la à cultura, e especificamente à cultura organizacional.

Diz Michel Oriol que a identidade social reenvia para três instâncias que a explicam: uma estrutura simbólica historicamente constituída; as definições oficiais (institucionais) que a objetivam; e as expressões individuais que definem, em tensão com os dados objetivados, um destino singular (Oriol, 1979). A identidade é, deste modo, “o produto de dinâmicas que tendem a circunscrever grupos”, isto é, atos de totalização efetuados, quer por instituições, quer por sujeitos individuais, que constituem a identidade com um conjunto de coisas reais, portanto naturalmente evidentes e objeto de crença social (Oriol, 1985: 336 e 342).

Não posso, no entanto, deixar de assinalar o carácter idealtípico desta definição de identidade social. Na sua realidade concreta, a ordenação de uma organização (estruturas, atitudes e práticas) só pode constituir uma diversidade a que corresponde uma atitude plural. Nos vários níveis de uma organização joga-se uma tensão semântica, em que se confrontam organização e sociedade, organização e atores sociais, e ainda, atores sociais entre si. Esta tensão é objeto de uma luta de interpretações (onde se jogam hermenêuticas e retóricas), com uma dupla finalidade, a hegemonia na organização e a hegemonia social (Martins *et al.*, 1993: 267-270).

Mas regressemos à noção idealtípica de identidade social. Dizia, seguindo Oriol, que a identidade social reenvia para três instâncias que a explicam: uma estrutura simbólica, as suas definições institucionais e as suas expressões individuais. Numa organização, é elemento da sua *estrutura simbólica* a *cultura nacional*, como é estudado, entre outros, por Michel Crozier (1964), Geert Hofstede (1980), René Sainsaulieu (1977, 1991) e Albane Caillies (1983). Também o é a *cultura ambiental*, entendida como uma maior ou menor sensibilidade às questões do meio ambiente, ou seja, às questões ecológicas. É ainda elemento da estrutura simbólica de uma organização a sua *subcultura*, que inclui mitos-narrativas, ritos-cerimoniais, ícones-objetos simbólicos, assim como um objetivo produtivo e racionalizador<sup>129</sup>.

Por sua vez, são *fatores da dimensão oficial* da organização, isto é, fatores controlados pelo Estado, sindicatos e outros aparelhos institucionais, a aplicação das políticas industriais e de emprego, das classificações das profissões por ramo e por sector, da legislação de proteção jurídica e social dos trabalhadores, quer dizer, a aplicação da legislação de inspeção no trabalho, higiene e segurança, assim como a tradução na organização do sistema escolar e universitário, que forma profissionalmente técnicos, engenheiros, etc. São igualmente fatores objetivos de identidade organizacional os mecanismos a desencadear para o recrutamento e o despedimento de pessoal, assim como o desenvolvimento dos planos das carreiras.

Os regulamentos instituídos constituem, sem dúvida, um projeto de civilização organizacional, isto é, um projeto de cultura e de identidade das organizações. Através deles, a instituição (Estado e sindicatos, por exemplo) dá forma acabada às organizações, enquanto totalidades concretas, ou seja, determina-lhes o modo e o grau da sua existência concreta, fingindo todavia emprestar-lhes apenas um estatuto e uma voz.

Finalmente, são *fatores individuais* de construção da identidade organizacional as práticas laborais dos atores da organização (empregados, técnicos e quadros), isto é, os processos de interação. Paradoxais e desconexos, uma vez que neles tanto se negocia o sentido como têm lugar lutas de interpretação,

---

129 Por mitos-narrativas da organização, entendo os seus slogans, sagas, anedotas, histórias, lendas, canções, glossários. Por ritos-cerimoniais, concebo as festas e as celebrações da organização. Por ícones-objects simbólicos, tomo as suas formas arquiteturais, as bandeiras, as insígnias (Martins *et al.*, 1993: 279).



estes processos são, por outro lado, estruturantes, concorrendo para a edificação de identidades (Martins *et al.*, 1993: 227).

É que a identidade, já o referi, é representação e é vontade. Quer isto dizer que a identidade é a di/visão que os agentes sociais fazem das divisões da realidade, di/visão essa que contribui para a realidade das divisões. Neste sentido, ou os indivíduos interiorizam a representação legítima da realidade, fazendo sua a definição objetiva, institucional, da identidade; ou pelo contrário, definem um destino singular, jogando-o contra a representação legítima, e lutam por uma outra legitimidade.

É pois no quadro desta racionalidade comunicativa, e concluo o meu ponto de vista, que encaro a interrogação sobre a cultura e a participação nas organizações. No entanto, ao sujeitar a relação dialógica e a função argumentativa do discurso às exigências de uma pragmática sociológica, a organização deixa decididamente de se coçar onde nada lhe faz comichão.



## VII. O ENVENENAMENTO DO OLHAR NAS CIÊNCIAS HUMANAS

“A melhor maneira de explicar a linguagem ou a significação é dizer que não se trata de escrita” (Anthony Giddens).

“Aquilo que tem de específico a cultura das ciências sociais é uma diferente relação com a escrita” (Wolf Lepenies).

“Dá mais que fazer interpretar a interpretação do que interpretar as coisas” (Montaigne).

### 1. Toda a ciência é discurso

No *Fedro*, Platão põe na boca de Sócrates, de uma maneira engenhosa e sugestiva, uma história antiga, que atribui ao semideus egípcio Thot a invenção da escrita. Remédio contra “o esquecimento e a ignorância”, a escrita constituiria uma arte ao serviço “da memória e da instrução”.

O rei dos deuses Tammuz, a quem Thot apresentou a sua invenção, fez-lhe notar que, muito pelo contrário, a escrita produzia “o esquecimento nas almas fazendo-lhes depreciar a memória”, e que por isso a eficácia que Thot lhe atribuía era “contrária àquilo de que ela era capaz”. Confiantes na escrita, continua Tammuz, “é de fora, através de caracteres exteriores, e não a partir de dentro, do fundo deles mesmos, que [os homens] vão procurar suscitar as suas recordações”. A escrita é um meio que não retém a recordação, mas que a reativa. Por essa razão, não proporciona a verdadeira ciência, mas apenas a sua presunção. Com efeito, aquele que lê muito sem aprender, fica convencido da sua sabedoria, mas não passa, na maior parte dos casos, de um ignorante num incómodo comércio, uma vez que se julga sábio sem o ser (Platon, 1933: 274 c-275 d).

Deste modo, de remédio, a escrita devém veneno do olhar. Não sobretudo porque o anestesie, pela sedução retórica, tornando-o impassível à memória, mas porque o arma, reativando a memória para o combate social<sup>130</sup>. O veneno é aqui uma metáfora bélica, que confirma a escrita como um poder e que por conseguinte a torna suspeita.

A verdade da escrita não a podemos descobrir em nós mesmos. Ela não é objeto de uma ciência, mas apenas de uma história recitada, de uma fábula repetida (de um mito, o de Thot). Opondo-se ao saber (*episteme*), mormente ao saber interior, ao conhecimento de si mesmo, a escrita tem, por outro lado, um destino associado ao tema moral. Lei, instituição, objeto moral, na escrita jogam-se as conveniências sociais e políticas. Daí o seu poder suspeito, poder penal, que lhe permite varrer da cidade quem dela nunca quis sair, nem mesmo para, em desespero de causa, escapar à cicuta. Como “facto social”, institucional, a escrita arma o olhar e é fator de guerra (“*polemos*”) na luta pela hegemonia da representação legítima do mundo social (Rabinow, 1985).

Esta história teve o condão de me introduzir, pela alegoria, no território que no correr deste século o “*linguistic turn*”, nas suas versões estruturalista e pragmática, estabeleceu como casa comum para as ciências sociais e humanas. Refiro-me à noção de texto, por um lado, e à noção de prática discursiva ou enunciativa, por outro, que manifestam ambas, embora de modo diferente, *uma preocupação pela forma* na produção do sentido, ou seja, uma preocupação refratária à conceção representacionista da realidade, uma preocupação refratária a qualquer tipo de descrição factual da realidade<sup>131</sup>. De Saussure a Lévi-Strauss e de Wittgenstein a Derrida, a Foucault e a Ducrot, nega-se que os componentes semânticos dos sistemas de significação se fundamentem na presença de qualquer tipo de realidade, física ou mental. Todo o sistema de significação, e portanto também a ciência, produz-se “no elemento do discurso” (Derrida, 1967: 414).

É verdade que Wittgenstein, Austin, Searle e Ducrot não são textualistas, uma vez que é a linguagem oral, quotidiana, que lhes interessa. Num aspeto,

130 A polissemia da palavra “*pharmakos*” permite traduzi-la, sem contra-senso, por remédio, veneno, droga e filtro (Derrida, 1972: 80).

131 Podia ainda talvez assinalar a tradição pós-estruturalista de Derrida e Foucault, nalguns casos muito próxima do estruturalismo, com o qual compartilha aliás alguns pressupostos, designadamente: o carácter relacional das totalidades; a ideia da arbitrariedade dos signos; a natureza diferencial do sentido. Veja-se, por exemplo, a este propósito, Giddens (1990).

no entanto, o estruturalismo e a pragmática comungam do mesmo ponto de vista: a linguagem não descreve a realidade, não a diz em verdade, apenas a significa.

Esta ideia não representacionista da linguagem é sem dúvida uma conquista do nosso tempo, embora desde sempre tenha sido anunciada e trabalhada. Com efeito, no momento em que a linguagem invade a totalidade do campo do conhecimento, a ponto de tudo se tornar discurso, cai por terra “a determinação do ser como presença”, e com ela caem também todos os nomes que designaram a invariância duma *presença plena* (de um fundamento): essência, existência, substância, sujeito, transcendência, consciência, Deus, homem... Isto é, *a verdade* deixa de poder ser pensada na forma de um ente-presente, e deixa também de ter um lugar natural e fixo, cuja origem possa sempre ser desocultada na forma de uma arqueologia e cujo fim possa igualmente ser antecipado na forma de uma escatologia, para ser entendida como *uma função*, uma espécie de não-lugar, que torna possível uma prática e um jogo infinitos, tanto de substituições de signos (perspetiva estruturalista), como de usos de signos (perspetiva pragmática)<sup>132</sup>.

Em pinceladas rápidas, vou caracterizar esta preocupação pela forma nas duas tradições linguísticas referidas. Para o estruturalismo, o texto é um “discurso fixado pela escrita” (Derrida, 1967; Ricoeur, 1970; Barthes, 1976). E a escrita é um sistema de formas, ordenadas no espaço e no tempo, a que chamamos significantes. Na impossibilidade de significado central, originário ou transcendental, a significação resulta da articulação e do funcionamento sincrónico destas formas. Ela é dada por um sistema de diferenças. A linguagem é forma, não é substância, pelo que apenas pode gerar sentido mediante um jogo de diferenças internas<sup>133</sup>.

Quanto à pragmática, sabemos o privilégio que concede às práticas discursivas dos agentes sociais. E na impossibilidade de dizer uma realidade física ou mental, a linguagem argumenta e apresenta pontos de vista (necessariamente subjetivos) sobre nós e sobre as coisas. Ora, é da natureza da argumentação procurar o convencimento, a adesão do auditório. Daí que ela se associe à poética e modele a forma, no sentido de melhor seduzir e de melhor convencer.

132 Este parágrafo é, em larga medida, uma glosa a Derrida (1967: 410-411).

133 Esta conceção do sentido relaciona-se diretamente com a ideia da natureza arbitrária do signo linguístico, que pode interpretar-se, por sua vez, como uma crítica das teorias objetivas do significado e como uma crítica das teorias da referência ostensiva (Giddens, 1990: 261).

O “*linguistic turn*” (estruturalista e pragmático) foi uma operação a que todas as ciências sociais e humanas se sujeitaram no correr deste século. A interpretação que as ciências sociais e humanas têm dado da realidade, e nalguns casos também a interpretação das ciências naturais, tem sido uma interpretação metodologicamente análoga àquela que a linguística tem dado da linguagem.

No que respeita à tradição estruturalista, lembro que Lévi-Strauss e Barthes reconheceram várias vezes que o princípio básico do estruturalismo consiste na aplicação de procedimentos linguísticos a outras áreas científicas que não a linguística. Em *Les structures élémentaires de la parenté*, Lévi-Strauss compara explicitamente os seus objetivos com os da linguística fonológica e assinala que os linguistas e os cientistas sociais não apenas aplicam os mesmos métodos como estudam o mesmo objeto (Lévi-Strauss, 1967: 520). Com efeito, a linguística estrutural permite distinguir aquilo que, na *Anthropologie structurale*, este antropólogo chama de “realidades objetivas, que consistem em sistemas de relações produzidas pela atividade inconsciente do espírito” (Lévi-Strauss, 1974: 67).

Já no que respeita a Roland Barthes, há mesmo uma radicalização da tese linguística. Contra Saussure, propõe Barthes (1989: 9) que “a linguística não é uma parte, mesmo privilegiada, da ciência geral dos signos, é a semiologia que é uma parte da linguística: mais precisamente a parte que toma a seu cargo as grandes unidades significantes do discurso”<sup>134</sup>. E que unidades são essas? Não se trata da linguagem-objeto, da linguagem que diz as coisas e que tem por unidade de análise a frase. Trata-se antes de “uma linguagem segunda, cujas unidades não são já os monemas ou os fonemas, mas fragmentos mais extensos do discurso que remetem para objetos ou episódios que significam sob a linguagem, mas nunca sem ela” (*Ibid.*: 8). Neste sentido, a matéria da semiologia “tanto pode ser o mito, a narrativa, o artigo de imprensa, como os objetos da nossa civilização, contanto que sejam falados (através da imprensa, do prospeto, da entrevista, da conversa e talvez mesmo da linguagem interior, de ordem fantasmática)” (*Ibid.*: 9)<sup>135</sup>.

134 Noutro passo, Barthes diz mesmo que “atualmente o saber semiológico só pode ser uma cópia do saber linguístico” (Barthes, 1989: 9).

135 Não posso deixar, no entanto, de chamar a atenção para o facto de Barthes acabar por impor ao signo semiológico um desvio, que o afasta do signo linguístico. Assim, enquanto que o signo linguístico tem como primeira e única função significar, em muitos sistemas semiológicos (objetos, gestos, imagens), como são os casos do vestuário e da alimentação, o signo (que é uma

Quanto à tradição pragmática, limito-me a um exemplo, fazendo eco do espanto com que Stephen Toulmin vê o Centro de Filosofia da Universidade de Pittsburgh chamar a um encontro científico, que se realizou em 1992, “A retórica das ciências naturais” (Toulmin, 1994: 19).

É verdade que não é consensual o meu ponto de vista. A ideia de que o estruturalismo participa do “*linguistic turn*”, característico da filosofia e da teoria social modernas, é contraditada, por exemplo, por Anthony Giddens (1990: 259). Numa linha rortyana, entende Giddens que o “*linguistic turn*” não implica uma extensão das ideias tomadas do estudo da linguagem a outros aspetos da atividade humana; explora, sim, a intersecção da linguagem com a constituição das práticas sociais. Por “*linguistic turn*” entende Giddens “a crítica da linguística estrutural como processo de análise da própria linguagem e a avaliação crítica da importação de noções tomadas da linguística por outras áreas de explicação do comportamento humano”.

Também Alain Boyer (1988: 154-155) afina por este diapasão: “A partir de Peirce e Frege, fala-se hoje no ‘*linguistic turn*’, depois do qual não mais seria possível conceber a filosofia como ontologia nem mesmo como teoria do conhecimento, mas unicamente como teoria da significação”. Em termos convergentes, argumenta ainda Karl-Otto Apel (1988 a), ao incluir o “*hermeneutic pragmatic turn*” da filosofia americana, e especificamente de Rorty (1967), no desafio atual da crítica da razão<sup>136</sup>. O “*pragmatic turn*” tem com efeito como referência, antes de mais, a direção inaugurada pelo segundo Wittgenstein, a orientação da “*ordinary language philosophy*”, centrada no uso da linguagem, e neste contexto, a teoria dos atos de fala, fundada por Austin e Searle.

Desta leitura de Apel podemos entretanto concluir que parte do “*linguistic turn*” é fundacionista. Aliás, o próprio Apel o é, como se verá adiante. É de facto fundacionista o “*linguistic turn*” que corresponde à primeira fase da filosofia analítica: Frege, Russell, Tarski, o primeiro Wittgenstein, Carnap e Morris. E continuou a sê-lo ainda com Quine, Dummett e Davidson. Todo o conhecimento é aí linguagem, mas o modelo de significação adotado é semântico-referencial, uma vez que se fixa na análise da função de verdade das proposições.

---

“função-signo”) só cumulativamente significa. O vestuário serve-nos de proteção e a alimentação de sustento. Mas “o uso é convertido em signo desse uso”, fundindo-se a função (utilitária) e o sentido (Barthes, *Ibid.*: 34).

136 Veja-se igualmente, neste sentido, Apel (1994: 29-66).

É a viragem pragmática da filosofia analítica que inaugura a fase não fundacional da “linguistic turn”. Fixando-se nas funções propriamente comunicativas da expressão e do apelo, para falar como Karl Bühler, a pragmática ultrapassa a articulação lógica, proposicional, da linguagem e impõe a racionalidade performativa (argumentativa) como uma segunda articulação necessária da linguagem<sup>137</sup>.

Embora não deixem de atender a esta viragem hermenêutica, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel e Francis Jacques, decidem-se por uma racionalidade forte. Habermas apoia-se nas potencialidades da pragmática da argumentação (o “facto de razão última”), ou seja, procura as condições de possibilidade transcendental da comunicação, remetendo para um plano logicamente anterior à comunicação efetiva. Apel dá um carácter de necessidade às condições universais de comunicação. Jacques argumenta em favor do vínculo relacional como um transcendental da significação. Todos interpretam, a seu modo, o *a priori* kantiano, que caracteriza, é um facto, um certo tipo de fundacionismo<sup>138</sup>.

Texto e textualidade, por um lado, ato discursivo e prática discursiva, por outro, enfim forma na linguística. E analogicamente, texto e textualidade, e também ato discursivo e prática enunciativa, enfim forma nas ciências sociais e humanas. É este o meu ponto de vista. Penso, no entanto, que é caso para dizer como Derrida (1967: 11), um textualista pouco dado a efeitos literários<sup>139</sup>, que a forma apenas fascina “quando não temos já a força de compreender a força no seu fundo”. Interroguemos pois a forma até chegarmos ao fundo<sup>140</sup>.

137 Sobre esta dupla fase da filosofia analítica, veja-se Karl-Otto Apel (1994). Veja-se também Jürgen Habermas (1990: 289-291). E ainda Stephen Toulmin (1994: 20), que assinala a deslocação do estudo das “proposições” intemporais para a preocupação com “ilocações” feitas em momentos e em circunstâncias particulares e visando interesses também particulares.

138 Sobre os diferentes tipos de fundacionismo, veja-se Ernan McMullin (1976: 238-239).

139 Giddens (1990: 270) notou-o bem, ao assinalar a afinidade dos vários tipos de inovações gráficas, a que se entrega Derrida, com a aversão de Wittgenstein a escrever em estilo narrativo e com a aparente desordem das suas *Investigações filosóficas*.

140 Não acho justa a apreciação negativa que alguns fazem do “desconstrucionismo” de Derrida, acusando-o de realizar uma apropriação perversa da noção de “semiose ilimitada” de Peirce. Não creio que a denúncia e a contestação dos princípios logocêntricos da “metafísica da presença” conduza, por um lado à sacralização do leitor “enquanto ser onisciente e onipotente”, por outro lado à redução do texto a “um mero jogo de estímulos” para a iniciativa interpretativa do leitor, e ainda à confusão da leitura com “práticas de disseminação e de ‘misreading’”. Com todas estas críticas a Derrida, veja-se, por exemplo, Azevedo (1995: 45-46).



Conhecemos o desafio das três teses de Górgias. A primeira é a de que não existe nada. A segunda é a de que, mesmo que existisse alguma coisa, não poderia ser conhecida. Finalmente, a terceira tese: mesmo que pudesse ser conhecida, não poderia ser comunicada.

A este desafio cético, o “*linguistic turn*”, na sua dupla tradição, dá uma dupla resposta. Se me permitem a ousadia da comparação, direi que a tradição estruturalista dá uma resposta numa linha platónica, enquanto que a tradição pragmática o faz numa linha aristotélica.

E passo a explicitar os termos da comparação. Os aristotélicos reconhecem a insuficiência das argumentações quotidianas, mas acreditam que elas têm uma utilidade prática, acreditam que elas concorrem para melhorar as coisas, desde que utilizadas de maneira adequada. Em termos latos, os aristotélicos fazem compromissos com o mundo. Exemplificando, para Aristóteles o grande erro de Sócrates foi o de ter permitido que os atenienses o condenassem à morte, em vez de os procurar convencer da legitimidade do seu procedimento.

Este compromisso com o mundo é inconcebível em Platão. A sua proposta é a separação, não o compromisso. O aperfeiçoamento da argumentação quotidiana não nos conduz à verdade. A verdade encontra-se sim na recusa do compromisso, e o ponto extremo desta atitude está em Sócrates, que diz aos juízes que o condenam à morte: “Adeus, vós partis para a vida; eu parto para a morte. Ninguém pode saber quem escolheu melhor”.

Claro que não tenho nenhuma intenção de me envenenar com cicuta, mas a atitude filosófica que me interessa é a de Sócrates<sup>141</sup>. Não espanta, assim, que de alguma forma corrobore o protesto de Bourdieu contra o absoluto favor que cada vez mais é dado à pragmática. “O espaço em que se situa o investigador”, diz Bourdieu, “não é o da ‘atualidade’, seja ela a atualidade política ou a atualidade ‘intelectual’”. É o espaço relativamente intemporal que Marx e Weber, Durkheim e Mauss, Husserl e Wittgenstein, assim como Goffman e Cicourel ajudaram a criar: “a capacidade de dar respostas precisas e verificáveis às questões que somos capazes de construir cientificamente” (Bourdieu, *apud* Bourdieu e Wacquant, 1992: 160).

Mantendo a comparação, volto a centrar a atenção no “*linguistic turn*”. Ao desafio das três teses de Górgias, a tradição estruturalista responde do seguinte

---

141 Este exemplo foi-me sugerido por uma passagem de Oswald Ducrot (1990: 181), em que este linguista contraria a teoria argumentativa de Perelman e justifica as suas próprias posições argumentativas.

modo. Primeiro, não existe nada fora do texto. Segundo, não existindo nada fora do texto, aquilo que pode ser conhecido é apenas aquilo que dizemos. Há um “mundo do texto”, um mundo de enunciados, aberto à explicação do seu funcionamento. Em terceiro lugar, os textos não comunicam, uma vez que, na melhor das hipóteses, suspendem a presença dos sujeitos; apenas significam e se significam uns aos outros.

A tradição estruturalista, que se constrói na base do princípio saussuriano da oposição entre língua (objeto teórico construído) e fala (conjunto de dados observáveis), exprime uma atitude platônica, pois subscreve uma filosofia de separação.

Quanto à tradição pragmática, a resposta é a seguinte. Primeira tese: não existe nada fora das práticas dos agentes sociais (fora do processo que é usar signos). Segunda tese: a ser assim, não existindo nada fora das práticas dos agentes sociais, aquilo que pode ser conhecido é apenas aquilo que fazemos ao dizer. Do mundo dos enunciados, passamos pois ao ato de enunciação e a análise centra-se nos atos de linguagem e na argumentação. Terceira e última tese: não comunicamos no sentido de transmitirmos mensagens objetivas. Comunicamos apenas no sentido de que significamos pontos de vista e de que argumentamos em determinada perspectiva.

A tradição pragmática, que se funda numa posição hermenêutica menos preocupada com aquilo que os discursos dizem e mais com aquilo que os discursos fazem (força ilocucionária) e com aquilo que nós fazemos com os discursos (argumentamos, exprimimos pontos de vista), manifesta uma atitude aristotélica, pois subscreve uma filosofia de compromisso.

Passemos agora ao pormenor de uma e outra tradição linguística. Começo pela tradição estruturalista. Tendo por decisão epistemológica evacuado a presença das coisas e a presença do sujeito, o estruturalismo remete para um modelo transcendental das ocorrências empíricas, para um modelo de relações sincrónicas, e através dele explica as constantes, as redundâncias, as repetições. A significação não é, neste entendimento, o suplemento de um material semiótico (a presença de qualquer tipo de realidade, física ou mental). É sim o efeito de uma estruturação dos significantes, que é um sistema de diferenças e de oposições.

Na tradição pragmática, em Ducrot, por exemplo, também a linguagem não espelha as coisas. As palavras não representam a realidade em termos de verdade ou falsidade. O sentido das palavras é argumentativo. A propósito

de um estado de coisas, o enunciador convoca um princípio argumentativo, uma opinião coletiva, isto é, um *topos*, que lhe permite justificar tal ou tal conclusão, o que quer dizer, colocar as coisas em perspectiva e assim orientar a relação com os outros (Ducrot, 1990: 163-164).

É possível, aliás, assinalar afinidades entre a perspectiva de Ducrot e o sentido geral das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein (1995), cuja preocupação é interrogar o processo de usar palavras e frases em contextos de conduta social. À sua conceção primeira, expressa no *Tratado lógico-filosófico*, de que a significação dos nossos enunciados é dada em condições que determinam a sua veracidade ou a sua falsidade, Wittgenstein contrapõe mais tarde nas *Investigações filosóficas* a ideia de que a significação só pode ser explicada em função daquilo que podemos considerar como a *justificação* de uma enunciação.

Mas enquanto que na tradição estruturalista ser significativo se reduz a ser distintivo (sendo o jogo dos significantes que constitui a significação), na tradição pragmática das teorias de Wittgenstein e de Ducrot, por exemplo, a significação é construída pela intersecção da produção de significantes com objetos e acontecimentos do mundo, produção essa que em Ducrot é perspectivada e organizada pelo indivíduo que age, mas que em Wittgenstein não pode interpretar-se em função dos significados subjetivos dos agentes individuais, uma vez que a linguagem é concebida como uma experiência pública, interativa, o que quer dizer, em certa medida, sem sujeito.

Não se pense, no entanto, que constitui um retorno a uma disfarçada conceção representacionista da realidade a ideia de a significação das palavras e das proposições consistir no seu uso. Na pragmática não são concebidos objetos nem acontecimentos a que correspondam palavras, nem o uso aparece em substituição dos objetos e dos acontecimentos, com idêntica função representacionista (neste sentido, nós não usamos palavras como se existissem objetos e acontecimentos). Já o disse, as teorias pragmáticas da significação de Wittgenstein e de Ducrot não se centram no uso, assim entendido, mas no processo *behaviorista* de usar enunciados em contextos de conduta social. Quer isto dizer que, em nenhuma delas, existem essências apreensíveis mediante formulações linguísticas apropriadas.

