

6

Será que a linguagem determina a cultura? As posições de Humboldt e Cassirer em torno desta questão

Bernhard Josef Sylla

1. Notas preliminares

Pretendo debruçar-me neste artigo sobre a questão geral da influência da linguagem sobre a cultura, partindo de uma interpretação da obra de Wilhelm von Humboldt.

Basta considerar os títulos de várias obras humboldtianas sobre a linguagem¹ para entender que a questão da influência da linguagem sobre o desenvolvimento do espírito, da literatura, das ideias e da humanidade em geral estava no centro das preocupações de Humboldt. Sabendo da notória vaguidade com a

¹ Cf. "Ueber den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung" (Humboldt 1996, 26-30); "Ueber das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung" (*ibid.*, 31-63), "Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" (*ibid.*, 368-756).

qual Humboldt usava termos técnicos, poder-se-á, sem distorcer as intenções humboldtianas, reunir as variantes terminológicas sob o termo genérico de cultura, uma vez que este último também faz parte do leque das variantes usadas por Humboldt². Posto então que a linguagem exerce uma influência sobre a cultura, convém esclarecer primeiro o conceito de linguagem em Humboldt.

2.As quatro definições da essência da linguagem em Humboldt

Humboldt apresentou quatro definições muito diferentes da essência da linguagem, com uma peculiaridade assaz interessante: cada uma das quatro definições é formulada *apodicticamente*, de tal forma que as quatro definições se excluem reciprocamente, ou seja, cada uma delas reclama o direito de ser a *única* definição essencial. Humboldt não dissolve esta aporia discursivamente, confrontando o leitor da sua obra com uma dialética insuperada e textualmente encenada, como se não quisesse tirar a nenhuma das definições o seu 'label de distinção'. Daí que pareça lícito ver na conceção de Humboldt uma versão holística da Filosofia da Linguagem que nos fornece algo como um prisma de posições muito heterogêneas e até contraditórias sobre a linguagem que ainda assim, pela sua diversidade, se completam mutuamente.

Para elucidar o caráter específico de cada uma das definições, usarei os célebres termos de *langue, parole e langage* de Saussure sem pretender com isso que os termos devam ser entendidos num sentido estritamente saussuriano. Passo então à apresentação das quatro definições humboldtianas da essência da linguagem:

² Cf., a título de exemplo, as passagens pp. 368, 377, 384 em "Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" (Humboldt 1996, 368-756).

- (1) A linguagem é essencialmente linguagem humana e universal (*langage* no sentido universal),
- ou enquanto língua una, *characteristica universalis, hyperlangue,*
 - ou enquanto competência linguística universal do homem.

O traço que se destaca nesta definição é o da universalidade.³

- (2) A essência da linguagem encontra-se nas línguas particulares, portanto nas *langues* enquanto línguas maternas, cujas estruturas, ou seja, cujas respetivas formas interiores determinam o pensamento, a fala individual e o agir dos seus falantes. A língua materna é um poder (= *Macht*) que se impõe aos seus falantes.⁴
- (3) A essência da linguagem está no uso da língua, na *parole*, que, em caso ideal, possui a força de mudar e até transformar o sistema da *langue*. Nesse caso específico, a *parole* exerce uma influência ‘violenta’ (= *Gewalt*), usurpativa e renovadora sobre a *langue*.⁵

³ “Se bem que eu fale, no meu discurso, sempre de línguas diversas, (...) cumpre-me alertar para o facto de que a linguagem, no fundo e essencialmente, é somente Uma única, tratando-se apenas e exclusivamente desta Única Linguagem Humana que se manifesta de forma diferente nas múltiplas línguas do mundo.” (Humboldt 1996, 144 [a tradução desta e as das citações seguintes da obra de Humboldt são da minha autoria, e os respetivos destaques são da minha responsabilidade]). Cf. também o seguinte passo: “O estudo das línguas deveria ser precedido pelo estudo do Homem, sendo de grande importância para o conhecimento da sua competência linguística, i.e. a competência linguística universal, a análise dos vários tipos de influências mútuas das manifestações diversas desta competência linguística universal (que não são outra coisa a não ser as línguas diversas).” (Humboldt 1996, 297).

⁴ “O homem vive com os objetos sobretudo, ou seja (visto que sensações e agir dependem das nossas representações) exclusivamente da maneira como a sua língua lhos apresenta.” (Humboldt 1996, 224s.).

