

# Breves considerações sobre o pensamento linguístico na Antiguidade, na Modernidade e na Contemporaneidade

Marcela Iochem Valente\*

## Resumo

Tendo consciência de que o território da teoria semântica é habitado por uma multiplicidade de abordagens e que há uma particular resistência do significado à teorização, o presente trabalho se propõe a discutir algumas questões semânticas partindo de algumas breves considerações sobre o pensamento linguístico na Antiguidade, na Modernidade e na Contemporaneidade. Na primeira parte, tomaremos como base as impactantes tensões entre sofistas e socráticos, e abordaremos questões como os embriões do realismo e do mentalismo, que surgem a partir das reflexões sobre a linguagem na Antiguidade e na Modernidade. Daremos atenção ainda para as visões de linguagem e de significado presentes nesse contexto. Para tal, partiremos de alguns textos de Platão, Aristóteles, Górgias, Arnault e Lancelot, John Locke e Friedrich Nietzsche. Na segunda parte deste trabalho, apresentaremos breves considerações sobre a questão do sentido na Contemporaneidade a partir das ideias de Bronislaw Malinowski, Willard Van Orman Quine e Stanley Fish.

**Palavras-chave:** Linguagem. Sentido. Antiguidade. Modernidade. Contemporaneidade.

O território da teoria semântica é habitado por uma multiplicidade de abordagens. Isso acontece porque há uma particular resistência do significado à teorização. Embora o termo “semântica” tenha aparecido apenas no século XIX, reflexões sistemáticas sobre o sentido já vêm de muito tempo, desde o século V a.C. Porém, nessas reflexões iniciais, a linguagem e o sentido foram pensados a reboque de outras questões, não havendo ainda o interesse na linguagem por si mesma.

Buscando uma suposta sensação de fixidez, as ciências, em geral, sempre tentaram se proteger da linguagem comum através de jargões, já que cada um deles seria dotado de sentido específico. Porém, alguns teóricos contemporâneos apontam que, ainda com o uso de jargões, nem mesmo na ciência, a linguagem pode ser vista como fixa ou estável, já que é passível de deslizamentos. Isso acontece porque sempre há interpretação filtrando o fato e, desta maneira, mesmo o jargão mostra certa falta de estabilidade. Em seu livro *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*, Stanley Fish aponta que o significado é variável, já que “a comunicação acontece

---

\* Doutoranda em Letras pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Bolsista CAPES. (E-mail: marcellaiv@ig.com.br).

apenas dentro de um sistema (ou contexto, ou situação, ou comunidade interpretativa)” (1980, p. 304). Desta maneira, o significado não habita a letra, já que depende da interpretação, podendo ser variável.

Para mitigar essa resistência do significado a teORIZAÇÕES, há demarcações tradicionais que apontam para um significado centralmente universal, literal, composicional e imanente, jogando para a periferia os aspectos cultural, figurativo, idiomático e extralinguístico. Há de se considerar que existe um consenso de que essa separação entre centro e periferia não é simples. No caso de verbos como *ser*, *estar* e o *to be*, por exemplo, o que seria universal? O português traria particularidades excessivas ou o inglês seria uma simplificação desses dois conceitos distintos? E a questão da composicionalidade que é vista como central, como fica em frases como “vi a avó atrás do toco” e “está chovendo canivetes”? É possível compreender o todo apenas por conhecer as partes dessas expressões populares?

Conscientes dessas tensões e múltiplas possibilidades de abordagem para se falar do sentido – da semântica –, esse trabalho se propõe a trazer algumas breves considerações sobre o pensamento linguístico na Antiguidade, na Modernidade e na Contemporaneidade. Na primeira parte, tomaremos como base as impactantes tensões entre sofistas e socráticos, e abordaremos questões como os embriões do realismo e do mentalismo que surgem a partir das reflexões sobre a linguagem na Antiguidade e na Modernidade. Daremos atenção ainda para as visões de linguagem e de significado presentes nesse contexto. Para tal, partiremos de dois diálogos de Platão, *Crátilo* e *Sofista*; alguns fragmentos de *De Interpretatione*, de Aristóteles; “Elogio de Helena” e “Tratado do não ser”, de Górgias; *Gramática de Port Royal*, de Arnault e Lancelot; “O significado das palavras”, de John Locke; e “Sobre verdade e mentira no sentido extramoral”, de Friedrich Nietzsche. Na segunda parte deste trabalho, apresentaremos breves considerações sobre a questão do sentido na Contemporaneidade a partir das ideias de Bronislaw Malinowski, Willard Van Orman Quine e Stanley Fish. Serão considerados, respectivamente, os seguintes artigos: “The translation of untranslatable words”, “Indeterminacy of translation” e “Como reconhecer um poema ao vê-lo”.

## 1 Algumas reflexões sobre o pensamento linguístico na Antiguidade e na Modernidade

### 1.1 O pensamento linguístico na Antiguidade: o embate entre sofistas e socráticos

Na Antiguidade, há uma polarização sobre o pensamento linguístico, onde temos, por um lado, o pensamento dos sofistas e, por outro, as ideias dos socráticos. Para sofistas como Górgias e Protágoras, por exemplo, a linguagem é vista como práxis, como um jogo e, como consequência disso, o significado passa a ser visto como efeito do uso. Para socráticos como Platão,

Sócrates e Aristóteles, por sua vez, a linguagem é um sistema objetivo de significação onde o significado é visto como uma entidade com contornos definidos e estáveis, algo que habita a letra. A linguagem, segundo o ponto de vista dos socráticos, funciona como uma espécie de cálculo onde, ao saber as partes, o indivíduo é capaz de compreender o todo, já que a linguagem é, centralmente, composicional.

Para os sofistas, em contrapartida, a linguagem diz opinião – doxa – sendo deslizante e marcada pelo acaso; a linguagem diz nossas práticas no mundo e não o mundo. Por isso, em textos de sofistas como o “Tratado do não ser” e “Elogio de Helena”, ambos de Górgias, podemos notar uma potência demiúrgica da linguagem sendo defendida, já que o discurso é tido como um espaço manipulador e cristalizador de opiniões. Para eles, a linguagem é um espaço privilegiado de manipulação de consensos, tendo, até mesmo, uma potência criadora: “o discurso é um grande soberano que, por meio do menor e do mais inaparente dos corpos, realiza os atos mais divinos, pois ele tem o poder de dar fim ao medo, afastar a dor, produzir a alegria, aumentar a piedade” (*Elogio de Helena*, 8).

