

O QUE É ANTERIOR: LINGUAGEM OU INTENCIONALIDADE?

*Profa. Ms. Joelma Marques de Carvalho**

Resumo: O objetivo principal deste artigo é analisar a seguinte questão: é possível a anterioridade de alguns estados intencionais em relação à linguagem? Este problema será abordado especialmente recorrendo a dois autores: John Searle (1932-) e Ludwig Wittgenstein (1889-1951), especificamente o segundo Wittgenstein. Veremos que, embora estes dois filósofos se contraponham em alguns aspectos na abordagem da linguagem, ambos defendem que algumas formas de intencionalidade são anteriores à nossa aquisição da linguagem.

Palavras-Chave: intencionalidade e linguagem

Abstract: My principal aim in this article is to analyse the following question: Is it possible to have intentional states before the acquisition of language? This problem will be discussed from the perspectives of the philosophy of John Searle (1932-) and the later Ludwig Wittgenstein (1889-1951). We will see that, in spite of the fact that both philosophers disagree in some opinions about the nature of language, both defend the thesis that some kinds of intentional states precede the acquisition of language.

Keywords: intentionality and language

Introdução

John Searle estuda o fenômeno da linguagem levando em consideração não apenas seus aspectos lógico-semânticos, mas a sua dimensão pragmática, desenvolvida especialmente no seu primeiro livro *Speech Acts*, publicado em 1969. A sua teoria dos atos de fala, mais do que meramente catalogar as diferentes funções da linguagem, lança luz sobre as condições de seu funcionamento. Condição constitutiva de um ato lingüístico é a intenção que um falante associa ao pronunciamento feito, motivo que o leva a estudar o fenômeno da intencionalidade em *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, publicado em 1983. Nesta obra, ele defende que na linguagem se transfere intencionalidade para entes não intencionais, como sinais gráficos ou acústicos, que adquirem assim uma “intencionalidade derivada”. A partir desta obra, Searle explica o funcionamento da linguagem recorrendo à sua teoria da intencionalidade. Segue-se então que se os estados intencionais forem posteriores à linguagem, explicar a linguagem em termos de intencionalidade, como Searle faz, seria circular.

O segundo Wittgenstein aborda a linguagem sem recorrer a nenhuma noção de caráter mental tal como a intencionalidade. Por várias vezes, em seu livro *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein aponta para o fato de que não precisamos de estados intencionais ou psíquicos para determinar os significados das palavras e das frases. Assim, Wittgenstein estaria contraposto à teoria searleana que defende que o significado lingüístico é determinado pela intencionalidade intrínseca do falante. Apesar da “teoria” de Wittgenstein se distanciar da teoria de Searle nestes aspectos, podemos defender que ele concordaria com Searle que algumas formas de intencionalidade são anteriores à nossa aquisição da linguagem. Um dos objetivos deste artigo será demonstrar isto.

1. Intencionalidade¹

Searle se aproxima de uma tradição filosófica da qual fazem parte pensadores como: Bernard Bolzano (1781-1848), Franz Brentano (1838-1917), Edmund Husserl (1859-1938), Alexius Meinong (1853-1920), Ernst Mally (1879-1944), Carl Stumpf (1848-1936), Adolf Reinach (1884-1917) etc. Nesta tradição fenomenológica, Brentano, ao fazer a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos em sua obra *Psicologia do Ponto de Vista Empírico*, publicado em 1874, defende que uma característica comum a todos os fenômenos psíquicos é aquilo que os escolásticos chamavam de “inexistência intencional ou mental” de um objeto, isto é, a referência a um conteúdo, um objeto não necessariamente real ou uma objetividade imanente. O termo “inexistência intencional” não deve ser interpretado como a negação da existência de algo, pois se trata aqui de um termo técnico que se refere a um tipo especial de existência, a saber, a existência na mente. Esta inexistência intencional ou mental é denominada por Brentano de “intencionalidade”.

Conforme Searle, a intencionalidade é “a propriedade de muitos estados e eventos mentais pela qual eles são *dirigidos para ou acerca de* objetos e estados de coisas no mundo” (I: 21). Em outras palavras, intencionalidade é *direcionalidade*. Searle chama a atenção para o fato de que o termo “direcionalidade” pode ser equívoco ou impreciso. Em suas palavras: “sigo uma longa tradição filosófica ao chamar ‘Intencionalidade’ a esta característica de direcionalidade ou ser-acerca-de, mas em muitos aspectos, o termo é equívoco e a tradição algo desordenada” (I:21). Conforme esta definição, os estados intencionais também podem representar ou ser acerca de objetos inexistentes ou fictícios. Porém, não se deve

¹ Em seu livro *Intencionalidade*, Searle (1999) utiliza “intencional” (com “i” minúsculo) para expressar o sentido usual ou estrito da palavra, ou seja, tencionar algo, e “Intencionalidade” (com “I” maiúsculo) para expressar um sentido técnico, o sentido de direcionalidade. Assim, há uma diferença entre “Intencionalidade” e “intenção”, no sentido de, por exemplo, “eu tenho a intenção de ir ao show de Caetano esta noite”. Neste trabalho, não faço uso do mesmo recurso utilizado por Searle.

concluir a partir disso que ele admite a existência de uma outra dimensão, na qual estes objetos existem.

Searle defende que o seu conceito de intencionalidade diferencia-se da tradição fenomenológica em três aspectos, a saber:

1. Nem todos os estados e eventos mentais possuem intencionalidade. São exemplos disso: depressão, ansiedade e exaltação não dirigidas. Desse modo, a intencionalidade não é uma característica de todos os estados mentais como era, por exemplo, para Brentano.