⁵ “A linguagem, considerada na sua verdadeira essência, é sempre e em cada momento algo efêmero. Ela mesma não é nenhuma obra (*ergon*), mas antes uma atividade (*energeia*). A sua verdadeira definição não pode ser senão uma definição genética. A linguagem é, pois, o trabalho eternamente retomado do espírito de fazer o som articulado capaz de exprimir o pensamento. Tomado num sentido imediato e estrito, é a definição de cada ato de falar; contudo, no fundo e verdadeiramente, é apenas a totalidade destes atos de falar que constitui a linguagem.” (Humboldt 1996, 418). “A modificação da linguagem efetuada por cada indivíduo mostra-nos o poder individual [*Gewalt*] do homem sobre a língua, tal como nos tínhamos debruçado antes sobre o poder [*Macht*] da língua sobre o homem. O poder da língua poderá ser descrito como influência fisiológica (se se permitir a aplicação deste termo no domínio do espírito), enquanto o poder do indivíduo é uma influência dinâmica. A influência da língua é exercida através da sua regularidade e das suas leis, e a influência reativa do indivíduo devido ao princípio da liberdade.” (*ibid.*, 229). “Haverá,

- (4) A linguagem é essencialmente diálogo. Se não houvesse diálogo, se não houvesse nenhum outro sujeito que me respondesse, não haveria linguagem nenhuma (nem razão). Apenas a espontaneidade de uma resposta livre de um outro sujeito garante, afirma e constrói a objetividade e a subjetividade. A linguagem nasce do diálogo entre sujeitos autônomos. O traço essencial desta definição é a intersubjetividade.⁶

3. Utilidade heurística das quatro definições da linguagem

Qual é então a utilidade destas quatro definições da linguagem, nomeadamente no âmbito do tema que me propus abordar, i.e. a tese que a linguagem determina a cultura. Gostaria de lançar aqui duas teses que tentei fundamentar já em vários outros estudos:

Tese 1:

- Penso que é possível encarar muitas das versões da Filosofia da Linguagem continental e algumas da Filosofia da Linguagem pós-analítica como desenvolvimentos de, respetivamente, **uma das**

decerto, e nomeadamente em períodos médios da formação das línguas, a possibilidade de aplicar formas fónicas já existentes de uma maneira diferente e correspondente às finalidades intrínsecas das próprias línguas. Um povo, seja por inspiração interior, seja pela influência de circunstâncias favoráveis, poderia dar à sua própria língua uma forma de tal maneira diferente que a própria língua se converteria em outra." (*ibid.*, 457).

⁶ "Reside, no entanto, na natureza originária da linguagem um dualismo essencial e indispensável, de modo que a fala somente é possível quando um dirige a palavra ao outro e quando este responde. Não apenas o falar, mas já antes o pensar é acompanhado, essencialmente, pela propensão de se associar aos outros, aspirando o homem, não apenas nas suas relações corporais e sentimentais, mas também no que diz respeito ao mero pensar, a um Tu que responde e corresponde ao seu Eu. Um conceito apenas alcançará a sua determinação clara e a sua certeza se perpassar o pensamento hábil do Outro, voltando assim, com mais brilho, à sua origem. Cria-se um conceito ao retirá-lo da massa movente das representações, colocando-o em frente do sujeito e fazer dele um objeto. A objetividade, no entanto, aparece na sua forma mais perfeita se esta separação não se realizar apenas no próprio sujeito, mas antes se o sujeito representador ver o pensado realmente lá fora, algo que somente se torna possível num outro ser que, tal como o próprio sujeito, representa e pensa. No entanto, entre dois sujeitos que pensam, ou seja entre duas potências de pensar não há outra mediadora a não ser a linguagem." (Humboldt 1996, 138s.).

quatro definições da essência da linguagem fornecidas por Humboldt, sem que isso fosse, em cada caso, a intenção explicitamente declarada do respectivo autor desse desenvolvimento.

Tese 2:

- Penso que o favorecimento de uma das quatro definições se traduz não apenas na formação de paradigmas bastante divergentes das Teorias da Linguagem, mas também na formação de paradigmas diferentes de **concepções culturais**. Com Humboldt poder-se-á, até mesmo, supor que as respectivas concepções culturais se formam em dependência da escolha do paradigma linguístico favorecido.

3.1 Aplicação no âmbito das teorias da linguagem

Dando alguns exemplos explicativos para a primeira tese,

- o enfoque filosófico na *hyperlangue* corresponde, de modo geral, a uma teoria que tende a identificar o fator mais importante da linguagem ou com a razão humana, enquanto *organon* universal do pensamento (e.g. Husserl, Hönigswald ou o Humboldt kantiano), ou com um *logos*/espírito supra-individual (e.g. Cassirer) ou com a competência linguística universal (e.g. Chomsky).
- O enfoque nas *langues* particulares corresponde a teorias que partem do princípio que a estrutura de uma respectiva língua materna determina o modo de pensar e de agir dos seus falantes (e.g. Whorf, Weisgerber).
- O enfoque na *dialogicidade* parte do princípio que a linguagem, enquanto nexos de atos de fala, se prende, em última instância, ao debate e ao diálogo, ou seja, usando as palavras de Habermas, à negociação racional sobre as

verdadeiras pretensões de validade levantadas por cada locutor em atos de fala (e.g. Habermas, Apel).