É devido a essa perspectiva em relação à linguagem que os sofistas são vistos pelos socráticos de uma forma muito negativa, como embusteiros que revestem o discurso falso com aparência de verdade. Em *Sofista*, por exemplo, Platão traz um diálogo que mostra a tentativa de definir o sofista em oposição ao político e ao filósofo. Esse diálogo preserva a ideia de que os sofistas são manipuladores, pregando e vendendo discurso falso como verdade, assim como os políticos. Logo no início do diálogo, Sócrates afirma que os sofistas “ora se apresentam como políticos, ora como sofistas, havendo até, quem dê a impressão de ser completamente louco” (*Sofista*, I).

O *Sofista* é dividido em duas partes: primeiro temos diversas tentativas de definição do sofista, sempre negativas, já que, segundo o Estrangeiro no diálogo, “a tribo dos sofistas que nos dispomos a investigar não é fácil de definir” (*Sofista*, III). A segunda parte do diálogo traz uma demonstração da possibilidade de dizer o falso, da possibilidade de se proferir um discurso falso, já que, segundo a perspectiva dos sofistas, os consensos prevalecem sobre a verdade – afirmação que é alvo de constante crítica por parte dos socráticos. É interessante que, nessa parte do diálogo, ao mesmo tempo que Teeteto e o Estrangeiro criticam os sofistas, eles reconhecem a dificuldade de refutar todos os seus argumentos:

Evidentemente, Estrangeiro, é muito certo tudo o que no começo dissemos a respeito do sofista: como caça, pertence a um gênero difícil de apanhar. Sabe cercar-se de toda a espécie de problemas, outras tantas barreiras por detrás das quais ele se acolhe, que precisamos tomar de assalto para podermos chegar ao próprio homem. Agora mesmo, mal acabamos de galgar a primeira estacada de sua defesa, a da não existência do não ser, ele nos opõe outra, para obrigar-nos a provar a existência da falsidade, tanto nos discursos como nas opiniões, e depois desse decerto uma terceira e uma quarta, parecendo mesmo que nunca chegaremos ao fim (*Sofista*, XLIV).

É relevante ressaltar que não há muitos textos disponíveis produzidos por sofistas. Muito do que sabemos sobre eles e sua ideologia vem a partir do olhar de socráticos. Textos como o *Sofista*, por exemplo, tentam definir esse grupo, porém partindo de um ponto de vista negativo, já que foram produzidos por socráticos, no caso, por Platão. Sendo assim, podemos notar, até mesmo através da maneira como os sofistas entram na história, que historicamente há um triunfo do caminho socrático. Enquanto temos vastas produções por parte dos socráticos, temos apenas fragmentos escritos por sofistas e textos de socráticos sobre eles, trazendo sempre críticas e uma visão negativa em relação a suas ideias, questionando-as e tentando desconstruí-las.

## 1.2 O realismo embrionário nos diálogos Crátilo e Sofista

Embora de forma bastante diferente, ambos os diálogos de Platão que nos propomos a abordar neste trabalho, *Crátilo* e *Sofista*, apresentam embriões de ideias realistas. Em *Crátilo*, a partir do embate apresentado entre as teses naturalista e convencionalista, algumas ideias relacionadas ao que estamos chamando aqui de “realismo embrionário” são apresentadas. No caso do *Sofista*, na discussão sobre a possibilidade de se proferir um discurso falso, a linguagem é atrelada ao real, e aí pode-se perceber também esse “realismo embrionário”, como veremos a seguir.

Começando então pelo *Sofista*, percebemos que, ao seguir a tese de seu mestre Parmênides, Platão esbarra no vespeiro que é o paradoxo do discurso falso. De acordo com Parmênides, não se pode dizer “aquilo que não é”; desta forma, o discurso verdadeiro presumivelmente diz “aquilo que é”, e um discurso que possivelmente tente dizer algo que não é, não é discurso. Assim, para Parmênides, não há discurso falso. Como lembra o Estrangeiro no diálogo com Teeteto: “algures ele [Parmênides] diz: Nunca possível ser-te-á compreender que o não ser possa ser. Desse caminho conserva afastado o intelecto curioso” (*Sofista*, XLIII).

A partir dessa tensão em relação ao ser e ao não ser, à verdade e à mentira, as ideias de Platão começam a entrar em conflito com as ideias de seu mestre Parmênides. A solução platônica então é o parricídio. Platão relativiza a tese de seu mestre, analisando a estrutura das sentenças. Platão propõe então que os enunciados não são blocos monolíticos: há *Onoma*, que seria o indivíduo, e *Rema*, que seria a ação. Sendo assim, podemos dizer “o que não é”, já que podemos dizer algo sobre *Onoma*, com uma *Rema* existente, porém, com uma relação não verdadeira. Um exemplo simples utilizado para ilustrar a proposta de Platão é: “Teeteto, com quem converso neste momento, voa” (*Sofista*, XLVI) – neste caso, tanto *Onoma* quanto *Rema* dizem o que é, sendo que a relação entre essas partes não é possível. O sujeito Teeteto existe, a ação de voar também, porém, não é possível que Teeteto, um homem, esteja voando. Sendo assim, esta afirmação é falsa.

Diferente de seu mestre, Platão aceita que há um não ser relativo, já que é o momento da combinação entre *Onoma* e *Rema* que diz se algo é verdadeiro ou não. O discurso verdadeiro, segundo a proposta de Platão, seria aquele em que ambas as partes relacionadas dizem coisas que existem, em que *Onoma* e *Rema* reproduzem uma relação existente no real. Em contrapartida, essa proposta também aceita a possibilidade de se dizer o que não é, já que pode haver uma discrepância com o real na hora da combinação entre *Onoma* e *Rema*.

Essa proposta de Platão traz um realismo embrionário, já que a linguagem está atrelada ao real. Nota-se uma forte tendência ao representacionismo, pois existe uma relação da linguagem com a realidade, e tanto *Onoma* quanto *Rema* possuem significados fixos, permitindo, assim, que a linguagem corresponda ao real. Partindo dessa proposta platônica, o significado nasce da relação da linguagem com o mundo, e tanto o ser quanto o não ser são definidos a partir dela.

No *Crátilo*, o realismo embrionário está presente de forma aparentemente mais simples do que no *Sofista*. O tema central desse diálogo é a relação entre os nomes e as coisas e, para explicar essa relação, logo de início, há duas teses anunciadas. A primeira, a tese naturalista, defende que a coisa insinua seu próprio nome. Como aponta Hermógenes, logo de início:

o nosso Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes, com designá-las por determinadas vozes de sua língua, mas que, por natureza, têm sentido certo, sempre o mesmo, tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral (*Crátilo*, I).