Especifiquemos um e outro caso. Em Ducrot, o sentido de um enunciado é “uma espécie de diálogo cristalizado”, onde se confrontam várias vozes que se sobrepõem ou respondem umas às outras (Ducrot, 1990: 160). Tratando-se

no entanto de um diálogo ou de uma conversação, o que quer dizer que o sentido é dialógico, não pode o enunciado ser encarado em termos de verdade e falsidade. Toda a palavra, antes de designar um conceito, remete para um *topos*, que pode ser, por exemplo, o princípio de avaliação positiva das ações humanas, ou para um conjunto de *topoi*, constituindo então a enunciação desses *topoi*, num momento dado de uma sociedade, a única descrição exata daquilo que a palavra significa nessa sociedade (Ducrot, 1990: 164). Por sua vez, em Wittgenstein, deixamos de ouvir falar, aí por meados de 1935 (altura do *Livro azul*), da suposta primazia da proposição (“Satz”) como uma imagem (“gleichnis”) para representar (“darstellen”) um facto, ou estado de coisas (“Tatsache”), em favor dos “jogos de linguagem”, que são caracterizados em termos *behaviorísticos*. Por força da sua inserção em “formas de vida”, todos os “jogos de linguagem” adquirem sentido contextual. E como consequência, mesmo as descrições factuais são reinterpretadas e contextualizadas, integrando-se na atividade de construir e fornecer descrições factuais, sendo esta atividade considerada como mais um jogo de linguagem (Toulmin, 1994: 26-27).

## 2. Olhar o próprio olhar

Passo a avaliar estas duas tradições. Do estruturalismo se disse que era um fundacionismo da letra, uma “ideologia do texto absoluto” (Ricœur, 1970: 184), uma “obsessão sintática” (Meyer, 1992: 118), um “terrorismo epistemológico” (Frade, 1991: 49). “*Extra textus nulla salus*”: objetivista e desmistificador, o estruturalismo exilou-nos, sem dúvida, do mistério da nossa existência. Pode dizer-se que a tradição estruturalista, ao encarar a linguagem, com Saussure, a escola de Praga e Chomsky, entre outros, como um objeto autónomo e autosuficiente, aceitando a separação radical entre a ciência da língua e a ciência dos usos sociais da língua, não só omite a questão das condições sociais de possibilidade da língua, o que faz da linguística a mais natural das ciências sociais, como também generaliza esse “efeito ideológico” às demais ciências sociais (Bourdieu, 1982 b: 8-9). Aceitar a separação radical entre a ciência da língua e a ciência dos usos sociais da língua é condenarmo-nos a procurar nas palavras o poder das palavras, isto é, condenarmo-nos a procurá-lo lá onde ele não está. O poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz. A autoridade chega de fora à linguagem; esta apenas a representa, a manifesta, a simboliza (*Ibidem*).

Não é de facto a linguística que oferece um modelo para a análise da ação social e das instituições sociais. Pelo contrário, são estas que explicam a linguística. Há, sem dúvida, uma articulação mútua entre linguagem e prática (social), mas é inexato dizer, como o faz Lévi-Strauss na “Introduction à l’œuvre de Marcel Mauss” (1980: XXXI e XXXII), “que a vida social é como uma linguagem”. A vida social só pode entender-se pelas múltiplas e recíprocas relações entre indivíduos, que se movimentam no espaço e no tempo, que conjugam a ação e o contexto e que diferenciam os contextos (Giddens, 1990: 279). Ora a tradição estruturalista subestima tanto a “consciência prática” (que alguns denominam “competência pragmática”), como a contextualidade da ação, ou seja, subestima o conjunto de convenções relativas ao que “ocorre” nos contextos quotidianos da ação social (*Ibid.*: 278 e 280).

Sabemos, por outro lado, como a pragmática está inquinada pela suspeita de empiria. Reconvertida à retórica, a pragmática vê-se ameaçada pela possibilidade de se esgotar em tornar forte o argumento mais fraco, através de uma sedução enganadora, que calcule, desvie e encante. É que argumentamos não apenas para comunicarmos. Argumentamos também para nos distinguirmos, para nos fazermos obedecer, para que nos acreditem.

A pragmática, que está centrada, nuns casos na experiência individual, noutros na experiência comunitária da prática discursiva, é existencialista, subjetivista, dialógica, remitificadora, assim reintroduzindo o mistério na nossa vida. Mas remetida para questões retóricas, como o são as questões sobre as circunstâncias em que os argumentos são apresentados, ou sobre os auditórios a que estes se dirigem, a pragmática descarta a ordem do discurso e a ordem social, pretendendo uma verdade sem o poder.

Não que as situações da ação e da interação, distribuídas no tempo e no espaço, e reproduzidas no “tempo reversível” das atividades quotidianas, não sejam essenciais para a estruturação da vida social e da linguagem. São-no, sem dúvida (Giddens, 1990: 279). Mas elas são igualmente estruturadas por uma ordem (discursiva e social), que não lhes é por inteiro subsumível, à semelhança do que acontece com os elementos de uma sintaxe ou de um sistema<sup>142</sup>.

Adotada pelas ciências sociais e humanas, a valorização da experiência individual e comunitária converte-se no instrumento de uma ciência social

142 Cf., a este propósito, Derrida (1967: 413).

“autêntica”. Pela pragmática, o cientista social devém uma espécie de “herói cultural”, capaz de apreender pela sua experiência as diversas expressões culturais. Este processo tem como resultado a autonomização do texto científico, que assim abstrai da rede intertextual em que se insere, e esquece o facto de todo o texto se construir sobre um pré-texto (teórico, estético, institucional, ideológico) (Kilani, 1984: 58).

Sem dúvida que uma ciência social assim entendida está mais interessada pela maneira como o autor-cientista social tenta convencer discursivamente o seu auditório do que pela análise dos diversos contextos de negociação do saber, que compreendem a permanente tensão entre os dados empíricos observáveis e os quadros teóricos, institucionais e ideológicos que condicionam o investigador.

Quer a tradição estruturalista, quer a tradição pragmática das ciências sociais, enquanto hermenêuticas, ou seja, enquanto regimes do olhar, têm condições históricas de possibilidade, quer dizer, pressupõem diferentes critérios de verdade e de diálogo racional, critérios esses que se enraízam na estrutura social do universo intelectual (Bourdieu, *apud* Bourdieu e Wacquant, 1992: 38). Converter a escrita das ciências sociais e humanas em objeto de pesquisa constitui deste modo um procedimento autocrítico e autorreflexivo, onde o que se olha é o próprio olhar, o próprio regime de observação<sup>143</sup>. Este procedimento tem como consequência expor os mecanismos estratégicos que todo o projecto científico encena.

E que mecanismos são esses? Com as palavras de Martyne Perrot e de Martin de la Soudière (1994: 6), trata-se de “fazer progredir um saber; conseguir algum reconhecimento e impor-se num meio profissional; fazer-se conhecer de um público mais vasto”. É que pela escrita expomo-nos, ao mesmo tempo que expomos. Tanto como o objeto, a escrita classifica o especialista de uma disciplina, proporcionando-lhe a legitimação do seu meio profissional, e eventualmente o descrédito ou a indiferença, a integração portanto, ou então a exclusão (*Ibid.*: 9)<sup>144</sup>.

143 Veja-se, neste sentido, o trabalho de Joaquim Pais de Brito (1983) sobre a “mudança na etnologia”, que é perspectivada como uma “questão do olhar”.

144 Moudher Kilani (1994: 57), numa apreciação mais mitigada, abona no mesmo sentido, ao assinalar, referindo-se ao “texto antropológico”, que ele serve outros fins que o simples “prazer do texto” ou a mera “disseminação” do sentido. E acrescenta que, entre outras virtudes, ele serve também para “adquirir uma posição no campo da disciplina”.

Incômoda questão que mistura apostas éticas, estéticas, científicas e institucionais, a escrita das ciências sociais e humanas não as constitui, em meu entender, como uma terceira cultura, em tensão com a cultura literária e com a cultura científica, contrariamente ao que propõe Wolf Lepenies (1990). Toda a escrita nos convoca a uma leitura. E a leitura vive de um confronto estabelecido sobre um terreno, ditado por um mesmo par epistemológico: explicar e compreender (Ricoeur, 1990: 4). Toda a escrita vive da tensão entre o desígnio imanente do texto e a intenção transcendente do discurso<sup>145</sup>.

As ciências sociais e humanas que, nas palavras de Pierre Achard (1994: 156), são “uma prática de ordem científica sobre objetos que apenas existem como significações”, concretizam a seu modo a relação explicar/compreender. Aquilo que as singulariza não é, no entanto, “o compromisso” entre um funcionamento de elaboração de resultados (funcionamento de tipo científico) e uma construção de inteligibilidade cumprida na textualidade, com o que isso significa de procedimentos retóricos e argumentativos e de ficção poética, como quer fazer crer Achard. Aquilo que as singulariza, no confronto com as ciências da natureza, é que a concretização da relação explicar/compreender assegura a primazia da compreensão e mantém a explicação como uma mediação secundária.

Não concordo que se possa conceber uma cultura científica, que estabeleça a objetividade, e uma cultura literária, que viva da ficção (isto é, da subjetividade), ficando reservado para as ciências sociais um lugar de compromisso entre ambas. A dicotomia entre a objetividade e a subjetividade da ciência reedita de alguma forma a teoria da significação da filosofia dos atos de fala de Austin e Searle, que concebe como realidades separadas da linguagem o lado objetivo dos conteúdos proposicionais e o lado subjetivo da força ilocucionária<sup>146</sup>.

145 Francis Affergan (1994: 31) autoriza também este entendimento, ao descrever o funcionamento de todo o texto nos seguintes termos: “1) [todo o texto] apresenta-se como uma maquinaria inferencial que o leitor deve fazer funcionar graças às suas próprias suposições, pressupostos, intenções, valores; 2) [todo o texto] representa sempre um mundo possível [...], aberto ao desvendamento ‘universal dos seus destinatários’”.

146 A dicotomia objetividade/subjetividade faz-me pensar também nas duas semióticas de que fala Jean-Claude Coquet, referindo-se à escola de Paris: uma semiótica de primeira geração, estática, formalista e nominalista; e uma semiótica de segunda geração, continuísta, dinâmica e realista (Coquet, 1997, designadamente o 3.º cap.). José Augusto Mourão (1999 a: 4-5) contraria esta ideia de um paradigma objetivista oposto a um paradigma subjetivista: em vez de duas semióticas que

Era Foucault (1971: 40-47) quem dizia que a disciplina científica, sendo um discurso, constitui sempre uma prática (social) policiada, interna e externamente: pelas convenções metodológicas, pelas normas de objetividade, pelos espantalhos do saber. Chamou-lhes ritual, comentário, citação, doutrina (teoria e metodologia), linha de separação entre o verdadeiro e o falso. Deste modo, não é qualquer um que põe o pé portas adentro de uma disciplina científica, qualquer que ela seja. Modeladas pela escrita, as disciplinas científicas, todas elas, nesse aspeto preciso em que são uma prática institucional, constituem um jogo, que significa sempre o mesmo, e que portanto apenas pode repetir-(se). São práticas de autoridade. Não surpreende, pois, que possam ter tiques penais, ser devotas do regime exclusivo e envenenar o olhar.

Seja-me permitido neste ponto argumentar com alguns episódios da minha própria experiência, que invoco pelo seu carácter exemplar. Quando escrevi *O Olho de Deus no Discurso Salazarista* (1990), historiadores houve que lhe dedicaram alguma atenção, dada a referência “mágica” ao salazarismo. Mas logo o estigmatizaram, porque “o *dispositivo estratégico* de escrita” aí utilizado o tornava “um osso duro de roer para os cultores da historiografia” (Pinto, 1990). A obra inscrevia-se num espaço disciplinar heterodoxo, aberto por Michel Foucault, e permitia analisar as relações de poder em termos que a perspectiva clássica da história das ideias desconsiderava. O historiador António Costa Pinto irritava-se (o termo é seu) com o “fluxo discursivo” que a obra produzia “em enxurrada” e duvidava que através dessa “operação foucaultiana” se pudesse “vislumbrar a figura de Salazar” (*Ibidem*).

Já o referi, a escrita é um conjunto de procedimentos, que encena apostas éticas, estéticas, científicas e institucionais. Tanto como o objeto, a escrita classifica o especialista de uma disciplina. Daí que Costa Pinto dê o passo decisivo: “Com algumas tradições em Portugal, o género biográfico tem rareado na investigação histórica e, mesmo no campo jornalístico, não vemos equivalentes atuais de Lemos Martins. Parece até que anda mal visto no meio académico” (*Ibidem*). Mal visto no meio académico. Quem? O género biográfico ou Lemos Martins? Porque é da legitimação num meio profissional que se trata, compreende-se o que se insinua, ou não fosse o descrédito um mecanismo de exclusão.

---

se digladiam, prefere falar de duas semióticas que se prolongam ou se completam, “uma mais descritiva, outra mais explicativa, uma mais projetiva, outra mais morfodinâmica”.



Decerto pela mesma razão, secundando Costa Pinto, outros historiadores do Estado Novo, nomeadamente Fernando Rosas e Braga da Cruz, não descortinaram o mais pequeno interesse historiográfico em *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*<sup>147</sup>. O que não o impediu de aparecer na *Bibliografia Anual de História de Portugal, ano de 1990*, editada em 1993 pela Faculdade de Letras de Coimbra. Acredito, no entanto, que tenha sido ainda a mesma dificuldade em roer o “dispositivo estratégico de escrita” utilizado, a razão do intrigante veredicto disciplinar: obra historiográfica, apenas a bibliografia do livro<sup>148</sup>. Também Luís Reis Torgal, da Faculdade de Letras de Coimbra, se referiu, em 1992, a *O Olho de Deus no Discurso Salazarista*, classificando-o como “um trabalho de grande esquematização sociológica, demasiado encajado [...] pelos modelos teóricos de Foucault” (Torgal, 1992). E em 1996, no *Dicionário de História do Estado Novo*, concluiu que se tratava de uma dissertação “pouco segura”, dispensando então o apoio de qualquer argumento (Torgal, 1996: 425-426).

A aparição de um texto sobre o salazarismo, recortado em termos disciplinares pela sociologia do discurso e pela semiótica, poderia ter sido encarada pelos historiadores como uma provocação sadia dirigida ao seu próprio olhar,

147 Em nenhum dos excelentes volumes que coordenou sobre o Estado Novo, num caso o volume XII.º da *Nova História de Portugal* de Joel Serrão e Oliveira Marques (1990), noutro o volume VII da *História de Portugal* de José Mattoso (1994), Fernando Rosas lhe faz qualquer menção. Mais curioso é o caso de Braga da Cruz. Apesar da sua formação sociológica, este estudioso do salazarismo impôs-se como historiador. E como acontece, de um modo geral, com os historiadores das ideias e da cultura do Portugal contemporâneo, na sua perspectiva de enfoque não há quaisquer concessões a análises do salazarismo que tenham em Foucault uma qualquer inspiração. Esta fidelidade tem sido, aliás, recompensada. Veja-se, por exemplo, o destaque que lhe é dado no *Repertório Bibliográfico da Historiografia Portuguesa (1974-1994)*, editado em 1995 pela Faculdade de Letras de Coimbra e Instituto Camões. Sabe-se, no entanto, como as classificações sociais, respondendo a funções práticas e visando efeitos sociais específicos, andam associadas aos combates pela legitimidade e pela hegemonia simbólicas (o que também quer dizer, pela legitimidade e pela hegemonia sociais). Braga da Cruz tem hoje uma posição hegemónica no campo social da representação historiográfica do Estado Novo, e é em consequência da sua posição dominante neste campo que as suas *Teorias Sociológicas*, objetivamente uma antologia de textos de sociologia, figuram como trabalho de História no *Repertório Bibliográfico* assinalado.

148 Tenho esta convicção pelo facto de constar neste anuário bibliográfico um artigo meu, que tem todavia a “virtuosa” particularidade de não rezar por Foucault. A mesma coisa acontece, aliás, na *Bibliografia anual de História de Portugal, ano de 1991*. Dir-se-ia que a referência então feita a um trabalho meu apenas recompensa o “progresso” de me ter feito ao caminho sem a companhia do consagrado autor da *Archéologie du Savoir*.

ou seja, ao seu regime de observação. Mas não foi o caso. Quis Costa Pinto fazer-me saber que não é quem quer que põe os pés portas adentro da historiografia. E pelo comentário, pela citação, pela doutrina (teoria e metodologia), pelo ritual, que armavam o seu fortim, foi de uma realidade policiada, interna e externamente, que retirou a sua bravura. E Reis Torgal fez outro tanto. Diante de um dispositivo de escrita que desconhecia, também não hesitou em converter dificuldades próprias em inseguranças alheias, confirmando a escrita da história como mera prática de exclusão.

É claro que um historiador, qualquer historiador, faz as escolhas teórico-metodológicas que entende. Mas do que nenhuma hermenêutica historiográfica se livra é de subscrever um regime do olhar. Outra não é a natureza de um projeto hermenêutico, qualquer que ele seja. Quer isto dizer, que nenhuma leitura histórica existe “sub specie aeternitatis”. Tem, como todas têm, condições históricas de possibilidade. Pressupõe, como todas pressupõem, um específico critério de verdade e de diálogo racional.

Já Michel de Certeau (1975: 60) havia notado que, em termos enunciativos, o discurso da história se caracteriza por ser um discurso na terceira pessoa, um “discurso do morto”, em que o objeto da narrativa, o objeto que circula, é o ausente. Acontece, no entanto, que o narrador se dirige aos leitores do seu tempo, aí instaurando um determinado processo de significação que configura sempre um sentido da história. Roland Barthes chamava a este procedimento da escrita um “efeito de real”: na aparência, o historiador conta factos, mas aquilo que efetivamente enuncia são sentidos, sentidos da história, sentidos da vida.

Querem Costa Pinto e Reis Torgal que a historiografia portuguesa dispense o olhar clínico que Foucault lançou sobre a experiência da nossa modernidade, a de um poder que nos torna dóceis e úteis, no asilo, no quartel, na prisão, no hospital e na escola (também na Universidade). De igual modo querem que ela dispense toda a obra que em Foucault reconheça um contributo epistemológico importante para a análise dos fenómenos do poder. Escrita paradoxal esta que enlaça uma conceção dogmática de verdade, devota do regime exclusivo, com uma prática que acena à sereia pragmática de uma verdade sem o poder. Como se numa escrita científica apenas se fizesse progredir um saber! Já o referi, pela escrita somos integrados, ou então excluídos<sup>149</sup>.

---

149 Como exemplo que enobrece os historiadores, gostaria de convocar aqui, no entanto, a atitude de Fernand Braudel, quando Foucault publicou a sua *Histoire de la folie à l'âge classique*. Conta

Muito se tem falado, entretanto, da superação do paradigma moderno pelo paradigma pós-moderno, desde que, em 1979, Jean-François Lyotard escreveu *La condition postmoderne*. E um nome sobressai neste contexto, o de Richard Rorty, cuja ideia pragmática de verdade sem o poder, ou seja, de acordo intersubjetivo sem a relação institucional, tem feito fortuna. É neste contexto também, de invocação de uma mudança de paradigma, que surge a ideia de uma escrita pós-moderna. Pessoalmente, não concebo, porém, a pós-modernidade, nem a escrita pós-moderna; concebo antes a modernidade e a sua reescrita.

Em 1989, entre nós, Boaventura Sousa Santos escreveu, com assinalável êxito, *Introdução a uma ciência pós-moderna*. Em vários pontos, esta obra retoma algumas das preocupações formuladas por Lyotard, dez anos atrás. A ideia de pós-modernidade encerra, no entanto, um equívoco, para o qual o próprio Lyotard chama a atenção numa conferência que proferiu em 1986 e que intitula “Réécrire la modernité”. Logo na abertura desta conferência, entretanto convertida em artigo, escreve o seguinte: “Esta designação [refere-se ao título “Réécrire la modernité”] parece-me muito melhor do que as fórmulas habituais de ‘pós-modernidade’, ‘pós-modernismo’, ‘pós-moderno’ [...] Antes de mais nada, porque patenteia a vacuidade de toda a periodização da história cultural em termos de ‘pré-’ e de ‘pós-’, de antes e de depois, pelo facto de deixar inquestionada a posição do ‘agora’, do presente, a partir do qual é suposto poder-se tomar uma perspectiva legítima sobre uma sucessão cronológica” (Lyotard, s. d.: 193).

Mais à frente, esclarece a razão pela qual ele próprio usou o termo “pós-moderno”. Reconhece o seu propósito “um tanto provocatório”, e sentencia: “A pós-modernidade não é uma nova idade, é a reescrita de alguns traços reivindicados pela modernidade, e antes de mais, da pretensão a fundar a sua legitimidade num projeto de emancipação de toda a humanidade pela ciência e pela técnica. Mas esta reescrita há muito que está a ser conduzida pela própria modernidade” (*Ibid.*: 202).

Esclarecendo entretanto o sentido de reescrita, Lyotard associa-o àquilo que Freud chama de ‘perlaboração’, quer dizer, “a atividade consagrada a pensar aquilo que, do acontecimento e do sentido do acontecimento, nos

---

Didier Eribon (1990: 147) que, ao artigo de Robert Mandrou assinado nos *Annales*, “o papa da nova investigação histórica” acrescentou uma nota de apreço pelo livro e pelo seu autor.

é ocultado constitutivamente, não apenas pelo preconceito passado, mas também pelas dimensões do futuro que são o pro-jecto, o pro-grama, a pro-spectativa, e mesmo a pro-posição e o propósito” [de escrever] (*Ibid.*: 195).

E sobre a escrita e a reescrita da história, Lyotard faz umas considerações certas, que não visam já os pós-modernos, mas os positivistas do saber. É com essas considerações que fecho este capítulo. “Se é verdade”, escreve Lyotard, “que o conhecimento histórico exige que o seu objeto seja isolado e subtraído ao investimento libidinal do historiador, então é exato que, desta maneira de ‘redigir’ a história, apenas resultará uma maneira de ‘reduzir’. Alego aqui os dois sentidos expressos, quer pelo vocábulo latino *redigere*, quer pelo vocábulo inglês *putting down*: pôr por escrito, e reprimir. Também *writing down* sugere simultaneamente a inscrição ou o registo, e o descrédito” (Lyotard, s. d.: 198). E conclui: “Encontramos esta forma de reescrita em inúmeros textos de história. É ela que é visada por Nietzsche nas *Considerações inactuais*, ao questionar a armadilha em que incorre a pesquisa histórica” (*Ibidem*).

Opor a expressão da subjetividade à objetividade, como se a significação pudesse oferecer-nos uma dimensão objetiva totalmente desprovida de intenções pragmáticas, é afinal a armadilha em que tendem a incorrer as ciências no seu conjunto, e as ciências sociais e humanas em particular. Neste aspeto, corroboro o ponto de vista de Oswald Ducrot (1990: 158), já expresso: não existe na significação uma dimensão puramente objetiva que não esteja imbuída de intenções pragmáticas.

## VIII. A INSUSTENTÁVEL LEVEZA DA RETÓRICA PÓS-MODERNA

“Jogo, palco, texto ou biografia, o mundo é comunicação e por isso a lógica existencial da ciência pós-moderna é promover a ‘situação comunicativa’ tal como Habermas a concebe” (Santos, 1987: 45)

“Não existe modelo de verdade que não reenvie a um tipo de poder, nem saber que não exprima ou implique um efetivo poder em vias de realização” (Deleuze, 1986: 46).

“A futilidade convém ao pós-moderno, à própria coisa e à palavra [...]. Como sempre, é claro, mas desta vez com o ar de quem sabe, a vida corre em todos os sentidos [...]. Mas não estamos quites com a vida, uma vez que a votamos ao artifício” (Lyotard, 1993: 11).

### 1. O modo interpretativo da razão

“Os últimos dez anos, escreve Boaventura Sousa Santos (1992), marcaram decididamente o regresso do indivíduo. O esgotamento do estruturalismo trouxe consigo a revalorização das práticas e dos processos e, numas e noutros, a revalorização dos indivíduos que os protagonizam. Foram os anos da análise da vida privada, do consumismo e do narcisismo, dos modos e dos estilos de vida, do espectador ativo de televisão, das biografias e trajetórias de vida, análises servidas pelo regresso do interacionismo, da fenomenologia, do micro em detrimento do macro”.

Esgotado o estruturalismo, regressa pois o indivíduo. Mas a ideia fica completa apenas se acrescentarmos: e regressado o indivíduo, regressa o sentido e a hermenêutica (Santos, 1989: 102 e 117), sendo esta uma pragmática, uma

prática necessariamente contextualizada (*Ibid.*: 86, 110 e 165)<sup>150</sup>. Quer dizer que a razão não é mais uma instância última e soberana de decisão. Uma vez reconduzida à sua condição histórica, finita, a razão não pode mais pensar-se sob o modo dogmático e pretender metafisicamente atingir a verdade; tem de pensar-se sim sob o modo interpretativo<sup>151</sup>. A condição histórica da razão solidariza, pois, pensamento e contexto, reflexão e situação, sendo indissociáveis compreensão e existência histórica, conhecimento e opinião (Gadamer, 1976: 139).

Tudo aquilo que as Luzes julgaram poder eliminar, regressa no reconhecimento hermenêutico da inevitável pertença a um contexto, a uma tradição, e no reconhecimento da presença constante das pré-noções, assim como na percepção de que a secularização não pode excluir as formas de sacralidade. Esta experiência dos limites do saber permite perspetivar a condição existencial como uma situação em que o sujeito, antes mesmo de exercer uma reflexão consciente e antes mesmo de conhecer, se acha compreendido, sem que todavia possa compreender inteiramente tal situação<sup>152</sup>.

Mas uma vez introduzida a questão interpretativa, uma outra deve ser colocada, a da validade das interpretações feitas<sup>153</sup>. Sempre confiado à pragmática, Boaventura Sousa Santos (1989:108) perspetiva esta questão como uma “luta de interpretações”, onde está em jogo “uma dupla verdade, a verdade

150 O pluralismo da cultura pós-moderna, para que aponta a noção de pragmática, não deixa, no entanto, de constituir uma realidade ambivalente. Faltando-lhe referências seguras, a sociedade pós-moderna abre-se à impotência radical, diante da extrema complexidade da situação atual. E abrindo-se à impotência, abre-se literalmente à experiência da perda de sentido. Veja-se, neste sentido, Gilles Lipovetsky (1988 e 1989).

151 Franco Crespi (1992: 76) faz notar que a deslocação do conceito de razão no sentido de ‘racionalização’, empreendida no século XIX pelo historicismo alemão, constitui a primeira derrota da razão triunfante. O conceito de racionalização permite-nos, com efeito, olhar a razão sob nova luz: perdendo o caráter de princípio universal e intemporal, e adquirindo uma dimensão histórica culturalmente determinada, que a confina à idade da técnica, “a razão deixa de ser o que salva e é olhada como uma ameaça aos próprios valores humanos”.

152 Este entendimento conjuga o conceito gadameriano de consciência da determinação histórica (*Wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*) e a noção heideggeriana de pré-compreensão, peneirados, é verdade, no crivo sociológico.

