

Hýle e noûs: notas sobre o impacto dos hábitos linguísticos no pensamento

Hýle and noûs: notes on the impact of linguistic habits on thought

Daniel Perico Graciano*

RESUMO

Este artigo busca refletir sobre o impacto da linguagem nos modos como as sociedades organizam suas ideias e seus pensamentos. Para tal realizou-se uma revisão de algumas das correntes teóricas segundo as quais a língua materna influencia o modo como pensamos ou sentimos o mundo, tal como de correntes que defendem que as maneiras como pensamos e sentimos o mundo é que determinam o funcionamento da linguagem. As análises indicam que apesar do descrédito decorrente do fracasso da tese do relativismo linguístico, há, em certa medida, uma pressuposição recíproca, na qual ambas vias de determinação se mostram igualmente válidas. Afinal, cada língua tem seus próprios aspectos obrigatórios, de modo que seus respectivos falantes são forçados a frequentar determinados pensamentos em detrimento de outros ao enunciar, até que tais pensamentos se cristalizam como hábitos no interior daquela comunidade linguística específica, tornando-se significativamente mais recorrentes que os não-obrigatórios.

Palavras-chave: Linguagem; pensamento; hýle; noûs; ousia.

ABSTRACT

This article seeks to reflect on the impact of language on the ways societies organize their ideas and thoughts. To this end, a review was conducted of some theoretical

Recebido em 8 de maio de 2025.

Aceito em 30 de agosto de 2025.

DOL: <https://doi.org/10.18364/rc.2026n70.1481>

* Universidade Federal de São Carlos, danip.graciano@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5269-0213>

currents according to which the mother tongue influences how we think or feel the world, as well as currents that argue that the ways we think and feel the world determine the functioning of language. The analyses indicate that despite the discredit arising from the failure of the linguistic relativism thesis, there is, to a certain extent, a reciprocal presupposition, in which both directions of determination prove equally valid. After all, each language has its own obligatory aspects, so that its respective speakers are forced to frequent certain thoughts to the detriment of others when enunciating, until such thoughts crystallize as habits within that specific linguistic community, becoming significantly more recurrent than the non-obligatory ones.

Keywords: Language; thought; hýle; noûs; ousía.

1. Problema

Em um antigo texto, publicado em 1958, Benveniste expõe a seguinte proposição: “por mais abstratas ou particulares que sejam as operações do pensamento, recebem expressão na língua” (Benveniste, 2005, p. 68). Desse modo, o pensamento e a fala se distinguiriam entre si, uma vez que afirmações como essa pressupõem que a fala funcione como um meio de expressar aquilo que pensamos. No entanto, o próprio linguista de Alepo demonstra o sutil equívoco que acompanha a ideia, e que reside justamente no fato de que “esse conteúdo [o pensamento] recebe forma quando é enunciado, e somente assim” - de modo que - “recebe forma da língua e na língua, que é o molde de toda expressão possível; não pode dissociar-se dela e não pode transcendê-la” (Benveniste, 2005, p. 69). O termo “molde” parece - pelo menos em um primeiro momento - bastante adequado. Wittgenstein, por sua vez, defende que a linguagem delimita também o modo de realização do pensamento: “os limites da minha linguagem significam os limites do meu mundo” (Wittgenstein, 2001, § 5.6). O filósofo austríaco acreditava que a maior parte das proposições da história da filosofia era um conjunto de contrassensos linguísticos, na medida em que derivavam de mal-entendidos. A linguagem é o limite do pensamento. Isso significa que, ao contrário de Benveniste, Wittgenstein distinguiu linguagem de pensamento.

Além disso, Wittgenstein também distingue pensamento de linguagem ao defender que a forma lógica de uma proposição não necessariamente corresponde à sua suposta forma real. Instaure-se a separação no corte cirúrgico que cinde a estrutura gramatical da linguagem natural da lógica real do pensamento, no ponto em que se declara que a primeira não daria conta de estruturar de modo adequado o segundo. Se a linguagem é a “vestimenta” do pensamento, somos induzidos a dedicar toda nossa atenção a ela em detrimento daquilo que é vestido. Em Wittgenstein, a linguagem só pode dizer os fatos do mundo que são afigurados pelo pensamento.