- O enfoque na *parole* 'violenta' ou revolucionária parte do princípio que a *langue*, ou seja a linguagem enquanto língua, estrutura ou sistema, pode ser modificada, transformada e até revolucionada mediante usos estético-criativos da linguagem. Estes usos heterodoxos não apenas revolucionariam as normas do sistema *langue*, mas estariam, para além disso, na origem de alargamentos e mudanças do horizonte da interpretação humana do mundo (e.g. Heidegger, Rorty, Ricœur, Goodman, Barthes, Eco, Josef Simon, alusões também em Blumenberg).

O seguinte esquema apresenta algumas características metódicas e hermenêuticas destes quatro paradigmas.

Os quatro paradigmas da Filosofia da Linguagem (continental)

	Orientação metódica	Enfoque hermenêutico
Filosofia do <i>langage</i> ou da <i>hyperlangue</i> (Husserl, Hönigswald, Cassirer, Chomsky)	Orientação no sistema (universal) Problematização da transcendentalidade	Descoberta do universal
Filosofia da <i>langue</i> (Whorf, Weisgerber)	Orientação no sistema particular Método estruturalista	Interpretação de estruturas Comparatística universal
Filosofia da <i>dialogicidade</i> (Habermas, Apel)	Método pragmático Com fundamentação sistemática	Interpretação, justificação e esclarecimento de pretensões de validade
Filosofia da <i>parole</i> 'violenta' (Heidegger, Rorty, Goodman, Ricœur, Eco, Barthes)	Evocação de valores e procedimentos estéticos	Hermenêutica poética ou 'poiética' Hermenêutica 'metaforológica'

Não é intenção minha mostrar aqui sistematicamente a utilidade deste esquema para a interpretação de muitas das teorias

filosóficas da linguagem. Pretendo apenas chamar a atenção para dois aspetos interessantes.

Relativamente às teorias que se enquadraram habitualmente na tradição da Filosofia da Linguagem continental, verifica-se uma característica comum: todas elas favorecem claramente um dos quatro paradigmas mencionados, sem, no entanto, assentar nele de forma exclusiva. Muito antes, procuram apoiar-se em mais um dos quatro paradigmas. Darei, muito resumidamente, quatro exemplos:

Autor	Paradigma favorecido	Paradigma auxiliar
Cassirer	<i>Hyperlangue:</i> O pensamento humano é determinado linguisticamente. Esta determinação desenvolve-se e realiza-se historicamente. A história deste desenvolvimento terminará na construção do reino do <i>logos</i> universal.	<i>Langue:</i> As diversas línguas maternas determinam o pensamento dos seus falantes, mas apenas na fase média do desenvolvimento do <i>logos</i> , tratando-se portanto de um fator a longo prazo superável.
Whorf	<i>Langue:</i> As diversas línguas maternas determinam o pensamento e o agir dos seus falantes.	<i>Hyperlangue:</i> Aspira-se à construção de um conhecimento de todas as estruturas (particulares) do pensamento humano, através do trabalho da Linguística Comparativa.
Habermas	<i>Dialogicidade:</i> Questões universais de validade (verdade, correção, sinceridade) negociam-se mediante diálogos orientados na racionalidade justificadora.	<i>Langue:</i> Mesmo assim, existe um horizonte dificilmente analisável que é o <i>background</i> das nossas convicções e verdades à partida aceites porque impostas pelo <i>apriori</i> da língua materna.
Heidegger	<i>Parole 'violenta':</i> É urgente libertar-se do predomínio da 'História da Metafísica', ao revolucionar a nossa fala. A fala revolucionária (o dizer, a 'saga') tem de e deve destruir a língua enquanto norma e sistema.	<i>Langue:</i> As línguas maternas transportam e inculcam modos de pensar. São elas as agentes da tradição (e responsáveis pelo declínio da 'História da Metafísica').

No que concerne à tradição da Filosofia da Linguagem anglo-saxónica, ou seja austro-germânica e só seguidamente anglo-americana, é de notar que as suas respetivas teorias da linguagem se concentraram, inicialmente, sobretudo no modo como a linguagem se relaciona com aquilo que através dela é *denotado* ou *referido*.⁷ A instância do referido ou denotado tornou-se, porém, no decurso do desenvolvimento desta tradição, numa instância cada vez mais precária. E quanto mais precária se tornou, mais imperativamente surgiram questões que se detiveram em aspetos pertencentes à tradição continental. O surgimento de questões como a indeterminação da tradução (Quine, Davidson), a influência do potencial semântico das diversas línguas maternas (Wittgenstein, Quine, Strawson), a pragmaticidade a nível do discurso e das teorias (Wittgenstein II, Morris, Carnap, Quine) e o potencial revolucionário da '*parole*' (Goodman, Rorty, Davidson) mostram que as duas tradições, temporariamente muito afastadas, voltarão (ou já voltaram) a aproximar-se.