A segunda tese anunciada, a tese convencionalista, aponta que o nome é arbitrário, já que cada língua se refere a uma mesma coisa com complexos acústicos distintos. Para os convencionalistas, o nome seria, então, visto como um acordo, um costume, uma convenção. Como explica Hermógenes:

Por minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito tanto com ele [Crátilo] como com outras pessoas, sem que chegasse a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo. [...] Nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume dos que se habituaram a chamá-la dessa maneira (*Crátilo*, II).

Para que possamos compreender melhor como o realismo embrionário aparece nesse texto, é relevante considerarmos a estrutura do diálogo e as questões centrais que são discutidas. Podemos dizer que *Crátilo* apresenta basicamente cinco movimentos: Inicialmente, podemos perceber um posicionamento contra a visão ingênua de convencionalismo apresentada por Hermógenes. Em seguida, há um esforço para se explicar

para que servem os nomes. Depois, Sócrates explora o caminho etimológico e o caminho do simbolismo fonético para falar sobre a arbitrariedade do nome. Por fim, há um ataque às ideias naturalistas.

A estratégia que Sócrates usa em seu diálogo com Hermógenes para combater o convencionalismo ingênuo vai de encontro à questão da verdade e da mentira, assim como acontece no *Sofista*. Para Hermógenes “seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, este é seu nome certo; e mais: se substituirmos esse nome por outro, vindo a cair em desuso o primitivo, o novo nome não é menos certo do que o primeiro” (*Crátilo*, II). Isso seria um convencionalismo ingênuo, pois não é possível sairmos trocando o nome das coisas a nosso bel-prazer. Para combater então essa ideia ingênua trazida por Hermógenes, Sócrates traz a questão da verdade e da mentira apontando que “é possível dizer nomes verdadeiros e nomes falsos, uma vez que há proposições de ambas as modalidades. [...] Assim, o nome por que todos designamos um objeto é o nome desse objeto” (*Crátilo*, III), isto é, o nome dos objetos é uma convenção, mas, embora o nome seja arbitrário, ele não pode ser alterado pelo indivíduo, já que a língua é uma instância social. Para Sócrates: “[o] nome, por conseguinte, é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia” (*Crátilo*, VIII).

Vista como um instrumento, a vocação da linguagem é, segundo Sócrates, nomear; e a vocação do nome, por sua vez, é dizer o real, dizer as coisas. Assim, partindo dessa visão reducionista da linguagem com um monopropósito, esta seria um artefato criado com um propósito racional que seria nomear. O nome correto ou o nome bom, desta maneira, é aquele que representa corretamente uma parcela da verdade. Com isso, podemos então perceber um realismo embrionário aparecendo nesse diálogo.

Não mais considerando o convencionalismo ingênuo já questionado no diálogo, Sócrates considera a possibilidade de que o nome é arbitrário, já que cada língua se refere a uma mesma coisa com complexos acústicos distintos: “o fato de não empregarem os legisladores as mesmas sílabas, não nos deve induzir a erro. Os ferreiros, também, não trabalham com o mesmo ferro, embora todos eles façam iguais instrumentos para idêntica finalidade” (*Crátilo*, IX). Através de uma ideia universalista, Sócrates defende aqui que os ferreiros vão variar, mas só no ferro; a utilidade dos objetos criados por eles é sempre a mesma. Para ilustrar essa arbitrariedade, ele começa percorrendo um caminho etimológico usando como exemplo o nome do próprio colega Hermógenes. Se o nome bom é aquele que representa uma parcela do real, Hermógenes não seria um nome bom para aquele sujeito com quem dialogava já que Hermógenes significaria “filho de Hermes”, e esse não era o caso. No entanto, esse era seu nome.

Sócrates também trilha o caminho do simbolismo fonético ao longo desse diálogo. É relevante ressaltar que na linguística contemporânea acreditamos que não há significado nos sons, que os sons são arbitrários; porém, no ponto de vista que é trazido nesse texto, os sons possuem

significado, já que os nomes teriam uma relação natural com as coisas. Segundo Sócrates: “assim procedeu o legislador em tudo o mais, reduzindo todas as coisas a letras e a sílabas e criando para cada ser um sinal e nome apropriados, a partir desses elementos primordiais” (*Crátilo*, XXXVII). É interessante notar que, em alguns momentos, Sócrates abre espaço para as ideias naturalistas, ao se opor aos argumentos de Hermógenes; porém, por fim, ele mesmo acaba atacando alguns aspectos do naturalismo: “e como seria risível, Crátilo, o efeito dos nomes sobre as coisas que eles designam, se em tudo eles fossem reprodução exata dessas coisas! tudo ficaria duplicado, sem que ninguém fosse capaz de dizer qual era a própria coisa, e qual o nome” (*Crátilo*, XL).

Vale lembrar que os diálogos platônicos são frequentemente aporéticos. Embora apresentem duas ideias sendo defendidas, não há um vencedor claro ao final, cabendo ao leitor definir o que melhor lhe convier: “é possível, Crátilo, que tudo, realmente seja assim; é possível também que não. Reflete bem e com coragem sobre o assunto, sem nada aceites levemente” (*Crátilo*, XLIV). Assim, em *Crátilo*, as teses convencionalista e naturalista são bastante discutidas mas não há a vitória clara de uma dessas teses sobre a outra ao fim da argumentação. Se, por um lado, temos Hermógenes com uma inclinação convencionalista, por outro, temos Crátilo com uma tendência ao naturalismo em grande parte do diálogo – embora ele também ataque essas ideias no final. Sócrates, por sua vez, questiona aspectos de ambas as teses e mostra que o significado é, na verdade, uma relação da linguagem com o mundo, da linguagem com as coisas, isso porque essa relação não é estática, pois “nada permanece fixo” (*Crátilo*, XLIV); “tudo passa, e se movimenta, e corre” (*Crátilo*, XLII); palavras podem ser esquecidas ao longo do tempo e, assim, outros nomes aplicados àqueles objetos. Mas é a partir da relação entre a linguagem e a coisa, a linguagem e o mundo que haverá significação. Assim, com essas breves considerações aqui trazidas, acreditamos que tenha sido possível perceber que podemos flagrar um realismo embrionário nos diálogos *Crátilo* e *Sofista*.

### 1.3 *Discutindo o mentalismo em De Interpretatione de Aristóteles, Gramática de Port Royal de Arnauld e Lancelot e “O significado das palavras” de Locke*

Embora Aristóteles, Arnauld e Lancelot e Locke não pertençam ao mesmo período, já que Aristóteles estaria no período antigo, enquanto Locke e Arnauld e Lancelot estariam no período moderno, é possível perceber nos três textos, que nos propomos a discutir brevemente nesta seção, uma permanência de ideias mentalistas.

