



RELATIVISMO EPISTEMOLÓGICO E LINGUAGEM  
(EPISTEMOLOGICAL RELATIVISME AND LANGUAGE)

José Nerivaldo PIMENTA (UFG/UCG)

ABSTRACT: The aim of this study is to discuss the questions relative to the study of language at the philosophy of knowledge.

KEYWORDS: language; philosophy; postmodernism

Mas, se olharmos para estudos mais antigos ... — Hobbes, Locke, Berkeley, Hume, Mill, por exemplo —, descobriremos que as discussões sobre a linguagem são quase sempre direcionadas para questões centrais, não lingüísticas, da filosofia (HACKING, 1999: 12).

Em seu livro *Pós-Modernismo*, Stanley Grenz apresenta as correntes relativistas contemporâneas, agrupadas sob o título geral de pós-modernismo e destaca o papel central ocupado pelo paradigma da linguagem nas argumentações favoráveis ao relativismo e a uma pretensa impossibilidade de fundamentação do conhecimento. O relativismo que nos interessa aqui está agrupado no movimento chamado pós-estruturalismo e no desconstrucionismo de Jacques Derrida. O problema da linguagem é dos mais antigos problemas filosóficos e já estava presente nas reflexões dos pré-socráticos, relacionado a outros problemas gerais: a) problema da natureza do pensamento e a relação deste com o mundo exterior; b) problema da oposição entre monismo e o dualismo ontológicos; c) problema da verdade e do erro. Este conjunto de problemas estão necessariamente interrelacionados por referirem-se mutuamente, e constituem o elenco das preocupações da epistemologia. Isto significa que a reflexão filosófica sobre a linguagem remeteu-se sempre ao problema do conhecimento e se refere à pretensão de determinar o papel dela no processo de apreensão cognitiva do mundo pelos homens.

Ainda na Antigüidade, o sofista Górgias já percebera as limitações inerentes à cognição impostas pela natureza da linguagem como expressão do pensamento e do conhecimento. Górgias afirma que só pensamos, ou seja, só articulamos e relacionamos significativamente nossas impressões e sensações, ou seja, com sentido, quando o fazemos na forma de discurso, de palavras. Desse modo, à linguagem cabe um papel de mediação entre o pensamento e os seres. No entanto, quando comunicamos não comunicamos seres, mas somente palavras. Surgiu então a possibilidade de um dualismo que separa ontologicamente o pensamento e a natureza, opondo os seres à compreensão que possa ter



deles a mente humana. O dualismo se tornou dominante na filosofia por meio da obra de Platão e do pensamento medieval, desembocando na oposição substancial entre a mente e o corpo a encontrada na obra de René Descartes.

A reflexão epistemológica, guiada pelo dualismo corpo/alma ou mente/corpo, se viu sempre diante do problema de como os seres que existem na realidade empírica se tornam conhecidos do pensamento ou como uma substância material/física se comunica ou se traduz em outra imaterial/não-física. No monismo ontológico grego, o pensamento era considerado idêntico aos seres por fazer parte da realidade maior da Natureza. Antes de Górgias, pensar, dizer e existir significavam o mesmo. O problema do erro, ou seja, o fato de que mesmo raciocínios logicamente estruturados através de análise conceitual são falsos, colocou em evidência o fato de que o ser não é idêntico aos juízos do raciocínio lógico.

Para eliminar o erro, obstáculo quase intransponível ao conhecimento, Platão e os seus seguidores idealistas, dos Santos Padres a Descartes, apelaram para a evidência da correta definição, para a clareza, coerência e precisão conceitual. Como reforço à sua posição, esta corrente filosófica apelou para a teoria da *veritas dei*. Tal doutrina afirma que a verdade é evidente. Na versão de Descartes, todo enunciado “claro e distinto”, ou seja, evidente por si mesmo, é verdadeiro e acessível ao pensamento; isso porque Deus o revela. “Como Deus é bom, ele não mente.” Toda essa tradição idealista, coroada no racionalismo de Descartes, tenta fundar o conhecimento em elementos estruturais da linguagem,, especialmente na linguagem lógico-matemática. O argumento teológico exerce aqui, apenas o papel de reforço, pois o *cogito ergo sum* é anterior a qualquer outra verdade evidente, incluído Deus.