153 Diz Boaventura Sousa Santos (1989: 114): “os cientistas, ao contrário dos filósofos, não se preocupam com a verdade, mas com as verdades, com o caráter incontroverso dos resultados a que chegam”.

científica e a verdade social”, cometendo, por outro lado, à retórica e à argumentação a tarefa de travar essa luta (*Ibid.*: 111 ss)<sup>154</sup>.

Boaventura Sousa Santos faz-nos lembrar neste ponto Pierre Bourdieu (1982 b:150). A sua formulação também sugere que as interpretações científicas (previsões) são predições, que desempenham funções práticas, pois visam obter determinados efeitos sociais – a existência ou ‘inexistência’ daquilo que enunciam, ou por outra, “a verdade científica e a verdade social”.

Um aspeto há, no entanto, neste entendimento, que me parece mal resolvido, por excessiva confiança feita à retórica e à argumentação. Na “luta das interpretações” joga-se o poder de di/visão do mundo social, o poder de dizer legitimamente a divisão da realidade (que faz em grande medida, como é sabido, a realidade das divisões). Ora confiar à retórica e à argumentação o poder de validar representações (interpretações), confiar-lhes a tarefa de travar essa luta, é presumir demasiado das suas capacidades. Procurar o poder na linguagem é procurá-lo onde ele não existe: a força e a autoridade do discurso vêm-lhe de fora, vêm-lhe da instituição. O discurso apenas as representa, manifesta e simboliza (Bourdieu, 1982 b: 103-119)<sup>155</sup>.

Num campo disciplinar diferente daquele em que se move Boaventura Sousa Santos, mas no âmbito de um idêntico modelo epistemológico, Jacques Geninasca (1991: 11-12) assinala o seguinte: “No decorrer da última década, a atenção deslocou-se do discurso, entendido como enunciado discursivo, para a instância enunciativa, para a competência discursiva ou para o sujeito que este supõe necessariamente [...] A linguística desenvolveu-se no sentido da pragmática”.

O que está implícito no texto de Geninasca é a mesma ideia para que aponta Boaventura Sousa Santos, de esgotamento do estruturalismo e de

154 Poder-se-ia ainda introduzir aqui uma outra questão, a da legitimidade ou ilegitimidade das interpretações. Esta questão abre caminho ao “exercício de uma racionalidade competente no domínio dos valores”. O exercício desta racionalidade confia-a também Rui Grácio (1992) à retórica e à argumentação.

155 Ver também, a este propósito, Bourdieu: “o poder que constitui o dado ao enunciar-lo, o poder de agir sobre o mundo pelo facto de agir sobre a representação do mundo, não reside em ‘sistemas simbólicos’, na forma de uma ‘força ilocucionária’. Cumpre-se, sim, na e pela relação definida que cria a crença na legitimidade das palavras e das pessoas que as pronunciam, e só opera na medida em que aqueles que o suportam, reconhecem aqueles que o exercem. [...] É na totalidade do espaço social que são engendradas e exercidas as disposições e as crenças que tornam possível a eficácia da magia da linguagem” (*apud* Bourdieu e Wacquant, 1992: 123).

regresso ao indivíduo, que pelo menos neste aspeto concordam com Michel Meyer (1992 a: 118): foi a reação contra a “obsessão sintática” que relançou a pragmática, ou talvez mesmo se possa dizer, que a refundou como “semântica integrada com a argumentação”.

Foram, com efeito, as insuficiências do estruturalismo, enquanto programa exclusivamente racional, que tornaram possível a aposta pragmática<sup>156</sup>. Foram elas que tornaram possíveis os processos de dissolução que tipificam o estatuto pós-moderno: a prevalência do local, a flutuação dos referentes, a cascata signifiante, a deriva *ad infinitum*. Dizendo-se do lugar provável e não provado, conjetural e não certo, verosímil e não evidente (Carrilho, 1990: 70), a pragmática propõe-se como a verdade da hermenêutica. E isto quer dizer que o valor das interpretações deixa de se fundar numa conceção “forte” de racionalidade, numa qualquer “verdade objetiva”, ou seja, na correspondência com o real, num método e em critérios, para se justificar numa base exclusivamente ética. Utilizando as palavras de Rorty (1990: 48-49), o valor das interpretações assenta numa base solidária, isto é, “num conjunto de virtudes morais como a tolerância, no respeito das opiniões daqueles que nos rodeiam, na capacidade de escuta, na confiança posta na persuasão e não na força”.

A reabilitação da retórica tem pois que ver com a erosão da “fundação” de normas universais e com a tentativa de conciliar o universal e o contextual, através do princípio argumentativo. Mas sabe-se como desde Platão a retórica está inquinada pela suspeita de vassalização à *doxa*. A este propósito, talvez seja interessante referir a distinção, de sabor aristotélico, retomada por Todorov (1991) entre verdade de adequação (verdade de facto) e verdade de desvendamento (verdade de interpretação)<sup>157</sup>. Perspetivada como uma

156 Franco Crespi (1992: 76) entende que é a secularização que se encontra esgotada. E a secularização é mais do que o racionalismo. A secularização é, numa primeira fase, o racionalismo, e numa segunda, o positivismo (*Ibid.*: 75).

157 Esta distinção parece corroborar o ponto de vista de Crespi (*Ibid.*: 78) sobre o fim do “primado da epistemologia”, que terá caracterizado a tradição moderna desde Descartes, e o advento da nova dimensão “ontológica”, bem acentuada pela hermenêutica de Heidegger e de Gadamer. É, no entanto, um entendimento que merece a clara reserva dos pragmatistas, pois parece contrapor a “objetividade” à “subjetividade”, e faz supor que ao lado das verdades “objetivas” existem outras que são meramente “subjetivas” ou “relativas”. Esta conceção, adverte por exemplo Rorty (1990: 6 e 49), acaba por isolar no conjunto dos enunciados verdadeiros “um conhecimento propriamente dito” e “uma simples opinião”, e impõe a distinção entre aquilo que é da ordem dos “factos” e aquilo que pertence ao “juízo”, entre aquilo que são “questões de facto” e aquilo que são “questões de linguagem”.



arte do desvendamento, como um poder de revelação, e não já como uma mera manipulação, talvez que a retórica nos permita sair da alternativa que o dogmatismo da verdade e o relativismo descomprometido estabelecem: “a razão é uma instância última e soberana de decisão”, dirá aquele; “de modo nenhum”, contraporá este, “nada mais há do que interpretações”.

O próprio Boaventura Sousa Santos (1989: 108) reservou para a retórica um destino que não se esgota na astúcia, que não se esgota em tornar forte o argumento mais fraco, através de uma sedução “enganadora”, que desvie, encante e calcule. Não traduzirá um verdadeiro poder de revelação, uma arte do desvendamento, o seu conceito de retórica como discurso que responde “às expectativas”, que responde ao que há de vir?

Reagindo contra o racionalismo e o positivismo estruturalista, Boaventura Sousa Santos, Jacques Geninasca e Michel Meyer recusam, a seu modo, a “opção pela sintaxe”, em tempos assinalada por Paul Ricœur (1963: 607) na denúncia da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, e também na denúncia da semiótica estrutural de Algirdas Greimas (Ricœur, 1980; e também, 1984: 71-91). Todos presumem que o estruturalismo fez morrer a mensagem às mãos do código, o acontecimento discursivo às mãos do sistema, a intenção do sujeito às mãos da estrutura, enfim a liberdade do acto discursivo às mãos das combinações dentro de sistemas sincrónicos<sup>158</sup>. Mas sobretudo, reclamando-se mais de uma linguística da fala do que da língua, reclamando-se mais da enunciação, postulam que o sentido de um enunciado não pode ser descrito fora das relações que mantém com o contexto formado pelos pontos de referência pertinentes da sua enunciação.

Retomando, no entanto, a recusa da “opção pela sintaxe”, a ideia de Ricœur apenas é retomada pela metade. É um facto que este nunca pactuou com aquilo que chama de “ideologia do texto absoluto” (Ricœur, 1970: 184). Sempre denunciou a “absolutização do modelo linguístico” (*Ibid.*, 1963: 618), que

---

158 Apesar de não poupar o estruturalismo linguístico, Pierre Bourdieu desconfia da atualidade deste debate. Diz a propósito (1992: 154): “desde que existem as ciências do homem, em França desde Durkheim, sempre houve pessoas para anunciar o ‘regresso do sujeito’, a ressurreição da pessoa, selvaticamente por elas crucificada”. E logo segue o protesto contra o absoluto favor que cada vez mais é dado à pragmática: “O espaço em que se situa o investigador não é o da ‘atualidade’, seja ela a atualidade política ou a atualidade ‘intelectual’” (*Ibid.*: 160). É o espaço relativamente intemporal que Marx e Weber, Durkheim e Mauss, Husserl e Wittgenstein, assim como Goffman e Cicourel ajudaram a criar: “a capacidade de dar respostas precisas e verificáveis, às questões que somos capazes de construir cientificamente”.

suprime a referência e a interlocução através de uma indevida hipóstase do texto, o que corresponde efetivamente a uma opção “contra a semântica”. Mas como se tornou claro no debate que sustentou com o estruturalismo, ao longo de décadas, Ricœur não só acabou por considerar “legítima” a análise estrutural de textos, aquilo que Bourdieu (*apud* Bourdieu e Wacquant, 1992: 155) chama de “direito à objetivação”, como acabou mesmo por conciliar-se com ela, concebendo-a em estreita complementaridade e reciprocidade com a hermenêutica (Ricœur, 1970; 1977; 1987)<sup>159</sup>.

É verdade que a posição de P. Ricœur sofreu evolução. Num primeiro momento opôs objeções várias ao estruturalismo e adotou contra ele um tom polêmico: a sua perspectiva era a de “uma hermenêutica centrada na compreensão” e a sua atitude defensiva (Ricœur, 1990: 14)<sup>160</sup>.

O que não é hoje o caso. Repudiando é certo qualquer sincretismo e todo o projeto hermenêutico totalizante. Ricœur (1990: 4) encara agora o debate entre a hermenêutica e a semiótica como um confronto “estabelecido sobre um único terreno, ditado por um mesmo par epistemológico: explicar e compreender”. Nesta base e como seu corolário, a hermenêutica não é mais uma variante da compreensão, que exclui a explicação, no seguimento do modelo diltheyano. É, isso sim, uma das concretizações da relação explicar/compreender, concretização essa que assegura a primazia da compreensão e mantém a explicação como uma mediação secundária. E a semiótica estrutural não é uma sintaxe vazia ou uma anti-hermenêutica. Pelo contrário, é uma outra concretização da mesma relação entre explicar e compreender, caracterizada neste caso por uma “inversão metodológica”<sup>161</sup>. Desta feita, é

159 Ao enveredar por este caminho, Ricœur coloca-se em contracorrente a todos aqueles que, como Michel Meyer, entendem ser inadequada a teoria linguística que, ao inspirar-se em Saussure, privilegia o texto e desterritorializa a linguagem, fazendo-a “nada significar em particular mas tudo em geral”. Diz Meyer (1992 b: 47) a este propósito: “Se os signos têm uma referência arbitrária e se exteriorizam pelo *a posteriori* do mundo, será forçosamente a linguagem ficcional que será primeira, e o uso referencial será o empurrão que lhe é imposto para fixar a referência ao mundo”.

160 Fazendo alarde de uma linguagem controversa e de combate, Bourdieu (1992: 155) dirá a este respeito que o debate dos anos 60 entre a “filosofia do sujeito” e a “filosofia sem sujeito” foi uma das formas de que se revestiu a luta entre as ciências do homem e a filosofia. A filosofia teria encarado as ciências do homem como “uma ameaça à sua hegemonia” e teria tido dificuldade em aceitar “os princípios fundamentais do conhecimento científico do mundo social” (*Ibidem*).

161 Também Michel Foucault (1971: 53-62) respeita este princípio de inversão, uma vez que o seu projeto consiste na identificação das formas da exclusão, da limitação, da apropriação do discurso, isto é, na explicação do acontecimento discursivo pela série, pela regularidade, pelas

a explicação que tem a primazia e a compreensão fica limitada a um efeito de superfície.

Evoluindo de um conceito de hermenêutica centrado na compreensão, que exclui a explicação, para uma noção que conjuga num mesmo “arco hermenêutico” a explicação e a compreensão, Ricœur deixa entender que para esta evolução também concorreu, de alguma maneira, o debate travado com Greimas ao longo dos anos. E não há aí nada de surpreendente. Inesperado é, porém, o seu testemunho em favor dos modelos explicativos de Greimas<sup>162</sup>. Em todas as principais obras deste autor (*Sémantique structurale*, 1966; *Du sens*, I, 1970; *Maupassant*, 1976; *Du sens*, II, 1985), vê Ricœur (1990:14) preservada “a sinergia entre explicar e compreender”, própria de uma autêntica hermenêutica.

Curiosamente, Ricœur parece sugerir hoje, embora timidamente, a existência de idêntica sinergia nos trabalhos de Lévi-Strauss. Ninguém se fixa, escreve Ricœur (1970: 196), numa conceção tão formal do sentido de uma narrativa ou de um mito como a que é proposta pela análise estrutural: uma noção de sentido que se reduza à estrita ordenação dos elementos do texto, à integração dos segmentos de ação e dos actantes no interior de uma narrativa considerada na sua clausura. Por um lado, aquilo que Lévi-Strauss chama “mitema”, e que é no seu entender a unidade constitutiva do mito, exprime-se numa frase que tem uma significação própria. Por outro lado, o feixe de relações em que insere o mitema é ainda da ordem da frase, e o jogo das oposições que a este nível de grande abstração se institui é também da ordem da frase e da significação. Finalmente, a contradição que o mito tentaria resolver enuncia-se em proposições significativas<sup>163</sup>.

---

condições externas de possibilidade, em vez de o procurar compreender como criação, fruto da intencionalidade de um autor/sujeito, ou da vontade de verdade de uma disciplina.

162 Gilbert Durand muito cedo se surpreendeu com a evolução de Ricœur. Em *L'imagination symbolique* (1964), ainda pôde elogiar e retomar mesmo o seu conceito de hermenêutica, proposto em “Le conflit des herménéutiques, épistémologie des interprétations” (1962). Mas já em edição posterior daquela obra (veja-se, por exemplo, a edição portuguesa de 1979: 116), Durand introduziu uma nota para denunciar a adulteração que a proposta hermenêutica de Ricœur entretanto sofrera, sobretudo a partir de 1968, com o prefácio que preparou para a tradução francesa da obra do teólogo protestante alemão Rudolf Bultmann, intitulada: *Jésus, mythologie et démythologisation*. Veja-se também, em *L'âme tigrée* (1980: 123), a censura que Durand faz às “más leituras” que Ricœur terá feito a partir de 1964, censura essa que se estende àquilo que Durand caracteriza como “a febre do *aggiornamento* e da obsessão da desmistificação”.

163 Apesar da má tradução, veja-se, no mesmo sentido, o trabalho de Ricœur inserido na obra coletiva *Grécia e mito* (1988, especialmente pp. 14-16). Este proposicionalismo terá, porventura,

Há, portanto, uma “intenção significativa” no mito, uma pretensão de dizer alguma coisa sobre a realidade, que a teoria antropológica de Lévi-Strauss não chega a eliminar. Longe de constituir uma “necrologia dos discursos da humanidade”, a antropologia estrutural é uma “hermenêutica de profundidade”. E citamos explicitamente Paul Ricœur (1970: 197): “Esta função [que o mito exerce como narrativa das origens e como mediador das aporias da existência] a análise estrutural não chega a iludi-la; reporta-a, sim, para mais longe [...]. A análise estrutural, em vez de evacuar este questionamento radical [sobre a origem e o fim, a morte, o sofrimento, a sexualidade], restitui-o a um nível de maior radicalidade”. Daí a formulação da seguinte questão: “Não terá pois a análise estrutural por função recusar uma semântica de superfície do mito contado, para fazer aparecer uma semântica profunda, que é, se assim se pode dizer, a semântica viva do mito?” (*Ibidem*)<sup>164</sup>.

A interrogação de Ricœur tem pelo menos a vantagem de nos alertar para a eventualidade de o estruturalismo poder constituir não apenas a história de uma desconstrução, mas também o processo de uma outra história, uma história que tenda por outros caminhos para a constituição de um sujeito. Evidentemente, não o sujeito cartesiano, instância una e absoluta, nem o sujeito da fenomenologia hegeliana, uma consciência animada por uma

---

o condão de conciliar *in extremis* Lévi-Strauss com a teoria linguística que preserva o uso referencial da linguagem, uma vez que a frase isolada contém estruturalmente a sua significação como condição de verdade. O proposicionalismo tem, no entanto, hoje uma posição incerta na comunidade científica. Quer Meyer, através da conceção problematológica da linguagem, quer Bourdieu, através da teoria dos campos, quer Foucault, através do conceito de “policionamento” interno e externo do discurso, para referir apenas algumas figuras marcantes da racionalidade contemporânea, o contestam e dele se distanciam.

164 A ser esta a perspectiva antropológica de Lévi-Strauss, parece-me pouco matizada a apreciação que dela faz Tito Cardoso e Cunha (1988). Por um lado, afigura-se-me temerário afirmar, sem quaisquer *nuances*, que a perspectiva de Lévi-Strauss reduz o mito a uma “estrutura vazia”, enfim “a uma álgebra sem referência a um mundo existencial” (*Ibidem*: 276). Por outro lado, não é exato que o conceito de estrutura remeta para uma noção de “espírito humano” em tudo redutível a mecanismos físico-químicos” (*Ibidem*).

Se virmos as coisas por este prisma, a análise estrutural passa a ser perfeitamente supérflua e mesmo nefasta à compreensão do mito, o que de modo algum reflete o ponto de vista de Ricœur, que Tito Cardoso e Cunha, todavia, parece querer adotar. Muito embora admita que a análise estrutural coloca entre parênteses a função propriamente semântica do mito, o que aliás lhe merece sérias reservas, Ricœur (1988: 16) conclui o seguinte: “pode afirmar-se que ela constitui *uma etapa necessária* para fazer aparecer aquilo que se designará por *semântica profunda do mito* e que uma leitura superficial deixa escapar” (sublinhados meus).

teleologia, mas um sujeito disperso por uma pluralidade de posições e de funções.

Aquilo que Ricœur diz a propósito do estruturalismo, podia aliás dizê-lo a respeito de Michel Foucault, um investigador que ainda hoje é frequentemente conotado com esta escola<sup>165</sup>, apesar dos seus protestos de sempre (Foucault, 1971: 72). Foucault não nega o sujeito; dissolve-o antes numa complexa e variável função discursiva. Reclamando, também ele, o direito à objetivação, Foucault procede, como já referi, a uma ‘inversão’ metodológica (*Ibid.*: 53-54) que lhe vai permitir, por um lado, explicar os processos de constituição do sujeito na modernidade, identificando-o como uma forma de exclusão, de limitação e de apropriação do discurso, e por outro lado, mostrar as condições em que podemos dissolver o sujeito disseminado que somos, de modo a constituir uma autonomia, em parte “autorizada” pela ética e pela estética.

Direito à objetivação, inversão metodológica, enfim, *opção pela explicação*. É disso que se trata em Foucault. E a compreensão fica suspensa da sua remissão a um efeito secundário, como decorre da seguinte passagem de *L'ordre du discours*: “Habitualmente encaramos a fecundidade de um autor, a multiplicidade dos comentários [...] como matriz de uma criação infinita de discursos. Talvez, mas não é por isso que deixam de constituir outros tantos princípios de constrangimento, e é provável que não seja possível dar conta do seu papel positivo e multiplicador, se não se tomar em consideração a sua função restritiva e constrangente” (Foucault, 1971: 38).

## 2. O conflito das interpretações

A pragmática desloca o conceito de verdade do domínio do enunciado para o domínio do ato de enunciação. Não se ocupa, pois, da intencionalidade imanente de um sentido ou de uma forma, nem da intencionalidade transcendente de um objeto ou de uma referência. Quer dizer, não se ocupa daquilo que *o discurso diz*, pouco lhe importando que a perspetiva hermenêutica considerada seja centrada no significante, ou pelo contrário, no significado. Relativiza assim, em simultâneo, as “hermenêuticas arqueológicas” (racionais, *desmistificadoras*, que explicam a construção biográfica, sociológica e

---

165 Veja-se, por exemplo, Cesare Segre (1989 a: 37-38; e 1989 b: 172-173); e também Acílio Rocha (1988).

filogenética da linguagem), como as “hermenêuticas escatológicas” (gnósticas, *remitificadoras*, que convocam a uma ordem essencial e são a “epifania de um mistério”<sup>166</sup>). Poder-se-ia dizer, esquematizando, que a pragmática escorraça tanto o cientista (desmistificador), como o poeta (remitificador), dando o lugar ao *orador*.

Sem dúvida que esta esquematização pode desvirtuar os meus propósitos. Por um lado, pode supor-se que, na esteira de Morris, concebo a linguagem em termos tricotômicos, isolando a pragmática, a semântica e a sintaxe, como se fosse possível tratar a sintaxe sem introduzir considerações semânticas, a semântica sem tomar nota das suas implicações pragmáticas, e a pragmática sem ter em atenção a sintaxe e a semântica<sup>167</sup>. E pode julgar-se, por outro lado, que desprezo “o papel da metáfora na elaboração de pressupostos, noções e modelos fundamentais” (Fernandes, 1992)<sup>168</sup>.

Não é o caso. O meu intuito é apenas o de chamar a atenção para o facto de a pragmática não se ocupar daquilo que o discurso diz, mas antes colocar o seu acento nos *utilizadores da língua* e no *uso dos signos*. A pragmática privilegia, com efeito, a oralidade em detrimento da escrita. Como se assim pudesse escapar à instituição, à moralidade, à normatividade, à lei, que sabemos serem atributos da escrita (Barthes, 1987: 76; e 1976: 1014)<sup>169</sup>, para se cingir fundamentalmente a quem fala e a quem escuta, e deste modo desenvolver e orientar a *politropia*, quer dizer, as diversas espécies de discurso para os diversos tipos de auditório, e assim também ensinar a encontrar e a utilizar

166 Esta expressão é de Gilbert Durand (1979: 15). A categorização “hermenêuticas arqueológicas” / “hermenêuticas escatológicas” é de P. Ricœur (1962). Como exemplo de hermenêuticas arqueológicas, na contemporaneidade, posso assinalar, entre muitas outras, as de Marx, Nietzsche, Freud, Lévi-Strauss, Barthes, Greimas, Foucault, Bourdieu. Do lado das hermenêuticas escatológicas, aponto as de Dilthey, Heidegger, Van der Leuw, Eliade, Cassirer, Gadamer, Durand, Vattimo, Maffesoli.

167 Veja-se sobre este assunto Eco (1977: 22-23); Meyer (1992 b: 110-111, 115); Carrilho (1990: 71).

168 Sobre a importante função retórica que a metáfora e a analogia desempenham em Aristóteles, veja-se Ricœur (1975: 13-61). Veja-se também como em Perelman (1987) o argumento por analogia e o uso das metáforas são indispensáveis a todo o pensamento criador. E como em Black (1962: 242) “toda a ciência deve partir de uma metáfora”. Veja-se ainda, neste sentido, Andrew Ortony (Ed.), 1979 (especificamente, os artigos de Searle, Levin e Morgan, pp. 92-149); e Santos, 1989 (sobretudo, pp. 126-133).

169 Vemos a mesma caracterização da escrita como lei e objeto moral, como instituição, em Jacques Derrida (1972: 83), na leitura que faz do *Fedro* de Platão.

eficazmente *argumentos*, enfim, ensinar a *dizer bem*, de modo a conseguir a adesão dos interlocutores à *opinião* advogada (Silva, 1990: 22)<sup>170</sup>.

Num artigo intitulado “Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations” (1962), Ricœur postulou a *coerência das hermenêuticas*. Tinha em atenção sobretudo o discurso escrito, o texto<sup>171</sup>, e interessava-se por aquilo que o discurso dizia. Escreveu então que as hermenêuticas arqueológicas e escatológicas, apesar de opostas, deviam ser pensadas e interpretadas como um *pluralismo coerente*. Para um homem moderno, diz Ricœur (1962: 165), “o trabalho de iconoclasta, o trabalho de desmistificação faz necessariamente parte da sua relação com os símbolos”. Mas “a dimensão de apelo e de esperança” (*Ibid.*: 183), os valores, convocam uma outra interpretação<sup>172</sup>.

As hermenêuticas podiam, pois, ser desmistificadoras, se encarassem o signo como anamnese biográfica, sociológica e filogenética, num processo que o identificasse como efeito, sintoma, estrutura, epifenómeno. E podiam, também, ser remitificadoras, se perspetivassem o signo como epiclese, reminiscência, invocação, apelo à ordem essencial, num processo que o identificasse como meditação, revelação, visão, epifania, mistério, transcendência. Desmistificadoras ou remitificadoras, permanecia a ideia de uma diversidade coerente das hermenêuticas<sup>173</sup>.

170 O conceito de pragmática usado por Vítor Aguiar e Silva aproxima-se da conceção clássica de retórica, que encontramos em Platão, no *Górgias*, por exemplo. “A retórica, diz Sócrates, não precisa de conhecer a realidade das coisas; basta-lhe um certo procedimento de persuasão por si inventado para que pareça (*phainesthai*) diante dos ignorantes mais sábia que os sábios” (*Górgias*, 495 b).

171 Nem todos os investigadores acham justificada a identificação do “texto” como “todo o discurso fixado pela escrita” (Ricœur, 1970: 181). Barthes tem neste aspeto uma posição idêntica à de Ricœur. Mas já Aguiar e Silva (1990: 187), por exemplo, tem uma opinião diferente, definindo o texto nos termos em que o definem Halliday e Hassan: texto é qualquer manifestação verbal “falada ou escrita, de qualquer extensão, que constitua um todo unificado”.

172 Inspirando-se na obra de Chaïm Perelman, e contrariando Ricœur e Gadamer, Rui Grácio (1992: 72) entende que o domínio dos valores (em que é preciso escolher, decidir, deliberar) não integra, primordialmente, o campo hermenêutico, mas, por excelência, o domínio da retórica e da argumentação.

173 Neste artigo de 1962, Ricœur defende a coerência das interpretações *opostas*. Posteriormente, vai mais longe e postula a necessidade de uma sinergia entre explicar e compreender, como garantia de qualquer processo hermenêutico, seja arqueológico, seja escatológico. Veja-se, por exemplo, o artigo “Entre herméneutique et sémiotique” (1990), a que já aludi. A fazer fé em Ricœur, pode hoje falar-se de uma convergência das hermenêuticas opostas.

Ora, a pragmática, ao não se ocupar daquilo que o discurso diz, vai rechaçar a modernidade e a sua concepção de texto, que abre um “mundo de sentido imanente”, à distância do “mundo real” e à distância do leitor e do autor<sup>174</sup>. Mas recusa igualmente a concepção clássica, corrente e tradicional de texto, e a sua metafísica, que faz confluír numa mesma história, o signo, o texto e a verdade<sup>175</sup>.