3.2 Aplicação no âmbito das teorias da cultura

Passo a uma breve explicitação da Tese 2. Entendo esta tese como hipótese de trabalho, ou melhor, como um convite para usar um esquema novo com a expectativa de que a orientação nele inerente possa propiciar novas perspetivas e vias de interpretação da cultura e do pensamento contemporâneos. Penso que há, digamos assim, estilos de pensar relacionados com os quatro paradigmas da linguagem, em áreas bem distintas e heterogéneas do vasto campo de cultura. Apresentarei, muito sucintamente, algumas reflexões a fim de exemplificar como um determinado

⁷ Esta diferença que diz respeito à *perspetivação metodológica* é fundamental. Quando a relação entre dito e referido está no centro da atenção, seja o autor nominalista ou não, a perspetiva dos quatro paradigmas 'continentais' perde a sua centralidade, o que no entanto não quer dizer que as temáticas específicas destes paradigmas não pudessem de todo surgir na linha da filosofia analítica, afirmação que seria obviamente errónea.

tipo de teoria sobre a linguagem pode ter repercussões sobre a concepção geral de 'cultura'. Deter-me-ei, no que se segue, sobretudo no caso da Filosofia de Cassirer, e concluo com algumas breves reflexões meramente indicativas sobre a possível aplicação da Tese 2 em relação aos outros três paradigmas.

3.2.1 Cassirer: Repercussões da teoria da linguagem sobre a concepção de cultura

Estas reflexões sobre a filosofia de Cassirer querem mostrar, a título de exemplo, que o seu favorecimento do paradigma universalista na concepção do fenómeno e da função da linguagem se repercute diretamente na sua filosofia da cultura.

A posição de Cassirer, embora chamada neokantiana, assenta na aceitação da crítica humboldtiana de Kant.⁸ Cassirer assume a tese fundamental de Humboldt de que a linguagem não é um meio para representar um mundo já antes distintamente presente, mas antes o *organon par excellence* para criar este mundo (cf. Cassirer 1997a, 5, 43; 1997b, 240, 270s.). Convém, no entanto, chamar a atenção para um aspeto em que a posição de Cassirer difere da de Humboldt. Embora a configuração linguística do mundo ocorra, tal como para Humboldt, pelo e no ato da síntese entre som e conteúdo, entre o sensível e o inteligível, esta síntese cristalizada em unidades e estruturas linguísticas assenta em relações e estruturas anteriormente constituídas num patamar pré-linguístico. A linguagem cria e constitui entidades não a partir de um caos indistinto, mas antes ajuda a fixar complexos impressionais e sensitivos previamente formados (cf. Cassirer 1997b, 270) que, no entanto, sem a ajuda da fixação linguística não

⁸ Cf. a este respeito também o artigo de Cassirer de 1923 "Die Kantischen Elemente in Humboldts Sprachphilosophie". Cassirer, tal como outros autores mais tarde (e.g. Borsche 1981), sabia que Humboldt nutria uma grande admiração pela filosofia de Kant, hesitando bastante em dar à sua crítica de Kant o aspeto de uma 'metacrítica' tal como o fizeram Herder e Hamann (cf. *ibid.*, 207ss., 241). Por outro lado, era precisamente a crítica de Humboldt a que tinha mais substância.

estariam plena e comodamente disponíveis para o intelecto . A fixação linguística de complexos relacionais é um trabalho de abstração que consegue apresentar algo complexo e multifacetado como unidade, criando assim uma *nova base* operacional para tecer sínteses e relações de um grau de abstração superior. É a estas unidades enquanto resultados de apreensão e denominação de funções e relações e enquanto elementos que, logo que estabelecidos, entram no circuito de novos processos sintetizantes, que Cassirer dá o nome de símbolo. A este processo de simbolização é inerente o momento característico de uma gênese lógica, enquanto crescente complexificação das respetivas simbolizações. Esta tese é um traço específico do pensamento de Cassirer que não se encontra desta forma em Humboldt. E é nela que assenta a conceção cassireriana da relação entre linguagem e cultura.

Detenhamo-nos ainda um pouco no papel da linguagem para este processo da gênese lógica. Essa gênese deixa-se, segundo Cassirer, reconstruir a partir do desenvolvimento da linguagem, ou seja, do desenvolvimento de línguas diversas. Se bem que Cassirer sublinhe que não há uma isomorfia entre o desenvolvimento histórico-cronológico das línguas e a gênese lógica (Cassirer 1997a, 237), a última sempre se manifesta e se realiza através do primeiro. O momento decisivo consiste no facto de que a formação de conceitos universais e de categorias intelectuais ocorre, paulativamente, na evolução linguística (Cassirer 1990, 211). É assim que a linguagem abre caminho para a formação do pensamento científico (Cassirer 1997a, VI). A região das categorias e sínteses cada vez mais abstratas e universais é denominada por Cassirer com diversos termos, como 'espírito objetivo' (Cassirer in Krois 1983, 164s.), como 'região do conhecimento exato da matemática (teórica) e das ciências' (Cassirer 1997b, 56), como 'consciência teórica' (*ibid.*, 57), 'logos' ou 'conteúdo racional' (cf. Cassirer in Krois 1983, 164s.).