2. Searle nega que haja uma identidade entre consciência e intencionalidade, pois existem estados conscientes que não são intencionais, como, por exemplo, a ansiedade, e estados intencionais que são inconscientes, estes se referem às crenças que temos (de forma latente) e sobre as quais raramente pensamos. Por exemplo, creio que não existem dois elefantes no banheiro da minha casa. Essa é uma crença que tenho, mas dificilmente penso sobre isso e provavelmente só a expressaria como resposta a uma indagação. Desse modo, estou me referindo a uma capacidade cerebral que me permite ter a crença consciente de que não existem dois elefantes no banheiro de minha casa.

3. As intenções e tencionar algo são modos de intencionalidade entre outros e não ocupam um lugar especial na teoria searleana da intencionalidade.

A concepção de intencionalidade de Searle pretende ser naturalista. Segundo ele, a intencionalidade faz parte da história de nossa vida biológica tanto quanto a digestão, o crescimento e a secreção da bílis. Não existe nada de misterioso na intencionalidade, pois ela não é algo transcendental situado acima ou para além do mundo natural, mas um fenômeno biológico como muitos outros que temos. Assim como existe uma ordem de prioridade no desenvolvimento dos outros fenômenos biológicos, existe uma ordem de prioridade no desenvolvimento dos fenômenos intencionais. De acordo com esta ordem, a percepção e as ações intencionais são as propriedades mais básicas da intencionalidade.

Em seguida, vêm os desejos e alguns tipos de crenças. Depois surge a linguagem e a significação (I:205).

Searle faz uma distinção entre intencionalidade *intrínseca* e intencionalidade *derivada*. A intencionalidade intrínseca, que é a intencionalidade da mente, não deriva de outras formas de intencionalidade anteriores e independe de observadores, visto que o fato de um indivíduo A ter fome ou desejar algo não depende do que qualquer observador B pensa. Já a intencionalidade derivada depende de uma intencionalidade anterior: este é o caso da intencionalidade dos atos de fala, que só têm intencionalidade porque a mente transfere sua intencionalidade para eles. A intencionalidade derivada é dependente de observadores, pois se A enuncia “Ich war krank”, este proferimento só tem o significado que tem em relação aos conhecedores da língua alemã. Desse modo, a intencionalidade não é uma característica que pertence apenas a alguns eventos mentais, pois ela também pode estar presente nos sons que saem de nossas bocas, mapas, diagramas etc, embora estes últimos não possuam uma intencionalidade intrínseca, mas derivada.

Além disso, em sua teoria sobre a construção da realidade social, Searle (1995), distingue as noções de intencionalidade *coletiva* e intencionalidade *individual*. A intencionalidade individual tem a forma “eu tenho a intenção” ou “eu creio” ou “eu desejo” e assim por diante. Já a intencionalidade coletiva é do tipo “nós temos a intenção”, “nós acreditamos” ou “nós desejamos”. Em sua perspectiva, é óbvio que se um indivíduo A tem a intenção do *nós* também tem a intenção do *eu*, no entanto não é correto que a intencionalidade coletiva seja redutível à intencionalidade individual. Tal como ele relata: um dos motivos que nos fazem ver a intencionalidade como redutível, é porque se ela for irredutível, somos propensos a imaginar alguma espécie de entidade mental coletiva ou um Espírito Universal Hegeliano que tudo abrange, do qual somos apenas expressões (MLS:111). Para Searle, a intencionalidade coletiva não é uma soma de intencionalidades individuais ou um conjunto de crenças mútuas. Ela é irredutível no sentido de que a intencionalidade coletiva que um indivíduo A tem

é primitiva e tem a forma do tipo “nós temos a intenção”. Se um indivíduo B está a cooperar com um indivíduo A num coral, por exemplo, este último também tem a intencionalidade do tipo “nós temos a intenção”. Assim, a intencionalidade coletiva é bastante comum, pois sempre que houver pessoas cooperando, jogando futebol, tocando numa orquestra ou conversando sobre filosofia, veremos a intencionalidade coletiva em ação. Por esse motivo, ele defende que a intencionalidade coletiva é a base de todas as atividades sociais.

The crucial element in collective intentionality is a sense of doing (wanting, believing etc.) something together, and the individual intentionality that each person has is derived from the collective intentionality that they share. Thus, to go back to the earlier example of the football game, I do indeed have a singular intention to block the defensive end, but I have that intention only as part of our collective intention to execute a pass play (CSR:24-25).

Searle defende que a intencionalidade individual deriva da intencionalidade coletiva, a qual é compartilhada por vários indivíduos. Assim, um indivíduo A pode ter uma intencionalidade individual (um desejo ou uma intenção) de jogar futebol como atacante e fazer vários gols, mas tal intencionalidade só existe porque ela faz parte de uma intencionalidade coletiva.

A principal característica que a intencionalidade empresta à linguagem é a capacidade de representar. Para Searle, “os estados Intencionais representam objetos e estados de coisas no mundo no mesmo sentido de que ‘representar’ em que os atos de fala representam objetos e estados de coisas” (I:25). Nesse sentido, o seu uso de “representação” não possui nenhum estatuto ontológico, pois afirmar que uma crença é uma representação é o mesmo que dizer que ela tem um conteúdo proposicional² e um modo psicológico. Uma proposição determina um conjunto de condições

² Searle utiliza “conteúdo proposicional” para se referir aos estados intencionais realizados lingüisticamente ou não que têm como conteúdo uma proposição completa. A noção “conteúdo representativo” inclui todos os termos gerais, inclusive os estados intencionais realizados lingüisticamente ou não, os quais podem ter uma proposição completa ou incompleta como conteúdo.

de satisfação sob certos aspectos e seu modo psicológico determina a direção de ajustamento do seu conteúdo proposicional. Estas e outras noções são explicadas através da teoria dos atos de fala. Tal como Searle descreve: “representação” é apenas uma forma abreviada de uma constelação de noções lógicas, as quais ele retira de sua teoria dos atos de fala (I:34).