Tomo como exemplo a tragédia de Sófocles, *Édipo Rei*. Se nos cingirmos àquilo que *o texto diz*, podemos fazer quatro leituras do mito de Édipo, duas centradas no significante (as hermenêuticas psicanalítica e estrutural), outra no significado (a hermenêutica heideggeriana ou “platónica”) (Ricoeur, 1962: 179), e uma outra, não referida por Ricoeur, que funde numa só leitura as hermenêuticas freudiana e heideggeriana, apresentando o caráter paradoxal de uma interpretação simultaneamente desmistificadora e remitificadora (a hermenêutica “eclectica”).

A hermenêutica freudiana lê no mito de Édipo o drama do incesto: Édipo, que mata o pai e casa com a mãe, não faz mais do que realizar um desejo da nossa infância.

A hermenêutica estrutural, proposta por Lévi-Strauss, lê no mito de Édipo a resolução de uma contradição sociológica. O mito de Édipo é, nesta interpretação, um instrumento lógico usado para fins sociológicos: ele permite a uma sociedade que afirma em numerosas narrativas que os homens vêm da terra (“autoctonia”), resolver a contradição decorrente do facto de se saber que o homem nasce da união do homem e da mulher (Lévi-Strauss, 1958: 239). Pela redução dos mitos a “relações significativas”, ditas “mitemas”, pela arrumação dos mitemas em quatro colunas “sincrónicas” (patenteando duas delas uma

174 De Saussure a Hjelmslev, aos estruturalistas da escola de Praga, a Barthes, Greimas, Kristeva, Lévi-Strauss, e mesmo a Ricoeur até certo ponto, o texto é concebido na sua autonomia. E na perspetiva destes investigadores, a reapropriação do texto é a única maneira de combater o arbítrio das interpretações *ab extra*.

175 Foi o conceito clássico de texto que esteve por detrás do diferendo que, nos primeiros anos deste século, opôs à crítica textual modernista a exegese católica da *Sacra Pagina*, que permanecia estreitamente ligada à teologia dogmática da Contrarreforma. A história-ciência destronava a história-tradição, “desencantando-a”, e o decreto *Lamentabili*, de 3 de julho de 1907, assim como a encíclica *Pascendi dominici gregis*, de 8 de Setembro do mesmo ano, epigonando o *Syllabus errorum*, de 1864, e escudando-se na infalibilidade pontifícia, definida em 1870 pelo concílio Vaticano I, logo foram lançados no enalço da “heresia moderna”, que sustentava a mútua separação entre a fé e a ciência, entre a velha e a nova exegese. Sobre o assunto, ver José Mourão (1988).



contradição social, e as outras duas uma contradição ontológica), e finalmente pela redução do mito ao sincronismo de um só sistema é evidenciada a combinação estrutural que resolve a contradição. Fica-se assim a saber que a vida social (colunas 1 e 2) apresenta uma coexistência de contrários semelhante à contradição ontológica (colunas 3 e 4). Num e noutro caso, “o mesmo nasce do mesmo e também do outro”, operando deste modo uma “mediação entre a vida e a morte” (Lévi-Strauss, *Ibid.*: 234).

A terceira interpretação, heideggeriana ou platónica, lê, no mesmo texto de Sófocles, não o drama do Édipo *menino*, mas o drama do Édipo *Rei*, o drama da verdade: Édipo procura o assassino de seu pai, Laio, e luta contra tudo o que incessantemente lhe impede a descoberta da verdade. À Esfinge, que representa o enigma freudiano do nascimento, Ricœur opõe Tirésias, o cego louco, que é a epifania da verdade, a revelação de um mistério. Tirésias “não tem os olhos da carne, mas tem os olhos do espírito e da inteligência: ele sabe. Será pois necessário que Édipo, que tem vista, se torne cego para ascender à verdade. E é o que acontece quando no último ato vaza os próprios olhos”: nesse momento, Édipo torna-se o vidente cego (Ricœur, 1962: 179).

A quarta interpretação lê no mito de Édipo, simultaneamente, os dramas do incesto e da verdade, explicando o “Édipo grego” pelo “Édipo judeu”. Como vem sendo aceite, a proibição bíblica de fazer ou de adorar imagens está ligada à proibição do incesto (Goux, 1979). Foi, pois, por ter contrariado o oráculo, gerando um filho que não devia nascer, que Laio se pôs em fuga. E Édipo é rejeitado, atirado à rua, ficando sem *lugar*, na família, na sociedade (Estado). Finalmente, Édipo parte à procura do oráculo, da voz divina, para saber a *verdade*, encontrando o pai e os sinais da falta.

Na perspectiva de Ricœur, qualquer destas hermenêuticas é legítima, uma vez que o símbolo tem um duplo carácter: é significante e é também significado. Gilbert Durand (1979: 115) ao explicitar este ponto de vista escreve o seguinte: “Sendo significante, o símbolo organiza-se arqueologicamente por entre os determinismos e os encadeamentos causais, e é ‘efeito’ e sintoma; como portador de um sentido, conduz a uma escatologia tão indesmentível como indesmentíveis são as colorações a que está sujeito pela encarnação numa palavra ou num objeto situado no espaço e no tempo”.

Pois bem, e o que é que lê a pragmática no mito de Édipo? Sobre o texto de Sófocles propriamente dito, como aliás sobre qualquer outro texto, a pragmática não dirá nada, nem nada quererá saber desse mundo sem ‘contingência’,

desse mundo que nenhuma situação rodeia, protege ou orienta, desse mundo de que não há via prática para nos dizer o sentido (Barthes, 1987: 53).

Enquanto linguística mais preocupada com a fala do que com a língua, a pragmática desinteressa-se por aquilo que um discurso diz fora das relações que mantém com o contexto formado pelos pontos pertinentes da sua enunciação. A interpretação de um enunciado por parte do destinatário não lhe exige apenas uma simples decodificação, nem tão-pouco a sua integração na estrutura que o explica; exige-lhe aquilo que Grice (1979) chama de “implicação conversacional”<sup>176</sup>, uma conjetura que reconstrói a relação entre o enunciado e um certo número de pontos de referência selecionados nas representações que o interlocutor partilha, ou pensa partilhar, com o locutor<sup>177</sup>.

Será apenas em função deste “cálculo interpretativo”, ou desta “conjetura”, na expressão de Ricoeur (1987: 86-91; e 1990: 10), que a pragmática se poderá pensar e exercer como momento argumentativo de um processo hermenêutico, que valida e invalida, legitima e ilegítima interpretações.

Não lhe importando, pois, *aquilo que o discurso diz*, a pragmática vai ocupar-se, por um lado, com o diálogo e a conversação, quer dizer, com *aquilo que o discurso é*: interlocução, ação comunicativa, “diferença problematológica” (Meyer)<sup>178</sup>, enfim uma “prática do outro” (Certeau)<sup>179</sup>. E por outro lado,

176 A noção de “implicação conversacional” é uma “subclasse ligada à existência de uns tantos traços gerais do discurso”, e especificamente a um fator constante: um “princípio de cooperação”, desenvolvido através de um conjunto de “regras de conversação”, às quais é suposto um locutor conformar-se (Grice, 1979: 60-61).

A este funcionamento hermenêutico, que nos conduz da forma literal, linguística, de um enunciado às suas implicações (*implicatures*), Flahault (1979: 73) chama-o de “cálculo interpretativo”.

177 A distinção entre “dizer” e “implicar” (*implicate*), a noção de “implicação” (*implicature*), as regras de quantidade, qualidade, relação e modalidade, nos termos em que Grice as estabeleceu, tornaram-se correntes na análise pragmática.

Este entendimento é hoje, todavia, fortemente contrariado. A um *eu* e a um *tu*, concebidos como únicos detentores da iniciativa semântica, Jacques, entre outros, contrapõe, como tenho vindo a assinalar, o “primado da relação”.

178 A “diferença problematológica” remete para uma conceção retórica da razão, que subordina a lógica e a argumentação ao questionamento, assim se distanciando da retórica proposicional de Aristóteles e de Perelman. Desenvolvo este ponto de vista noutra parte deste capítulo.

179 Pode ler-se neste sentido, como opção pela pragmática, o artigo de Michel de Certeau sobre “L’institution du croire” (1983). Os discursos sobre a crença dizem os objetos de uma convicção (“ter crenças”), e portanto os bons objetos (objetos “verdadeiros”) e os maus objetos (objetos “falsos” ou “supersticiosos”). Ora, ao discurso sobre a crença, Certeau (1983: 62) prefere o próprio *ato de crer*, entendido este como conjunto de operações feitas pelo crente sobre conteúdos variáveis.

ocupa-se com a força e o poder do discurso, com *aquilo que o discurso faz*, no duplo sentido de *peithous demiourgos* e de *speech act*, quer dizer, de demiurgo de persuasão, que faz a *doxa* e o consenso, e de ato discursivo ritualizado, isto é, formalizado, convencional, que é eficaz<sup>180</sup>.

Ocupando-se com aquilo que o discurso é e com aquilo que faz, a pragmática é, acima de tudo, um discurso de argumentação, e não um discurso de prova, próprio da lógica apodítica<sup>181</sup>. Como discurso de argumentação, a pragmática utiliza raciocínios retóricos, “entimemas”, na expressão de Aristóteles, quer dizer, de verdade provável, plausível e verosímil. É assim um discurso que *responde ao desejo*, “às expectativas”, ao que há de vir (Santos, 1989: 108), e tem o seu destino ligado ao *exercício do poder*.

Com efeito, a pragmática satisfaz-se com a retórica, com a persuasão, apenas e na medida em que é discurso autorizado, legítimo, e que portanto faz autoridade. A pragmática é assim um discurso que já não precisa de conhecer a realidade (social) das coisas, porque contém um poder singular: o de dispor das palavras sem as coisas; e mais importante ainda, dada a performatividade da palavra autorizada na deliberação da assembleia, o poder, dispondo das palavras, de dispor dos homens (Quelquejeu, 1978: 119)<sup>182</sup>.

Se a cronologia ajuda a precisar alguma coisa, podemos dizer que estamos perante uma antiga e uma nova racionalidade. A antiga racionalidade é, na

---

Daí que investigue os modos como se inscreve na linguagem e na ação, a relação do sujeito com aquilo que lhe escapa. O ato de crer é, neste sentido, pragmático – uma *prática do outro*.

180 No que acabo de dizer sobre os *speech acts*, já introduzi as críticas de Bourdieu (1982 b: 103-119) a Austin e a Habermas: a “força ilocucionária” do discurso não está na própria linguagem, não está nas expressões ditas performativas. A força, a autoridade da linguagem, vem-lhe de fora, vem-lhe da instituição. A linguagem apenas a manifesta e simboliza.

181 Foi, com efeito, o conceito de pragmática, enquanto ciência do ser e do fazer do discurso, que generalizou na semiótica a ideia de que comunicar é um fazer-criar e, simultaneamente, um fazer-ser. Por sua vez, a hermenêutica tinha já estabelecido, contra a semântica, que comunicar é também um fazer-saber, que não se esgota num ato de decodificação, mas exige sempre um trabalho interpretativo.

182 A glosa que faço de Bernard Quelquejeu inclui já a reflexão de Bourdieu sobre a “legitimidade” do discurso.

Com as palavras de Samuel Ijssling, posso formular de um modo mais suave, mas menos rigoroso, a ligação da pragmática ao exercício do poder. “Quando se tem o domínio da linguagem, diz Ijssling (1976: 201), é-se senhor da verdade; numa palavra, é-se um homem de poder”. A Ijssling, como aliás a Quelquejeu, aplica-se, contudo, a crítica de Bourdieu: o poder não está na própria linguagem; a magia da palavra é social.

Europa, o estruturalismo, e na América a filosofia analítica da sua fase lógica e semântico-referencial. A nova racionalidade é a pragmática.

Fixemo-nos por instantes na antiga racionalidade. De facto, o estruturalismo é objetivista, desmistificador, é uma imanência de sentido que retirou o mistério da nossa vida. É um logocentrismo, uma obsessão sintática, um fundacionismo da “letra”. E não é diferente a filosofia analítica da sua fase neopositivista lógica: objetivista, desmistificadora, representacionista, uma obsessão semântico-referencial, enfim um fundacionismo da proposição, que julga o mundo em termos de verdade e falsidade.

Passemos agora à nova racionalidade. A pragmática entendida tanto na sua conceção hermenêutica (Rorty), como na sua conceção retórico-argumentativa (Meyer, Habermas, Apel), é existencialista, subjetivista, dialógica, remitificadora, é enfim, a liberdade do espírito que vivifica, estilizando os fundacionismos que matam, os fundacionismos da “letra” e da proposição<sup>183</sup>.

Sendo a pragmática uma racionalidade hermenêutica e uma racionalidade retórico-argumentativa, que valoriza o sujeito e a intersubjetividade na produção do sentido, podemos dizer que esta nova racionalidade veio matizar o sentido clássico da hermenêutica (que é a atividade de interpretação de textos). A hermenêutica passa a ocupar-se menos daquilo que os discursos dizem e mais com aquilo que os discursos fazem (os discursos têm uma força ilocucionária) e com aquilo que nós fazemos com os discursos (falamos para sermos acreditados, distinguidos, obedecidos)<sup>184</sup>. Ou seja, a hermenêutica conjuga-se com a argumentação, ou por outra, a hermenêutica é argumentativa. Pode dizer-se, deste modo, que a pragmática desfundamenta e desdogmatiza a hermenêutica, ao torná-la argumentativa<sup>185</sup>.

Classicamente, a hermenêutica interrogava a verdade dos discursos, aquilo que eles queriam dizer, e havia hermenêuticas de dois tipos, se tomarmos a linha de pensamento de Paul Ricoeur (1962): centradas no significante, na

183 Estou a utilizar uma expressão de sabor bíblico: “a letra mata e o espírito vivifica”, diz S. Paulo na 2.ª carta aos Coríntios (Cor. 3,6).

184 Bourdieu (1980: 124) pensa mesmo que a linguagem tem crédito no duplo sentido do termo: tem autoridade e faz-se fé nela, acredita-se nela.

185 Que a experiência tem uma natureza que se prende ao estatuto da linguagem é o sentido que neste século a hermenêutica e o *linguistic turn* imprimiram à nossa racionalidade (Miranda, 1994: 23). Mas admitir que o discurso constrói o horizonte da hermeneuticidade (*Ibidem*: 283) não significa que passamos a pactuar com a redução de tudo ao discurso. Concordo que tenhamos que ir aquém e além da linguagem, embora apenas esta possa autorizar o percurso a fazer (*Ibidem*: 23-24).

“letra”, e eram “arqueológicas”, desmistificadoras, explicativas; e centradas no significado, no “espírito” por detrás da letra, e eram “escatológicas”, remitificadoras, compreensivas. A hermenêutica era então fundacionista, assentava no realismo de um mundo, fosse o mundo da matéria, o mundo empírico e o mundo do texto, os significantes e as proposições (em todo o caso, um mundo objetivo); fosse o mundo das ideias, o espírito por detrás da letra, os significados, os conceitos (sempre um mundo subjetivo). E a hermenêutica dizia a verdade deste mundo. Pela explicação ou pela compreensão: a explicação servindo mais as ciências da natureza; a compreensão servindo sobretudo as ciências do espírito, as ciências da cultura (hoje ciências sociais e humanas).

Supunha a hermenêutica uma racionalidade forte, uma razão dogmática, uma razão com a pretensão de atingir a verdade metafísica. Mas entretanto, sobretudo no correr do século XX, com Heidegger, Gadamer e Rorty, também com Perelman, Toulmin e Meyer, e ainda, embora de um modo mais matizado, com Apel, Habermas e Jacques, a razão foi reconduzida à sua condição histórica, finita, intersubjetiva<sup>186</sup>. Daí que apenas nos reste uma interpretação argumentativa: uma razão que justifica as opções que toma. À argumentação cabe, com efeito, abrir caminho ao “exercício de uma racionalidade competente no domínio dos valores”, uma racionalidade que faça “o trânsito do dado para o preferível”, através de escolhas, de decisões e de deliberações (Grácio, 1992).

Argumentar é pois indicar um sentido, uma direção, é colocar as coisas em certa perspetiva, ordená-las, e assim orientar a relação social. É procurar persuadir e convencer, o que significa procurar consensos. Mas é também afirmar dissentimentos, vincar diferenças. Uma advertência, no entanto. A linguagem tem uma dupla articulação complementar, proposicional e performativa, representacionista e pragmática (Wittgenstein, Habermas, Apel)<sup>187</sup>,

186 Como já referi, é a categoria de historicidade que fratura a tradicional afinidade entre a razão e a verdade. Segundo Gadamer (1988: 101), por exemplo, tomar em consideração a historicidade significa introduzir no pensamento “um tema autocrítico que contesta a velha pretensão metafísica de conseguir atingir a verdade”. Não que Gadamer abandone, de forma alguma, o problema da verdade. Aquilo que a consideração da historicidade vem sublinhar é o vínculo, indelével, entre compreensão e situação, interpretação e preconceito, conhecimento e crença, teoria e prática (Gadamer, 1976: 139).

187 A ideia de uma “dupla estrutura da fala” inspira os conceitos de “dualidade da estrutura” e de “dupla hermenêutica” de Giddens. É também por reconhecer na linguagem esta dupla articulação que Ricœur (1970, 1977 e 1990) fala de uma hermenêutica que realiza um duplo movimento, explicativo e compreensivo.

aquilo a que José Augusto Mourão (1999: 155) chama “a cognitividade e a comunicação”. Não vamos, porém, afundar-nos no relativismo, pela fortuna de termos abandonado ainda há pouco o dogmatismo da “letra” e o dogmatismo semântico-referencial. A adoção de um ponto de vista argumentativo não ilegítima, como vimos, o “direito à objetivação”, reclamado por Pierre Bourdieu, ou seja, a “inversão metodológica”, a “opção pela explicação”, a que se refere Ricœur e que também Foucault não deixou de praticar.

### 3. A pragmática sociológica

Na abertura da sua primeira lição no Collège de France, Michel Foucault (1971: 7-10) faz alusão ao grande murmúrio, ao grande rumor incessante do discurso que precede a sua fala. Na ordem imposta pelo discurso existe um discurso dos outros que precede e “autoriza” a produção de um discurso “autônomo”. Existe um “fala-se”, um “diz-se”, anónimo, que prepara posições/lugares para sujeitos possíveis.

Mas apesar de anónimo, este grande murmúrio, ou por outra, este “há” linguagem, não é menos singular, variando em cada formação histórica (Deleuze, 1986: 63). E varia em função de regras que não são dadas por um sistema ou por um código, mas por uma prática (Foucault, 1971: 55).

Porque naturalmente admitido e aceite (acreditado), este discurso que nos permite sair do mutismo (*in-fans* = aquele que não fala), tem um carácter dóxico e o valor de um adquirido. Desempenha pois uma função institucional. Bourdieu (1982 b: 156; e 1983: 145/146) dirá, neste sentido, que a *doxa* é um indiscutido – um indiscutido que é pressuposto como condição tácita de qualquer discurso (daí a sua convencionalidade). Quer dizer, a *doxa* circunscreve o lugar histórico daquilo que estamos “autorizados” a pensar e a dizer.

Ao precisar o estatuto desta instituição, Michel de Certeau (1983: 69) remete para o modelo apresentado por Aristóteles, na abertura dos *Tópicos*. Aos enunciados recebidos, a esta “sabedoria de outrem”, Aristóteles dá-lhes o nome de *endoxa*, quer dizer, geralmente “admitidos” ou “aceites”. E distingue-os daqueles que chama *eikota*, verosímeis, e que respeitam a proposições conjeturais e prováveis em si mesmas, por virtude do seu conteúdo, por exemplo: mostramos afeição àqueles que amamos. O carácter “endoxal” de uma opinião, conclui Michel de Certeau (*Ibidem*), não tem pois a ver com o seu conteúdo, mas com o facto de ela circular, ser admitida e recolher a

adesão de muita gente: é desta circunstância que ela recebe uma autoridade, uma presunção em seu favor.

Boaventura Sousa Santos (1989: 111-113), conjugando a teoria dos lugares (*topoi*) de Aristóteles, a teoria do consenso de Habermas e a teoria da argumentação de Perelman, concebe a doxa como “factos, verdades e presunções” admitidos e aceites por um “auditório universal”. E distingue os enunciados dóxicos dos *topoi* (tópicos, pontos de vista, lugares comuns), que dizem respeito a auditórios específicos, “relevantes”, e têm uma força sobretudo persuasiva.

O conceito de auditório, central na teoria da argumentação, faz supor que no discurso todos podemos entrar, desde que “linguisticamente competentes” (*Ibid.*: 112) e na posse da técnica retórica (*Ibid.*: 112-113).

A posição de Boaventura Sousa Santos choca, porém, com duas dificuldades. Em primeiro lugar, como bem lembra Michel Foucault (1971: 40 ss.), e Bourdieu não se cansa de repetir, a “comunicação universal do conhecimento” e o “intercâmbio infinito e livre dos discursos” são figuras problemáticas, que apenas “funcionam no interior de complexos sistemas de restrição”, como sejam, o ritual, as “sociedades de discurso”, as doutrinas, enfim, a apropriação social dos discursos. E por outro lado, é importante não esquecer, como assinala Roland Barthes (1970: 173), que a retórica nasceu “de um processo de propriedade”. Com efeito, a arte da palavra está originariamente ligada a uma reivindicação de propriedade, “como se a linguagem, enquanto objeto de uma transformação, conduta de uma prática, se tivesse determinado a partir não de uma subtil mediação ideológica [...], mas a partir da socialidade mais transparente, afirmada na sua brutalidade fundamental, a da posse da terra: começámos no ocidente a refletir sobre a linguagem para defender o nosso quinhão” (*Ibid.*:176).

Quer isto dizer que a *doxa* não é originariamente um discurso inocente, uma pura condição do diálogo e da comunicação. Como toda a linguagem, ela começa por ter uma dimensão social, institucional. Também ela participa do processo que caracteriza o discurso em geral. E, como sabemos, o discurso é “simultaneamente batalha e arma, estratégia e choque, luta e troféu ou ferida, conjunturas e vestígios, encontro irregular e cena repetível” (Foucault, 1969: 8), quer dizer, efeito, instrumento, cálculo, ação, acaso, objetivo, poder. O discurso é, enfim, aquilo “por que lutamos, o poder de que procuramos apoderar-nos” (*Ibid.*, 1971: 12).

A *doxa* tem pois uma dimensão institucional, e é sobre este aspeto que vamos continuar a interrogá-la. Que discurso é este “fala-se”, este “diz-se”, cuja palavra acredita enunciados ainda antes de eles serem examinados pela lógica e pela crítica, literária, sociológica, ou outra?

Sempre na linha dos *Tópicos* de Aristóteles, Michel de Certeau (1983: 70) aponta uma direção que me parece importante: é *endoxos* (admitido) o enunciado formulado por um locutor *endoxos* (admitido). Quer dizer, o facto discursivo (um tipo de enunciado) é posto em relação com um facto social (um tipo de locutor): um funda-se no outro.

Mas foi Pierre Bourdieu quem mais contribuiu para o esclarecimento desta questão, ao propor a teoria do mercado linguístico, e os conceitos de “aceitabilidade” e “legitimidade” discursivas, que permitem caracterizar a *doxa* como um discurso petrificado do social, e portanto como uma violência simbólica.

Veja-se, por exemplo, o que se passa com a liturgia, e particularmente com a missa, caso exemplar de discurso dóxico. Aquilo que os linguistas apresentam como função eminente da linguagem, a função comunicativa, pode não ser satisfeita (o que certamente acontece, se a missa for dita em latim), sem que a sua função real, social, deixe por isso de se realizar. São assim os discursos institucionais: o locutor autorizado, legítimo, portador de *skeptron*, tem uma autoridade tal, que pode falar para não dizer nada<sup>188</sup>. O seu discurso é eficaz: é acreditado, obedecido, respeitado. “Ça parle”, diz Bourdieu (1980 c: 124).

Assim se compreende que o critério de pertinência da *doxa* não seja o da verdade *versus* falsidade<sup>189</sup>. O seu critério de pertinência é o da oportunidade: os enunciados dóxicos reforçam as convicções comuns, reforçam os valores comunitários. Trata-se afinal de uma pertinência assente na verosimilhança e na conveniência, que tem como critério único de identificação, diz Genette (1968: 6), o de englobar “tudo aquilo que é conforme à opinião pública”<sup>190</sup>. E logo acrescenta: “esta ‘opinião’, real ou suposta, é aproximadamente aquilo

188 O *skeptron*, como refere Bourdieu (1982 b: 124), citando Emile Benveniste, é o bastão que nos poemas de Homero é posto na mão daquele que vai tomar a palavra publicamente, para que se saiba que se trata de uma palavra autorizada, e portanto de um discurso de autoridade.

189 Peralman (1988: 677-678) diz a propósito que as opiniões, “as crenças mais geralmente admitidas”, longe de constituírem verdades definitivas e indiscutíveis, não só não são sempre evidentes, como também o seu objeto raramente consiste em verdades claras e distintas.

190 Na aceção de Gérard Genette, o verosímil já não se distingue da *doxa*, como em Aristóteles *eikota* se distinguia de *endoxa*. É verosímil em Genette a conformidade de um discurso com outro já pronunciado, recebido e aceite.



que hoje se chama de ideologia, quer dizer, um corpo de máximas e de pressupostos que constitui no seu todo uma visão do mundo e um sistema de valores” (*Ibidem*)<sup>191</sup>.

Conjunto de enunciados recebidos e aceites, a *doxa* é deste modo uma evidência crível, na medida em que responde às expectativas comuns que fundam e regulam as interações específicas de um grupo (social, científico, cultural, etc.). A *doxa* tem a este título um valor convencional: são as convenções comuns, que fundam a vida de um grupo e as relações dos indivíduos com o grupo. Quer dizer, enquanto conjunto de pressupostos por todos aceites, a *doxa* não está em jogo; baliza sim os limites do jogo, os limites do combate que incessantemente ortodoxia e heterodoxia travam entre si (Bourdieu, 1989: 13).

Tendo como condição de possibilidade esta alienação – uma marca social, uma instituição (um dado) –, que o autoriza e o circunscreve, todo o discurso autónomo precisa, pois, de se deixar instruir pelo conceito sofista de *kairos*. É que não me bastará saber falar bem, dominar e manipular uma língua. A arte de saber falar de pouco valerá sem a arte de saber falar *a propósito* (*kairos*). Daí que Pierre Bourdieu (1980 c: 122) conclua que um discurso eficaz não se satisfaz com dizer as palavras gramaticalmente corretas; exige-se-lhe as palavras socialmente aceites.