Aristóteles foi levado a pensar na linguagem a fim de verbalizar o pensamento – seu objeto de interesse. Com seu posicionamento socrático e

convencionalista, Aristóteles acredita que há uma relação objetiva entre as palavras e o que elas representam. Para Aristóteles, a linguagem é a representação de algo interno do sujeito, sendo que esse sujeito é universal. Ele acredita que as coisas do mundo são as mesmas para todos nós, que viemos ao mundo com o mesmo equipamento racional e devemos apenas aprender a utilizá-lo. Propõe uma cadeia de representação do pensamento onde

os itens na elocução são símbolos das afecções na alma, e os itens escritos são símbolos dos itens na elocução. E assim como os caracteres escritos não são os mesmos para todos, tampouco as elocuições são as mesmas. Entretanto, os itens primeiros dos quais estas elocuições são sinais – as afecções da alma – são os mesmos para todos, assim como as coisas, das quais estas afecções são semelhança (*De Interpretatione*, 16a 3).

É possível reconhecermos um embrião das ideias mentalistas nessa cadeia proposta por Aristóteles em *De Interpretatione*, já que, para ele, a linguagem representa o pensamento. Enquanto para Platão temos uma díade, já que a linguagem é vista como representação do real, Aristóteles acredita em uma tríade: linguagem – sujeito universal – real. Ele diz que a linguagem escrita representa a linguagem oral, que, por sua vez, representa as afecções da alma que, por fim, representam as coisas. Dessa maneira, se em Platão só tínhamos considerados a linguagem e o real, em Aristóteles temos o pensamento também em questão.

Segundo Aristóteles, “os nomes em si mesmos, bem como os verbos, se assemelham ao pensamento” (*De Interpretatione*, 16a 13) e, para ele, é possível traçar uma espécie de paralelo entre o pensamento e a linguagem. Enquanto o pensamento é dividido em inferências, proposições e conceitos, a linguagem pode ser dividida em períodos, frases e palavras, por exemplo. Para Aristóteles, o significado também está atrelado ao pensamento, já que,

enunciados sozinhos em si mesmos, os verbos são nomes e têm um significado – pois aquele que os enuncia fixa o pensamento, assim como quem os ouve repousa [*sc.* o pensamento]; não obstante, ainda não significa se é ou não é o acaso; pois o ser e o não ser não são sinais da coisa, nem o ente, se o enunciare isolado. Pois em si mesmo ele não é nada, mas co-significa uma composição, a qual não é possível inteligir sem os itens conectados (*De Interpretatione*, 16b 19).

Sendo assim, os significados não são entidades, já que eles estão no uso, e a linguagem, por sua vez, está associada a nossa experiência de razão. Desta maneira, os itens na elocução representam as afecções da alma.

Enquanto em *De Interpretatione*, de Aristóteles, percebemos um mentalismo insinuado, em textos modernos como “O significado das palavras”, de John Locke, e *Gramática de Port Royal*, de Arnauld e Lancelot, temos um mentalismo explicitado.

Em “O significado das palavras”, Locke traz uma proposta empirista, onde tudo o que conhecemos passa pelos sentidos, pela experiência, e “o uso, pois, de palavras consiste nas marcas sensíveis das ideias, e as ideias que elas enunciam são seus significados adequados e imediatos” (1991, p. 229). Nesse texto, temos ideias mentalistas muito claramente apresentadas e defendidas. Para Locke, “palavras, em seu significado primário e imediato, nada significam senão as ideias na mente de quem as usa, por mais imperfeita e descuidadamente que estas ideias sejam apreendidas das coisas que elas supostamente representam” (1991, p. 8). E, como palavras “são as marcas das ideias de quem fala” (Locke, 1991, p. 229), há uma condição para que haja compreensão: “a menos que as palavras de uma pessoa estimulem as mesmas ideias em quem as escuta, tornando-as significativas no discurso, não fala inteligivelmente” (Locke, 1991, p. 231). Desta maneira, para Locke, as palavras estão intrinsecamente relacionadas às ideias dos indivíduos, que podem não ser as mesmas conexões de indivíduo pra indivíduo.

De forma semelhante, trazendo também um mentalismo bastante explicitado, a *Gramática de Port Royal* apresenta a gramática como um conjunto de processos mentais que são universais. Abrindo o texto com um ponto semelhante ao trazido no texto de Locke, Arnauld e Lancelot apontam que as palavras são

sons distintos e articulados, que os homens transformam em signos para *significar seus pensamentos*. É por isso que não se pode compreender bem os diversos tipos de significação que as palavras contêm, se antes não se tiver compreendido o que se passa em nossos pensamentos, pois as palavras foram inventadas exatamente para dá-los a conhecer (1992, p. 1, grifo meu).

Embora Locke parta de uma perspectiva empirista, enquanto Arnauld e Lancelot adotam um posicionamento racionalista, no que diz respeito ao mentalismo proposto nos textos, eles possuem muitos pontos semelhantes.

Enquanto para Aristóteles a linguagem representa o pensamento, Locke afirma que as palavras são marcas das ideias, e Arnauld e Lancelot, por sua vez, defendem que elas foram inventadas para que se possa significar os pensamentos, já que as palavras significam “os objetos dos pensamentos” (1992, p. 85). Sendo assim, é possível perceber que, embora partindo de diferentes formas de ver a linguagem e pertencendo a diferentes períodos, os três textos aqui comentados trazem, de forma explícita ou insinuada, ideias mentalistas.

## 1.4 A linguagem e o significado segundo Nietzsche, Platão e Górgias

Como já discutimos no presente trabalho, há um embate entre sofistas e socráticos no que diz respeito ao pensamento linguístico na

Antiguidade. Em linhas gerais, para os socráticos, a linguagem é tida como um instrumento cuja vocação é nomear. Desta forma, a linguagem é um sistema objetivo de representação cujo significado é estável. Para sofistas, por sua vez, a linguagem é vista como um jogo onde o significado é efeito do uso, sendo deslizante e marcado pelo acaso; e, como consequência, o discurso pode funcionar como um espaço que favorece e/ou possibilita a manipulação e cristalização de opiniões. Nesta seção, apresentaremos algumas considerações sobre linguagem e significado com base em “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”, de Nietzsche. Tentaremos mostrar que, neste texto, as ideias de Nietzsche se opõem, em pontos centrais, à visão presente no *Crátilo*, de Platão, aproximando-se, dessa forma, da visão que se pode associar aos fragmentos dos sofistas, que comentamos brevemente ao longo deste trabalho.