O “pensamento”, aquilo que é revestido “pela” linguagem - o famigerado “espírito” - desempenha permanentemente o papel do protagonista na comédia da metafísica. Trata-se de uma especificidade de um fato linguístico, à qual os olhares dos filósofos raramente são sensíveis. Cada vez mais e com mais intensidade, o conceito se agiganta na totalidade do pensamento, ao passo que a forma da realização minguia. A remessa do signo ao referente, esse arconte, essa deidade, se reflete, ou ainda transborda, na remessa do significante ao significado: o significante remete ao significado e o significado remete a uma ideia transcendente, algo que se encontra do lado de “fora” do jogo da inscrição empírica.

Mesmo à pretensa imanência do signo saussureano, o positivismo que a sustenta garante a presença constante de uma hierarquia que se disfarça de unidade a partir do recalçamento dos termos inferiores (inferiores porque assim forjados) no conjunto das oposições, consumidos pela totalidade. A obra de Jacques Derrida, por exemplo, foi capaz de mostrar como a escritura foi considerada inferior quando oposta à fala, concebida como representação da representação, concepção hierárquica cujas raízes podemos encontrar no Fedro de Platão (Derrida, 2019).

A hierarquia do pensamento sobre a linguagem é determinada pela ideia de presença. O pensamento é sempre o que há de mais presente a si mesmo, isto é, a verdade, à medida em que ao ser separado da linguagem é imediatamente substituído por sua forma entificada. Ou seja, o pensamento

em sua relação com a linguagem - esta última seu Ser - é ontificado, resumindo-se a uma parte suprema de uma polarização mecanicista. Em Saussure (2012), temos um exemplo de como a escritura tem sua presença separada de si mesma para ser signo de um signo. A metafísica clássica o justifica: enquanto a phoné ocupa um grau de distância da “verdade” do Ser, a escritura ocupa dois. O significado é significado de um “estado de alma” (pensamento), o significante é significante de um significado, a escritura é - por fim - significante de um significante. Nessa dispersão global, quanto mais formal é a inscrição empírica, mais distante estará da presença, enquanto o significado, “imaterial” e “puro”, permanece com a face voltada para Deus. Também na tradição linguística, o ideal prevalece sobre o material. Esse tipo de submissão atualiza a submissão platônica do corpo à alma, do sensível ao inteligível.

Há um interessante paradoxo: sempre que se afirma a hegemonia do pensamento sobre sua inscrição material, utiliza-se a própria inscrição material. No Fedro, Sócrates fala de uma linguagem da alma, superior à materialidade linguística: a metafísica não é capaz de abandonar o modelo da inscrição material do signo para pensar “para além” do signo (Platão, 2016). Aristóteles chama de poietikós o princípio causal que não se liga ao corpo, que “não tem mistura, é impassível” (2012, III, 5). O “espírito” que conduz a ideia, o intelecto (noetá), é o acesso à verdade (2012, III, 3, 5-8). O eîdos, por outro lado, é o aspecto, a aparência. Aristóteles o chama também de morphé (ou phoné), termo convencionalmente traduzido por “forma”, de modo que aquilo que sentimos, é a causa da hýle (matéria formada) (2009, II, 1; IV, 3), “chama-se causa, num primeiro momento, a matéria imanente de que a coisa é feita” (2024, D, 2). Aísthesis é o termo usado na metafísica clássica para remeter ao sensível relacionado à morphé e à phoné. Na Metafísica (2024, A, 1), Aristóteles dirá que a aísthesis, como um sentido material decorrente da forma é comum a todos os animais, ao passo que a razão (lógos) é um privilégio humano.

Cabe aqui uma questão: ainda que admitíssemos a cisão entre linguagem e pensamento, seria - de acordo com a concepção metafísica que domina não apenas a filosofia como também nossa ciência - o lógos quem ganha uma inscrição material na linguagem ou seria a linguagem quem ganha uma lógica?

2. Eliminando o télos

Se, “no início era o lógos”, a ana-logia, isto é, a dupla redação de a sobre b, é a eliminação do télos pela arkhé. A finalidade (télos) da linguagem é a auto-realização do pensamento que encontra-se consigo mesmo in praesentia. O fim do télos é o fim do fim - “acabar com a escritura para acabarcomeçar com a escritura” - dirá o poeta (Campos, 2009, s/d).