As condições de satisfação referem-se às condições que o conteúdo intencional determina para que o estado intencional seja satisfeito. Assim, a crença de Parreira de que o Brasil vencerá o jogo amanhã possui o conteúdo “o Brasil vencerá o jogo amanhã” e suas condições de satisfação são que o Brasil vença o jogo amanhã. Ao especificarmos o conteúdo, estamos especificando as suas condições de satisfação, ao especificarmos as condições de satisfação compreendemos o que é representação.

Afirmar que um estado intencional possui um conteúdo representativo não significa que ele se dirige ou é acerca do conteúdo representativo. Há uma diferença entre o conteúdo de uma crença, isto é, a sua proposição e o objeto de uma crença. Por exemplo, a crença de que o rei da França é careca é acerca do rei da França, no sentido intensional³, mas não no sentido extensional. Nas palavras de Searle:

Note-se que a Intencionalidade não pode ser uma relação comum como sentar-se sobre alguma coisa ou bater nisso com o punho, uma vez que, em um grande número de estados Intencionais, posso estar no estado Intencional sem que o objeto ou estado de coisas ao qual o estado intencional “é direcionado” exista sequer. Posso

³ Uma frase é intensional quando a mesma não satisfaz a algumas condições de extensionalidade tais como a generalização extensional, a substituição de idênticos e o extensionalismo vero-funcional. Por exemplo, “Pedro acredita que Aristóteles é discípulo de Platão” é geralmente considerada intensional, pois ela permite alguma interpretação na qual a substituição do termo “Aristóteles” por um outro co-referencial tal como “o mestre de Alexandre Magno” não garante a preservação do valor de verdade desta frase. Em “Pedro procura a pedra filosofal” não se pode derivar corretamente “existe algo que Pedro procura” pela sua generalização existencial.

esperar que chova, mesmo que não esteja a chover, e posso acreditar que o rei da França é careca, mesmo que não haja qualquer pessoa que seja o rei da França (I:25).

Para Searle, não é porque um indivíduo pode acreditar que o rei da França é careca que existe um rei da França, visto que um objeto intencional não possui um estatuto ontológico próprio. Nos casos em que não existe um objeto intencional ao qual um estado intencional qualquer se refere, o conteúdo representativo não pode ser satisfeito. Desse modo, a teoria de Searle não se compromete com entidades não-existentes.

Esta explanação sobre a intencionalidade em Searle nos possibilita entrever a que se deve o fato de um estado mental poder ser considerado intencional ou não. Vejamos alguns exemplos de estados mentais: crenças, desejos, gostos, medo, decepção, dúvida, depressão, imaginação, orgulho, vergonha, admiração, ira, intenção, expectativa, alegria etc. Um estado mental será intencional quando ele for *direcionado para ou acerca de* alguma coisa no mundo, de forma que se um estado X é intencional, então deve haver uma resposta à pergunta: X é acerca de quê? Desse modo, crenças são intencionais e algumas formas de depressão e ansiedade não dirigidas não são intencionais.

Afirmar que os estados intencionais⁴ são direcionados significa dizer que eles possuem condições de verdade, as quais, nos termos searleanos, correspondem a *condições de satisfação*⁵. Searle prefere usar a noção de condições de satisfação em vez de condições de verdade porque ela abrange tanto os estados intencionais como as crenças, as quais podem ser consideradas verdadeiras ou falsas, assim como os desejos e intenções que podem ser satisfeitos ou frustrados.

Searle defende que as condições de satisfação são a chave para conhecermos a intencionalidade. Se soubermos quais são as

⁴ Conforme Searle, os estados ou eventos intencionais não são atos mentais, pois atos são atividades como escrever um trabalho, comer etc.

⁵ A noção de condições de satisfação e a noção de direção de ajuste são trabalhadas por Searle em sua teoria dos atos de fala.

condições de satisfação do estado intencional de um indivíduo, saberemos que tipo de estado intencional ele possui. Até mesmo nos casos de estados intencionais que não têm um conteúdo proposicional inteiro, é possível identificarmos o estado intencional a partir dos outros estados intencionais envolvidos. Por exemplo, amar não tem condições de satisfação. No entanto, o próprio ato de amar é constituído por um conjunto de estados intencionais como crenças e desejos, os quais, por sua vez, têm condições de satisfação e assim saberemos identificá-lo. De modo análogo, os estados intencionais tais como a vergonha ou o orgulho, que têm um conteúdo proposicional inteiro, mas possuem uma direção de ajuste nula, também são constituídos por um conjunto de crenças e desejos que têm uma direção de ajuste. Desse modo, temos condições de satisfação que nos possibilitam conhecê-los. A noção de condições de satisfação é um dos aspectos básicos que formam a estrutura dos estados intencionais.

No entanto, ainda existem dois outros aspectos fundamentais para a explicação dessa estrutura: (i) a *distinção* entre *conteúdo proposicional* e *tipo de estado intencional* e (ii) a *direção de ajuste*. De acordo com Searle, dado qualquer estado intencional, como crença, desejo, medo, percepção visual etc, podemos separar o seu conteúdo do tipo de estado de que se trata. Vejamos alguns exemplos: os brasileiros desejam que o Brasil vença o jogo amanhã, os argentinos têm medo de que o Brasil vença o jogo amanhã e Parreira acredita que o Brasil vencerá o jogo amanhã. Em cada um desses casos, o conteúdo que poderá ser satisfeito é o mesmo, ou seja, o fato de que o Brasil vencerá o jogo amanhã, porém este conteúdo se apresenta de modos intencionais diferentes, os quais respectivamente são: desejo, medo e crença.