Nietzsche abre seu texto falando sobre a invenção do conhecimento através de uma espécie de fábula: “Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento” (1978, p. 101). Porém, tudo durou apenas um minuto, pois passados alguns momentos “congelou-se o astro” e os seres morreram. Através dessa fábula, Nietzsche procura mostrar que o intelecto humano é sem finalidade dentro da natureza e que o conhecimento é, então, algo inventado. Segundo ele, “aquela altivez associada ao conhecer e sentir, nuvem de cegueira pousada sobre os olhos e sentidos dos homens, engana-os pois sobre o valor da existência, ao trazer em si a mais lisonjeira das estimativas de valor sobre o próprio conhecer. Seu efeito mais geral é engano” (1978, p. 101). Para Nietzsche, o intelecto, o conhecimento, não é uma característica que torna o ser humano superior;

o intelecto, como um meio para a conservação do indivíduo, desdobra suas forças mestras no disfarce; pois este é o meio pelo qual os indivíduos mais fracos, menos robustos, se conservam *aqueles aos quais está vedado travar uma luta pela existência com chifres e presas aguçadas* (1978, p. 101).

Como não possuímos atributos corporais naturais para lutarmos pela nossa existência, o intelecto nos é um meio alternativo. Com nossa astúcia, pudemos enganar os adversários, de corpos mais fortes e velozes, porém ingênuos, apesar de seus atributos corpóreos.

Em uma das mais belas passagens do texto, Nietzsche traz uma crítica ao caminho do *logos*, à ideia de que o ser humano é o detentor do conhecimento e a medida de todas as coisas. Para Nietzsche, “repousa o homem, na indiferença de seu não saber, e como pendente em sonhos sobre o dorso de um tigre” (1978, p. 102), isto é, repousa o homem em sua ignorância:

O que sabe propriamente o homem sobre si mesmo! Sim, seria ele sequer capaz de alguma vez perceber-se completamente, como se estivesse em uma vitrina iluminada? Não

lhe cala a natureza quase tudo, mesmo sobre seu corpo, para mantê-lo à parte das circunvoluções dos intestinos, do fluxo rápido das correntes sanguíneas, das intrincadas vibrações das fibras, exilado e trancado em uma consciência orgulhosa, charlatã! (Nietzsche, 1978, p. 102)

Após criticar o caminho, que hoje diríamos logocêntrico, e questionar a sabedoria, o conhecimento humano, Nietzsche aborda a questão da verdade. Concebendo a verdade como um tratado de paz, possibilitador da vida social do homem, ele chega a um primeiro contraste entre verdade e mentira, e é interessante que aqui temos ideias muito semelhantes àquelas associadas aos sofistas: “o mentiroso usa as designações válidas, as palavras para fazer aparecer o não efetivo como efetivo; ele diz, por exemplo: ‘sou rico’, quando para seu estado seria precisamente ‘pobre’ a designação correta” (Nietzsche, 1978, p. 102). Assim, como no *Sofista*, a linguagem é vista como um espaço que possibilita a manipulação de consensos, sendo uma grande soberana, como aponta Górgias em “Elogio de Helena”.

Segundo Nietzsche, a verdade é uma designação, tomada universalmente como válida, e o próprio impulso da verdade nasce desta obrigação impingida por pacto social. O mentiroso é mal visto, castigado e excluído pelos outros membros da comunidade. Para ser valoroso e respeitado é necessário estar sempre orientado em direção à verdade. Mas esta verdade não passa de uma convenção social com a finalidade de regular os interrelacionamentos:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, traspostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas, obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas (Nietzsche, 1978, p. 103).

Para Nietzsche, possuímos apenas metáforas das coisas, de fato, resíduos de metáforas.

Enquanto em *Crátilo*, Platão aponta que a linguagem é um invento que serve a um propósito racional, possuindo uma vocação patente e, em sua essência, servindo a um monopropósito que seria nomear, nos fragmentos dos sofistas podemos flagrar a linguagem em sua potência demiúrgica, deslizante, manipuladora – assim como defende Nietzsche.

No que diz respeito à questão da verdade, enquanto para os sofistas a verdade vai ser construída através do discurso, como podemos ver em “Elogio de Helena”, por exemplo, em *Crátilo*, acredita-se que é possível “procurar um critério de verdade” (*Crátilo*, XL). Para Nietzsche, de acordo com a leitura que estamos propondo, vimos que a verdade seria uma ilusão, um conjunto de metáforas gastas.

Por fim, em *Crátilo*, a linguagem é vista como um instrumento com funções bem definidas e estáveis. Nos fragmentos dos sofistas, por sua vez, podemos ver que são acusados de construir sua própria verdade e, com isso, vender discurso falso revestido de uma aparência verdadeira. Mais uma vez, indo em direção oposta a Platão e aos socráticos e, em contrapartida, ao encontro das ideias de Górgias e dos sofistas, Nietzsche acredita que através das palavras pode-se fazer o não efetivo ter aparência de efetivo.

Concluindo com a questão do conhecimento, em *Crátilo*, Platão parece valorizar o conhecimento, a sabedoria humana. No diálogo entre Sócrates e Crátilo flagramos a seguinte fala: “Eu também, meu bom Crátilo, há muito me admiro de minha própria sabedoria” (*Crátilo*, XXXVIII). Aqui, mais uma vez, as ideias de Nietzsche caminham em direção oposta às de Platão, no que diz respeito à linguagem, já que, para Nietzsche, o conhecimento é apenas a forma que o homem possui para sobreviver.

## 2 Malinowsky, Quine e Fish: algumas considerações sobre a questão do sentido na Contemporaneidade

Embora haja um triunfo do caminho socrático no que diz respeito às reflexões sobre linguagem e sentido, como já discutimos ao longo do trabalho, o embate entre as ideias semelhantes às dos sofistas e às dos socráticos é uma constante ao longo da história. Na Contemporaneidade é possível flagrar diversos estudiosos que buscam olhar para a linguagem como uma forma de vida, como práxis – herança do pensamento sofista. Em contrapartida, também encontramos muitos estudiosos que defendem a linguagem como um sistema de representação, trazendo uma herança socrática. Na última parte proposta para este trabalho, buscaremos apresentar algumas ideias contemporâneas em relação a linguagem, trazendo considerações de Bronislaw Malinowski, Willard Van Orman Quine e Stanley Fish. É relevante ressaltar que os três estudiosos que escolhemos trabalhar nesta seção favorecem a perspectiva da linguagem como práxis, trilhando um caminho oposto ao socrático.