A função principal da gênese transformacional da linguagem é a de proporcionar o acesso ao pensamento lógico-discursivo (Cassirer 1997b, 138). Todavia, uma vez alcançado este fim (ainda que apenas aproximadamente), a linguagem carece de finalidade própria e perde a funcionalidade que lhe era essencialmente inerente. Cassirer investe-a de um estatuto duplo e bastante híbrido de uma entidade por um lado pura, autónoma e auto-consciente (Cassirer 1997a, 279; 1997b, 399, 483), por outro lado de uma entidade que se tornou supérflua e desnecessária o que levará à sua dissolução. Uma vez alcançada a generalidade do logos,

"(...) dissolver-se-ão não apenas as diferenças individuais, como também as nacionais. O conceito de pluralidade das «línguas» perderá o seu direito e substituir-se-á pela ideia da *characteristica universalis* que se manifestará como *lingua universal*. É o momento em que nasce o conhecimento matemático e matemático-científico." (Cassirer 1997b, 396 [Trad. B.S.]

Este logos de funções e relações em vias de construção é, segundo Cassirer, o *telos* e *terminus ad quem* do desenvolvimento humano.

A linguagem é, no entanto, apenas *uma* forma simbólica entre outras. O termo *forma simbólica*, porém, carece em Cassirer de uma determinação extensional precisa. Enquanto os primeiros três volumes da sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, publicados na década dos anos 20, trataram de um modo sistemático a linguagem, o mito e a ciência como formas simbólicas, havia já nessa altura várias passagens da sua obra que incluíam a arte e a religião no leque das formas simbólicas, e o ensaio tardio *An Essay on Man* acrescentaria ainda a história, o direito, a economia, a técnica, a ética e a moral. Sob o ponto de vista sistemático, a temática das múltiplas formas simbólicas levanta a questão se as outras formas simbólicas para além da linguagem contribuem, e de que maneira, para a constituição da nossa realidade (e cultura).

Se bem que Cassirer também não tenha determinado com suficiente precisão a *intensão* do conceito de forma simbólica, é mesmo assim óbvio que o entendeu no sentido de ‘sistema’, ou seja de uma matriz organizacional ou ordem para todo o tipo de sintetizações. Daí que formas simbólicas possam ser caracterizadas como sistemas (semióticos) funcionais que estabelecem uma ordem. Cada um destes sistemas possui, no entanto, o seu próprio princípio organizacional, daí que Cassirer tenha afirmado (aplicando o célebre termo humboldtiano) que cada forma simbólica tem um “forma interior” própria (Cassirer 1997a, 12). Outro aspeto que deixa uma margem para interpretações diferentes é a questão da ‘existência’ das formas simbólicas. Por um lado, Cassirer sugere que uma forma simbólica como sistema organizacional persiste durante todas as fases do desenvolvimento do espírito objetivo, por outro lado designa as formas simbólicas também como fases que teriam daí apenas uma existência temporária (cf. Cassirer 1990, 345). A meu ver, estas duas opções interpretativas não se excluem necessariamente, havendo sim uma possibilidade de as conciliar que explicitarei brevemente.

No que concerne ao modo ‘existencial’ atemporal e duradouro das formas simbólicas, Cassirer parece orientar-se nas três Críticas de Kant, ou seja, nos três troncos da razão humana:

“O ser da matemática e das ciências naturais, na sua conceção e interpretação idealistas, não abrange toda a realidade, uma vez que ele não abarca nem de longe toda a atividade e espontaneidade do espírito. No reino inteligível da liberdade, cuja lei fundamental é desenvolvida pela Crítica da razão prática, no reino da arte e no das formas orgânicas da Natureza, como se apresentam na Crítica da faculdade do juízo estético e teleológico, aparece um novo aspeto desta realidade. Esta evolução *paulatina* do conceito crítico-idealista da realidade e do conceito crítico-idealista do espírito constitui um dos traços mais característicos do pensamento kantiano, e está fundamentada numa espécie de lei

estilística deste pensamento.” (Cassirer 1997a: 10 [Tradução B.S.]⁹)

Em analogia com as três críticas de Kant, parte-se então do princípio que a função de determinadas formas simbólicas não é a de contribuir com as suas sínteses para a formação do conhecimento teórico, mas antes para a formação das outras regiões prática e estética da razão. Encontram-se facilmente passagens que corroboram uma tal interpretação tanto no primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas* (Cassirer 1997a, 9, 14, 24) como também em *An Essay on Man*, onde se lê:

“A ciência dá-nos uma ordem do pensamento, a moral dá-nos uma ordem para o agir, a arte dá-nos uma ordem para a apercção dos fenómenos visíveis, tácteis e audíveis.” (Cassirer 1990, 257 [Tradução B.S.])