Se a tentativa de Descartes fracassa porque enunciados claros e distintos podem ser falsos, os empiristas ingleses quiseram fundar o conhecimento humano na experiência empírica, elaborando enunciados universais, com o caráter de lei, a partir de experimentos particulares. A proposta empirista foi seriamente abalada pelo paradoxo da indução apresentado por Hume. Tanto a tradição racionalista quanto a empirista foram avaliadas por Kant na *Crítica da Razão Pura*. Kant, além de estabelecer logicamente a inacessibilidade da *coisa em si* ao entendimento humano, também quis sistematizar as possibilidades e limites do conhecimento humano ao subordinar a validade da análise conceitual ao experimento empírico. A obra de Kant ergueu-se como um farol sinistro frente a todas as tentativas de fundar o conhecimento humano em bases essencialistas. E, no século XIX, Nietzsche, decidiu abandonar toda tentativa de fundamentação. Já no século XX, os filósofos do Círculo de Viena, em grande medida, tiveram a mesma preocupação de Kant, pois como ele, quiseram estabelecer um critério seguro de demarcação entre a metafísica e a filosofia da ciência. Desse modo, o problema da linguagem é recorrente em filosofia e aparece sempre relacionado à problemática do conhecimento.

Por diversas vias, das quais destacamos a de Wittgenstein e de Carnap, o positivismo lógico do Círculo tentou demonstrar que a linguagem tem um papel fundamental no processo de conhecimento, sendo ela própria capaz de propiciar o sucesso ou o fracasso da investigação filosófica ou científica. Em princípio o esforço desses



filósofos se dirigiu para a tentativa de encontrar a “linguagem adequada” à expressão do conhecimento científico. Por entender a linguagem como estrutura lógico-matemática ou por querer reduzi-la a isto, os neo-positivistas do Círculo incorreram no equívoco de pensar a linguagem como estrutura puramente abstrata e racional e assim separada do contexto em que é produzida e utilizada. “A tese de que a assignificatividade do discurso metafísico se impõe em decorrência de uma análise das pretensas proposições metafísicas é ingênua, se sustentada como matéria de fato, na medida em que presume que toda pretensa asserção ou tem sentido, ou não. É ingênua na medida em que interpreta a significatividade ou assignificatividade das expressões linguísticas como propriedades intrínsecas ou naturais de determinados agrupamentos de signos e negligência o fato de que toda linguagem repousa em regras convencionais.” (CARVALHO, 1990: 68). Apesar do fracasso do projeto do Círculo, sua contribuição foi de natureza totalmente diferente dos atuais debates em torno do papel da linguagem na filosofia e na ciência, que se encontram informados por uma suposta influência da Linguística, especialmente quanto ao caráter sócio-cultural da linguagem. Cabe ressaltar aqui que este longo histórico demonstra o fracasso de todas as tentativas de fundar o conhecimento na validade ontológica ou metafísica da linguagem, incorrendo essas tentativas todas em mero idealismo.

A obra de Saussure representou mais uma contribuição para o desvelamento do caráter social de toda atividade humana. Segundo Grenz, Saussure entende que “a linguagem é um fenômeno social” e “então os signos linguísticos são arbitrários” (GRENZ, 1997:171). Destas afirmações derivam outras: “No jargão contemporâneo, o vínculo entre o “significante” e o “significado” (a conotação) é arbitrário; o singnificante não tem relação natural com o significado. Podemos definir os significantes (ou “signos”) somente no que se refere a seus relacionamentos no interior do sistema da linguagem – e tais relacionamentos são determinados culturalmente.” (GRENZ, 1997:171).

Saussure tornou possível o desenvolvimento de um estruturalismo lingüístico de nuances platônicas e, conseqüentemente, universalistas. “Sua premissa era de que todas as culturas refletiam uma estrutura de relações comum e em grande parte invariável” (GRENZ, 1997:173). Essa premissa constitui um elemento interessante da evolução das abordagens que tratam da relação entre a validade do conhecimento e a linguagem. “Tzvetan Todorov ... afirma que uma gramática universal é a fonte de todos os universais – e que na verdade, ela define a humanidade. Essa gramática é universal não só porque informa todos os sistemas de significação do universo, ..., mas também porque coincide com a estrutura do próprio universo.” (GRENZ, 1997:173-174). O estruturalismo, entretanto, por sua ênfase em estruturas universais, acabou, tanto em sua versão literária, quanto na sua versão antropológica, cujo maior representante é Claude Levi-Strauss, por apagar o sujeito cognoscente de Descartes, rejeitando a subjetividade. Esse processo foi marcado na análise literária pela premissa da independência do texto frente à intenção do autor e, na Antropologia, pela supervalorização do conceito de cultura. Se o estruturalismo se manteve fiel ao Iluminismo por supor que algum conhecimento é possível, a saber, o significado de um texto, mesmo à revelia da intenção autor, o pós-estruturalismo irá abdicar de qualquer