Bronislaw Malinowski, antropólogo e linguista prático, defende que a tarefa da linguística antropológica não é mostrar as deficiências das línguas primitivas ou localizar alguma origem primária da língua, e, sim, compreender falantes nativos em seus próprios termos. Partindo de um estudo de caso, ele propõe uma visão de tradução que claramente favorece a perspectiva da linguagem como práxis. Malinowski argumenta que nenhum manual de tradução oferece equivalências exatas para todas as palavras de uma determinada língua. Em seu estudo de caso sobre os nativos das Ilhas Trobriand, comunidade da Nova Guiné no sudoeste do Pacífico, ele estudou a interação social dos nativos e percebeu que muitas palavras utilizadas por esses nativos não possuíam um equivalente em inglês.

Segundo Malinowski, quando duas culturas diferem profundamente, como é o caso desses nativos e dos ingleses, quando as crenças, visões científicas, organizações sociais, moral e aparato material são completamente diferentes, muitas das palavras em uma língua podem não ter paralelo algum na outra (1998, p. 257). Na terminologia utilizada na agricultura das ilhas Trobriand, por exemplo, não temos um equivalente para a palavra *garden* – termo geral em inglês que, traduzido para o português, seria “jardim”. Porém, em contrapartida, esses nativos possuem uma série de palavras como: *bagula*, *buyagu*, *tapopu*, *kaymata*, dentre outras, que descrevem um certo tipo, aspecto ou fase de *garden*. Dessa forma, encontrar uma relação ou uma correspondência para essas palavras em inglês é impossível.

Malinowski abre o texto “The translation of untranslatable words” (1998) dizendo que a tradução de termos isolados parece ser uma tarefa fácil, porém, apenas parece ser. Isso porque palavras isoladas são, de fato, apenas fragmentos linguísticos, produtos de uma análise linguística avançada, e o fato linguístico real só pode ser analisado e compreendido se dentro de um contexto.

Ele começa sua discussão apresentando uma proposição que ele descreve como “aparentemente paradoxal, porém, perfeitamente clara e verdadeira de que as palavras de uma língua nunca são traduzidas para outra língua” (1998, p. 254). Isso acontece porque “a tradução tem sempre que ser uma recriação de um original em algo consideravelmente diferente. Ela nunca é uma substituição de palavra por palavra, porém é, invariavelmente, a tradução de contextos inteiros” (1998, p. 254).

Para ilustrar a sua tese de que a tradução não acontece palavra por palavra e está ligada ao contexto, ele aponta uma série de exemplos de termos intraduzíveis no alemão, inglês, italiano, francês; palavras como *diva*, *basta*, *salami*, dentre muitas outras. Isso acontece porque, segundo Malinowski, cada cultura possui seus aspectos mais abertos, mais cultivados, mais fortes como: esportes na Inglaterra, boa culinária na França, pintura e massas na Itália, apenas para citar alguns dos exemplos que ele propõe (1998, p. 255).

Malinowski acredita que “todas as línguas possuem palavras que não são traduzíveis porque elas se encaixam naquele contexto cultural, e apenas nele” (1988, p. 255). Aponta ainda que, embora essas palavras intraduzíveis apareçam com frequência nas línguas, há outras como numerais, partes do corpo, termos de relacionamento, conjunções, advérbios e preposições, por exemplo, que são aparentemente traduzíveis entre quaisquer línguas da cultura ocidental. Porém, “não há equivalência simples entre duas línguas, não é possível simplesmente substituir uma palavra do alemão por uma do inglês, ou vice-versa” (Malinowski, 1998, p. 255). Para ilustrar sua tese, ele traz o exemplo do numeral “um”. Em diferentes línguas, esse numeral pode corresponder no que diz respeito à contagem, porém *un homme* não poderia ser substituído por *one man* e sim por *a man*. Nem *c'est un homme honnête* corresponderia a *this is one honest man*. “Portanto, quando falamos de usos derivados, significados subsidiados, uso idiomático das palavras, a equivalência falha” (Malinowski, 1998, p. 255).

O mesmo acontece com partes do corpo, por exemplo: a língua eslava usa o termo *hand* pra se referir também ao *arm*, não apresentando a distinção entre mão e braço. O polonês e o russo, ao invés de *feet* e *legs*, usam apenas *lower extremities*, não apresentando a distinção entre pernas e pés, comum no inglês e no português. Assim, podemos concluir que o significado para Malinowski não é centralmente composicional e imanente – como o caminho tradicional propõe – e sim centralmente idiomático e extralinguístico, já que este está no uso e varia de cultura para cultura. Segundo o autor, quanto mais as culturas em questão na tradução se diferirem umas das outras, mais rara é a possibilidade de se encontrar paralelos possíveis entre elas.

No exemplo, citado anteriormente, da não correspondência para a palavra *garden*, trazido pelo autor, a menos que se conheça como os Trobrianders organizam e cuidam de seus jardins, não temos como entender o sentido dos termos por eles utilizados, já que o termo em inglês, e também em português, é um só, bastante geral.

Por fim, Malinowski reitera a ideia desenvolvida ao longo de seu texto de que as palavras não existem isoladamente, elas estão atreladas a um contexto, dependem do uso. É por esse motivo que dicionários são perigosos, tanto na teoria quanto na prática, já que eles podem limitar o significado de uma palavra. Para ilustrar essa ideia, ele menciona frases compostas por uma palavra, como *Come, Go, Yes, No*, e lembra que elas podem ser compreendidas dentro de seu contexto apenas. Essas frases devem ser conectadas ao todo para adquirem significação, pois tudo está relacionado a seu contexto cultural.

Partindo também de questões relacionadas à tradução, Quine considera a dificuldade ou até mesmo a impossibilidade de haver compreensão entre diferentes classes, raças, gêneros e religiões. Quine apresenta um posicionamento considerado um tanto quanto radical em seu projeto de tradução que, muito resumidamente, consiste na tentativa de compreender uma língua desconhecida que não possui raízes em comum com nenhuma língua conhecida pelo tradutor, sem a ajuda de intérpretes, dicionários e recursos semelhantes.

A abordagem filosófica de Quine sobre a tradução radical é bem diferente da de Malinowski. Enquanto a proposta de Malinowski é tornar falantes nativos inteligíveis a não nativos, Quine fala sobre a compreensão de uma língua desconhecida, que ele chama de “*jungle*” – “selva” – a partir da observação do comportamento do outro. Para Quine, a tradução é indeterminada: sempre há manuais de traduções alternativos que mapeiam frases nativas de formas diferentes; e o que podemos fazer ao aprender uma língua ou entender outra pessoa é, na verdade, ligar a resposta verbal do outro à nossa própria.