No entanto, o signo se encontra na fronteira, ele está ao mesmo tempo “dentro” e “fora” da inscrição empírica. Por um lado, a face do significado situa-se avessa à imanência da materialidade. Por outro lado, a face significante é ofuscada na própria inscrição à medida que as coisas mesmas são signos em sua evocação empírica. Com o pensamento não é diferente: sempre que tentamos agarrar algo, seja uma ideia, uma equação ou uma garrafa, agarramos um signo.

À linguagem a tradição ocidental legou um lugar exterior, a representação do pensamento, que, por sua vez, é a conjunção do Ser com seu ente (condição que transforma em substantivo aquilo que já foi verbo), de modo que a linguagem se distancia da presença absoluta que constituiria esse mesmo pensamento. Por isso, no Wittgenstein do *Tractatus*, a linguagem corrompe o lógos, ela é “um traje que disfarça o pensamento, de tal modo que não se pode inferir, da forma exterior do traje, a forma do pensamento trajado” (Wittgenstein, 2001, § 4.002).

O pensamento de Wittgenstein em relação à linguagem deixa transparecer uma episteme idealista. No idealismo alemão defendia-se, acima de tudo, que a ideia é o princípio da realidade, sem ela, o acesso à verdade

estaria restrito. Em Hegel, por exemplo, a razão não se resume a um modo de pensar ou de representar a realidade, mas é, ela mesma, o fundamento do real. Com base na dialética (cuja vulgarização rege ainda hoje as ciências humanas por meio de uma série de mal-entendidos) podemos seguir o seguinte percurso: um enunciado pode ser entendido, de um ponto de vista metafísico, como uma perspectiva da consciência de um sujeito que enuncia; ao passo que, desse mesmo ponto de vista idealista, a verdade seria essa perspectiva conhecida por si mesma. Nesse ínterim, os signos figuram na consciência, que, a partir deles, apreende algo. Assim, o enunciado se torna uma parte da verdade do “espírito”, que se acerca do objeto pensado. É parte porque aos poucos surgiriam referentes mundanos que questionariam o ponto de vista do sujeito que enuncia. Vale notar: não necessariamente o ponto de vista é falso, mas é apenas uma parte do saber, ou da verdade sobre o objeto que se faz acessível. O saber absoluto seria, nessa episteme idealista, uma conjunção entre o enunciado e a verdade do pensamento (i.e., a conjunção do pensamento consigo mesmo). Nesse caso, dois meios conduziriam a essa conjunção: a percepção abstrata de sua estrutura e a estrutura concretizada para a consciência.

Esse tipo de idealismo demanda uma espécie de transição do pensamento para uma consciência de si mesmo. Se o signo determina a emergência do pensamento, limitando-o à sua estrutura gramatical, a linguagem é, para Wittgenstein, o critério de determinação da razão, uma vez que julga o pensamento como uma substância disforme. Desse modo, até sua proposição de um sistema fundamental adequado à lógica, não havia possibilidades de contraposição à limitação imposta ao pensamento pela linguagem natural: “a forma lógica” é, para o pensador austríaco, “a forma da realidade” (Wittgenstein, 2001, § 2.18, 2.2). No entanto, a tirania da linguagem ordinária terminaria, dado que, diante da arbitrariedade do signo linguístico, “deve haver algo de idêntico entre a figuração e o afigurado, a fim de que possa ser, de modo geral, um a figuração do outro” (Wittgenstein, 2001, § 2.161).

Por outro lado, sem a linguagem natural não pode haver a verdade da linguagem lógica, que dela nasce. No entanto, para o idealismo logocêntrico, o reconhecimento da verdade da linguagem não é uma opção, uma vez que a hegemonia do pensamento é unilateral. Começa aí a luta dialética: “enquanto agir do outro, cada um tende, pois à morte do outro. Mas aí está presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do outro inclui arriscar a própria vida” (Hegel, 2003, p. 145). Se o lógos venceu e dominou a matéria linguística, ela se torna também dependente do funcionamento desta. A matéria que, por sua parte, é, por um lado, dependente do lógos por ter perdido a luta, também é relativamente independente, já que sustenta a relação sem a qual o lógos não pode se realizar: «Sobre aquilo que não se pode falar, deve-se calar» (Wittgenstein, 1909, § 7).