Para além disso, Cassirer realça que o conhecimento é “apenas um tipo particular de configuração” (Cassirer 2001, 18) que somente junto com todas as outras criaria o espírito objetivo enquanto verdadeiro e pleno nexos de relações. O mundo tal como o seu conceito não são nada que fosse já dado, nenhum resultado ou conteúdo desde já presente, mas antes algo em construção, um *telos* ou *terminus ad quem* (Cassirer 1997a, 7, 10ss.; 1990, 337). Seguindo este *telos*, a “crítica da razão” tornar-se-á, segundo Cassirer, “crítica da cultura” (Cassirer 2001, 22). Veremos então que o conceito de cultura equivale ao de espírito objetivo, sendo um conceito capaz de abranger as sínteses heterogêneas das formas simbólicas das três (ou seja, a partir da perspectiva de Kant, de *todas*) as regiões da razão.

Por outro lado, a segunda opção interpretativa acima mencionada também se afigura como legítima, porque – assim o sugerem várias passagens na obra de Cassirer – cada forma

⁹ Cf. a tradução desta passagem em Cassirer 2001, 20s. que adaptei com algumas alterações.

simbólica pode participar na formação de *regiões diferentes* da razão. Se uma determinada forma simbólica (um exemplo evidente seria a forma do mito) parece ter esgotado a sua função para a formação e configuração de *uma* determinada região, não quer isso dizer que não mantenha ainda uma funcionalidade numa *outra* região. À multidimensionalidade da função de cada forma simbólica relativamente às regiões da razão junta-se uma outra multidimensionalidade, na medida em que cada fenómeno pode ser sujeito ao trabalho configurador de várias formas simbólicas diversas, i.e. pode ser organizado, ordenado e classificado de diversas maneiras. Este segundo tipo de multidimensionalidade está patente na tese cassireriana sobre a *modalidade da apreensão de fenómenos*:

“Se designarmos esquematicamente as diversas espécies de relação – a relação do espaço, do tempo, da causalidade etc. – como $R_1, R_2, R_3 \dots$, será imprescindível acrescentar a cada uma destas relações um «índice de modalidade» especial, $\mu_1, \mu_2, \mu_3 \dots$, que indicará em qual contexto funcional e significativo se deverá inseri-la. Porque cada um destes contextos, a linguagem como o conhecimento científico, a arte como o mito, possui o seu próprio princípio constitutivo, que, por assim dizer, imprime o seu selo em todas as configurações particulares.” (Cassirer 2001, 48)

Daí que Cassirer possa afirmar que, relativamente aos fenómenos de espaço e tempo, o efeito do poder configurador da arte é diferente do do conhecimento científico, mencionando como exemplos o espaço ‘estético’ na pintura e arquitetura, o tempo como ritmo e a métrica na música (Cassirer 1997a, 30; cfr. também 1990, 221, 226). Acresce ainda que a configuração simbólica de cada forma simbólica por si é capaz de operar de diversas maneiras, manifestando-se assim dentro do âmbito de cada forma simbólica uma aptidão multiforme. Uma respetiva forma simbólica não trabalha apenas e exclusivamente segundo princípios estéticos, éticos ou teóricos, mas é antes capaz de

aplicar princípios diferentes. Este pressuposto evidencia-se nomeadamente no que toca à função e ao método de sintetização do mito. Sob o ponto de vista teórico, o mito não passa de uma fase prévia do pensamento discursivo, incapaz de fornecer distinções claras ora entre coisas e propriedades ora entre signo e significado (Cassirer 1997b, 72, 80). Sob o ponto de vista prático, no entanto, a ‘deficiência’ teórica de estar preso a uma aperceção do ser sob a perspetiva do Tu (não chegando à perspetiva do *Es*, do Impessoal) se revela como vantagem, porque insiste (como que naturalmente) na necessidade de religar os conhecimentos teóricos à sua dimensão moral (*ibid.*, 93). Daí que, segundo Cassirer, seria errado tentar derivar uma formação simbólica de uma outra, pois assim negar-se-ia a respetiva unicidade e o valor próprio da cada forma simbólica e proceder-se-ia a uma falsa nivelção. A seguinte citação exprime claramente esta posição:

“Não basta atentar na cooperação orgânica das formas simbólicas na construção da realidade espiritual sem ter em consideração a função específica de cada uma delas. Não nos restrinjamos meramente à tarefa de descrever as suas operações como se fossem distintamente separáveis umas das outras, mas cabe-nos antes entendê-las, como imbricadas umas nas outras, tanto na sua relativa dependência como na sua relativa independência..”
(Cassirer 1997c, 79s. [Tradução B.S.]

Poder-se-á entender este aviso de Cassirer no sentido de que cada forma simbólica possui um método organizacional *prototípico*, não estando, no entanto, no que respeita à sua funcionalidade, refém desse seu método principal. Seria até possível que essa prototipicidade mudasse no decorrer da história. Cassirer não foi suficientemente explícito neste aspeto para que se pudesse corroborar esta tese definitivamente com base nos seus textos. Contudo, aquilo que disse possui, a meu ver, suficiente peso argumentativo para que seja legítimo levantar esta questão interessante.