Quine se dedicou a discutir como a aprendizagem da língua e a comunicação são baseadas em evidências sociais disponíveis e buscou compreender quais as consequências disso para as teorias do conhecimento e do significado linguístico. Ele começa seu texto “*Indeterminacy of translation*” (1998) trazendo o conflito presente nas ideias dos filósofos indianos e

falando da linguagem como um sistema de representação. Quine mostra, de início, os pressupostos tradicionais do sentido que temos considerado nesse trabalho e aponta a palavra como sendo veículo do sentido. Após mostrar a tendência mais forte no que diz respeito à questão do sentido, mostrando o mesmo como centralmente imanente – já que seria possível aprender as palavras de uma vez por todas, composicional – considerando que, ao saber o papel da palavra em uma frase, é possível construirmos outras, e como consequência disso, centralmente literal, Quine se põe contra essa visão tradicionalista do sentido, e propõe uma visão mais radical que o leva até mesmo a acreditar na impossibilidade da tradução.

Refutando então os pressupostos tradicionais do sentido, Quine aponta que o que deve ser observado, na verdade, são os fatos presentes nas falas, são as entidades significadas. Isso porque a linguagem é cultural e não universal, é idiomática e não composicional, já que os sentidos só são identificáveis dentro de um contexto e podem variar. “Normalmente, situações publicamente observáveis não nos permitem prever o que um falante, mesmo da nossa própria língua, dirá” (Quine, 1998, p. 260), já que a linguagem, em si, não é previsível, e nas falas estão inscritas experiências passadas, em andamento e/ou não compartilhadas.

Quine propõe o experimento mental da tradução radical, partindo da premissa de que o sentido de uma sentença em uma língua é o que ela divide com a sua tradução em outra língua. Esse caminho o levou a uma conclusão negativa e a defesa da tese da indeterminação da tradução.

A tradução radical, tal qual proposta por Quine, consistiria na situação em que o linguista, na tarefa de traduzir a língua do nativo, só teria como compreender as sentenças a partir da observação do comportamento frente ao ambiente. Assim, o linguista procuraria fazer a correlação entre a reação do falante diante de um proferimento e das estimulações que esse tenha sofrido advindos da situação compartilhada.

Quine propõe uma analogia entre o linguista de campo entrando na linguagem do nativo e a criança entrando na linguagem cognitiva. As frases declarativas, junto com as saudações, ordens e perguntas seriam as primeiras aquisições. O linguista nessa fase observaria os sinais de confirmação ou negação propiciados pelas frases declarativas. Posteriormente, aprofundaria sua análise saindo das sentenças de observação para outras compostas, avaliando os conectivos, assim como sentenças não observáveis. O linguista também procuraria pares de expressões nas duas línguas – nativo e inglês – a partir de conjecturas (hipóteses analíticas). A metodologia utilizada pelo tradutor radical consistiria, então, em tentar se colocar no lugar do nativo para construir um manual de tradução que permaneceria em desenvolvimento e que seria revisto constantemente a partir dos êxitos ou fracassos na comunicação. O sucesso na comunicação seria notado pela fluência na conversação, e a falha, pelas reações de espanto ou confusão do nativo. Desta forma, para Quine, aprendemos a linguagem a partir da observação do comportamento verbal de outras pessoas e pela correção ou reforço de determinados comportamentos efetuados por outros.

Por fim, com base na proposta de Quine, o que restaria de comum aos falantes de uma mesma língua seria a sua capacidade de se colocar no lugar do outro e imaginar como ele teria reagido a uma certa estimulação, uma vez que cada um seria livre para internalizar os significados estimulativos da sua maneira peculiar, dada a sua condição biológica. Assim, para Quine, é possível “pautar” o processo comunicacional em um plano intersubjetivo, já que os significados estimulativos são internalizados de maneira diferente pelos falantes, mas os falantes de uma mesma língua conseguem se colocar no lugar do outro e imaginar como ele teria reagido ao estímulo sendo capaz de responder de forma similar consentindo ou negando. O mesmo não ocorre entre as línguas, já que há uma incomensurabilidade entre os sistemas, daí a indeterminação da tradução, segundo Quine.

De forma consideravelmente diferente de Malinowski e Quine, o terceiro estudioso da linguagem na Contemporaneidade que consideraremos nesse trabalho é Stanley Fish. Em seu texto “Como reconhecer um poema ao vê-lo” (1993), Fish traz várias considerações interessantes sobre a linguagem e o sentido e, favorecendo a perspectiva da linguagem como práxis – assim como Malinowski e Quine –, suas ideias também vão por um caminho oposto ao tradicional. Fish inicia seu texto afirmando que “os significados não são propriedades nem de textos fixos e estáveis nem de leitores livres e independentes, mas de comunidades interpretativas que são responsáveis tanto pela forma das atividades do leitor quanto pelos textos que estas atividades produzem” (1993, p. 156).

Fish conta então uma experiência que teve com um grupo de alunos seus, quando, ao deixar uma lista com nomes de linguistas no quadro, propôs uma leitura de um poema religioso. Ele relata que fez um quadrado em torno dos nomes e colocou uma indicação de página, pedindo então para que os alunos – que não sabiam exatamente do que se tratava, pois quando entraram na sala já se depararam com aquele texto – interpretassem o poema. Para a surpresa do leitor do relato de Fish, seus alunos foram buscar possibilidades de interpretação e, “além de especificar os significados das palavras do poema e de relacioná-los uns com os outros, os alunos começaram a identificar padrões estruturais mais amplos” (Fish, 1993, p. 158). Percebe-se então o sucesso do exercício proposto por Fish, em que uma lista de linguistas, uma indicação de leitura apenas, foi lida como um poema religioso. Partindo dessa experiência, Fish argumenta que

acredita-se normalmente que realizar uma leitura qualificada é apenas uma questão de discernir o que está no texto, mas, se o exemplo dos meus alunos pode ser generalizado, a questão, na verdade, é saber como *produzir* o que pode depois dizer-se que está no texto. A interpretação não é a arte de entender (*construing*), mas sim a arte de construir (*constructing*) (1993, p. 159).

Embora haja argumentos contra a proposta de Fish, ele conclui que poemas e indicações de leituras são diferentes, porém, “as diferenças são

um resultado das diferentes operações interpretativas que realizamos e não de algo inerente a um ou outro” (1993, p. 161). Para Fish, “[a]mbos são artefatos construídos, são produtos e não produtores de uma interpretação e, embora as diferenças entre eles sejam reais, são diferenças interpretativas, cuja origem de forma alguma se encontra em alguma espécie de nível fundamental de objetividade” (1993, p. 161). O significado, para Fish, vem da convenção de uma comunidade interpretativa, não sendo algo fixo, nem estável.