Substituir a linguagem natural pela linguagem formal da lógica é um modo de conceber o conteúdo como uma essência metafísica (ousía), no sentido de que a ousía - substantivo feminino que deriva do verbo oúsa (“ser” no particípio presente de eînai) - é uma condição atemporal, eterna, fixa, imutável. Essa ousía platônica não se constitui no âmbito do sensível (aísthesis) (Platão, 2016, 237c). A ousía se mantém, ao passo que a phoné - efêmera e mundana - pode mudar. Em relação à forma como se diz (hýle), por outro lado, o autor do Tractatus não apenas defende que é potencialmente mutável como deve sê-lo no contexto da descrição do lógos. Afinal, a linguagem natural foi criada - para Wittgenstein - “segundo fins inteiramente diferentes de tornar reconhecível a forma lógica” (2001, § 4.002), daí decorre a busca por “tornar claros e delimitar precisamente os pensamentos, antes como que turvos e indistintos” (2001, § 4.112).

Benveniste, por sua parte, é categórico em afirmar que “a forma linguística é, pois, não apenas condição de transmissibilidade mas primeiro condição de realização do pensamento”, dado que “não capturamos o pensamento a não ser já adequado aos quadros da língua” (Benveniste, 2005, p. 69). O que pode parecer evidente em um primeiro momento aponta para uma importante contradição no logicismo wittgensteineano: se a linguagem

natural delimita a atividade lógica a ponto de ser concebida “como um traje que disfarça o pensamento” (Wittgenstein, 2001, § 4.002), como seria possível buscar uma forma lógica, adequada para a descrição do pensamento fora do domínio do mal-entendido arquetípico, que afeta o pensamento antes mesmo que este emerja? A própria linguagem lógico-formal pode esclarecer esse mal-entendido.

Sejam:

LN: Linguagem Natural

FL: Forma Lógica do Pensamento

D(x): A linguagem natural disfarça/obscurece x.

B(x): A linguagem natural é a base para buscar/tornar claro x.

A afirmação de Wittgenstein de que a linguagem natural disfarça a forma lógica pode ser representada como:

D (FL, LN)

A busca de Wittgenstein em tornar claro o pensamento por meio da forma lógica pode ser expressa como:

B (FL, LN)

A contradição emerge porque, se a linguagem natural (LN) inerentemente disfarça (D) a forma lógica (FL), torna-se problemático como ela pode simultaneamente servir de base (B) para tornar essa mesma forma lógica clara e precisa. De modo que essa implicação contraditória: se a linguagem natural simultaneamente disfarça e é a base para a emergência da forma lógica, logo, não existe uma descrição precisa dessa forma lógica, uma vez que o próprio instrumento de descrição (a linguagem natural) é considerado inadequado para expressar a estrutura lógica subjacente.

O argumento de Benveniste reforça essa contradição, já que o pensamento em si já é moldado pela linguagem. Se “não capturamos o pensamento a não ser já adequado aos quadros da língua”, a busca por uma

forma lógica fora dessa influência linguística parece ainda mais improvável. Dado que o pensamento (P) é moldado pela linguagem natural (LN). Isto é, se o pensamento é inerentemente moldado pela linguagem natural, então a busca por uma forma lógica pura e independente dessa linguagem se torna inviável.

A contradição se evidencia na tentativa de a partir de um sistema (LN) considerado intrinsecamente inadequado (D) revelar ou construir outro sistema (FL) que se supõe estar obscurecido por ele (B), em especial quando o próprio objeto de estudo (P) já está condicionado pelo primeiro sistema (M).

Portanto, seríamos facilmente tentados a afirmar que não há outra possibilidade que não considerar a pressuposição recíproca entre lógos e hýle. Ou seja, que tanto o lógos ganha forma na linguagem como a linguagem ganha lógica no pensamento. No entanto, há impressão uma de equivalência simétrica “entre um pensamento que não se pode materializar a não ser na língua e uma língua que não tem outra função a não ser significar” (Benveniste, 2005, p. 69), é apenas ilusória.

Para não reduzirmos o problema a uma simplicidade que se deixa influenciar por aquilo que se apresenta em um primeiro momento como o mais evidente, convém introduzir mais uma questão: haverá algo no pensamento que o sistema linguístico não pode capturar?