O fato de existirem diferentes modos pelos quais os conteúdos intencionais se relacionam com o mundo é devido ao fato de que diferentes tipos de estados intencionais relacionam o conteúdo proposicional ao mundo real, por assim dizer, com direções de ajuste diferentes (MLS:96). Na teoria searleana da intencionalidade, existem três direções de ajuste: *mente-mundo*, *mundo-mente* e a *direção nula*. As crenças têm a direção de ajuste

mente-mundo, pois se Parreira acredita que o Brasil vencerá o jogo amanhã, é responsabilidade da crença de Parreira equiparar-se aos fatos do mundo, os quais existem de forma independente de sua crença. Se os brasileiros desejam que o Brasil vença o jogo amanhã, a direção de ajuste será mundo-mente, uma vez que, para que este desejo seja satisfeito, é o mundo que tem que se adequar ao conteúdo do desejo e não o contrário. Finalmente, se os argentinos estão tristes porque o Brasil venceu o jogo, neste caso, o estado intencional envolvido já pressupõe que o conteúdo proposicional está satisfeito, portanto a sua direção de ajuste é nula.

2. O caráter social da linguagem

É devido ao aspecto social da linguagem que diversos filósofos defendem que a mesma não é e nem pode ser fundamentada em nenhum fenômeno mental, uma vez que este último é subjetivo.

Searle explica o funcionamento da linguagem através de sua teoria dos atos de fala e do fenômeno da intencionalidade. No entanto, ele reconhece o caráter social da linguagem quando afirma que a linguagem é essencialmente uma instituição social, assim como algumas formas de intencionalidade subjacentes à linguagem são formas sociais (I:16). Isto não significa que a linguagem seja apenas mais uma forma de instituição humana como as outras, visto que, para ele, a linguagem é:

(...) a instituição humana fundamental, no sentido de que as outras instituições, como dinheiro, governo, propriedade privada, casamento e jogos, precisam da linguagem, ou pelo menos de formas de simbolismo semelhantes à linguagem, de uma maneira que a linguagem não precisa das outras instituições para sua existência (MLS:142).

A principal função que a linguagem adquire através da intencionalidade é a sua capacidade de representar. Todavia, de acordo com a teoria dos atos de fala de Searle, a linguagem tem um papel não só na descrição dos fatos, mas também na sua constituição. Em sua teoria sobre a estrutura ontológica da realidade social, apresentada no seu livro *The construction of social*

reality, Searle (1995) constrói, de acordo com o espírito das ciências naturais, uma teoria ontológica sistemática global, isto é, uma ontologia que integra numa única estrutura teórica, desde moléculas e amebas até a linguagem humana e a Organização das Nações Unidas.

Para além do que Elisabeth Anscomb chamou de “fatos brutos” da natureza, que são, segundo seu decidido realismo, independentes do sujeito humano, Searle aponta para o que ele designa “fato institucional”, cuja existência pressupõe a existência de um sistema de regras de constituição chamadas de “instituições” e que são, portanto, dependentes do homem. Tais fatos sociais são organizados em hierarquias de nível de complexidade cada vez mais alto. Diferente dos fatos brutos, que são ontologicamente independentes do seu reconhecimento e descrição lingüística, os fatos sociais são ontologicamente dependentes dos atos de fala: na *performance* de um ato de fala, cria-se uma instituição social, como uma promessa, um contrato, uma guerra etc. Dito de outro modo, através de atos de fala, denominados por ele de “performativos”, constituímos fatos institucionais. Por exemplo, se um presidente de uma seção diz “a reunião está adiada”, através deste proferimento ele cria a situação de que a reunião está adiada. De modo análogo, quando dentro de um contexto apropriado um padre enuncia “eu vos declaro marido e mulher”, ele cria o fato institucional do matrimônio.

A partir do que já foi exposto até aqui, fica claro que, em sua teoria da linguagem e da realidade social, Searle não reduz a linguagem a uma instituição social que serve apenas de instrumento para a comunicação entre falantes, o que seria uma posição próxima da que Wittgenstein critica nas *Investigações Filosóficas*:

“Você considera extremamente óbvio que alguém possa comunicar alguma coisa”. Isto é, estamos tão acostumados com a comunicação através de fala, em conversa, que nos parece que todo o essencial da comunicação reside no fato de um outro apreender o sentido de minhas palavras – algo anímico-, de recebê-lo, por assim dizer, no seu espírito. Quando ele, além disso, faz alguma coisa com elas, isto então não pertence mais à finalidade imediata da

linguagem. Diríamos; “A comunicação faz com que ele saiba que eu tenho dores; ela causa este fenômeno espiritual; tudo o mais é inessencial na comunicação” (IF:§363).

Vejam agora o modo como Wittgenstein trata a linguagem. Para Wittgenstein, a linguagem é uma atividade guiada por regras. As regras são padrões de correção. Numa linguagem privada, ou seja, numa linguagem que em princípio não pode ser partilhada com outros indivíduos, não existem critérios de correção. Por isso, Wittgenstein rejeita a existência de uma linguagem privada. Glock (1998:230-235) chama a atenção para o fato de que o argumento da linguagem privada não consiste em um ceticismo em relação à memória, como se esta pudesse sempre nos pregar uma peça. Não temos nem mesmo critérios para saber se ela está nos enganando ou não. O fato de não existir uma linguagem privada é porque o padrão de correção deve ser verificável, portanto, algo público.