Resumindo: A legitimação para rotular a filosofia de Cassirer com a designação de *Filosofia da Cultura* reside no facto de Cassirer ter assumido a tese da existência de várias formas simbólicas (i.e. sistemas semióticos) para além da forma simbólica da linguagem, conferindo a todas elas a função de produção de símbolos. A cooperação das formas simbólicas tem a sua matriz profunda na arquetónica kantiana da razão humana. Enquanto a tarefa primordial da linguagem seria a construção de um saber lógico-científico puro que diz respeito ao conhecimento e à razão teórica, destacar-se-iam a função sintetizante da religião e, em parte, do mito no âmbito do refinamento da razão prática e a função da arte para o refinamento do juízo estético. A cooperação, no entanto, conduziria a um único fim: o de aspirar a um certo tipo de purificação ou subtilização do homem, na plena posse da sua capacidade espiritual e intelectual. Este seria, segundo Cassirer, o *telos da crescente culturalização do homem* e forneceria assim uma resposta clara à pergunta “*Why Culture?*”¹⁰. A Cultura é o processo da crescente e cada vez mais ‘delgada’ sintetização das experiências vividas, e aspiraria à plena humanização, espiritualização e “auto-libertação” (Cassirer 1990, 345) do homem.

3.2.2 Repercussões dos outros paradigmas: Algumas breves reflexões

Parece que este modelo de cariz idealista, inspirado ainda nos grandes sistemas da Filosofia do Idealismo alemão, caiu em descrédito, particularmente a partir dos anos sessenta do século XX, década que se associa às tendências pós-modernas da fragmentação ou até morte do sujeito e da abolição de uma qualquer tentativa de se agarrar a supostos valores ou ideias de

¹⁰ Foi esta a pergunta temática do congresso sobre a Semântica da Cultura que teve lugar, sob organização de Joaquim Braga e Edmundo Balsemão Pires, em 24 e 25 de Novembro de 2011, na Universidade de Coimbra, no qual o autor apresentou uma primeira versão deste artigo.

alcance universal. Por outro lado, é óbvio que a dicotomia de *universal vs. nacional* ou *universal vs. relativo* não perdeu a sua função para estruturar investigações ou estabelecer perspectivas investigativas, de onde se poderia inferir que a oposição entre os paradigmas da *hyperlangue* e da *langue* encontra uma certa repercussão nas perspectivas investigativas no âmbito da Filosofia da Cultura.

Quanto ao paradigma da *dialogicidade*, julgo que é o paradigma que, nos últimos cinquenta anos, tem tido maior impacto em todo o vasto campo dos valores cívicos e educacionais. Penso que se pode tomar a fórmula *Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung* (a auto-realização do indivíduo e a sua responsabilidade social) – que afigurava durante várias décadas como formulação consagrada do objetivo principal de todos os processos de ensino e aprendizagem nos *curricula* da formação escolar básica e secundária alemães – como expressão concisa da convicção de que a realização dos ideais da formação e auto-realização do indivíduo apenas se obterá no seio de uma cultura democrática que se orienta na força de um diálogo livre de coerções e nos valores da tolerância e da argumentação racional. Inserida mais especificamente no âmbito da cultura, apontaria para a valorização do esforço profundamente humanístico de apoiar a multiculturalidade, a tolerância mútua e o direito da liberdade de expressão.

Creio, no entanto, que o quarto paradigma, o da *parole violente*, merece uma atenção particular. Segundo o meu ponto de vista, é o paradigma que, por um lado, é mais difícil de detetar por não se encontrar ligado a nenhuma doutrina corrente. Por outro lado, está subjacente a inúmeras teorias, concepções ou atitudes culturais que têm sido assumidas ao longo de todo o século XX até à atualidade. A atitude que corresponde a este paradigma é a de sentir uma profunda necessidade de quebrar regras ou normas que ganharam um tal vigor que nos fazem sentir seus reféns, quase que impotentes para lhes fazer frente. Só através de um esforço

extraordinário será talvez possível que o sujeito pós-moderno se esquive do raio de influência das imposições do sistema destas normas e regras. Este sonho usurpador e revolucionário encontra-se ligado, em obras filosóficas, poéticas e artísticas, ao uso revolucionário da linguagem. As versões deste sonho podem variar bastante, contudo, todas elas partilham uma ideia nuclear que implica o desejo profundo de poder usar a linguagem (ou, falando com Umberto Eco, as *cultural units*) de um modo tão diferente, tão estranho que o próprio sistema se comece a desfazer, sofrendo perturbações tão graves que porão em causa o seu funcionamento e o exercício do seu poder. Nietzsche com o seu *Zarathustra*, Heidegger com a sua linguagem do *Ereignis*, Barthes com o seu combate ao poder do mito, Rorty com a sua conceção de ironia, e ainda todos aqueles que, como Ricoeur, Derrida, Goodman e Eco, aludiram ao poder revolucionário da metáfora, alimentaram este mesmo sonho. Usando a metáfora de Otto Neurath, que Blumenberg enquadrou no horizonte mais vasto do pensamento moderno e contemporâneo¹¹, podemos dizer que a empresa geral destes pensadores, tal como da maioria dos vanguardistas na arte do século XX¹², consiste em ensaiar um pensamento que joga com a possibilidade de reconstruir de novo o barco naufragado e feito em destroços, em pleno alto-mar.