A *doxa* apresenta-se assim como uma mediação simbólica, isto é, como um instrumento de comunicação e como um instrumento de conhecimento, o que quer dizer que ela tem um carácter “estruturado” e “estruturante” (Bourdieu, 1989 a: 8-10), um carácter instituído e instituinte (Certeau, 1983: 62): está sujeita a manipulações e instaura possíveis. Como diz algures Paul Ricœur (1983: 92), antes de um texto, antes de um discurso autónomo, existe uma textura (leiamos, o convencional, o institucional)<sup>192</sup>. Assim, só compreendemos a prece de um indivíduo, se a inserirmos num rito, o rito num ritual, o ritual num culto, e o culto no conjunto de convenções, de crenças e de instituições que formam o tecido simbólico da cultura.

191 Bourdieu (1989 a: 12-13) distingue *doxa* e ideologia. Ambas constituem sistemas simbólicos, mas enquanto que a *doxa* é produzida e ao mesmo tempo apropriada pelo conjunto do grupo (constituindo um indiscutível), a *ideologia* é produzida por um corpo de especialistas, mais precisamente, por um campo de produção e de circulação relativamente autónomo, onde ortodoxia e heterodoxia vivem uma conflitualidade permanente.

192 Mesmo a imagem tem uma textura, como parece depreender-se da análise que Barthes (1964: 41) faz do cartaz publicitário das massas *Panzani*: “um saber de alguma maneira implantado nos usos”; um saber “fortemente cultural”.

Para o sociólogo, a *doxa* tem um valor simbólico, e isso acentua o carácter institucional, o carácter público da articulação significativa. Com efeito, lembrando Geertz (1973), “a cultura é pública porque a significação o é”. Em consequência, a *doxa*, a opinião, não é uma realidade espiritual, um conjunto de ideias que nos guiam na ação. Enquanto realidade simbólica, a *doxa* é uma significação incorporada, implícita na ação, pelo que é em termos de uma “pragmática sociológica”, para utilizarmos uma expressão de Bourdieu (1982 b: 165), que a podemos analisar.

Com Ian Hacking (1982), podemos dizer que também os modos de raciocínio integram a *doxa*. Com efeito, a verdade correntemente admitida num dado momento só existe na medida em que pré-existe a esta verdade uma maneira de pensar o verdadeiro e o falso, que estipula condições segundo as quais é possível estabelecer a verdade ou a falsidade de uma proposição. Os modos de raciocínio que introduzem a possibilidade de verdade ou não verdade têm também um valor institucional, uma vez que são determinados por um contexto histórico. Hacking (1982: 49) diz explicitamente: “Se a verdade de uma proposição pode ser verificada através da adequação de um enunciado, o facto de ela pretender à verdade é sem dúvida determinado por um contexto histórico”. Os modos de raciocínio são aqui como que uma espécie de textura que nos guia no sentido da verdade, sendo esta, como nota Boaventura Sousa Santos (1989: 108), indireta e prospetiva: um olhar no sentido do que há de vir.

É ao carácter histórico dos modos de raciocínio que Michel Foucault expressamente se refere, ao explicar em *L'ordre du discours* (1971: 36-37) a razão por que as leis de Mendel sobre a hereditariedade não puderam ser compreendidas pelos botânicos e pelos biólogos do século XIX, quando em contrapartida, por essa época, Schleiden pôde, sem escândalo, negar a sexualidade vegetal. Explica Foucault (1971: 36): antes que uma proposição possa ser dita verdadeira ou falsa, “é preciso que esteja, como diria Canguillem, ‘dans le vrai’”. Quer dizer, que fale de objetos, que utilize métodos e que se coloque num horizonte teórico, que estejam conformes às regras do discurso<sup>193</sup>.

A verdade é, com efeito, em Foucault, uma “história da verdade”, quer dizer, um jogo inseparável do mecanismo e do processo que a estabelecem,

193 No mesmo sentido se pronuncia Boaventura Sousa Santos (1989: 114): “Há, pois, sempre um conjunto de verdades incontroversas que funcionam como verdade, ou seja, como estrutura vazia que torna possível a sucessão de imagens verdadeiras produzidas pelo animatógrafo da ciência”.

mecanismo e processo esses que consistem numa prática de ver e numa prática de dizer<sup>194</sup>.

A posição de Michel Foucault sobre as representações tem no entanto um alcance que não tem a de Hacking. Este autor explica-as em termos de uma história das ideias. Associa, pois, as representações a jogos intelectuais, realizados no âmbito de uma teoria da argumentação. O conceito de verdade que subscreve é um conceito retórico.

Retórico é também o conceito de verdade de Michel Meyer. Se bem que a retórica se encontre aqui “subordinada ao estudo do questionamento, na medida em que a contraditoriedade das proposições só existe em relação a problemas, e em que *a utilização do discurso em geral se faz em relação a questões que se têm na cabeça*” (Meyer, 1992 b: 44)<sup>195</sup>. Hacking e Meyer realizam, sem dúvida da melhor maneira, o conceito rortiano de “verdade objetiva”. É que nada havendo a dizer sobre a verdade a não ser que se terão por verdadeiras as crenças em que nos parece vantajoso acreditar (Rorty, 1990: 51), a verdade “não é nem mais nem menos do que a melhor ideia que temos num dado momento para explicar o que se passa” (Rorty, 1980: 385)<sup>196</sup>.

Quer dizer, numa linha de pensamento que na atualidade remonta a Perelman e a Toulmin, e na antiguidade, a Aristóteles, Hacking abandona as categorias de verdade e de demonstração, e adota as categorias de decisão razoável e de justificação. Por sua vez Meyer modula um tanto o seu pensamento, distanciando-se daquilo que chama de retórica proposicional, que alia

194 Práticas de ver e práticas de dizer são, por exemplo, o “inquérito inquisitorial”, modelo das ciências naturais no fim da Idade Média, e o “exame disciplinar”, modelo das ciências humanas no fim do século XVIII, que Michel Foucault compara entre si em *Surveiller et Punir* (1975).

195 Os sublinhados são meus. A posição de Meyer confronta-se todavia com duas dificuldades. Confronta-se, por um lado, com *a ilusão da alternância questão/resposta*, ao confinar-se ao vaivém da emissão verbal. A linearidade dos signos da linguagem não tem que ser imposta à comunicação. A proliferação da linguagem, que lhe confere um carácter insobreponível, não tem nada que ser transferida para a proposição. Por outro lado, confronta-se com *a ilusão da hegemonia do sujeito falante*, ao confundir o titular da iniciativa semântica com quem dá a voz no ato de fala. A iniciativa semântica é partilhada, mas a voz emana de uma única fonte. A mensagem é pronunciada entre nós (somos nós que dizemos), embora possa ser só eu a falar.

196 Atente-se que para Meyer “o que se passa” são “as questões que se têm na cabeça”. Encontramos também em Reis Torgal (1989) uma magnífica ilustração do conceito rortiano de verdade objetiva. Aplicando-o ao seu domínio disciplinar, diz assim Reis Torgal (*Ibid.*: 198): “a ‘verdade’ da história está em como cada um a conta, escolhendo determinadas realidades, omitindo outras e interpretando o fio condutor da forma que entende mais correcta”.

verdade e justificação (Meyer, 1992 b: 39), para propor uma retórica problematológica. São três os pressupostos fundamentais da sua problematologia: 1) a razão não tem como unidade fundamental a proposição, o juízo, mas o problema, pelo que a lógica e a argumentação se subordinam ao estudo do questionamento; 2) a unidade fundamental da linguagem não é o signo nem a frase nem o enunciado, mas sim o par questão/resposta, pelo que o uso da linguagem é sempre função dele; 3) a linguagem é argumentativa: pela sua natureza e função, é uma remissão para questões<sup>197</sup>.

Mas retórico é ainda o conceito de verdade em que se apoia Boaventura Sousa Santos, uma vez que constitui uma concretização do conceito rortiano de “verdade objetiva”, no sentido de “acordo sem constrangimento”, isto é, de “acordo intersubjetivo” (Rorty, 1990: 50-51). A verdade é também para Boaventura Sousa Santos (1989: 109) “a retórica da verdade”; é “o que há de vir, o que corresponde às expectativas” (*Ibid.*: 108). Retomando a noção de crença coletiva de Peirce e remetendo para Habermas, explicitamente para a exigência de reconhecimento e para a pretensão ao universal, presentes em todo o ato de comunicação, Boaventura Sousa Santos (*Ibid.*: 109) concebe a verdade como o consenso que se estabelece no termo de uma discussão argumentativa, travada no seio da comunidade científica, assim realçando a dimensão intersubjetiva e interativa da verdade. E remata o seu ponto de vista do seguinte modo: “o cientista, ao investigar, antecipa o seu auditório relevante, a comunidade científica, e é em função dela que organiza o seu trabalho. Neste caso, o cientista encarna o auditório relevante e é nessa qualidade que se vai autoconvencendo, à medida que a investigação procede, dos resultados que pretende sejam julgados convincentes pela comunidade científica ou pelo sector desta a que se dirige” (*Ibid.*: 114).

Em todos estes casos, de Hacking, a Meyer e a Boaventura Sousa Santos, as representações são “o texto, o jogo, o palco, a biografia”, enfim, “a resposta”, que uma teoria da argumentação pode encenar, muito embora sejam diversas as suas interpretações. As representações inscrevem-se nos três casos numa

---

197 Veja-se Meyer (1991 e 1992 b). Talvez haja, no entanto, que contrapor a Michel Meyer que a plenitude da comunicação não se confunde com o par questão/resposta, mas que, pelo contrário, se trata de um fenómeno de intricação semântica muito mais íntima. A comunicação extravasa a existência da clausura do circuito da comunicação no binómio emissor e receptor, o qual por sua vez se torna também emissor. É que a mensagem procede de uma única fonte, embora seja parte de um único discurso (Jacques, 1987: 199).

história das ideias, uma vez que argumentar é fornecer argumentos, ou seja razões, e mesmo respostas, a favor ou contra determinada tese, a favor ou contra determinada pergunta, pouco importando que o resultado a que se chegue seja incontroverso, como pretende Boaventura Sousa Santos, ou coloque uma nova pergunta, como entende Michel Meyer. Não se trata nunca de dizer a verdade, mas apenas de “aferir, no diálogo consigo mesmo e com os outros, a coerência das opiniões que se pretendem *justas* no contexto histórico-social, situado no concreto, em que se revelam pertinentes” (Grácio, 1992: 75).

É esta a *deriva* e é esta a *dissolução* empreendidas pela racionalidade pós-moderna (Vattimo, 1985). Penso, no entanto, que se a deriva e a dissolução se desconstruíssem a si mesmas, ficariam a descoberto as suas condições históricas de possibilidade, o que quer dizer os critérios de verdade e de diálogo racional que pressupõem, critérios esses que se encontram enraizados na estrutura social do universo intelectual (Bourdieu, *apud* Bourdieu e Wacquant, 1992: 38).

Gostaria de ilustrar com um exemplo as implicações epistemológicas e metodológicas deste conceito intelectualista das representações. Chamo, pois, à colação a iniciativa pioneira de avaliação do ensino, tomada pela Reitoria da Universidade do Minho há cerca de dez anos, que faz passar os professores pelo exame dos alunos. O questionário distribuído aos discentes em cada disciplina diz ter por objetivo “avaliar o ensino ministrado”.

Usando uma estratégia de antecipação, trata-se, por um lado, de desarmar os alunos num processo onde se joga aquilo que é tido por uma justa pretensão. E, na perspetiva que estou a apresentar, dir-se-ia que o lugar de pertinência do inquérito referido é pragmático, uma vez que obedece ao cálculo de uma estratégia argumentativa. Por outro lado, trata-se de aduzir argumentos contra um Ministro que, por exemplo, diz ser mau o ensino oficial em Portugal<sup>198</sup>. A sua verdade é assim uma verdade de oportunidade. No processo agónico de uma interação argumentativa, qual braço de ferro interpretativo que continuamente trava com o Ministério da Educação, com outras Universidades, com uma população discente, enfim, com o espaço público, uma Reitoria que pode invocar a opinião largamente favorável dos seus alunos relativamente ao ensino ministrado na sua Universidade, utiliza, sem dúvida, um forte argumento. Aliás, pode mesmo dizer-se que se a verdade de um ensino se medir

198 Refiro-me a uma célebre declaração de Couto dos Santos, proferida em 1992, quando detinha a pasta da Educação do Governo de Cavaco Silva.

pela eficácia de uma argumentação, pela eficácia de um procedimento retórico, há boas razões para estar satisfeito com ele.

Mas esta perspectiva não me parece inteiramente satisfatória. O inquirido, qualquer inquirido, tem de confrontar-se com uma epistemologia e uma metodologia científicas. E estas já há muito estabeleceram que as opiniões não valem todas o mesmo, e que os atores sociais não estão em condições objetivas (sociais) de poderem emitir opiniões (válidas) sobre todos os assuntos, e que as perguntas a fazer sobre o que quer que seja dependem sempre do lugar objetivo (social) de observação<sup>199</sup>, sendo uma ingenuidade, e também um embuste, pensar que um questionário, no caso o questionário apresentado na Universidade do Minho, avalia “objetivamente” o ensino, quer dizer, da única maneira possível, com as únicas perguntas e também com as únicas respostas possíveis.

Esta é a ‘razão’ sociológica. Mas de momento vou regressar a Michel Foucault, e ao seu conceito de prática discursiva. É meu intuito mostrar como através deste conceito Foucault retira as representações do campo argumentativo. Disse já que o ponto de vista de Foucault sobre as representações tem um alcance que não tem o de Hacking. Posso agora generalizar e dizer que o conceito de prática discursiva é muito mais vasto e abrangente do que o horizonte para que aponta qualquer teoria argumentativa. O conceito de prática discursiva remete, com efeito, para um domínio de produções culturais de uma amplitude muito diferente daquela que uma história das ideias pode compreender. Remete para a vasta série de práticas políticas e sociais, sem dúvida descontínuas mas em relação, que constituem o mundo moderno na sua singularidade própria: um determinado conceito de ordem, de verdade e de sujeito. Por outras palavras, são as práticas sociais que são solidárias das representações, e não os jogos intelectuais que uma teoria argumentativa pode proporcionar<sup>200</sup>.

199 Veja-se neste sentido Bourdieu (1980 c: 222-235).

200 É interessante ver neste sentido aquilo que José Augusto Mourão (1992) diz a propósito da relação que as representações da tecnociência (no caso a bioética) mantêm com o poder político (donde, a retórica da biotecnologia): “o problema das opções, das explorações da instrumentação disponível, deixou de pertencer ao foro individual ou grupal do investigador, tornando-se um domínio de intervenção de instâncias políticas”. Quer dizer, as representações, sejam elas científicas ou filosóficas, “são factos sociais” (Rabinow, 1985), e mesmo factos políticos, fatores de guerra (*polemos*), na luta pela hegemonia da representação legítima do mundo social, e não

Para melhor explicitar o ponto de vista de Foucault, Paul Rabinow (1985: 93-94) invoca Max Weber: “o Capitalista, diz, não era só o *homo oeconomicus* que negociava e fabricava navios, mas era também um indivíduo que via os quadros de Rembrandt, desenhava os mapas do mundo e não deixava de se inquietar com o seu próprio destino”. Estas atividades, continua Rabinow (*Ibidem*), “pesavam maciçamente sobre a própria realidade do Capitalista e influiam os seus comportamentos”. Fundando o sentimento de identidade pessoal e fundando o sentimento da realidade do mundo, tais práticas fundam um regime de interação. Produzem *um* sentido. Não o sentido, que decorre de tal ou tal prática discursiva, mas *um* sentido, o que põe em jogo, como é de esperar, o crer do sujeito.

Sobre este último aspcto, Bourdieu contraria Rabinow, pois não está muito convencido das virtualidades da análise de Foucault. Entende que ela ilude a questão da produção de agentes sociais suscetíveis de funcionarem em sociedade e de a fazerem funcionar. Porque é que há ação em vez de nada, pergunta Bourdieu (1982 a: 47)? É que a ação é antes de mais nada um empenhamento numa situação cujas condições são dadas antes de qualquer tomada de consciência e de qualquer elaboração cognitiva.

Daí a introdução do conceito de “*illusio*”, que é a “forma originária de fetichismo que está no princípio de toda a ação” (*Ibid.*: 48), ou por outras palavras, “a condição de funcionamento de um jogo de que é também o produto, pelo menos parcialmente” (Bourdieu, 1991: 22).

A “*illusio*” é um conceito que preserva a tensão insolúvel que subsiste entre o momento de agir e a dimensão normativa da existência. Isto é, a “*illusio*” é o conceito que permite pensar a existência, sem desfazer a contradição que a torna possível – uma dimensão determinada e uma dimensão parcialmente indeterminada. A “*illusio*” é, na verdade, “uma certa forma de adesão ao jogo, de crença no jogo e no valor daquilo que está em jogo, de modo a que este valha a pena ser jogado” (*Ibidem*). Fazendo funcionar o jogo (social), essa crença faz, por outro lado, colidir os seus agentes, dados os diferentes interesses em jogo.

A *doxa* conjuga, deste modo, numa mesma análise, as histórias supostamente antinómicas do saber (científico) e do crer. Somos obrigados deste modo

---

o consenso que resulta de uma justa decisão ditada por uma opinião razoável. Esta é que é, aliás, a lógica específica do mundo social.

a recusar os postulados iluministas que reservam a crença para o domínio religioso, fazendo dela o contrário do saber. É que um saber pode ser o efeito de uma crença e uma crença tanto pode funcionar como o prévio estado de um saber, como pode igualmente funcionar como seu fetiche<sup>201</sup>. Mais radicalmente, Bourdieu dirá que a crença constitui a própria condição de possibilidade histórico-social de todo o saber. “A ciência, escreve Bourdieu (1992: 145), jamais teve outro fundamento que o da crença coletiva nos seus fundamentos, crença essa que o próprio funcionamento do campo científico produz e supõe”<sup>202</sup>.

Esta a razão por que me parece descabido que em *La transfiguration du politique* Michel Maffesoli (1992: 124) venha increpar a atitude sociológica de Bourdieu com o labéu de racionalista, associando-a à rutura iluminista entre *episteme* e *doxa*. Bourdieu não dissocia *doxa* e *episteme*. O que não crê, de facto, é no angelismo sociológico. Não crê “na espontaneidade, no vitalismo [isto é, no querer viver], naquilo que não se deixa cercar pelas instituições; não crê na astúcia, na duplicidade e nas outras práticas intersticiais *que escapam às diversas imposições institucionais*” (Maffesoli, *Ibidem*)<sup>203</sup>. E não acredita porque “a energética, a pulsão expressiva”, é inseparável da lógica específica do campo social, isto é, das potencialidades objetivas a este imanentes (Bourdieu, 1991: 45). A espontaneidade e o vitalismo, em suma, a pulsão expressiva, sofrem simultaneamente o constrangimento e a autorização de um dado campo social que lhes permitem converterem-se em solução específica, quer dizer, em “criação ao mesmo tempo situada e datada e irreduzível às condições históricas da sua emergência (*Ibid.*: 45-46).

201 Veja-se, por exemplo, a produção da crença e do fetichismo no campo da alta costura (Bourdieu e Delsaut, 1975), ou então, no campo das artes em geral (Bourdieu, 1977).

202 A recusa da dicotomia crença/razão não pode, no entanto, hipotecar a competência da razão a crenças cegas ou a convicções dogmáticas, como bem assinala Rui Grácio (1992: 72). Atente-se, porém, que para decidir da legitimidade das crenças, este investigador invoca a retórica, entendida como uma racionalidade argumentativa (*Ibidem*). Pela minha parte, e como decorre do ponto de vista que tenho defendido, penso que essa legitimidade deve ser procurada antes do lado daquilo que Bourdieu (*apud* Bourdieu e Wacquant, 1992) chama de “antropologia reflexiva”, ou então de “pragmática sociológica” (Bourdieu, 1982 b), dadas as virtualidades que esta encerra, no sentido de esclarecer o conteúdo social dos nossos esquemas mentais.

203 Os sublinhados são meus. A pragmática hedonista e estetizante de Maffesoli (1979; 1992; 2000) é autorreferencial, ou se se quiser, autopoietica, e remete para um relativismo diletante e descomprometido.



Penso, no entanto, que a posição de Bourdieu volta a distinguir-se neste ponto da tese defendida por Foucault. A “lógica específica do campo social”, que constringe e autoriza ações ao mesmo tempo contingentes e irreduzíveis às condições históricas da sua emergência, remete para uma “*illusio*” “fundamental, quer dizer, põe em jogo o crer específico de um sujeito. Já a “causa imanente”, que constringe e autoriza as práticas sociais, e que é em Foucault não unificante mas coextensiva a todo o campo social, remete para relações de poder virtuais, potenciais, instáveis (Foucault, 1976)<sup>204</sup>.

Por outro lado, Bourdieu refere também “as potencialidades objetivas” inscritas no campo social, isto é, refere as reais relações de poder. Foucault fala, pelo contrário, de relações de poder virtuais, potenciais, que apenas definem possibilidades, probabilidades de interação.

Postas as coisas nestes termos, isto é, sendo lucidamente analisados o constringimento do campo social e a liberdade possível dos atores, numa recusa simultânea do “finalismo ingénuo” e da “visão mecanicista” da ação humana, não compreendo também que Michel de Certeau (1980: 121) tenha podido descortinar aqui uma posição hermenêutica totalitária, fundada numa “razão dogmática” – o *habitus*. Certeau vê em Bourdieu aquilo que com as palavras de Karl-Otto Apel podemos chamar de “autocontradição performativa”. Ocorrendo não no interior dos enunciados, mas na relação entre o enunciador e o seu enunciado, a autocontradição performativa consiste na simultânea denúncia e exigência de uma pretensão (de sinceridade, de verdade, de validade, etc.). E a fazer fé em Certeau, Bourdieu, que tão escrupulosamente se preocupa com as condições de possibilidade da ação humana, teria acabado por ceder a essa “realidade mística” a que deu o nome de *habitus*. Quer dizer, ao desfatalizar o determinismo da ação humana, numa simultânea recusa do finalismo e do mecanicismo, Bourdieu ter-se-ia hipotecado a um e a outro, rendendo-se ao *habitus* – uma razão absoluta e um fatalismo.

Não creio que seja assim. E embora não seja meu propósito debater aqui o conceito de *habitus*, nem a sua pertinência sociológica, lembro que já na sua *Leçon sur la leçon* (1982 a: 37-38) Bourdieu alertou para o facto de “o princípio da ação histórica” não residir nem na consciência nem nas coisas, mas na *relação* entre dois modos de existência do social, o que desde logo impõe

204 Deleuze (1986: 44-45), interpretando esta causa imanente que em Foucault organiza as práticas sociais, diz que ela é “uma causa que se atualiza no seu efeito, que se integra no seu efeito, que se diferencia no seu efeito”, ou por outra, “uma causa cujo efeito a atualiza, a integra e a diferencia”.

uma margem de opacidade a todo o esforço interpretativo. Referia-se, por um lado, à história incarnada nas coisas, isto é, à “história feita coisa”, feita instituição, e remetia para o conceito de campo. E, por outro lado, aludia à história incarnada nos corpos, isto é, à “história feita corpo”, feita sistema de disposições duráveis, feita *habitus*. *Habitus* e campo, aí estavam duas séries causais da ação histórica, parcialmente independentes: “por um lado, as condições sociais de produção dos protagonistas, ou mais exatamente, as suas disposições duráveis; por outro, a lógica específica de cada um dos campos de concorrência em que estas disposições são investidas (campo artístico, campo político ou campo intelectual)”. E a envolver estes dois espaços relativamente autónomos, Bourdieu assinala ainda os constrangimentos conjunturais ou estruturais que sobre eles pesam.

Ora, sendo verdade que estas considerações apontam para uma análise simultaneamente micro e macro, não me parece, porém, que haja aqui qualquer desiderato totalizante, e menos ainda totalitário<sup>205</sup>. Neste sentido, e concludo rapidamente o meu ponto de vista, não me parece aceitável que Paulo Monteiro (1990) retome esta severa apreciação de Certeau para concluir três coisas sobre Bourdieu. Antes de mais, que Bourdieu é afinal pouco menos do que um sofista, dada “a sua constante retórica, com o recurso fundamental a sucessivos jogos de palavras” (p. 117). Depois, que Bourdieu é uma das últimas abencerragens da sociologia do século XIX, incapaz de dialogar com as “atitudes e perspetivas epistemológicas que cada vez são mais consensuais nas comunidades científicas” (p. 118). Finalmente, que essa espécie de metafísica a que se condena – as normas sociais por que todos somos objetivamente medidos – se constitui numa “essência da sociedade capitalista” (*Ibidem*). Como vemos, um modo bem pouco eufemístico de dizer que a sociologia de Bourdieu legitima, mais, sacraliza, reificando-a, a ordem estabelecida.

Esta última crítica de Paulo Monteiro é, aliás, deveras surpreendente, uma vez que é diretamente arremessada àquilo que a aposta sociológica de

205 Diz Paul Ricœur (1990: 18) que uma hermenêutica totalizante, que pretendesse abolir a diferença entre a versão explicativa e a versão compreensiva do sentido, só poderia reclamar-se do saber absoluto hegeliano. Ora, Bourdieu preconiza a sinergia entre a explicação e a compreensão, e nunca a abolição da diferença entre ambas. Adotando embora um modelo de análise preferentemente explicativo, Bourdieu (*apud* Bourdieu e Wacquant, 1992: 221) sabe que nunca se poderá deixar de fazer “o caminho de regresso à experiência primeira que a construção científica teve que suspender”. Haverá sempre que “romper com os instrumentos de rutura que anulam a própria experiência contra a qual se construíram” (*Ibidem*).

Bourdieu tem de mais singular: a luta iconoclasta pela desfatalização e desnaturalização de todas as *doxas*, mesmo das científicas, destruindo os mitos que enroupam o exercício do poder e perpetuam a sua dominação, sem prejuízo do reconhecimento da radical não-transparência da ação histórica, o que aliás frustra qualquer propósito de reflexão total.

Berger e Luckmann (1985: 36) entendem que é a análise fenomenológica o método que melhor pode “esclarecer os fundamentos da vida quotidiana”, como se todo o viver humano apenas se pudesse dizer experiência ou intenção do sujeito. A realidade da vida quotidiana, dizem, está organizada em torno do “aqui” do meu corpo e do “agora” do meu presente, de modo que é “o *realissimum* da minha consciência” que me é apresentado aqui e agora na vida quotidiana, sendo de assinalar o carácter intencional comum a toda a consciência (*Ibid.*: 37 e 39).

A produção do sentido não se reduz, no entanto, como refere Francis Jacques (1987: 198), ao poder instituinte de uma intenção do Mesmo, nem ao poder representativo de uma *Erlebnis* (experiência). Penso mesmo que é falacioso (*phenomenological fallacy*) o discurso que pretende obedecer à própria coisa, manifestá-la, deixá-la ser, ao mesmo tempo que se nega a ultrapassar a experiência, que é sempre experiência vivida por alguém.

É verdade que a linguagem diz mais facilmente as coisas do que as relações, os estados do que os processos (Bourdieu, 1982 a: 35). Isso não pode impedir-me, todavia, de defender o *primum relationis*, mais forte e fundamental do que a ordem intencional (proposta por Grice, ajustada por Searle, e interpretada por Ricœur à conta da fenomenologia).