pretensão epistemológica universalista.. No pós-estruturalismo, a idéia de que a linguagem é produzida culturalmente é acompanhada pela noção de que as culturas podem ser tantas quantos grupos humanos possam existir. Mais do que isso, o caráter arbitrário da cultura faz da diversidade cultural o berço de uma diversidade lingüística incomensurável. Se a linguagem é o meio de acesso da humanidade ao conhecimento de toda ordem, então sua infinita diversidade implica, necessariamente, uma também infinita diversidade de formas de conhecimento e sensibilidade, a qual, pela natureza mesma de sua gênese arbitrária, pressupõe a intraduzibilidade. Que querem dizer os defensores desta tese citados por Grenz? Querem dizer que a pretensão ao conhecimento e a universalidade do mesmo, pretensão esta que marca o esforço do pensamento ocidental desde os gregos antigos, deve ser abandonada porque constitui apenas um elemento cultural que não tem nenhum assento na realidade, sendo tal realidade constituída em última instância, pela diversidade e pela relatividade.

De maneira resumida, os argumentos relativistas podem assim ser agrupados: não há possibilidade de fundamentar o conhecimento porque todo conhecimento é expresso na forma de linguagem e isto implica os seguintes problemas gerais: a) A linguagem é um produto cultural; como há diversidade de culturas, há diversidade lingüística. Um produto cultural é artificial e por isso arbitrário. Se a linguagem é arbitrária, há intraduzibilidade lingüística; b) A cultura é um “texto e todo texto tem a propriedade de se tornar um fato em si mesmo, de ser objeto de leitura e releitura.” Por isso, ele se descola da intenção do autor e do contexto em que foi criado. Assim os elementos culturais podem ser livremente interpretados e reinterpretados por seus “leitores”; c) todo conhecimento sistematizado está expresso na forma de linguagem e por isso seu significado depende da intenção do “leitor”. Isto seria especialmente válido para a forma escrita. Com podemos chegar às seguintes conclusões: a) todo conhecimento é relativo pois é produto cultural, o que significa que não é universal nem válido em si mesmo; b) toda descrição da realidade exterior ao pensamento é um produto da imaginação criativa ordenada pela estrutura da linguagem.

Para demonstrar porque todo o conjunto de suposições que embasam o edifício relativista são falsas, usaremos aqui três argumentos: a) A natureza da linguagem e de qualquer outro elemento cultural não é de todo arbitrária; b) decorre do primeiro argumento que não é possível de forma absoluta a total independência de um texto frente ao autor e o seu contexto. Tal dependência é, na verdade, muito limitada, pelo mesmo motivo que a linguagem e qualquer criação humana é limitada em sua diversidade, ou seja, porque existem seres externos ao pensamento e não é livre de forma absoluta sua interpretação; c) por se constituir em fenômeno em parte natural, ou seja, estar associada ao fenômeno da existências de seres humanos com uma conformação biológica determinada e universal à espécie, a linguagem é limitada nas suas possibilidades estruturais. Esta constatação nos faz advogar a tese, bastante corroborada em lingüística de que existem universais lingüísticos (CHOMSKY, 1965: 19) e que estes constituem o elemento que nos permite a supor a traduzibilidade lingüística e cultural de todo conhecimento humano.

É preciso elucidar porque uma cultura não é fenômeno de todo arbitrário e artificial. Uma cultura está localizada no espaço e no tempo e precisa para criar a si mesma



de elementos naturais postos à disposição de seus participantes por seres que independem da simples imaginação criativa ou do pensamento. Estes seres constituem o que chamamos de Natureza. Sem um território e sem recursos naturais, não há cultura. Também sem homens, não há pensamento, nem cultura. Homens, também são seres naturais e relacionam-se com outros seres naturais, ou seja, precisam alimentar-se, abrigar-se e reproduzir-se para subsistirem. Mas a espécie humana não pode perpetuar-se com simples coleta individual dos recursos naturais. A humanidade precisa criar coletivamente as condições para atender suas necessidades básicas, por meio da cooperação no trabalho. A cooperação não se dá de maneira espontânea, mas é uma contingência que deriva da conformação biológica de nossa espécie. A cooperação é organizada seguindo relações de poder. Concluímos então que, para que haja cultura, é preciso que haja sociedade. A maneira de estruturar a cooperação é também um elemento cultural. Mas seja ela qual for, a cultura tem diante de si dois elementos que limitam e conformam a produção cultural: a) os recursos disponíveis; b) o modo como os homens se apropriam deles.