De acordo com Wittgenstein, não se deve perguntar sobre os significados das palavras, mas sobre suas funções práticas. Não existe uma função única para as expressões da linguagem, nem mesmo algo que possa ser chamado de *o* jogo de linguagem. O que existem são vários jogos de linguagem e o que há entre eles são certos parentescos que se combinam e se entrecruzam. Tal como ele descreve:

Pense nas ferramentas em sua caixa apropriada: lá estão um martelo, uma tenaz, uma serra, uma chave de fenda, um metro, um vidro de cola, cola, pregos e parafusos. Assim como são diferentes as funções dos objetos, assim são diferentes as funções das palavras. (E há semelhanças aqui e ali) (IF:§11).

Mesmo assim, podemos afirmar que, para Wittgenstein, geralmente o que determina os significados das palavras é o uso que se faz das mesmas em determinadas situações. Observe-se que Wittgenstein não estabelece que o uso é a significação. O que ele afirma é que, na maioria das vezes, e não sempre, os significados das palavras são determinados pelo uso que se faz das mesmas. Em suas palavras:

Pode-se, para uma grande classe de casos de utilização da palavra “significação” – se não para todos os casos de sua utilização –, explicá-la assim: a significação de uma palavra é seu uso na linguagem. E a significação de um nome elucida-se às vezes apontando para o seu portador (IF:§43).

Em sua “teoria” da linguagem, Wittgenstein utiliza termos metafóricos ou vagos, uma vez que este último pretende evitar construir um sistema teórico único sobre a linguagem e nos apontar para o fato de que a linguagem é um conjunto de vários jogos de linguagem. Neste sentido, ao explicar a linguagem através de uma análise dos atos de fala e da intencionalidade, Searle está, de certa forma, contrapondo-se a esta idéia. Além disso, Wittgenstein rejeita a intencionalidade ou qualquer processo intencional como um componente necessário para uma explicação da linguagem. Estas e outras divergências entre estes dois autores não serão aprofundadas aqui. Passemos então a tratar o assunto principal deste artigo, ou seja, se é possível existir alguma forma de intencionalidade anterior à capacidade lingüística.

3. O que é anterior: intencionalidade ou linguagem?

Em *Mente, Linguagem e Sociedade*, publicado em 1998, Searle afirma que alguns animais e crianças, que ainda não adquiriram linguagem, podem ter formas primitivas de intencionalidade, ou seja, eles podem ter algumas crenças, percepções, desejos e intenções. À medida que a criança inicia sua aquisição da linguagem, as capacidades de sua intencionalidade (pré-lingüística simples) se ampliam e, por um efeito cumulativo, aumentam a sua compreensão da linguagem. Trata-se então, não de uma intencionalidade de um lado e a linguagem do outro, mas de intencionalidade e linguagem juntos enriquecendo um ao outro até que a mente de seres humanos adultos se estruture lingüisticamente. Em suas palavras:

Sem palavras, eu posso acreditar que está chovendo, ou sentir fome, mas não posso acreditar que choverá com mais freqüência no ano que vem do que neste ano, ou que minha fome é causada mais por uma deficiência de açúcar do que por uma real ausência de

comida em meu sistema, sem palavras ou instrumentos simbólicos equivalentes com os quais ter esses pensamentos (MLS:141).

Conforme Searle, algumas formas de intencionalidade, inclusive algumas crenças, são anteriores à nossa aquisição da linguagem. Neste âmbito, é necessário saber o que são, para Searle, pensamentos simples, visto que parece plausível que um sujeito possa sentir raiva antes de sua aquisição da linguagem, no entanto, que ele possa ter a crença de que está chovendo sem que antes tenha adquirido uma capacidade lingüística, parece no mínimo controverso. Neste caso, parece ser necessário que ele já soubesse o que “chuva” significa, isto é, que já possuísse pensamentos que envolvem linguagem para ter tal crença. Todavia, quando Searle afirma que é possível a um indivíduo qualquer acreditar que está chovendo sem palavras, acredito que ele quer dizer apenas que este indivíduo é capaz de perceber ou ver algo, neste caso a chuva. Searle afirma que apenas alguém completamente dominado por alguma posição filosófica, insistiria em negar que um cachorro acredita que seu dono chegou e fica alegre ou que um bebê sente desejo pelo leite materno (I:26).

Las actitudes esenciales y las emociones están construidas dentro de nuestra estructura biológica. Pero para obtener el refinamiento de contenido, se necesita del lenguaje, y de cierto tipo de cultura. Mi cita predilecta es de La Rochefoucauld, ensayista y filósofo francés del siglo dieciocho que escribió una serie de máximas. La que dice: ‘muy pocos serían los enamorados si nunca hubieran leído sobre el amor’, es una de las mejores. (...) para nuestra concepción del enamoramiento, en la medida en que se lo entiende como algo más que el simple deseo sexual, es preciso tener un lenguaje, un conjunto de categorías lingüísticas que sirvan a ese fin (CJS:94-95).

De acordo com Searle, não é o caso que os estados intencionais são completamente independentes da linguagem e da cultura ao qual o seu portador está inserido, visto que alguns estados intencionais como amar dependem da linguagem e da cultura para um enriquecimento de seu conteúdo intencional. A intencionalidade é um fenômeno mais básico do que a linguagem,

todavia algumas formas de intencionalidade não seriam possíveis caso não houvesse a linguagem.