Veja-se o caso de um facto relacional, como o encontro entre duas pessoas. De modo nenhum podemos submeter o processo relacional ao ponto de vista do eu, encarando-o como um dado apresentado à consciência. Assim como a relação amorosa é irreduzível a um efeito ou a um fantasma amoroso, da mesma forma toda a relação que se mantém relação é inobjetivável em simples propriedade relacional.

Não é, pois, possível dizer, à confiança, como fazem Berger e Luckmann (1985: 39), que o mundo quotidiano é “o *meu* mundo por excelência”. Enquanto não rompermos com a ideologia espontânea do indivíduo, *ens realissimum*, sede de todo o processo de significação, fonte de toda a iniciativa semântica, vejo mal como pode ser realmente assegurada a intersubjetividade. É que “a minha relação com os outros não deriva de eles tal como eu poderem dizer

‘eu’, mas inversamente” (Jacques, 1987: 195). Se uma relação entre dois interlocutores não for previamente assegurada, eles vão certamente perder-se em conjeturas (*Ibid.*).

Sem dúvida por reação contra o racionalismo, tende-se hoje a privilegiar o enunciador em prejuízo dos sistemas de representação e de comunicação por ele interiorizados, a ordem do discurso e a ordem social. Mas o que é um facto é que só através destes sistemas alguém comunica efetivamente. Não se pode, por exemplo, continuar a pensar como Ogden e Richards e adotar uma visão unidimensional da linguagem, reduzindo-a ao discurso e descurando por inteiro os factos condicionantes da língua (Joly, 1982: 110). Não se pode continuar a pensar que as palavras nada significam por elas próprias, e que é apenas quando alguém faz uso delas que elas significam alguma coisa (*Ibid.*). Se as palavras nada significam, fora do uso que delas fazemos, como explicar que se produza sentido a partir de nada?

Numa palavra, não é possível acolher sem reserva as análises pragmáticas e fenomenológicas, que fazem referência exclusiva ao enunciador, ao uso, ao contexto e à experiência pessoal, como se o contexto, o uso e a experiência pessoal tivessem, por si sós, um poder de produção semântica.

## CONCLUSÃO: RAZÃO COMUNICATIVA E RAZÃO POLÍTICA

“Já não é para as estrelas que lançamos o olhar. O que hoje olhamos são os ecrãs”  
(Paul Virilio, 2001: 135).

Como conclusão a este ensaio, é meu propósito analisar o modo como na modernidade a comunicação combina a racionalidade tecnológica com a projeção de um espaço libidinal e retórico, que sobretudo reconforta o nosso sentimento narcísico.

### 1. Experiência e artifício

O nosso tempo é um tempo agitado e, precisamente por isso, é um tempo desapaixonado; coloca-se a si mesmo em sobreaquecimento contínuo, porque não sente o calor – basicamente é gélido. E é meramente através de um eco – o eco de um jornal – que os acontecimentos adquirem a sua ‘grandeza’.

Há coisa de um século, era assim que Nietzsche se referia à modernidade<sup>206</sup>. Hoje, no entanto, multiplicam-se os ecos ou as formas de fazer ecoar o acontecimento. Já não vemos apenas o jornal ou os média em geral a ecoarem o que se passa entre nós e o mundo. Entre nós e o mundo interpõe-se agora uma infinidade de mediações, uma infinidade de procedimentos, de modos de acesso, de interfaces, uma infinidade de modos de ligação e de conexão. A nossa relação com o mundo, o acontecimento em que consiste o nosso embate com as coisas, o nosso atual modo de fazer a experiência de qualquer coisa, tem

---

<sup>206</sup> Nietzsche (1882), citado por Dreyfus (1990: 290).

hoje uma infinidade de mediações produzidas por aquilo que identificamos como tecnologias da informação (Cruz, 1999: 431).

E entre as tecnologias da informação, sentimos que existe uma, a tecnologia do digital, que cada vez aparece menos como um meio que se interpõe entre nós e o mundo, para se impor cada vez mais como um espaço envolvente, um espaço que nos acolhe, a nós e ao mundo (*Ibidem*). A tecnologia do digital já mal produz ecos de acontecimentos. Produz sobretudo o próprio acontecimento, produz pelo menos fantasmas de acontecimentos – fantasmas de sujeitos e fantasmas de mundo.

Porque é um espaço envolvente e crescentemente hegemónico, vemos associada à tecnologia do digital a ideia de um espaço alternativo, o ciberespaço. Este espaço alternativo de produção informática, dito virtual, permite-nos “uma habitabilidade sem exterior” (sem mundo e sem sujeitos), pelo que as possibilidades de experiência são aí função de uma imersão, são função de um mergulho numa realidade que erra longe das pessoas e das coisas mesmas (*Ibidem*).

Este espaço virtual combina a multiplicação das mediações com a crescente leveza destas mediações, uma leveza que alguns identificam como transparência, imaterialidade, fluidez, mobilidade e adaptabilidade. Quero dizer, as mediações permitidas pela tecnologia do digital, de tão leves, conduzem diretamente à imediaticidade, ou seja, conectam-se, ligam-se diretamente aos nossos sentidos, às nossas emoções, paixões e afetos. É a interação visual e auditiva, e também gestual, táctil e muscular, entre nós e o mundo virtual, que nos dá a ilusão de um mergulho no reino da imagem.

É neste sentido que eu gostaria de ler a suspeita, formulada por Nietzsche, de que o nosso tempo se coloca a si mesmo em sobreaquecimento contínuo. De facto, vivemos hoje uma euforia induzida por uma manivela externa. Pela tecnologia do digital, vivemos hoje uma exacerbação artificial da experiência<sup>207</sup>.

Num livro do início da década de noventa, chamado *La communication par la bande* (1991), da autoria do teórico da comunicação Daniel Bounoux, encontramos na capa uma caricatura de Quino: numa pequena ilha deserta,

---

207 Num estudo recente, em que reflete sobre o carácter artificial da sensibilidade de produção tecnológica, dessa “síntese artificial no interior da qual se desintegram as sensações, as emoções e os desejos”, Teresa Cruz (s.d.: 111-112) refere a produção quotidiana nos média de “terror sem horror, comoção sem emoção, compaixão sem paixão”, num processo de “crescente anestesia-mento da vida nas sociedades modernas”.

um barbudo naufrago prepara-se para lançar à água uma mensagem numa garrafa; mas, olhando em volta, vê o mar coalhado de garrafas, toda a ilha rodeada de garrafas com mensagens lá dentro.

A minha questão é a seguinte: será este o paradoxo da comunicação contemporânea? Eu arriscar-me-ia a dizer que sim. Podemos definir a comunicação como uma viagem através do ruído. Simplesmente, convém precisar que o ruído é a informação dos outros. E é claro que não há ruído puro ou informação universal válida e interessante para todos os espíritos. Informação é tudo o que enriquece, tudo o que completa ou que orienta a valorização cognitiva de cada um de nós em determinado instante do nosso percurso histórico. A informação que é pertinente não varia então apenas segundo os indivíduos; varia também com as circunstâncias. De facto, nada é mais relativo e nada se desatualiza mais depressa do que uma informação. A actual multiplicidade da informação ocupa a todo o momento o nosso espaço, de tal maneira que a paisagem mediática ou comunicacional parece antecipadamente saturada.

Sendo esta a nossa situação, é natural que a própria ideia de comunicação informativa, que é por excelência a comunicação escrita, tenha perdido muito do seu sentido. Falar hoje da comunicação é falar já de uma outra coisa; é sobretudo projetar o espaço de uma atmosfera de intensidades em que *a comunicação se mistura com o consumo e com o lazer*; o que quer dizer que falar hoje da comunicação é projetar um espaço libidinal e retórico, que sobretudo reconforta o nosso sentimento narcísico.

Se atualizarmos para os anos 80 e 90 a caracterização que Edgar Morin (s.d.: 292-300) faz da cultura de massas para os anos que vão de 1910 a 1970, haverá que falar hoje de uma atmosfera pós-moderna neste tipo de cultura que se acha ligado à indústria cultural, que se acha ligado à disseminação das tecnologias de reprodução cultural, e que inclui os média, haverá que falar hoje de uma atmosfera centrada na exploração de novos suportes e de novas formas de comunicação: das cassetes áudio ao multimédia e às autoestradas da informação. Ou seja, haverá sobretudo que falar hoje da presença central do computador na cultura, nesta cultura que compreende práticas de convivialidade e de expressão que se realizam no consumo, na apresentação do corpo e na música; nesta cultura que compreende práticas de convivialidade e de expressão que se realizam naquilo que alguns chamam de novas tribos urbanas e suburbanas; enfim, nesta cultura que compreende práticas de convivialidade e de expressão que se realizam na afirmação de símbolos e modelos juvenis.

Vamos assim encontrar no centro do espaço doméstico a televisão, cada vez mais integrada com vídeo, telefone e computador (a televisão, que é uma máquina racional de produção e de administração de afetos, como é hoje, aliás, da natureza de todos os média). No centro do consumo, vamos encontrar a publicidade. No centro do lazer, da animação urbana e da expressão juvenil, vamos encontrar a música, a dança e o concerto. Vamos encontrar a moda no centro da apresentação de si e o turismo e as férias no centro da evasão simbólica. Vamos finalmente encontrar no centro da relação de comunicação a Internet, que realiza o computador como “máquina universal”, na expressão certa de Alan Turing.

Deste modo, o fortíssimo desenvolvimento das indústrias culturais tornou hegemônica no nosso tempo a cultura de massas. E fecha-se o ciclo da estruturação das sociedades modernas: com os produtos informáticos, os multimídia (televisão, vídeo, telefone e computador integrados), a Internet; e também com a publicidade, a moda, o turismo e as férias; e ainda, com a música, a dança e o concerto. A confluência entre o consumo, o lazer e a comunicação fecha o ciclo da nossa modernidade, em todos os seus aspetos: no plano das rotinas da ação, nos ritmos espaço-temporais, nos padrões de conhecimento e de reflexividade, no contexto da relação com os outros, enfim, nos valores e símbolos que organizam a nossa vida de todos os dias<sup>208</sup>.

Sintetizando, a moda, a publicidade, a música, a dança, o turismo e as férias são hoje poderosas indústrias de sedução, ou seja, indústrias que fazem confluir a comunicação, o consumo e o lazer. Estas indústrias expressam a grande mudança ocorrida no campo cultural nos últimos vinte anos e que se traduz na hegemonia da cultura de massas. Realizando um modelo urbano e suburbano de cultura, a moda, a publicidade, a música, a dança, o turismo e as férias têm a sua sorte ligada às tecnologias, designadamente aos média, e exprimem uma atmosfera libidinal e retórica, que se realiza na apresentação do corpo, no consumo, no lazer e na afirmação de símbolos e modelos juvenis.

A parábola maior deste mundo que faz confluir o consumo, o lazer e a comunicação é o centro comercial. O centro comercial é a imagem da nossa modernidade. É a sua imagem tecnológica e também a sua imagem estética,

---

208 Sobre a confluência, nas sociedades modernas, da comunicação, do consumo e do lazer, veja-se Silva (1998: 191-197).



que são os dois grandes estilizadores da modernidade<sup>209</sup>. A um tempo, o centro comercial exprime a racionalização moderna, que se realiza hoje tecnologicamente, e reorganiza a nossa experiência em torno da subjetividade e da emotividade dando-lhe uma feição libidinal e retórica. E da mesma maneira que a fábula é para Aristóteles a realização de uma possibilidade de mundo, e também um mundo imitável, o centro comercial, que pelo consumo, pelo lazer e pela comunicação, realiza a nossa contemporaneidade como racionalidade técnica e aparelhamento estético, convida-nos ao mesmo tempo a fazer esta viagem tecnológica e estética.

É da experiência de todos nós que a ida a um bom centro comercial corresponde sempre à travessia de um espaço e de um tempo que baralha os nossos territórios e torna difusas as distinções ou as identidades adquiridas. A ida a um bom centro comercial confronta-nos com coisas tão impalpáveis como o desejo, a crença e a emoção. Espaço libidinal e retórico, um bom centro comercial investe maciçamente o nosso imaginário e reconforta-nos o sentimento narcísico pela realização do sonho mais obstinado, o da abolição (sem dúvida, relativa) do espaço e do tempo vulgares.

Também a propósito dos centros comerciais tem sentido falar de uma agitação, de uma exacerbação artificial da experiência, de uma euforia induzida por uma manivela externa, a que falta uma verdadeira paixão. O consumo, o lazer e a comunicação são o sobreaquecimento contínuo a que este tempo, basicamente gélido, a si mesmo se sujeita. Eu diria então que, em sobreaquecimento contínuo, como espetáculo de tecnologia e de emoção, o centro comercial é um dispositivo de congelação dissimulada do mundo.

## 2. A civilização da imagem

O centro comercial é sobretudo um espetáculo tecnológico de imagem. Sendo uma parábola do nosso tempo, é a parábola de um tempo que se realiza sobretudo como imagem. Passeamos pela cidade e com que é que nos

---

209 A conjunção da metáfora tecnológica com a metáfora biológica, que faz funcionar num mesmo plano a razão e a emoção, é hoje objeto de uma radical interrogação feita por Bragança de Miranda à cultura. É sua ideia que os média, e fundamentalmente as novas tecnologias da informação, realizam a razão como controle e que simultaneamente modelam a nossa sensibilidade e emotividade, produzindo o efeito cada vez mais alargado de uma estetização do quotidiano. Veja-se Miranda (1998 e 1999, designadamente).

confrontamos? Uma imensidade de imagens vem-nos das montras e dos placares. Em casa, pela televisão, é a mesma coisa. E nos cinemas, no multibanco, nos computadores, nos jogos, cada vez mais eletrônicos, uma imensidade de imagens rodeia-nos, atravessa-nos, assedia-nos, alucina-nos, esgazeia-nos; uma imensidade de imagens envoltas em luz elétrica, uma luz de que só nos damos conta quando falha<sup>210</sup>.

O que isto significa é que as máquinas saíram do domínio estreito do trabalho, saíram da sua estreita relação com a natureza, deixaram de ser mero instrumento cultural para penetrarem a totalidade da cultura. Pela tecnologia, a imagem é hoje a própria forma da cultura: civilização da imagem, ouvimos dizer; “cultura do ecrã”, propõe Olivier Donnat (1994: 284); “paradigma do vídeo”, advogam Lash e Urry (1994: 16); cibercultura, diz-se cada vez mais.

O atual esplendor da imagem é indissociável de o mundo se tornar imagem pela tecnologia. Toda a imagem não técnica dependia da presença, da origem: as imagens eram o nosso espelho ou o espelho do mundo. Eram cópias. Entre o real e a imagem havia uma relação analógica. A permanência da imagem era sinal de morte; a eternidade da imagem lesava a vida. Por isso a Bíblia impedia as imagens de Deus. Para a tradição bíblica, havia o risco de as imagens se tornarem ídolos, havia o risco da divisão. A imagem podia tentar-se pela diabolía, pela separação. A idolatria era a rebelião da imagem, era uma imagem que se tornava autotélica, uma imagem que não remetia para fora de si, e que assim negava a sua essencial dependência.

Simplesmente agora, tanto com a fotografia, como com o registo fílmico e videográfico, como com o espaço virtual, a imagem separa-se imediatamente do corpo e do mundo. E a mesma coisa se passa com a imagem da televisão. As imagens que nos chegam dos corpos massacrados, um pouco por todo o lado, alteram a relação que estabelecemos com os corpos que vemos macerados à porta de nossa casa, e na paisagem dos caminhos e nos entroncamentos das ruas. O mesmo mecanismo do *zapping*, com que controlamos à distância as imagens da televisão, passou a esgazear o nosso relacionamento humano. Era Bronislav Geremek que perguntava em *Les Fils de Caïn* (1991) pelo que fizemos do nosso irmão. Não sei se porventura não clicamos para o banir...

---

210 Sobre a imagem na modernidade fez José Bragança de Miranda a lição de síntese das provas de Agregação, a que se apresentou na Universidade Nova de Lisboa, em janeiro de 2000. Propôs então uma “crítica do devir espectral da experiência pelos dispositivos de virtualização técnica” (Miranda, 2000).

Em todo o caso, pela tecnologia, a imagem dispensa o mundo, já não é cópia dele. E porque a tecnologia nos garante a ilusão de imagens produzidas nas mais perfeitas harmonia ecológica e transparência humana, o mundo deu consigo a fazer-se à imagem da imagem, a replicar-se à semelhança de um mundo protésico e clónico, não sendo mais a origem de coisa alguma.

Eis-nos então aqui a replicar-nos, clónica e protesicamente: com regimes alimentares, com normalização em ginásio, com implantes de pele e de cabelo, com próteses de silicone, com plásticas, com *piercings* e tatuagens.

Depois do afundamento das evidências tradicionalmente partilhadas, com a deslegitimação geral e com a expansão dos imperativos tecno-industriais do sistema, a cultura deixou de ter argumento. A nossa situação é hoje a de uma experiência onde tudo naufraga (Blumemberg, 1986), onde tudo são destroços, meros fragmentos que apenas sobrevivem a um naufrágio. E sem argumento, a cultura deveio ação, deveio pura navegação, sendo muitos aqueles que veem hoje no mundo virtual a navegação certa para chegarmos à “nova América” de um novo arquivo cultural. Este novo arquivo é embalado pela esperança do restabelecimento da unidade daquilo que se encontra fragmentado e em crise.

A entrada neste admirável mundo novo da cibercultura tende a pôr, de facto, em causa todas as divisões, e mesmo toda a divisão. Pela tecnologia do virtual, misturam-se a presença e a ausência, o próximo e o distante, o pesado e o leve, a aparência e a realidade. Entram em crise as fronteiras entre o real e o virtual. O nosso mundo fusiona. Também pelo virtual nos globalizamos; simplesmente, a vertigem do conhecimento absoluto e da sua comunicação universal tem a ressonância dos cacos de Babel e da memória do Jardim do Éden (Martins, 1998).

Fala-se hoje de “adultério virtual”, de “ciberdivórcio”, de “cibersexo”, de “comunidades virtuais”... Embora sejam de todos os tempos as relações amorosas virtuais, há agora um facto novo, o da interação com um computador interposto. O computador é uma certa maneira de dar corpo aos fantasmas. Aliás, eu diria que nada é melhor do que as novas tecnologias para dar vida aos nossos fantasmas.

A teletecnociência arranca-nos da radicalidade da *physis* original, arranca-nos todos os recursos que tinham uma força geradora própria, uma força sagrada, indemne. Refiro-me à identidade étnica, à filiação, à família, à nação, ao solo, ao sangue, ao nome próprio, à língua própria, à identidade e à memória. Neste mundo eletrónico sem contornos nítidos, em que a representação

toma o lugar da coisa e os referentes se tornam imateriais, os maiores perigos são o da desrealização e o da desencarnação. Os sintomas deste mal vão-se aliás generalizando: “desenraizamento, isolamento, incomunicabilidade” (Mourão, 1997: 68).

É neste sentido, aliás, como metáfora do ciberespaço, que eu leio o desenho caricatural de Quino: *mergulhados* num mar absoluto, não *interagimos* com pessoas, mas com espectros de pessoas. Afinal, bem vistas as coisas, continuamos destroços de um naufrágio, agitados e sobreaquecidos embora pelas novas tecnologias.

Glosando uma clássica ideia de Lipmann, pode dizer-se que os homens sempre desejaram acreditar mais nas imagens que criam do que naquilo que elas representam. E o facto de podermos modificar e manipular o virtual a nosso gosto, ao sabor dos nossos desejos e fantasmas, apenas reconforta esta ideia. Assinalo, no entanto, que é o referente que afere a realidade dos nossos fantasmas e que o princípio de realidade é um regulador do nosso funcionamento psíquico. O real é relacional, diz Pierre Bourdieu. Como controlar então o perigo de uma relação dual, imaginária e narcísica com a realidade?

Quer-me parecer que a criatividade informática é na sua infinita geratividade a exacerbação da intérmina procura da satisfação de um desejo nunca satisfeito. Nas novas tecnologias penso que se refaz a encenação do eterno suplício de Tântalo e de Sísifo. Acontece, no entanto, que Sísifo e Tântalo, são “figuras do homem murado no seu próprio sofrimento” diante de um mundo silencioso ou hostil (Mourão, 1999 d: 413).

Insistindo na caricatura de Quino como uma metáfora da atual revolução tecnológica, fica-me, pois, uma dúvida. O desenho humorístico de Quino tanto pode figurar *uma absurda insulação disciplinar* (com a eletrónica a projetar a ilha que nos permite lançar no mar ciberespacial inúteis mensagens dentro de garrafas), como figurar antes *um mundo comunicacional que é um ruído vazio* (com a interatividade a cercar compulsiva e inexoravelmente toda a ilha, tal um mar virtual coalhado de garrafas com absurdas mensagens dentro delas).

Deixo então no ar uma questão. Como evitar o perigo desta relação dual, imaginária e narcísica com a realidade? Como é possível reclamarmo-nos ainda da humanidade do outro, da razão ou da exigência do outro? Como colocarmo-nos no horizonte de uma comunidade partilhada? Inscrego, deste modo, no centro do debate, a ‘metáfora do outro’: que lugar existe neste

mundo, modelado por tecnologias que administram emoções, para o excluído, o iletrado, o iliterato, o marginalizado, o desqualificado?

Inteiramente por resolver fica, pois, o sério problema político da configuração de um novo espaço democrático.

### 3. O absolutismo da razão pragmática

Entretanto, quanto mais os suportes de transmissão de mensagens se desmaterializam, menos lugar parece haver para as imaterialidades na vida social (Debray, 1992: 393). Vivemos hoje um tempo em que só parece justificável socialmente aquilo que é eficaz, aquilo que é instrumental, aquilo que numa palavra serve os desígnios de uma razão pragmática. E toda a gente sofre desta convicção generalizada de ter direito a tudo: ao respeito, à expressão, ao diploma, ao emprego, ao subsídio, à isenção fiscal ou outra, ao êxito social. Sou tentado a dizer que a falta de verdadeira paixão, deste tempo basicamente gélido, apenas é disfarçada pelo sobreaquecimento tecnológico, pela agitação de uma euforia libidinal e retórica, induzida do exterior, e pela excitação com o sucesso (sendo todo o sucesso ganhar, ganhar sempre).

Falo da ausência de imaterialidades na vida social. É o nosso tempo que é assim: não sente o calor na vida social, da mesma forma que o não sente na vida política, nem mesmo na vida académica. Não resisto, neste passo, a convocar um luminoso trecho de Bragança de Miranda, retirado do seu livro *Política e Modernidade*. Está ele, a páginas tantas (Miranda, 1997: 13), a falar da ideia de política como “ação livre de muitos e desejavelmente de todos”, quando tem necessidade de se demarcar da *Realpolitik*, uma política que vive a assombração permanente de uma razão pragmática. E lembra a propósito o *Ricardo III* de Shakespeare, onde, no estado de urgência (no caso era a guerra) toda a estática dos atributos e das qualidades era abolida (passando os combatentes a serem todos iguais). Os “happy few” de então eram os companheiros de luta; os “happy few” de agora são os que governam o egoísmo dos atributos: dos médicos contra os odontologistas brasileiros, dos magistrados contra os professores universitários, dos nortenhos contra os sulistas, dos portistas contra os benfiquistas, dos portugueses contra os africanos, os ciganos e os imigrantes de Leste, dos católicos contra os IURD, dos regionalistas contra os antirregionalistas. A guerra, que para Shakespeare era o melhor sinal do estado de urgência, passa a guerra da distribuição... do orçamento. A nova forma

de guerra é, de facto, cada vez mais caso de polícia, porque a nossa situação de urgência tende a esgotar-se em conflitos entre egoísmos de interesses; exatamente nisso, em distribuição do orçamento. Não admira, assim, que a política se confunda com a “arte” de governar, ou por outras palavras, como a arte de poucos suscitarem permanentemente o “mistério da obediência” de muitos, como fala La Boétie.

Fria, calculista e desapaixonada, não sentindo o calor, embora a todo o tempo uma euforia libidinal e retórica a sobreaqueça e a comande do exterior, a política corre hoje então o sério risco de se esgotar em estratégia de gestão e em operação policial. Entretanto, este mundo raso de imaterialidades, raso pelo alastramento da razão pragmática, não se cansa de galgar terreno socialmente, da política à economia, à arte e à cultura, assentando mesmo arraiais portas adentro da Universidade. Hoje parece não haver um critério académico que julgue da qualidade do ensino e da investigação. Ao que se diz, é a eficácia no mercado que garante a excelência académica. Aliás, que outro sentido dá a Universidade aos intrincados processos de autoavaliação interna e externa a que mete ombros? E ao interrogar-se insistentemente pelo destino dos seus licenciados, que outro sentido dá a Universidade a esta pergunta, além de com ela procurar avaliar a sua capacidade competitiva? Também sabemos como são confrontados hoje os investigadores com uma taxa de produção científica. O que é que significa apontar-lhes como objetivo a atingir a fixação de um *ranking*, que obedeça ao número das citações a que os trabalhos científicos dão origem? A eficácia no mercado é que é o critério inequívoco da excelência académica?

Fria, calculista e desapaixonada, não sentindo o calor, embora a agitação do mercado a sobreaqueça e a comande do exterior, a Universidade descen-tra-se e passa a funcionar cada vez mais sobre eixos de sentido que não são os seus, vivendo a esquizofrenia como seu estado permanente. Ao perder a centralidade, a Universidade viu crescer então sobre si a pressão social. E assarapantou-se. Resigna-se cada vez mais a que os alunos deixem de ser alunos (com a obrigação de aprender), e passem a ser idolatrados como ‘juventude’. Aceita que a cultura e a investigação se rendam, sem condições, ao culto da tecnologia e do futuro enquanto tais. E sobretudo, mobiliza-se equivocadamente: o ensino atola-se no pedagogismo, uma coisa mole, sem ‘corpo’ real, sem o tempo do ‘outro’, sem exigência ética; a investigação deposita no mercado e na competição todas as esperanças de redenção, sucumbindo à

obsessão contabilística; e o serviço à comunidade é muitas vezes um mero pragmatismo, uma pressa indecorosa, um fazer sua a convicção generalizada de que temos direito a tudo e de que tudo tem um preço.

Penso que esta falta de paixão pode ser contrariada pelos invisíveis espaços da leitura, da escrita, da poesia, do sonho, da arte, do ensaio, da experimentação e do pensamento. E eu gostaria que a Universidade pudesse insistir nestes espaços, configurando-os como lugares de uma cultura do desassossego, de uma cultura de combate ao absolutismo da razão pragmática, tanto no ensino e na investigação, como por todo o lado em que a vimos anichada. A Universidade não pode realizar-se no contínuo sobreaquecimento das respostas exclusivamente tecno-instrumentais, nem pode enregelar com a tibieza de políticas académicas que se confinem a meras estratégias de gestão.