3. A assimetria

Saussure diz em seu Cours que “psicologicamente, abstração feita por meio de palavras, nosso pensamento não passa de uma massa amorfa e indistinta”, e reforça: “o pensamento é como uma nebulosa em que nada está necessariamente delimitado. Não existem ideias preestabelecidas, e nada disso é distinto antes do aparecimento da linguagem” (2012, p. 158). No entanto, de acordo com o linguista genebrino, o conceito é psíquico, ao passo que a onda sonora é física, a fonação e a audição são fisiológicas e, por fim, a imagem acústica também deve ser classificada como psíquica, na medida em

que a imaginamos, isto é, a formamos na mente antes de dizê-la e até mesmo de ouvi-la.

Não há meios de negar que existem mecanismos fisiológicos que resultam em uma categoria psíquica independente da linguagem. No entanto, sem a interferência linguística podemos chamá-los de “pensamentos”? *Psykhé*, princípio “espiritual” e “vital” que anima o corpo. No fragmento 45, é a ele que Heráclito atribui o *lógos*. Aristóteles define a *psykhé* como “aquilo pelo que vivemos, percebemos e pensamos” (2012, II, 23, 414b). Para o antigo estagirita a *psykhé* é tripartite: uma alma vegetal, que o homem também compartilha com os animais e as plantas; uma alma motora, da qual só dispõem os animais; e uma alma racional - que nos é exclusiva - “o lugar das ideias” (2012, III, 4). Até que ponto esse conceito pode ser analisado como um “ancestral” do conceito de pensamento?

Talvez o termo *noûs* também seja adequado a essa categoria psíquica. Dois sentidos foram atribuídos a ele ao longo da história: o de “espírito” (enquanto substância) e o de “inteligência” (enquanto faculdade intelectual). O radical “no” denota “pensamento” no dialeto jônico. Esse mesmo radical está presente em diversos termos clássicos: “noeîn”, “noésis”, “nóema”, “diánoia”, “énnoia”, “epínoia” - todos esses substantivos costumam ser traduzidos como “pensamento”, apesar de evidentemente terem entre si apenas um vínculo relativo de sinonímia. O espírito do homem, enquanto essência (*ousía*), é imortal porque participa do *noûs* absoluto (Aristóteles, 2012, IV, 4, 10).

A percepção e o ato da linguagem entre o real e o ideal, funciona de modo que o real deriva de uma percepção da relação entre *hilético* e *noético* (*hýle* x *noûs*) e o ideal da percepção *noemática* (*nóema*). A unidade real está para a percepção e ação da materialidade linguística assim como o ideal está para a variação dos significados. A *ousía*, por sua vez, é produto da relação entre o *noético* e o *noemático*. Se o *nóema* é o objeto pensado, a *noésis* é o ato de pensar esse objeto, de modo que a codificação do que aparece (*nóema*) e o ato da consciência que o apreende (*noésis*) des-vela a *ousía*. Isto é, a estrutura que se evidencia na investigação de como o significado se apresenta

à consciência e como a consciência o concebe. A relação entre hýle e noûs é a própria constituição da experiência. O noûs não opera no vazio, mas se dirige a algo, e esse «algo» em sua forma mais primária é a hýle. O noûs “anima” a hýle, por assim dizer. O real emergente do choque entre a hýle e o noûs, resulta na constituição do nóema. A coerência desse nóema fundamenta a experiência do mundo como algo real. O ideal da percepção noemática, embora inatingível em sua totalidade, é o que orienta a busca pelo sentido.

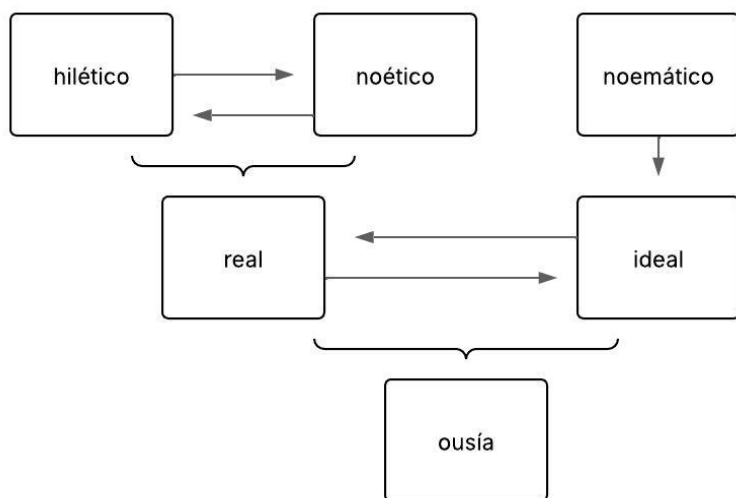


Figura 1. Diagrama da relação real/ideal na produção de sentido

Vejamos um exemplo. Em certa altura da *Iliáda*, Homero usa o adjetivo chlôros (verde) para qualificar o mel. Para um falante de português do século XXI, esse tipo de associação tende a causar estranhamento¹. No