Vejam agora esta questão sob o ponto de vista do segundo Wittgenstein por meio da seguinte passagem das *Investigações Filosóficas*:

“Então aquele que não aprendeu nenhuma linguagem não pode ter certas recordações?”. Certamente, - não pode ter recordações, desejos ou temores expressos por palavras. E recordações etc. na linguagem não são simplesmente as representações gastas das verdadeiras vivências. O verbal (das sprachliche) não é, pois, nenhuma vivência? (IF:§649).

Para Wittgenstein, podemos ter alguns estados intencionais tais como as lembranças, os desejos e medos sem antes adquirirmos uma capacidade lingüística, mas não faz sentido falar sobre a expressão destes estados intencionais sem que antes não houvesse uma capacidade de manipular símbolos lingüísticos. A recordação não precisa necessariamente de uma representação mental ou uma linguagem a qual esteja associada. “*Recordo-me de que naquela ocasião teria permanecido com prazer mais tempo - Que imagem desse desejo surgiu em minha alma? Nenhuma*” (IF:§651). Mas, e quanto às crenças ou pensamentos?

Conforme Hans J. Glock (1998), no *Dicionário Wittgenstein*, o segundo Wittgenstein admite que uma das ligações fundamentais entre o pensamento e a linguagem é que “a capacidade de ter pensamentos ou crenças supõe a capacidade de manipular símbolos – não porque os pensamentos não expressos devem estar em uma linguagem, mas a expressão dos pensamentos precisa estar” (GLOCK, 1998:275). Em sua interpretação, para Wittgenstein, só faz sentido atribuir pensamentos quando temos critérios para a identificação de pensamentos. Apesar dos pensamentos não necessitarem ser comunicados, eles precisam ser expressáveis e raríssimos são os pensamentos que podem ser expressos sem um comportamento não lingüístico. Nas palavras de Wittgenstein:

(...) nosso critério para o fato de que alguém fala consigo mesmo é aquilo o que ele nos diz e seu comportamento restante, e falamos

apenas daquele que sabe falar, que ele fala consigo mesmo no sentido habitual. E não dizemos isto de um papagaio nem mesmo de um gramofone (IF:§344).

Em sua análise sobre o relato de Mr. Ballard, um surdo-mudo que alegava que em sua infância, antes de sua aquisição da linguagem, ele já pensava sobre Deus e a origem do mundo, Wittgenstein levanta dúvidas sobre a possibilidade de tal pensamento.

Para mostrar que pensar sem falar é possível, William James cita as recordações de um surdo-mudo, Mr. Ballard, que escreve que ainda em sua infância, antes que pudesse falar, preocupava-se com Deus e o universo. – O que pode isto significar! – Ballard escreve: “it was during those delightful rides, some two or three years before my initiation into the rudiments of written language, that I began to ask the question: how came the world into being?” – Você está seguro de que esta é a tradução correta em palavras de seus pensamentos sem palavras? – gostaríamos de perguntar. E por que esta questão – que, de outro modo, parece não existir – põe aqui a cabeça para fora? Direi que o escritor é enganado por sua memória – Eu mesmo nem sei se diria isto. Estas recordações são um fenômeno singular de memória – e eu não sei que conclusões sobre o passado do narrador se poderia tirar delas! (IF:§342).

Neste caso, Wittgenstein levanta a seguinte questão: qual é o critério de correção da tradução deste pensamento? A ausência de tal critério deixa em dúvida o fato de que Ballard tivesse de fato algum pensamento antes da sua aquisição da linguagem.

“Dizemos que o cão teme que seu dono lhe vá bater; mas não dizemos que ele teme que seu dono vá bater nele amanhã. Por que não?” (IF:§650). De acordo com esta citação, talvez possamos dizer que um cachorro acredita que seu dono irá lhe bater porque esta crença é simples. Já acreditar que seu dono irá lhe bater amanhã seria uma crença complexa, a qual pressupõe uma certa capacidade lingüística e por isso não a atribuímos como sendo uma crença de um cachorro. Mas é isto mesmo que Wittgenstein sugere?

De acordo com a interpretação de A. C. Grayling (2002) em seu livro *Wittgenstein*, através deste último parágrafo (§650) das

Investigações Filosóficas, Wittgenstein defende que o domínio da linguagem introduz níveis de riqueza e sutilezas que não são acessíveis para criaturas que não a usam, como por exemplo, o cachorro. Nas palavras de Grayling:

(...) a diferença entre o comportamento verbal e outros comportamentos não seriam de tipos, mas de graus. O comportamento verbal é uma extensão de expressões naturais tais como as expectativas, a dor etc, as quais assumem a forma do andar, encolher-se, de acordo com o caso (GRAYLING, 2002:119).

Assim, conforme esta interpretação, para Wittgenstein, o cachorro pode acreditar que seu dono vá lhe bater, mas não que ele vá lhe bater amanhã, pois esta última crença seria inacessível ao cachorro devido a sua complexidade. Tal explicação é semelhante à explicação que Searle nos oferece. Mas, será que Wittgenstein realmente sugere que um cachorro não pode acreditar que seu dono lhe bata amanhã?

Se a interpretação de Glock estiver correta, podemos acrescentar mais uma informação à resposta de Wittgenstein à última questão: se o comportamento de um cachorro expressar o pensamento de que ele teme que seu dono lhe bata amanhã, então podemos dizer que ele tem este pensamento. Assim, imaginemos a seguinte situação: durante muito tempo, um cachorro apanha do seu dono dia sim dia não. Se este cachorro durante o dia em que ele não apanhou deixar a entender que o mesmo tem medo de que seu dono lhe bata no próximo dia, por exemplo, se escondendo na noite do dia anterior, então do ponto de vista da teoria do segundo Wittgenstein, podemos atribuir a este cachorro o medo de que seu dono irá lhe bater amanhã, ou até mesmo, nos próximos dias.