Deste modo, há sempre um contexto em que qualquer produção cultural/linguística se dá e somente com vistas a ele é possível a formação de sentido. Desse modo, não é possível a livre interpretação de qualquer produto cultural ou, como queiram, “texto”. Isso remete ao problema do porquê de a linguagem também não ser infinitamente arbitrária. A linguagem, em sua gênese, depende da existência de um arcabouço natural que é constituído pela conformação biológica dos seres humanos e da maneira como este arcabouço, capaz de simbolizar, estrutura sua relação com os outros seres naturais e sociais. A linguagem surge como *metáfora* destas relações, não as constitui nem determina, mas faz parte delas. Mais ainda, a linguagem por constituir função básica da cognição, senão sua atividade por excelência, pois conhecer é simbolizar, é também o veículo privilegiado da relação entre o ser humano e o mundo. Mas a linguagem, a despeito de ser ela própria conhecimento, não é *a* cognição, nem *o* conhecimento, nem *a* realidade. Mesmo sendo o veículo da experiência ela não é toda a experiência que a humanidade tem do mundo.

Existem universais lingüísticos e eles são constituintes fundamentais da línguas. Somos favoráveis a esta tese em virtude de três argumentos: a) a espécie humana possui um arcabouço biológico comum, ou seja, um aparelhamento comum que permite o desenvolvimento da linguagem; b) A diversidade cultural não é infinita, nem há absoluta intraduzibilidade cultural porque as culturas se relacionam e estão relacionadas na História. Há contato e interinfluência cultural, o que faz da tradução cultural um elemento da própria cultura, resultante de uma necessidade real. Esta necessidade surge da atividade real dos homens ao apropriar-se da natureza e, com isso, entrar em contato com outros homens; c) A pesquisa lingüística e antropológica encontram, sem grandes dificuldades, elementos universais nas mais diversas culturas. Todavia, isso não implica que os universais lingüísticos sejam em sua estrutura idênticos a qualquer coisa no mundo que esteja fora da linguagem. Para que um enunciado seja válido, não precisamos de uma correspondência ou identidade ontológica entre ele e uma realidade exterior. Afirmamos isto porque os signos não contêm em si, como já sabia Górgias, nada que os faça participar dos objetos que



denotam. Os signos são criações histórico-culturais e sua função é representar a imagem que a cultura faz das coisas.

Então, concluindo, por que a cultura e a linguagem não se confundem com a realidade? Por que a realidade não é a realidade de uma cultura? Por que a verdade não é relativa à cultura em que se produz? Já demonstramos que a realidade é mais ampla que a linguagem porque esta é apenas um aspecto da atividade humana. Demonstramos também que a cultura não é arbitrária nem relativa porque se dá em condições determinadas espaço-temporalmente. Mas há outro aspecto. Tanto a cultura, quanto a linguagem podem errar. O erro, o mais execrado e exorcizado problema da filosofia, é contraditoriamente a garantia da existência ontológica da realidade exterior ao pensamento. Ele nos impede de aceitar a idéia de que o eu cogniscente cria o mundo. A linguagem, os signos não são a realidade porque podemos elaborar juízos falsos. A possibilidade do erro é a garantia de que estamos em contato com a realidade exterior. Sobre isto estamos em pleno acordo com Popper: “aceito o ponto de vista, implícito na teoria clássica da verdade, de que só devemos dizer que uma situação é real se a afirmativa que a descreve é verdadeira. Seria um grave erro, no entanto concluir que a incerteza de uma teoria —, isto é, caráter conjectural e hipotético — diminui sua *pretensão* de descrever a realidade. Toda assertiva *a* equivale à afirmativa de que *a* é real. Quanto ao caráter conjectural de *a*, é preciso não esquecer, que, antes de mais nada, uma conjectura *pode ser verdadeira*, e descrever uma situação real; em segundo lugar, se for falsa, contraditará alguma situação real (descrita pela negação verdadeira). Além disso, se testarmos nossa conjectura, e conseguirmos refutá-la, perceberemos claramente a existência de uma realidade, contra a qual ela se chocou.” (POPPER, 1994:143-4).

RESUMO: Este trabalho discute os problemas relacionados ao estudo da linguagem para a filosofia do conhecimento.

PALAVRAS – CHAVE: linguagem; filosofia, pós - modernismo

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDERSON, Perry. *As origens da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.
- CARVALHO, Maria Cecília M. de. *Karl R. Popper: a falsificabilidade como critério de CHOMSKY*, Noam. Panorama e rumos atuais da linguística. In: *Tempo Brasileiro*, n. 32, demarcação do discurso empírico-científico. In: OLIVA, Alberto. *Epistemologia: a cientificidade em questão*. Campinas: Papirus, 1990
- HACKING, Ian. *Por que a linguagem interessa à filosofia?* São Paulo: Ed. da UNESP, 1999.
- POPPER, Karl. *Conjecturas e Refutações*. Brasília: Editora da UNB, 1994. Rio de Janeiro, jan./mar. 1973.