É paixão da Universidade ensinar a *ver*: habituar os olhos à calma e à paciência; ensinar a adiar o juízo, a rodear e a abarcar o caso particular a partir de todos os lados; e é também sua paixão ensinar a *pensar*, o que quer dizer, ensinar uma técnica, um plano de estudos, uma vontade de mestria, que o pensar deve ser aprendido como se aprende o dançar, como que ensaiando uma espécie de dança... (Nietzsche, 1988: 67-68).





## Bibliografia

- ACHARD, Pierre, 1994, "L'écriture intermédiaire", in *Communications*, n. 58, pp. 149-156.
- AFFERGAN, Francis, 1994, "Textualisation et métaphorisation du discours anthropologique", in *Communications*, n. 58, Paris, Seuil, pp. 31-44.
- ALVES, Aníbal, 2001, "Argumentação e análise do discurso na perspectiva de Oswald Ducrot", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 29, pp. 117-135.
- ALVES, Aníbal, 1997, "Argumentação e sentido", in *Revista Portuguesa de Filosofia*, tomo LIII, fasc. 3, pp. 435-457.
- ANSCOMBRE, Jean-Claude, e DUCROT, Oswald, 1983, *L'argumentation dans la langue*, Bruxelles, Mardaga.
- APEL, Karl-Otto, 1978, "Lenguaje", in Hermann Krige *et alii*, *Conceptos fundamentales de filosofía*, tomo 2, Barcelona, Herder, pp. 432-454.
- APEL, Karl-Otto, 1987, "La sémiotique transcendantale et les paradigmes de la *prima philosophia*", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 92, pp. 147-163.
- APEL, Karl-Otto, 1988 a, "Racionalidade e críticas da razão. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade", in *Crítica*, n. 4, pp. 35-78.
- APEL, Karl-Otto, 1988 b, "La rationalité de la communication humaine dans la perspective de la pragmatique transcendantale", in *Critique*, Paris, n. 493-494, pp. 579-603.
- APEL, Karl-Otto, 1989, "L'éthique de la discussion : sa portée et ses limites", in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, Paris, PUF, pp. 154-165.
- APEL, Karl-Otto, 1990, *Penser Habermas contre Habermas*, Cahors, L'Éclat.
- APEL, Karl-Otto, 1994 a, *Le logos propre au langage humain*, Cahors, L'Éclat.
- APEL, Karl-Otto, 1994 b, "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas", in Henrique Dussel (Dir.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Madrid, Siglo Veintiuno Ed., pp. 192-206.
- APEL, Karl-Otto, 1994 c, "Fundamentos de semiótica: sentido lingüístico e intencionalidad. La compatibilidad del 'giro lingüístico' y el 'giro pragmático' de la teoría del significado dentro del marco de la semiótica trascendental", in Henrique Dussel (Dir.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*, Madrid, Siglo Veintiuno Ed., pp. 254-312.
- ARMANGAUD, Françoise, 1985, *La pragmatique*, Paris, PUF ("Que sais-je?").
- ARRIVE, M., GADET, F., GALMICHE, M., 1986, *La grammaire d'aujourd'hui*, Paris, Flammarion.
- AUSTIN, J. L., 1962, *How to do things with words*, Oxford, Oxford University Press.
- AZEVEDO, Fernando José, 1995, *A teoria da cooperação interpretativa de Umberto Eco. Entre a ordem e a aventura*, Porto, Porto Editora.

- BABO, Maria Augusta, 1993, *Relatório da cadeira de Semiótica Textual*, Universidade Nova de Lisboa (Relatório apresentado a concurso para Professor Associado, policopiado).
- BARTHES, Roland, 1964, “Rhétorique de l’image”, in *Communications*, n. 4.
- BARTHES, Roland, 1966, “Présentation (des recherches sémiologiques)”, in *Communications*, n. 4.
- BARTHES, Roland, 1970, “L’ancienne rhétorique”, in *Communications*, n. 16, pp. 172-229.
- BARTHES, Roland, 1975, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil.
- BARTHES, Roland, 1976, “Théorie du texte”, in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 15, pp. 1013-1017.
- BARTHES, Roland, 1984 [1957], *Mitologias*, Lisboa, Ed. 70.
- BARTHES, Roland, 1987 a [1967], *O rumor da língua*, Lisboa, Ed. 70.
- BARTHES, Roland, 1987 b, *Crítica e verdade*, Lisboa, Ed. 70.
- BARTHES, Roland, 1989 [1953], *Elementos de semiologia*, Lisboa, Ed. 70.
- BASTIDE, Roger, 1935, *Eléments de sociologie religieuse*, Paris, Ed. Armand Colin.
- BATESON, Gregory, 1993 [1991], *Una unidad sagrada – Passos ulteriores hacia una ecología de la mente*, Barcelona, Editorial Gedisa.
- BENVENISTE, Emile, 1966 e 1974, *Problèmes de linguistique générale*, I e II, Paris, Gallimard.
- BENVENISTE, Émile, 1967, *Le langage*, II, Genève, La Baconnière – Neuchâtel.
- BENVENISTE, Emile, 1969, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, II – *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Ed. Minuit.
- BERGER, Peter, e LUCKMANN, Thomas, 1985, *A construção social da realidade*, Petrópolis, Vozes.
- BIBLIOGRAFIA Anual de História de Portugal, Ano de 1990, 1993*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- BIBLIOGRAFIA Anual de História de Portugal, Ano de 1991, 1995*, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra.
- BLACK, Max, 1962, *Models and metaphor*, Ithaca N. Y., Cornell University Press.
- BLUMEMBERG, Hans, 1986 [1979], *Naufração com espectador*, Lisboa, Vega.
- BOUGNOUX, Daniel, 1991, *La communication par la bande : introduction aux sciences de l’information et de la communication*, Paris, La Découverte.
- BOURDIEU, Pierre, 1972, *Esquisse d’une théorie de la pratique. Précédée de trois études d’ethnologie kabyle*, Genève, Droz.
- BOURDIEU, Pierre, 1977 a, “La production de la croyance”, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 13, pp. 1-43.
- BOURDIEU, Pierre, 1977 b, “Sur le pouvoir symbolique”, in *Annales*, n. 3, pp. 405-411.
- BOURDIEU, Pierre, 1980 a, “L’identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l’idée de région”, in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 35, Paris, pp. 63-72.

- BOURDIEU, Pierre, 1980 b, *Le sens pratique*, Paris, Ed. de Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1980 c, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1982 a, *Leçon sur la leçon*, Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, 1982 b, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard.
- BOURDIEU, Pierre, 1983 [1976], "O campo científico", in Renato Ortiz (Org.), *Pierre Bourdieu*, S. Paulo, Ática, pp. 122-155.
- BOURDIEU, Pierre, 1989 a, *O poder simbólico*, Lisboa, Difel.
- BOURDIEU, Pierre, 1989 b, "Gens à histoire, gens sans histoire", in *Politix*, n. 6.
- BOURDIEU, Pierre, 1991, "Le champ littéraire", in *Actes de la Recherche en Science Sociales*, n. 89, pp. 4-46.
- BOURDIEU, Pierre, 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil.
- BOURDIEU, Pierre, e DELSAUT, Yvette, 1975, "Le couturier et sa griffe. Contribution à une théorie de la magie", in *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 1.
- BOURDIEU, Pierre, e WACQUANT, Loïc, 1992, *Réponses*, Paris, Seuil.
- BOUVERESSE, Jacques, 1995, "Règles, dispositions et habitus", in *Critique*, n. 579/580 ("Bourdieu"), pp. 573-594.
- BOYER, Alain, 1988, "Ce que dit le langage", in *Autrement*, n. 102, pp. 45-56.
- BRANDT, Per Aage, 1994, *Dynamiques du sens*, Aarhus University Press.
- BRETON, Philippe, 1994 [1992], *A utopia da comunicação*, Lisboa, Instituto Piaget.
- BRITO, J. Pais de, 1983, "Mudança na etnologia (Questão do olhar)", in *Prelo*, n. 1, pp. 63-72.
- BÜLHER, Karl, s/d [1934], *Teoría del lenguaje*, Madrid, Alianza.
- CAILLIES, Albane, 1983, *La rencontre des cultures, l'effort culturel des relations de travail entre la France et le Japon*, Paris, Institut d'Etudes Politiques (thèse de 3.<sup>e</sup> cycle).
- CARMELO, Luís, 2001, "Da semiose clássica à mobilidade global", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 29, pp. 29-42.
- CARRILHO, Manuel M., 1990, *Verdade, suspeita e argumentação*, Lisboa, Presença.
- CARRILHO, Manuel M., 1992, *Rhétoriques de la modernité*, Paris, PUF.
- CENTENO, Maria João, 1998, *O conceito de comunicação na obra de Bateson: Interação e regulação*, dissertação de mestrado em Ciências da Comunicação, apresentada na Universidade Nova de Lisboa (policopiada).
- CERTEAU, Michel de, 1975, *L'Écriture de l'Histoire*, Paris, Gallimard.
- CERTEAU, Michel de, 1980, *L'invention du quotidien*, Vol. I, *Arts de faire*, Paris, Union Générale d'Éditions.
- CERTEAU, Michel de, 1981, "Croire : Une pratique de la différence", in *Documents de travail et prépublications*, Urbino, Università di Urbino, n. 106, pp. 1-21.

- CERTEAU, Michel de, 1983, “L’institution du croire”, in *Revue de Sciences Religieuses*, n. 71, pp. 61-80.
- CERVONI, Jean, 1987, *L'énonciation*, Paris, PUF.
- CHOURAQUI, Alain, 1997, “Dynamic complexity, globalization, quality: fundamental challenges for democratic participation and culture organizations”, in *Cadernos do Noroeste*, Vol. 10 (2), pp. 663-666 [Vol. II das Actas do VIII.º Seminário Internacional do Subcomité Iberoamericano do RC 10, da Associação Internacional de Sociologia, Braga, 1995].
- COELHO, E. Prado, 1984, *A mecânica dos fluidos. Literatura, ciência, teoria*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- COHEN, Ira J., 1990, “Teoría de la estructuración social y praxis social”, in *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 351-397.
- COQUET, Jean-Claude, 1974, “Sémiotiques”, in *Langages*, n. 35, 1974, pp. 3-12.
- COQUET, Jean-Claude, 1984, *Le discours et son sujet*, Paris, Klincksieck.
- COQUET, Jean-Claude, 1987, “Linguistique et sémiologie”, in *Actes Sémiotiques – Documents*, EHESS – CNRS, pp. 5-13.
- COQUET, Jean-Claude, 1998, *La quête du sens : le langage en question*, Paris, PUF.
- CRESPI, Franco, 1992, “Sociologie postmoderne/sociologie de l’existence”, in *Sociétés*, n. 35.
- CROZIER, Michel, 1964, *Le phénomène bureaucratique*, Paris, Seuil.
- CRUZ, Maria Teresa, 1999, “Experiência e experimentação. Notas sobre euforia e disforia da arte e da técnica”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 25/26, pp. 425-434.
- CRUZ, Maria Teresa, s.d., “Da nova sensibilidade artificial”, in *Imagens e Reflexões, Actas da 2.ª Semana Internacional do Audiovisual e Multimédia*, Lisboa, Ed. Universitárias Lusófonas, pp. 111-116.
- CUNHA, Tito Cardoso, 1988, “A ciência pós-moderna e a superação da dicotomia explicar/compreender”, *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 6/7, pp. 273-278.
- DEBRAY, Régis, 1992, *Vie et mort des images*, Paris, Gallimard.
- DELEDALLE, Gérard, 1980, “Avertissement aux lecteurs de Peirce”, in *Langages*, n. 58, Didier-Larousse, pp. 25-27.
- DELEDALLE, Gérard, 1990, “La triade en sémiotique”, in *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Université de Limoges, pp. 47-54.
- DELEUZE, Gilles, 1986, *Foucault*, Paris, Ed. de Minuit.
- DELEUZE, Gilles, 1990, *Pourparlers*, Paris, Minuit.
- DELEUZE, Gilles, e GUATTARI, Félix, 1980, *Mille Plateaux*, Paris, Ed. de Minuit.
- DERRIDA, Jacques, 1967, *L'écriture de la différence*, Paris, Seuil.
- DERRIDA, Jacques, 1967 a, *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
- DERRIDA, Jacques, 1967 b, *La voix et le phénomène*, Paris, PUF.

- DERRIDA, Jacques, 1972, *La dissémination*, Paris, Seuil.
- DONNAT, Olivier, 1994, *Les Français face à la culture. De l'exclusion à l'éclectisme*, Paris, La Découverte.
- DREYFUS, Hubert L., 1990, "Heidegger on the connection between nihilism, art, technology and politics", in Charles B. Guignon (Ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, Cambridge University Press.
- DUCROT, Oswald, 1979, "Les lois du discours", in *Langue française*, n. 42, pp. 21-33.
- DUCROT, Oswald, 1984, "Pressuposição e alusão", in *Enciclopédia Einaudi*, Vol. 2, Lisboa, INCM, pp. 394-417.
- DUCROT, Oswald, 1990, *Polifonía y argumentación*, Cali, Universidad del Valle.
- DURAND, Gilbert, 1980, *L'âme tigrée*, Paris, Denoël/Gonthier.
- DURAND, Gilbert, 1985 [1964], *L'imagination symbolique*, Paris, PUF.
- DURAND, Jean-Yves, 2001, "Entre sédiments, strates et failles : le 'terrain', une métaphore minée?", in *Ethnologie française*, n. 31 (1), pp. 127-141.
- ECO, Umberto, 1975, *Trattato di semiotica generale*, Milán, Bompiani.
- ECO, Umberto, 1989 [1977], *O signo*, Lisboa, Presença.
- ECO, Umberto, 1994 [1981], "Signo", in *Enciclopédia Einaudi*, n. 31, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, pp. 11-51.
- ERIBON, Didier, 1991, *Michel Foucault*, Lisboa, Livros do Brasil.
- ETUDES littéraires*, 1983, vol. 16, n. 1 (*Sur l'énonciation*).
- FERNANDES, Teresa de Sousa, 1993, "Da metáfora à construção sociológica: a ideia de centralidade nas teorias de Émile Durkheim e Georg Simmel", in *Estruturas sociais e desenvolvimento* (Actas do II.º Congresso Português de Sociologia, Vol. II), Lisboa, Fragmentos, pp. 504-518.
- FIDALGO, António, 1995, *Semiótica – A lógica da comunicação*, Covilhã, Universidade da Beira Interior.
- FIDALGO, António, 1996, "Os novos meios de comunicação e o ideal de uma comunidade científica universal", in *X.º Aniversário da Universidade da Beira Interior*, Covilhã, Ed. Universidade da Beira Interior, pp. 37-47.
- FIDALGO, António, 1999 a, *A economia e a eficácia dos signos*, Lição de Síntese para Provas de Agregação em Ciências da Comunicação, apresentada na Universidade da Beira Interior (policopiada).
- FIDALGO, António, 1999 b, "Da semiótica e seu objecto", in *Comunicação e Sociedade*, n. 1, pp. 19-40.
- FIDALGO, António, 2001, "A economia e a eficácia dos signos", in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 29, pp. 71-85.

- FLAHAULT, François, 1979, “Le fonctionnement de la parole. Remarques à partir des maximes de Grice”, in *Communications*, n. 30, pp. 73-79.
- FONTANILLE, Jacques, 1990, “Avant-propos”, in *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Université de Limoges, pp. 1-4.
- FOUCAULT, Michel, 1969, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 1969 a, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 1971, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 1975, *Surveiller et punir – Naissance de la prison*, Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel, 1976, *Histoire de la sexualité. I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard.
- FRADE, Pedro M., 1991, “Comunicação”, in *Dicionário do Pensamento Contemporâneo*, Lisboa, D. Quixote, pp. 45-56.
- GADAMER, Hans-Georg, 1976, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil.
- GEERTZ, Clifford, 1973, *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books.
- GENETTE, Gérard, 1968, “Vraisemblable et motivation”, in *Communications*, n. 11.
- GENINASCA, Jacques, 1991, “Du texte au discours littéraire et à son sujet”, in *Nouveaux Actes Sémiotiques* (“Le discours en perspective”), janvier, Université de Limoges, pp. 9-34.
- GEREMEK, Bronislaw, 1991, *Les Fils de Caïn*, Paris, Flammarion.
- GIDDENS, Anthony, 1984, *The constitution of society*, Cambridge, Polity Press.
- GIDDENS, Anthony, 1990, “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura”, in *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 254-289.
- GIROUD, Jean-Claude, e PANIER, Louis, 1991, *Semiótica. Uma prática de leitura e de análise dos textos bíblicos*, Lisboa, Difusora Bíblica.
- GODEL, R., 1957, *Les sources manuscrites du Cours de Linguistique Générale de F. de Saussure*, Genève-Paris, Droz-Minard.
- GOUX, J. D., 1979, *Les iconoclastes*, Paris, Seuil.
- GRÁCIO, Rui, 1992, “Historicidade, interpretação e argumentação”, in *Crítica*, n. 8, pp. 69-78.
- GREIMAS, Algirdas, 1966, *Sémantique structurale. Recherche et méthode*, Paris, Larousse.
- GREIMAS, Algirdas, 1976, *Sémiotique et sciences sociales*, Paris, Seuil.
- GREIMAS, Algirdas, e COURTÈS, Jacques, 1979, *Sémiotique – Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, I, Paris, Hachette.
- GRICE, H. Paul, 1979 [1975], “Logique et conversation”, in *Communications*, n. 30, pp. 57-72.
- HABERMAS, Jürgen, 1987, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Paris, PUF.
- HABERMAS, Jürgen, 1987 a [1981], *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 1: *Rationalisation de la société*, Paris Fayard.
- HABERMAS, Jürgen, 1987 b [1981], *Théorie de l'agir communicationnel*, Tome 2: *Pour une critique de la raison fonctionnaliste*, Paris, Fayard.

- HABERMAS, Jürgen, 1990, “Aporias de uma teoria do poder”, in *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, D. Quixote, pp. 251-273.
- HACKING, Ian, 1982, “Language, truth and reason”, in Hollis & Lukes (Eds.), *Rationality and relativism*, The MIT Press.
- HALLIDAY, M., e THIBAUT, P., 1987, “Interview avec Michael Halliday”, in *Sociétés*, n. 14, Paris, pp. 39-43.
- HEIDEGGER, Martin, 1954, “Was heißt denken?”; “Que veut dire penser?”, in *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard.
- HISTÓRIA de Portugal, José Mattoso (Direção), 1994, Vol. VII (*O Estado Novo*), coordenação de Fernando Rosas, Estampa.
- HOFSTEDDE, Geert, 1980, *Culture's consequences. International differences in work related values*, London, Sage Publications.
- IJSSLING, Samuel, 1976, “Rhétorique et philosophie”, in *Revue Philosophique de Louvain*, n. 72, pp. 193-209.
- JACKENDORFF, Ray, 1983, *Semantics and cognition*, Cambridge, MIT Press.
- JACQUES, Francis, 1985, *L'espace logique de l'interlocution*, Paris, PUF
- JACQUES, Francis, 1987, “De la signifiante”, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, n. 2, pp. 179-217.
- JOLY, André, 1982, “Pour une théorie générale de la signifiante”, in N. Mouloud e J. M. Vienne (Orgs.), *Langages, connaissance et pratique*, Lille, Université de Lille III, pp. 103-125.
- JOLY, André, 1987, *Essais de systématique énonciative*, Lille, P. U. L.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C., 1997, *L'énonciation*, Paris, A. Colin.
- KILANI, Moudher, 1994, “Du terrain au texte”, in *Communications*, n.58, pp. 45-60.
- KRISTEVA, Julia, 1969, *Semeiotiké. Recherches pour une sémanalyse*, Paris, Seuil.
- LASH e URRY, 1994, *Economies of signs and space*, London, Sage Publications.
- LEPENIES, Wolf, 1990 [1985], *Les trois cultures. Entre science et littérature, l'avènement de la sociologie*, Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1967 [1949], *Les structures élémentaires de la parenté*, La Haye – Paris, Mouton.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1974 [1958], *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 1980 [1950], “Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss”, in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, pp. IX-LII.
- LIPOVETSKY, Gilles, 1988, *A era do vazio. Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, Lisboa, Relógio d'Água.
- LIPOVETSKY, Gilles, 1989, *O império do efêmero*, Lisboa, D. Quixote.

- LIVET, Pierre, e RUWEN, Ogien (Dir.), 2000, *L'enquête ontologique du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- LOPES, Albino, e RETO, Luís, 1990, *Identidade da empresa e gestão pela cultura*, Lisboa, Sílabo.
- LYOTARD, Jean-François, 1989 [1979], *A condição pós-moderna*, Lisboa, Gradiva.
- LYOTARD, Jean-François, 1993, *Moralités postmodernes*, Paris, Galilée.
- LYOTARD, Jean-François, s. d., "Réécrire la modernité", in *Cahiers de philosophie*, Lille, pp. 193-203.
- MAFFESOLI, Michel, 1979, *La conquête du présent. Pour une sociologie de la vie quotidienne*, Paris, PUF.
- MAFFESOLI, Michel, 1992, *La transformation du politique. La tribalisation du monde*, Paris, Grasset.
- MAFFESOLI, Michel, 2000, *L'instant éternel. Le retour du tragique dans les sociétés post-modernes*, Paris, Denoël.
- MAINGUENEAU, Dominique, 1989, *Novas tendências em análise do discurso*, Campinas, Pontes.
- MARCOS, Isabel Maria, 1996, *Le sens urbain. La morphogenèse et la sémiogenèse de Lisbonne. Une analyse catastrophiste urbaine*, Centre de Recherches Sémiotiques, Universidade de Aarhus (tese de doutoramento, policopiada).
- MARCOS, Maria Lucília, 1995, "Um estudo pragmático da comunicação. Comunicabilidade e comensurabilidade dos discursos", in *Revista de Comunicação e linguagens*, n. 21-22, pp. 35-55.
- MARTINET, André, 1960, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin.
- MARTINS, Hermínio, 1996, *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*, Lisboa, Ed. Século XXI.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1990, *O olho de Deus no discurso salazarista*, Porto, Afrontamento.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1993, "A epistemologia do saber quotidiano", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 37, pp. 79-100. <http://hdl.handle.net/1822/24114>.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1994, "A verdade e a função de verdade nas ciências sociais", in *Cadernos do Noroeste*, vol. 7 (2), pp. 5-18. <http://hdl.handle.net/1822/25385>.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1996, *Para uma inversa navegação. O discurso da identidade*, Porto, Afrontamento.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1997, "Vontade e representação no discurso. A cultura organizacional como modo de enunciação", in *Cadernos do Noroeste*, Vol. 10 (1), pp. 215-225 [Actas do VIII.º Seminário do Subcomité Iberoamericano do RC 10 da Associação Internacional de Sociologia, Braga, 1995]. <http://hdl.handle.net/1822/24103>.



- MARTINS, Moisés de Lemos, 1998, “A biblioteca de Babel e a árvore do conhecimento”, in *O Escritor*, Associação Portuguesa de Escritores, n.º 11/12, pp. 235-240. <http://hdl.handle.net/1822/30068>.
- MARTINS, Moisés de Lemos, 1999, “O enigma do presente e a paixão da abertura. Leitura do ensaio *A sedução do real*, de José Augusto Mourão”, in *Comunicação e Sociedade*, n. 1, 321-326. <http://hdl.handle.net/1822/24395>.
- MARTINS, Moisés, e NEVES, José, 2000, “As lágrimas amargas da participação: como pensar o poder a partir de Michel Foucault”, in *Sociedade e Cultura*, n. 2, (Série de Sociologia dos *Cadernos do Noroeste*, Vol. 13 (2)), pp. 51-65. <http://hdl.handle.net/1822/25371>.
- MARTINS, Moisés de Lemos, et al., 1993, “As pequenas e médias empresas no Noroeste de Portugal. Identidades e racionalidades”, in *Cadernos do Noroeste*, Vol. 6 (1-2), pp. 265-285. <http://hdl.handle.net/1822/25321>.
- McMULLIN, Ernan, 1976, “Le déclin du fondationnalisme”, in *Revue Philosophique de Louvain*, Tomo 74, pp. 235-255.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1992 [1960], *O olho e o espírito*, Lisboa, Vega.
- MEYER, Michel, 1991, *A problematologia*, Lisboa, Dom Quixote.
- MEYER, Michel, 1992 a, *Lógica, linguagem e argumentação*, Lisboa, Teorema.
- MEYER, Michel, 1992 b, “Para uma retórica da razão”, *Crítica*, n. 8, pp. 39-53.
- MEYER, Michel, 1993, *Questions de rhétorique. Langage, raison et séduction*, Paris, Librairie Générale Française (Col. “Le livre de poche”).
- MIRANDA, José Bragança de, 1994, *Analítica da actualidade*, Lisboa, Vega.
- MIRANDA, José Bragança de, 1997, *Política e modernidade. Linguagem e violência na cultura contemporânea*, Lisboa, Colibri.
- MIRANDA, José Bragança, 1998, *Traços. Ensaios de crítica de cultura*, Lisboa, Vega.
- MIRANDA, José Bragança, 1999, “Fim da mediação? De uma agitação na metafísica contemporânea”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n.º 25, pp. 293-330.
- MIRANDA, José Bragança de, 2000, “Da experiência dos espectros à espectralidade da experiência”, Lição de Síntese para Provas de Agregação, apresentada na Universidade Nova de Lisboa (policopiada).
- MONTEIRO, Paulo, 1990, “Os usos das artes na era da diferenciação social: críticas e alternativas a Pierre Bourdieu”, in *Comunicação e Linguagens*, n. 12/13.
- MONTEIRO, Paulo, 1993, “Bourdieu e as críticas que caíram ao chão”, in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 37, pp. 101-103.
- MONTEIRO, Paulo, 1996, *Os outros da arte*, Oeiras, Celta.
- MORIN, Edgar, s/d (1984), “A cultura de massa”, in *Sociologia*, Mem Martins, Europa-América, pp. 292-300.