Vejamos agora a abordagem de Searle em sua obra *Os Atos de Fala*, publicado em 1969, sobre esta questão:

(...) o meu cachorro pode executar certos atos ilocucionais simples. Ele pode expressar prazer e pedir (ou exprimir desejos) para sair. Mas o seu repertório é muito limitado, e, mesmo para os tipos que ele consegue executar, sente-se que é parcialmente metafórico descrevê-los como atos ilocucionais (AF:54).

Searle considera que um animal como o cachorro pode expressar alguns estados intencionais tais como desejos, raivas etc, no entanto a expressão destes estados seria uma linguagem bastante simples e tratar esta expressão como um ato ilocucional, isto é, um ato de fala realizado de forma intencional, seria um pouco metafórico.

Assim, tanto o segundo Wittgenstein quanto Searle não rejeitam a idéia de que podemos ter alguns estados intencionais tais como recordações, desejos, medos e alguns pensamentos antes mesmo de adquirirmos linguagem. No entanto, Wittgenstein considera que a suposição de que cada pensamento corresponde a uma idéia mental ou a um estado intencional é um erro.

“Recordo-me de que naquela ocasião teria permanecido com prazer mais tempo”. – Que imagem desse desejo surgiu em minha alma? Nenhuma. O que vejo na minha lembrança não autoriza nenhuma conclusão sobre meus sentimentos. E, no entanto, recordo-me claramente que eles existiam (IF:§649).

Wittgenstein questiona a compreensão de “estados mentais privados” da tradição. Para ele, os conceitos pensamento, recordação, desejos e outros conceitos psicológicos não são descrições de estados essencialmente internos e privados, mas substitutos das manifestações naturais destes comportamentos. Quando uma criança se machuca e grita, os adultos lhe ensinam um novo comportamento de dor. A expressão “eu estou com dor” é uma manifestação de sua dor, mas não é um sinal externo de algo que lhe ocorre internamente, esta expressão é parte de seu comportamento de dor.

Assim, para ele, os conceitos psicológicos não correspondem a fenômenos que só podem ser revelados através de um processo de introspecção pelo próprio indivíduo que os possui. Os únicos “acontecimentos” relevantes para o que significam estes relatos são os comportamentos manifestos. Por este motivo, Wittgenstein afirma que “as palavras com as quais expresso minha recordação são minha reação de lembrança” (IF:§343). Ou ainda: “Os verbos

psicológicos ver, acreditar, pensar, desejar, não significam fenômenos” (Z:§471).

Wittgenstein não estava preocupado em descrever o que são lembranças, mas o que nossos relatos sobre lembranças, sentimentos, desejos etc, significam, de forma a desmistificar estes processos mentais, ou ainda explicar como funciona este tipo de linguagem. De acordo com Sílvia Faustino (1995:69) em *Wittgenstein. O eu e sua gramática*, Wittgenstein admite que no jogo de linguagem dos estados psicológicos, a relação interna que se estabelece é entre a expressão originária e natural do estado mental e uma expressão verbal e não entre a natureza do estado mental em si mesmo e uma expressão verbal.

Surge aqui a seguinte questão: quando o bebê manifesta a sensação de dor, isto é, ele chora, seria isto uma forma de linguagem? É o choro uma expressão da dor tal como um grito? Será que toda linguagem é verbal, ou seja, é constituída por palavras? Sobre esta última questão, a resposta é negativa, caso contrário não falaríamos sobre a linguagem dos mudos ou dos sinais. Uma criança também pode expressar uma dor através de gritos, assim como um indivíduo adulto pode expressar suas expectativas não só através de palavras como “eu espero que...”, mas também andando de um lado pro outro. Por estes motivos, não só através de uma linguagem composta por palavras expressamos nossas intenções, mas também de outros modos. Mas, será o choro um destes modos?

Analisemos a seguinte passagem de Wittgenstein: “Assim, pois, você diz que a palavra ‘dor’ significa, na verdade, o gritar?” – Ao contrário; a expressão verbal da dor substitui o gritar e não o descreve. Como posso ainda colocar a linguagem entre a manifestação da dor e a dor?” (IF:§244-245). De acordo com a interpretação de Grayling, para o segundo Wittgenstein, “dor” não adquire significado por meio de uma denotação feita por meio de uma ostensão interna e privada de um indivíduo sobre um determinado sentimento. A palavra “dor” não está ligada a um tipo de sensação através da ostensão. Assim, esta palavra não é uma etiqueta ou

rótulo de um sentimento, mas um substituto aprendido para atos como gemer, encolher-se etc, ou seja, são expressões ou manifestações naturais da dor (GRAYLING, 2002:113-116).

Isto não significa que identificamos alguém com dor apenas visando ou observando o seu comportamento, pois o indivíduo pode estar fingindo. Para o segundo Wittgenstein, quando um indivíduo diz: “eu estou com dor”, ele nos fornece indícios para que possamos inferir que ele sente dor, tal como acontece quando ele grita ou se contorce. Nas palavras de Wittgenstein:

(...) ter certeza de que alguém tem dores, duvidar de se tem ou não, etc., são outros tantos tipos de comportamentos naturais e instintivos para com os outros seres humanos, e a nossa linguagem é apenas um auxiliar e uma extensão suplementar desta relação. O nosso jogo de linguagem é uma extensão do jogo primitivo. (Com efeito, o nosso jogo de linguagem é comportamento). (Instinto) (Z:§545).