Quero terminar estas breves indicações sobre o paradigma da *parole violente* com a referência a um assunto que está, por assim dizer, no pique da atualidade. Em 16 de outubro de 2011, numa entrevista dada à RTP¹³, o sociólogo Boaventura Sousa

¹¹ Cf. Blumenberg 1990, 100s.

¹² Cf. a este respeito Ferry 2003, 179s. (sobre Nietzsche e os movimentos da vanguarda) e 264 (sobre Lyotard) que estabelece uma ligação explícita entre os movimentos da arte vanguardista e a preocupação filosófica com a tarefa aporética de dizer o indizível, questão prototípica do quarto paradigma.

¹³ Cf. <http://www.rtp.pt/noticias/?t=Boaventura-Sousa-Santos-diz-que-o-Movimento-dos-Indignados-significa-o-aparecimento-de-um-novo-discurso-politico-global.rtp&headline=20&visual=9&article=489171&tm=9> (consultado em 24 de outubro de 2011). Agradeço à minha doutoranda Patrícia Fernandes ter chamado a minha atenção para esta entrevista e a sua significância no âmbito do paradigma da '*parole violente*'.

Santos alegou que o chamado ‘Movimento dos Indignados’ teria o significado do aparecimento de um novo discurso político global. Tendo em conta o que se disse sobre o paradigma da *parole violente*, parece-me que a utilização do atributo ‘novo’ evoca, conscientemente ou não, uma referência a um tipo de discurso capaz de estabelecer regras novas e capaz de usurpar as regras em vigor por estas se terem mostrado incapazes de servir a sua finalidade essencial de contribuir para o bem-estar dos cidadãos em regimes democráticos. Se bem que Boaventura Sousa Santos, ao contrário de alguns outros filósofos que se alimentaram neste paradigma, queira de modo algum desafiar a democracia enquanto tal, pretendendo antes que a democracia retorne às suas origens mais dignas, ele alude sim aos *essentials* do paradigma da *parole violente*, pois considera que um ato individual da *parole* tem o poder espontâneo e libertador de mudar uma certa normatividade discursiva em vigor.

Em jeito de uma breve conclusão, defendo que vale a pena usar como guia de investigação o panorama dos quatro paradigmas que Wilhelm von Humboldt nos legou, não só para investigações no âmbito da Filosofia da Linguagem, mas também em Ciências vizinhas com a dos *Culture Studies*. Este guia não pretende ser o único nem o mais essencial, mas apenas um que promete investigações frutíferas e perspetivações novas.

Bibliografia

- BLUMENBERG, Hans (1990), *Naufrágio com Espectador. Paradigma de uma metáfora da existência*, pref. de José A. Bragança de Miranda, trad. de Manuel Loureiro, Lisboa: Veja
- BORSCHKE, Tilmann (1981), *Sprachansichten: der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart: Klett-Cotta

CASSIRER, Ernst (1923), "Die Kantischen Elemente in Humboldts Sprachphilosophie", in *Festschrift für P. Hensel*, hrsg. v. Julius Binder, Greiz i.V.: Ohag, 105-127

(1990), *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M: S. Fischer [1944]

(1997a), *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, 10., unveränd. Aufl., reprografischer Nachdruck der 2. Aufl. Darmstadt 1953, Darmstadt: Primus [1923]

(1997b), *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 10., unveränd. Aufl., reprografischer Nachdruck der 2. Aufl. Darmstadt 1954, Darmstadt: Primus [1929]

(1997c), *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 8. unveränd. Aufl., reprografischer Nachdruck der 1. Aufl. Darmstadt 1956, Darmstadt: Primus [1921-1938]

(2001), *A Filosofia das Formas Simbólicas*, Primeira Parte: *A Linguagem*, trad. de Marion Fleischer, São Paulo: Martins Fontes [1923]

FERRY, Luc (2003), *Homo Aestheticus. A Invenção do Gosto na Era Democrática*, trad. de Miguel Serras Pereira, nota de apresentação de António Pedro Pita, Coimbra: Almedina

HUMBOLDT, Wilhelm von (1996), *Werke in fünf Bänden*, Bd. III: *Schriften zur Sprachphilosophie*, hrsg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, 8. unveränd. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1821-1835]

KROIS, John Michael (1983), "Cassirer's Unpublished Critique of Heidegger", in *Philosophy and Rhetoric* 16, 147-166