Pensando então nos pressupostos tradicionais que temos considerado ao longo desse trabalho, Fish veria a linguagem como centralmente cultural, extralinguística, idiomática e figurativa, já que “é a partir da presunção de um contexto – contexto este tão profundamente pressuposto que nem sequer temos consciência dele – que as palavras adquirem o que parece ser seu sentido literal” (1993, p. 163). Desta maneira, tudo dependeria do uso, do contexto, da comunidade interpretativa – de acordo com a proposta de Fish.

Concluindo, percebemos que nos textos dos três autores contemporâneos que nos propomos a investigar, é favorecida a perspectiva da linguagem como práxis. Enquanto, para Quine não há equivalências entre as línguas, devido à incomensurabilidade entre os sistemas que são culturais e não universais, para Malinowski, o falante nativo pode ser compreensível para o não nativo, mesmo com todas as dificuldades, peculiaridades culturais e palavras intraduzíveis por pertecerem a um contexto, uma cultura específica. Aproximando-se das ideias de ambos, a experiência proposta por Fish nos mostra que o significado não habita a letra, mas depende do contexto, da interpretação (das comunidades interpretativas) e, assim sendo, o significado torna-se deslizante, podendo variar de acordo com a leitura, com a experiência, com a cultura.

## Considerações finais

Este trabalho buscou ressaltar a complexidade de se teorizar sobre o sentido e, embora de forma bastante breve, buscou apresentar algumas possibilidades de abordagem para o pensamento linguístico na Antiguidade, na Modernidade e na Contemporaneidade. Vimos que as tensões, claramente existentes entre sofistas e socráticos na Antiguidade, foram permanecendo ao longo da história e, mesmo na Contemporaneidade, ainda podemos notar heranças sofistas e socráticas.

Na primeira parte deste trabalho, buscamos apresentar o embate existente entre sofistas e socráticos, dando especial atenção à polarização sobre o pensamento linguístico na Antiguidade. Em seguida, discutimos questões como o realismo embrionário percebido nos diálogos *Crátilo* e

*Sofista*, de Platão, e as ideias mentalistas que podem ser percebidas em *De Interpretatione*, de Aristóteles, *Gramática de Port Royal*, de Arnault e Lancelot, e “O significado das palavras”, de Locke, sendo em Aristóteles um mentalismo apenas insinuado e nos dois outros textos um mentalismo bastante explicitado. Por fim, apresentamos algumas considerações sobre a visão de linguagem e significado em “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”, de Nietzsche, flagrando uma oposição, em pontos centrais, à visão presente no *Crátilo* de Platão e, em contrapartida, aproximando-se da visão que se pode associar aos fragmentos sofistas aqui considerados: “Elogio de Helena” e “Tratado do não ser”, de Górgias.

Em sua segunda parte, este trabalho trouxe algumas considerações sobre a questão do sentido na Contemporaneidade através de “The translation of untranslatable words”, de Malinowski; “Indeterminacy of translation”, de Quine; e “Como reconhecer um poema ao vê-lo”, de Fish. Aqui, notamos a herança sofista no pensamento desses três estudiosos e percebemos que, embora haja o triunfo do caminho socrático, o caminho sofista está sempre presente nas questões relacionadas à linguagem e ao sentido.

Por fim, cabe ressaltar que, embora tenhamos trazido alguns estudiosos que tendem a ver a linguagem como *práxis* para nossas discussões nesse trabalho, temos consciência de que, ao optarmos pelo caminho mais radical que nega o representacionismo, aceitando a herança sofista e saindo do caminho tradicionalmente aceito, que é o socrático, ocupamos um lugar um tanto quanto paradoxal, pois não temos como reprimir totalmente a nossa cultura que é centralmente representacionista. Flagramos aqui, então, um embaraço: ao adotarmos esse posicionamento mais radical, queremos dizer “o novo”, porém, para isso, temos apenas palavras velhas, palavras que carregam consigo certa tradição.

***Recebido em setembro de 2011.***

***Aprovado em novembro de 2011.***

*Brief considerations on the Linguistic Thought in Antiquity, Modernity and Contemporaneity*

#### **Abstract**

Being aware that the territory of the semantic theory is inhabited by multiple approaches and that there is a particular resistance of meaning to theorization, this paper aims to discuss some semantic issues starting from some brief considerations on the linguistic thought in antiquity, modernity and contemporaneity. In the first part of this paper, our basis is going to be the tensions between Sophists and Socratics, by discussing questions such as the embryos of realism and mentalism that arise from the reflections on language in antiquity and modernity. Attention will be also given to the views of language and meaning present in this context. This discussion will be based on some texts by Plato, Aristotle, Gorgias, Arnault and Lancelot, John Locke, and Friedrich Nietzsche. In the second part of this paper, we will bring brief reflections on the issue of meaning in contemporaneity based on some ideas by Bronislaw Malinowski, Willard Van Orman Quine and Stanley Fish.

**Keywords:** Language. Meaning. Antiquity. Modernity. Contemporaneity.

## Referências

ARISTÓTELES. De Interpretatione. In: ANGIONI, Lucas (Trad./Org.). *Ontologia e predicação em Aristóteles*. Campinas: Unicamp, 2000.

ARNAULD, Antoine; LANCELOT, Claude. *Gramática de Port Royal*. Trad. B. F. Bassetto. São Paulo: Martins Fontes. 1992.

FISH, Stanley. *Is there a text in this class? The authority of interpretive communities*. Cambridge, Ma./Londres: Harvard University Press, 1980.

\_\_\_\_\_. Como reconhecer um poema ao vê-lo. Trad. Sonia Moreira. *Palavra*. Rio de Janeiro, PUC-Rio, n. 1, 1993.

GÓRGIAS. O tratado do não-ser. In: CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. Tradução grego-francês por Bárbara Cassin e francês-português por Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2006.

\_\_\_\_\_. Elogio de Helena. In: CASSIN, Barbara. *O efeito sofisticado*. Tradução grego-francês por Bárbara Cassin e francês-português por Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2006.

LOCKE, John. O significado das palavras. In: \_\_\_\_\_. *Ensaio acerca do entendimento humano*. Livro III, cap. II. Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os pensadores)

MALINOWISKY, Bronislaw. The translation of untranslatable words. In: NYE, Andrea (Ed.). *Philosophy of language: the big questions*. Malden: Blackwell Publishing, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. Trad. Rubens Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1978. (Os pensadores)

PLATÃO. Crátilo. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos: Teeteto, Crátilo*. V. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

\_\_\_\_\_. Sofista. In: \_\_\_\_\_. *Diálogos*. 1. ed. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os pensadores)

QUINE, Willard Van Orman. Indeterminacy of translation. In: NYE, Andrea (Ed.). *Philosophy of language: the big questions*. Malden: Blackwell Publishing, 1998.