Estes indícios não constituem o significado da palavra “dor”. Assim, “dor” seria uma expressão que substitui expressões mais primitivas como gritar ou gemer, mas o significado da palavra “dor”, nós apreendemos através do uso que se faz desta palavra dentro da comunidade lingüística na qual estamos inseridos. Mas, e quanto ao choro?

Se gritar ou se torcer são expressões primitivas de um determinado comportamento, os quais, com a aquisição de uma linguagem mais sofisticada, são substituídos por expressões tal como “eu estou com dor”, de modo análogo podemos considerar o choro como um comportamento ou instinto. Dito de outro modo, o choro é não é uma forma de linguagem, mas apenas uma manifestação comportamental pré-lingüística natural de um indivíduo ou animal que pode estar sedento, enraivecido, dolorido, ou até mesmo alegre.

Conclusão

Desse modo, podemos responder de forma sucinta à questão inicialmente posta da seguinte forma: pelo menos, para Searle e o segundo Wittgenstein, nem todas as intenções necessitam de

linguagem para sua existência. Os estados intencionais como ter fome ou raiva, por exemplo, são aceitos por eles como anteriores à linguagem. Quanto às crenças, Searle defende que é possível alguns seres humanos e animais ter algumas crenças ou pensamentos simples, sem que antes possua uma certa capacidade lingüística. Wittgenstein admite que são raros os pensamentos que podemos ter antes de nossa aquisição da linguagem, uma vez que a maioria de nossos pensamentos e conceitos necessita da linguagem para existir. “Nada há de surpreendente no fato de determinados conceitos serem apenas aplicáveis a um ser que, por exemplo, possua uma linguagem” (Z:§520). Se as considerações feitas por Searle e Wittgenstein estiverem corretas, nem todas as formas de intencionalidades são posteriores à linguagem. Com isto, a explicação searleana da linguagem a partir de sua teoria da intencionalidade não é circular, no entanto ela enfrenta outros problemas, os quais não são tratados aqui.

Alguém ainda poderia objetar que para termos quaisquer crenças ou pensamentos, é necessário que anteriormente tenhamos adquirido linguagem. Neste caso, acredito que o que estaria em jogo é a gramática dos termos “crença” e “pensamento”. Como diferentes falantes podem usar estas noções de diferentes maneiras, não há um critério objetivo e definitivo do uso destas noções. Por exemplo, se por “pensamento” entende-se uma expressão essencialmente lingüística, não haveria como aceitar a tese de que alguns pensamentos são pré-lingüísticos. No entanto, se não fecharmos a gramática desta palavra e se admitirmos estados mentais que não são pensamentos, no sentido estrito da palavra, pode-se facilmente admitir estados mentais pré-lingüísticos.

Bibliografia

Lista de siglas:

- (AF) SEARLE, John. R. *Os Atos de Fala*. Coimbra. Livraria Almedina. 1984.
- (CJS) FAGENBAUM, Gustavo. *Conversaciones com John Searle*. Estados Unidos. Libros en Red. 2001.

- (CSR) SEARLE, J., *The Construction of Social Reality*. Greatos Britain. Penguin Books. 1996.
- (I) SEARLE, J., *Intencionalidade. Um Ensaio de Filosofia da Mente*. Lisboa. Relógio D'água. 1999.
- (IF) WITTGENSTEIN, L., *Investigações Filosóficas*. Tradução: José Carlos Bruni. Coleção Os pensadores. São Paulo. Nova Cultural. 1996.
- (MLS) SEARLE, J., *Mente, Linguagem e Sociedade. Filosofia no mundo real*. Tradução de F. Rangel. Ed. Rocco. Rio de Janeiro. 2000.
- (Z) WITTGENSTEIN, L., *Fichas (Zettel)*. Lisboa. Edições 70. 1989.

Referências bibliográficas:

- FAUSTINO, S., *Wittgenstein. O Eu e sua Gramática*, São Paulo, Editora Ática, 1995.
- GLOCK, H.-J., *Dicionário Wittgenstein*, Rio de Janeiro, Ed. Jorge Zahar, 1998.
- GRAYLING, A. C., *Wittgenstein*, São Paulo, Loyola. 2002.
- MORENO, A. R., *Wittgenstein: Os Labirintos da Linguagem, Ensaio Introdutório*, São Paulo. Ed. Moderna. 2003.
- PEQUENO, T., *Pedras podem seguir regras?* (artigo a ser publicado no livro *Colóquio Wittgenstein*. Editora da UFC. 2005).
- SEARLE, J. R., *Mente, Cérebro e Ciência*. Lisboa. Ed. 70, 1984.
- _____, *Expressão e Significado*, S. Paulo, M. Fontes, 2002.
- _____, *O Mistério da Consciência*, S. Paulo, Paz e Terra, 1998.
- _____, *A Redescoberta da Mente*, S. Paulo, M. Fontes, 1997.
- VERGÍLIO, J., *O que Wittgenstein diria a respeito do Líquido Encontrado na Terra Gêmea* (artigo a ser publicado no livro *Colóquio Wittgenstein*, Editora da UFC, 2005).
- WITTGENSTEIN, L., *Da Certeza*, Lisboa, Edições 70, 1998.
- _____, *O Livro Azul*, Lisboa, Edições 70, 1992.
- _____, *Tractatus Logico-Philosophicus*, São Paulo. Edusp, 2001.

**Profa. Ms. Joelma Marques de Carvalho*
Mestra em Filosofia pela Univ. Federal do Ceará,
Professora do ITEP.