- MORRIS, Charles, 1938, *Foundations of the theory of signs*, Vol. 1 (2), Chicago, International Encyclopaedia of Unified Science.
- MORRIS, Charles, 1946, *Signs, language and behavior*, New York, Braziller.
- MOURÃO, José Augusto, 1988, “Crítica textual e modernismo”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 6/7, pp. 365-371.
- MOURÃO, José Augusto, 1992, “Bioética e poder político. Retórica da biotecnologia”, comunicação apresentada ao Colóquio “Comunidade Científica e Poder”, do Ciclo de Conferências UNESCO-1992, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian (policopiada).
- MOURÃO, José Augusto, 1997, “Cibercultura e nomeações de Deus”, in *Cadernos ISTA*, Lisboa, Edição do Instituto S. Tomás de Aquino, n. 4, pp. 59-86.
- MOURÃO, José Augusto, 1996, *Sujeito, paixão e discurso. Trabalhos de Jesus*, Lisboa, Vega.
- MOURÃO, José Augusto, 1998, *A sedução do real – Literatura e semiótica*, Lisboa, Vega.
- MOURÃO, José Augusto, 1999 a, *A semiótica na viragem morfodinâmica*, Lição de síntese apresentada para Provas de Agregação na Universidade Nova de Lisboa (policopiada)
- MOURÃO, José Augusto, 1999 b, *Semiótica. Programa e metodologia*, Relatório apresentado para Provas de Agregação na Universidade Nova de Lisboa (policopiado).
- MOURÃO, José Augusto, 1999 c, “Para um imanentismo aberto (o reducionismo solipsista)”, in *Comunicação e Sociedade*, n. 1, pp. 41-60.
- MOURÃO, José Augusto, 1999 d, “Tecnologia e literatura: as máquinas textuais”, in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n. 25/26, pp. 403-414.
- NIETZSCHE, Friederich, 1987 [1882], *A gaia ciência*, Lisboa, Guimarães Ed.
- NIETZSCHE, Friederich, 1988 [1888], *O crepúsculo dos ídolos*, Lisboa, Ed. 70.
- Nova História de Portugal*, Joel Serrão e A. H. de Oliveira Marques (Direção), 1990, Vol. XII (*Portugal e o Estado Novo*), coordenação de Fernando Rosas, Presença.
- ORIOU, Michel, 1979, “L’identité produite, l’identité instituée, l’identité exprimée. Les confusions de théories de l’identité nationale et culturelle”, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 66, Paris, pp. 19-28.
- ORIOU, Michel, 1985, “Appartenance linguistique, destin collectif, décision individuelle”, in *Cahiers Internationaux de Sociologie*, n. 79, Paris, pp. 335-347.
- ORTONY, Andrew (Ed.), 1979, *Methaphor and thought*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-16.
- PARETO, Vilfredo, 1966, *Manuel d’économie politique*, t. I, Genève, Droz.
- PARRET, Herman, 1997, *A estética da comunicação. Além da pragmática*, Campinas, Ed. da UNICAMP.
- PARUOLO, Silvana, 1981, “La sémiotique et ses régions”, in *Diogenes*, n. 114, pp. 3-29.
- PECHEUX, Michel, 1990, *O discurso – Estrutura ou acontecimento?*, Campinas, Pontes.

- PEDRO, Emília Ribeiro, 1992, *O discurso na aula. Uma análise sociolinguística da prática escolar em Portugal*, Lisboa, Caminho.
- PEDRO, Emília Ribeiro (Org.), 1997, *Análise crítica do discurso*, Lisboa, Caminho.
- PEIRCE, Charles Sanders, 1931-1958, *Collected Papers*, 8 vol., editados por C. Harthouse et al., Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- PEIRCE, Charles Sanders, 1978, *Écrits sur le signe*, Seuil.
- PEIRCE, Charles Sanders, 1993 [1878], *Como tornar as nossas ideias claras*, Covilhã, Universidade da Beira Interior (tradução de António Carreto Fidalgo).
- PERELMAN, Chaïm, 1987, “Analogia e metáfora”, in *Enciclopédia Einaudi*, n. 11, pp. 207-217.
- PERELMAN, Chaïm, e OLBRECHTS-TYTECA, 1988, *Traité de l’argumentation. La nouvelle rhétorique*, Bruxelles, Ed. de l’ Université de Bruxelles.
- PERROT, Martyne, e DE LA SOUDIÈRE, Martin, 1994, “L’écriture des sciences de l’homme: enjeux”, in *Communications*, n. 58, pp. 5-21.
- PETITOT, Jean, 1985, *Morphogenèse du sens*, Paris, PUF.
- PETITOT, Jean, 1994, “Avant-propos”, in *Sémiotiques*, n. 6/7 (“Linguistique cognitive et modèles dynamiques”).
- PINTO, António Costa, 1990, “O olho de Deus no discurso salazarista, Moisés de Lemos Martins”, in *Expresso/Cartaz*, 7 de julho, pp. 29-30.
- PINTO, J. Madureira, s/d, “Para um encontro entre a sociologia e a semiótica”, in AA. VV., *Da semiótica*, Lisboa, Vega, pp. 261-268.
- PLANTIN, Christian, 1996, *L’argumentation*, Paris, Seuil (Col. “Mémo”, n. 23).
- PLATON, 1933, *Phèdre*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Société d’Édition “Les Belles Lettres”.
- PLATON, 1966, *Gorgias – Ménon*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Société d’Édition “Les Belles Lettres”.
- QUELQUEJEU, Bernard, 1978, “Démurge de persuasion. Recherches sémantiques, rhétoriques et sophistiques sur les rapports entre langage et pouvoir”, in *Le Pouvoir*, Paris, Beauchesne, pp. 103-133.
- QUÉRÉ, Louis, 1996, “Vers une anthropologie alternative pour les sciences sociales?”, in Ch. Bouchindhomme e R. Rochlitz (Org.), *Habermas, la raison, la critique*, Paris, Cerf, pp. 105-138.
- RABINOW, Paul, 1985, “Fantasia dans la bibliothèque. Les représentations sociales sont des faits sociaux : modernité et post-modernité en anthropologie”, in *Études Rurales*, n. 97/98, pp. 91-114.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1968 [1952], “Sur la structure sociale”, in *Structure et fonction dans la société primitive*, Paris, Minuit.

- RASTIER, François, 1990, “La triade sémiotique, le trivium et la sémantique linguistique”, in *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges, Université de Limoges, pp. 5-39.
- REPERTÓRIO bibliográfico da historiografia portuguesa (1974-1994), 1995, Ed. Faculdade de Letras de Coimbra e Instituto Camões.
- RICŒUR, Paul, 1962, “Le conflit des herméneutiques, épistémologie des interprétations”, in *Cahiers Internationaux de symbolisme*, n. 1.
- RICŒUR, Paul, 1963, “Structure et herméneutique”, in *Esprit*, n. 19, novembre.
- RICŒUR, Paul, 1970, “Qu’est-ce qu’un texte ?”, in R. Bubner *et al.*, in *Hermeneutik und Dialektik*, Aufsätze, II, Tübingen, pp. 181-200.
- RICŒUR, Paul, 1972, “La métaphore et le problème central de l’herméneutique”, in *Revue Philosophique de Louvain*, n. 70, pp. 93-112.
- RICŒUR, Paul, 1977, “Expliquer et comprendre”, in *Revue Philosophique de Louvain*, n. 75.
- RICŒUR, Paul, 1980, “La grammaire narrative de Greimas”, in *Actes Sémiotiques – Documents*, n. 15.
- RICŒUR, Paul, 1983 a [1975], *A metáfora viva*, Porto, Rés.
- RICŒUR, Paul, 1983 b, *Temps et récit*, t. 1, Paris, Seuil.
- RICŒUR, Paul, 1984, *Temps et récit*, t. 2, Paris, Seuil.
- RICŒUR, Paul, 1987 [1976], *Teoria da interpretação*, Lisboa, Ed 70.
- RICŒUR, Paul, 1988, “Mito – A interpretação filosófica, AA. VV., *Grécia e mito*, Lisboa, Gradiva.
- RICŒUR, Paul, 1990, “Entre herméneutique et sémiotique”, in *Nouveaux Actes Sémiotiques*, Limoges, pp. 3-19.
- RICŒUR, Paul, 1995, “Interprétation et/ou argumentation”, in *Le juste*, Paris, Éd. Esprit, pp. 163-184.
- ROCHA, Acílio, 1988, *Problemática do estruturalismo*, Lisboa, INIC.
- RODRIGUES, A. Duarte, 1990, *Estratégias da comunicação. Questão comunicacional e formas de sociabilidade*, Lisboa, Presença.
- RODRIGUES, A. Duarte, 1991, *Introdução à semiótica*, Lisboa, Presença.
- RODRIGUES, A. Duarte, 1996, *Dimensões pragmáticas do sentido*, Lisboa, Ed. Cosmos.
- RORTY, Richard, 1967, *The linguistic turn*, Chicago, University of Chicago Press.
- RORTY, Richard, 1990, *Science et solidarité. La vérité sans le pouvoir*, Cahors, Éd. de l’Éclat.
- RORTY, Richard, 1994, “Solidarité et objectivité”, in *Objectivisme, relativisme et vérité*, Paris, PUF, pp. 35-55.
- SAINSAULIEU, Renaud, 1991, “La dynamique culturelle des ensembles organisés”, in *Sociologie de l’organisation et de l’entreprise*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques & Dalloz.
- SANTOS, Boaventura Sousa, 1987, *Um discurso sobre as ciências*, Porto, Afrontamento.

- SANTOS, Boaventura Sousa, 1989, *Introdução a uma ciência pós-moderna*, Porto, Afrontamento.
- SANTOS, Boaventura Sousa, 1989 a, *O Estado e os modos de produção social*, n.7, Coimbra, Oficina do Centro de Estudos Sociais.
- SANTOS, Boaventura Sousa, 1992, “Cinco desafios à imaginação sociológica”, in *Jornal de Letras*, 3 de março.
- SEARLE, John R., 1969, *Speech acts*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SEGRE, Cesare, 1989 a, “Discurso”, in *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, n. 17, pp. 11-40.
- SEGRE, Cesare, 1989 b, “Texto”, in *Enciclopédia Einaudi*, Lisboa, Imprensa Nacional – Casa da Moeda, n. 17, pp. 152-175.
- SÉMIOTIQUES, 1996, n. 10 (*Nouvelle problématique de l'énonciation*).
- SILVA, Vítor Aguiar e, 1990, *Teoria e metodologias literárias*, Lisboa, Universidade Aberta.
- SILVA, Augusto Santos, 1998, “Consumo, lazer e cultura de massas”, in *Relatório sobre a disciplina de Sociologia da Licenciatura em Gestão*, apresentado para Provas de Agregação na Faculdade de Economia da Universidade do Porto, pp. 177-197 (policopiado).
- SOLMSEN, F., 1975, *Intellectual experiments of the Greek enlightenment*, Princeton/New Jersey, Princeton University Press.
- SPERBER, Dan, 2000, “Outils conceptuels pour une science naturelle de la société et de la culture”, in Livet, Pierre, e Ogien, Ruwen (Dir.), *L'enquête ontologique du mode d'existence des objets sociaux*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 209-230.
- STEINER, George, 1993 [1989], *Presenças reais*, Lisboa, Presença.
- TAYLOR, Charles, 1995, “Suivre une règle”, in *Critique*, n. 579/580 (“Bourdieu”), pp. 554-572.
- THOM, René, 1988, “La place d'une philosophie de la nature”, in *Autrement*, n. 102 (“À quoi pensent les philosophes”), pp. 130-136.
- TOB (*Traduction Oecuménique de la Bible*), 1978, *Nouveau Testament*, Paris, Cerf.
- TODOROV, T., 1991, *Les morales de l'histoire*, Paris, Grasset.
- TOLLIS, Francis, 1991, *La parole et le sens*, Paris, Armand Colin, 1991, pp. 201-223.
- TORGAL, Luís Reis, 1989, *História e ideologia*, Coimbra, Livraria Almedina.
- TORGAL, Luís Reis, 1992, “Sobre a história do Estado Novo. Fontes, bibliografia, áreas de abordagem e problemas metodológicos”, in *Revista de História das Ideias*, n.º 14, Coimbra, Faculdade de Letras.
- TORGAL, Luís Reis, 1996, “Historiografia do Estado Novo”, in *Dicionário de História do Estado Novo* (Direção de Fernando Rosas e J. M. Brandão de Brito), Lisboa, Bertrand, Vol. I, pp. 425-431.

- TORRES, F., 1988, “L’entreprise post-moderne”, in *Autrement*, n. 100 (*Le culte de l’entreprise. Mutations, valeurs, cultures*).
- TOULMIN, Stephen, 1993 [1958], *Les usages de l’argumentation*, Paris, PUF.
- TOULMIN, Stephen, 1994, “Racionalidade e razoabilidade”, in *Retórica e comunicação* (Dir. Manuel M. Carrilho), Porto, Asa, pp. 19-30.
- VATTIMO, Gianni, 1998, *Espérer croire*, Paris, Seuil.
- VATTIMO, Gianni, 1985, *La fine della modernità*, Milan, Garzanti.
- VATTIMO, Gianni, 1991, *A sociedade transparente*, Lisboa, Ed. 70.
- VIDAL, Maria Victória, 1993, “Anscombe y Ducrot y la teoría de la argumentación”, in *Introducción a la pramática*, Barcelona, Anthropos, pp. 108-128.
- VIRILIO, Paul, 2001, “Entretien avec Paul Virilio”, in *Le Monde de l’Éducation*, n. 294, pp. 135-138.
- WITTGENSTEIN, Ludvig, 1995 [1921 e 1953], *Tratado lógico-filosófico e Investigações filosóficas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

## ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Achard, P.: 135  
Adams, W.: 75  
Affergan, Fr.: 135  
Aguiar e Silva, V.: 112, 151  
Caillies, A.: 120  
Alves, A.: 95  
Anscombe, J.-Cl.: 29, 54, 55, 88, 94  
Apel, K.-O.: 27, 42, 43, 45, 58, 59, 60, 61, 62, 79, 88, 91, 95, 97, 98, 111, 114, 117, 118, 127, 128, 157, 169  
Aristóteles: 44, 58, 81, 84, 85, 86, 89, 150, 154, 155, 156, 158, 159, 160, 163  
Armangaud, F.: 38  
Arrivé, M.: 14  
Austin, J.: 29, 55, 59, 67, 80, 81, 82, 83, 87, 115, 117, 124, 127, 155  
Azevedo, F. J.: 22, 128  
Azevedo, J.: 11
- Babo, M. A.: 16, 30, 32, 41  
Barthes, R.: 14, 15, 22, 28, 30, 32, 38, 39, 49, 62, 63, 64, 71, 84, 87, 96, 97, 125, 126, 127, 138, 150, 152, 154, 159, 161  
Bastide, R.: 72, 102  
Bateson, Gr.: 24, 25  
Baudrillard, J.: 32  
Benedetto Croce: 107  
Benveniste, É.: 29, 36, 37, 38, 39, 50, 65, 68, 69, 77, 80, 82, 102, 160  
Berger, P.: 171
- Black, M.: 150  
Blumemberg, H.: 179  
Bougnoux, D.: 174  
Bouissac, P. A.: 32  
Bourdieu, P.: 17, 18, 21, 40, 41, 55, 83, 87, 91, 92, 93, 96, 97, 99, 100, 104, 111, 112, 115, 116, 118, 119, 129, 132, 134, 143, 145, 146, 148, 150, 155, 158, 159, 160, 161, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 180  
Bouveresse, J.: 93, 100  
Boyer, A.: 127  
Braga da Cruz, M.: 137  
Brandt, P. A.: 28, 49, 50, 51, 56  
Braudel, F.: 138  
Breton, Ph.: 24, 25  
Bühler, K.: 58, 128  
Bultmann, R.: 147
- Canguillem, G.: 162  
Cardoso e Cunha, T.: 148  
Carnap, R.: 38, 43, 59, 127  
Carrilho, M. M.: 37, 85, 144, 150  
Cassirer, E.: 150  
Cavaco Silva: 165  
Centeno, M. J.: 25  
Cervoni, J.: 13  
Cicourel, A.: 145  
Chomsky, N.: 82, 91, 132  
Chouraqui, A.: 113  
Cohen, I. J.: 18, 100, 118

- Coquet, J.-Cl.: 29, 37, 40, 54, 63, 65, 66, 135  
 Córax: 84, 85, 87  
 Courtès, J.: 27, 29  
 Couto dos Santos: 165  
 Crespi, Fr.: 142  
 Crozier, M.: 120  
 Cruz, T.: 174
- de Certeau, M.: 15, 107, 138, 154, 158, 160, 161, 169, 170  
 de la Soudière, M.: 134  
 Danchin, A.: 16  
 Davidson, D.: 127  
 Debray, R.: 181  
 Deledalle, G.: 37, 38, 41, 44  
 Deleuze, G.: 16, 17, 27, 30, 48, 57, 73, 79, 81, 83, 95, 96, 97, 141, 158, 169  
 Delsaut, Y.: 168  
 Derrida, J.: 41, 42, 53, 64, 69, 70, 71, 93, 117, 124, 125, 128, 133, 150  
 Descartes, R.: 60, 116, 144  
 Desmarais, G.: 50  
 Dilthey, W.: 150  
 Donnat, O.: 178  
 Dreyfus, H. L.: 173  
 Ducrot, O.: 15, 29, 62, 80, 82, 83, 88, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 114, 117, 124, 129, 130, 131, 132, 140  
 Dumézil, G.: 105  
 Dummett, M.: 127  
 Dumur, G.: 37, 65  
 Durand, J.-Y.: 57, 71, 72, 73, 147, 150, 153  
 Durkheim, É.: 129, 145
- Eco, U.: 30, 31, 34, 37, 150  
 Édipo: 56, 152, 153  
 Eliade, M.: 150  
 Empédocles: 84  
 Eribon, D.: 101, 139  
 Esteves, A.: 11
- Fernandes, T. S.: 150  
 Fidalgo, A.: 22, 23, 24, 25, 58, 59, 60, 61, 62  
 Flahault, F.: 154  
 Fontanille, J.: 30  
 Foucault, M.: 28, 39, 40, 71, 73, 74, 75, 101, 115, 124, 136, 137, 138, 146, 148, 149, 150, 158, 159, 162, 163, 166, 167, 169  
 Frade, P. M.: 32, 132  
 Frege, G.: 29, 58, 59, 127  
 Freud, S.: 139, 150
- Gadamer, H.-G.: 17, 60, 142, 144, 150, 151, 157  
 Gadet, Fr.: 14  
 Galmiche, M.: 14  
 Geertz, Cl.: 162  
 Genette, G.: 160, 161  
 Geninasca, J.: 27, 29, 40, 62, 101, 113, 143, 145  
 Gethmann, C. F.: 91  
 Geremek, Br.: 178  
 Giddens, A.: 18, 49, 69, 70, 91, 92, 100, 123, 124, 125, 127, 128, 133, 157  
 Giroud, J.-Cl.: 30  
 Godel, R.: 29  
 Goffman, E.: 129, 145  
 Goodman, N.: 52  
 Goux, J. D.: 153  
 Grácio, R.: 143, 151, 157, 165, 168  
 Greimas, A.: 27, 29, 32, 39, 49, 51, 55, 56, 57, 62, 65, 66, 77, 79, 145, 147, 150, 152  
 Grice, H. P.: 91, 154, 171  
 Guattari, F.: 16, 17, 27, 30, 48, 73, 79, 81, 83, 95, 96, 97  
 Guillaume, G.: 38, 55
- Habermas, J.: 19, 39, 60, 61, 62, 73, 79, 88, 95, 97, 98, 99, 114, 118, 128, 155, 156, 157, 159, 164  
 Hacking, I.: 162, 163, 164, 166  
 Halliday, M.: 32, 151  
 Hassan, A.: 151



- Hegselmann, R.: 91  
 Heidegger, M.: 52, 53, 60, 150, 157  
 Heródoto: 84  
 Hjelmlev, L.: 30, 79, 152  
 Hofstede, H.: 120  
 Homero: 160  
 Husserl, E.: 24, 41, 60, 129, 145
- Ijssling, S.: 156  
 Iturra, R.: 12
- Jackendorff, R.: 50  
 Jacques, Fr.: 16, 21, 29, 33, 36, 39, 40, 44, 45, 46, 48, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 77, 78, 79, 82, 88, 91, 95, 97, 104, 118, 128, 154, 157, 164, 171, 172  
 Jakobson, R.: 23, 111  
 Janet, P.: 15  
 Joly, A.: 29, 31, 33, 36, 46, 47, 48, 55, 92, 99, 100, 172  
 Jorge, V. O.: 12
- Kant, I.: 58, 60  
 Kerbrat-Orecchioni, C.: 13, 54  
 Kilani, M.: 134  
 Kristeva, J.: 28, 152
- La Boétie, E.: 182  
 Lash, S.: 178  
 Lasswell, H.: 111  
 Lepenies, W.: 123, 135  
 Levin, S. R.: 150  
 Lévi-Strauss, Cl.: 52, 56, 64, 65, 71, 116, 124, 126, 133, 145, 147, 148, 150, 152, 153  
 Lipmann, W.: 180  
 Lipovetsky, G.: 142  
 Livet, P.: 57  
 Lorenz, K.: 52  
 Luckmann, Th.: 171  
 Lyotard, J.-Fr.: 97, 139, 140, 141
- Madame du Deffant: 107  
 Maffesoli, M.: 15, 150, 168  
 Maingueneau, D.: 36  
 Mandrou, R.: 139  
 Marcos, I.: 50, 51  
 Marcos, M. L.: 82  
 Marin, L.: 32  
 Martinet, A.: 29  
 Martins, M. L.: 18, 23, 52, 63, 74, 112, 115, 116, 119, 120, 121, 136, 179  
 Marx, K.: 129, 145, 150  
 Mauss, M.: 129, 133, 145  
 McMullin, E.: 128  
 Meillet, A.: 38  
 Mendel, Gr.: 162  
 Merleau-Ponty, M.: 22, 23  
 Metz, Ch.: 32  
 Meyer, M.: 37, 83, 87, 132, 144, 145, 145, 148, 150, 154, 156, 157, 163, 164, 165  
 Miranda, J. B.: 93, 94, 97, 156, 177, 178, 181  
 Montaigne: 123  
 Monteiro, P.: 18, 170  
 Morgan, J. L.: 150  
 Morin, E.: 175  
 Morris, Ch.: 37, 38, 43, 44, 46, 59, 127, 150  
 Mounin, G.: 62  
 Mourão, J. A.: 27, 28, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 135, 152, 158, 166, 180
- Nattiez, J.-J.: 32  
 Neves, J. P.: 115  
 Nietzsche, Fr.: 15, 53, 140, 150, 173, 174, 183
- Ogden, C.-K.: 172  
 Ogien, R.: 57  
 Olbrechts-Tyteca, L.: 87  
 Oliveira Marques, A. H.: 137  
 Oriol, M.: 119, 120  
 Ortony, A.: 150  
 Ouellet, P.: 52

- padre António Vieira: 95, 104  
 Pais de Brito, J.: 134  
 Panier, L.: 30  
 Pareto, V.: 15  
 Parret, H.: 54  
 Pêcheux, M.: 39, 66, 67  
 Peirce, Ch. S.: 22, 23, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 93, 106, 113, 118, 119, 127, 164  
 Perelman, Ch.: 87, 129, 150, 151, 154, 157, 159, 160, 163  
 Perrot, M.: 134  
 Petitot, J.: 49, 50, 51, 52, 53, 56  
 Pinto, A. C.: 136, 137, 138  
 Pinto, J. M.: 17  
 Plantin, Ch.: 84  
 Platão: 42, 84, 85, 86, 123, 129, 144, 150, 151  
 Pleynet, M.: 32  
 Popper, K.: 91  
 Prado Coelho, E.: 14  
 Propp, V.: 65  
 Proust, M.: 111  
 Putnam, H.: 52  
  
 Quelquejeu, B.: 155  
 Quéré, L.: 88  
 Quine, W. V.: 127  
 Quino: 174, 180  
  
 Rabinow, P.: 87, 124, 166, 167  
 Radcliffe-Brown, A.: 57  
 Rastier, Fr.: 31  
 Rembrandt: 167  
 Ricardo III: 181  
 Richards, I.-A.: 172  
 Richot, G.: 50  
 Ricœur, P.: 51, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 125, 132, 135, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 156, 157, 158, 161, 170, 171  
 Rocha, A.: 149  
 Rodrigues, A.: 31  
  
 Rorty, R.: 15, 16, 41, 53, 60, 127, 139, 144, 156, 157, 163, 164  
 Rosas, F.: 137  
 Russell, B.: 127  
 Ruwet, N.: 32  
  
 Sainsaulieu, R.: 114, 120  
 Salazar, A. O.: 136  
 Santos, B. S.: 74, 139, 141, 142, 143, 145, 150, 155, 159, 162, 164, 165  
 São João: 102, 108  
 São Paulo: 156  
 São Tomé: 108  
 Sartre, J.-P.: 52  
 Saussure, F.: 21, 29, 32, 38, 41, 62, 64, 83, 124, 126, 132, 146, 152  
 Schleiden, M. J.: 162  
 Searle, J.: 29, 59, 60, 80, 82, 87, 91, 117, 124, 127, 150, 171  
 Segre, C.: 39, 73, 149  
 Serrão, J.: 137  
 Shakespeare: 181  
 Silva, A. S.: 176  
 Shannon, C.: 22, 111  
 Sócrates: 84, 123, 129, 151  
 Sófocles: 152, 153  
 Solmsen, Fr.: 77  
 Sperber, D.: 57  
 Steiner, J.: 13  
 Strawson, P. F.: 91  
  
 Tammuz: 123  
 Tarski, A.: 59, 127  
 Taylor, Ch.: 93, 100  
 Thibault, P.: 32  
 Thom, R.: 16, 49, 50, 52, 56, 57  
 Thot: 123, 124  
 Tirésias: 153  
 Tísias: 84, 85, 87  
 Todorov, T.: 32, 49, 63, 144  
 Tollis, Fr.: 38, 100

- Torgal, L. R.: 137, 138, 163  
Torres, F.: 112  
Toulmin, St.: 59, 87, 99, 127, 128, 132, 156, 163  
Turing, A.: 176
- Urry, J.: 178
- van der Leuw, G.: 150  
Vattimo, G.: 31, 60, 102, 150, 165  
Vidal, M. V.: 92  
Virilio, P.: 173
- Wacquant, L.: 129, 134, 143, 146, 165, 168,  
170  
Weaver, W. A.: 22, 111  
Weber, M.: 115, 129, 145, 167  
Wittgenstein, L.: 29, 41, 59, 60, 70, 91, 92,  
93, 124, 127, 128, 129, 130, 145, 157

O discurso constitui a razão de ser deste ensaio. É colocada a questão da sua natureza, proposicional, performativa e institucional. É interrogado o funcionamento social de alguns dos seus usos: pedagógico, científico, religioso e político. É analisado o modo como a discursividade se conjuga hoje com a racionalidade, designadamente, com a racionalidade pragmática, estética e tecnológica. A principal ideia argumentada neste livro é a de que na ordem do discurso encenamos a verdade para exercer o poder. ¶ Acontece, no entanto, que nunca agimos como queremos, mas sim como podemos, em condições concretas de espaço, tempo e interlocução. E por essa razão se coloca a questão da sede da produção do sentido. Na experiência relacional do sujeito de comunicação cumpre-se, é essa a hipótese aqui desenvolvida, o jogo dialógico do discurso do conhecimento em geral, que repete ordens, quando faz supor que apenas afirma a liberdade.

ISBN 978-989-755-296-0



COMPETE  
2020

PORTUGAL  
2020



FUNDO EUROPEU  
ESTRUTURAL DE INVESTIMENTO

FCT  
Fundação para a Ciência e a Tecnologia  
UNIDADE DE CIÊNCIA, TECNOLOGIA E INOVAÇÃO