1 Rejeito aqui a hipótese da cegueira de Homero com base nos estudos de Gladstone (2010), que argumentam a favor de uma concepção não-anacrônica dos conceitos a partir da tese de que os sentidos atribuídos às cores mudam com o tempo. Além disso, os

entanto, a palavra chlôros deriva de uma raiz etimológica cujo sentido é algo como “relva fresca”, o que atenua consideravelmente o estranhamento. Nesse caso, a escolha do adjetivo (hýle) se contrasta com o objeto, gerando um efeito de estranhamento (noûs). Esse choque entre hýle e noûs revela a ousía, isto é, a “essência” do significado. Ou seja, o conceito de verde (chlôros) não está contido a priori no conceito de mel, trata-se, portanto, de uma relação sintética (não-redundante), que justamente por ser sintética estimula a busca pela ousía, por uma estruturação coerente da noemata.

A competência humana de estruturar a noemata de modo coerente e de buscar sentidos no mundo, que se nos apresenta sempre sob a égide dos signos, apoia-se inegavelmente também em um substrato biológico, que pode nos dizer algo sobre o papel do cérebro na relação entre linguagem e pensamento. Afinal, “diferentes culturas certamente não têm a liberdade de dividir o mundo por capricho, pois estão vinculadas às restrições estabelecidas pela natureza [...] do cérebro humano” (Deutscher, 2023, p. 138).

O conjunto de funções cerebrais chamado de processo de lateralização, é uma condição - filogenética e ontogenética - para o desenvolvimento da linguagem. A aquisição da linguagem começa com o início do processo de lateralização, por volta dos dois anos de idade, e se completa quando esse processo termina, entre os cinco anos e a puberdade. Dificilmente a aquisição

estudos de antigos poemas védicos hindus realizados por Lazarus Geiger (2018) mostram estranhas atribuições das cores aos objetos, tais como vemos em Homero. Por exemplo, tanto os antigos poemas gregos, quanto seus contemporâneos indianos e também os hebreus que escreveram o Antigo Testamento, ignoraram totalmente a cor azul (aliás, não existem palavras equivalentes à “azul” no grego do período homérico e tampouco no hebraico antigo), apesar de descreverem abundantemente o céu e o mar. Além disso, outras coincidências que chamam a atenção em todas as três culturas são as descrições de cavalos vermelhos, mar cor de vinho e rostos verdes de medo. Geiger chega a realizar uma análise comparativa que demonstra que boa parte das palavras que designam A cor azul nas línguas europeias modernas derivam de palavras que designam “verde”, que, por sua vez, derivam de palavras que designam “preto”, de modo que até um período relativamente recente, o azul não era reconhecido por si mesmo como um conceito. Ainda hoje chamamos, por exemplo, de “vinho branco” um vinho de cor amarela.

da linguagem ocorrerá após esse processo, pelo menos não em sua totalidade. Com isso, sabemos que, principalmente no que concerne à construção e à interpretação de estruturas gramaticais complexas, o lado esquerdo do cérebro, no qual ocorre a lateralização, é responsável pelo desenvolvimento da competência linguística na grande maioria das pessoas (na totalidade dos destros e na maior parte dos canhotos). Por outro lado, se o hemisfério esquerdo opera a cognição (o pensamento analítico e o pensamento associativo), o hemisfério direito é altamente apto para o processamento das categorias fisiológicas e físicas da linguagem.

Fenômeno social ou fenômeno individual que ocorre em uma das circunvoluções frontais do hemisfério esquerdo? Tomemos como exemplo uma “anomalia”. A afasia é uma condição clínica que depõe a favor de uma relativa independência do pensamento em relação à linguagem. O afásico não enfrenta problemas na materialidade linguística formal, mas em classificar os objetos em jogo no contexto da fala (Goldstein, 1988). Do mesmo modo, há um evidente prejuízo na linguagem categorial, relativa à concepção do signo como uma entidade arbitrária, capaz de prever situações hipotéticas e fictícias; no entanto, não há qualquer prejuízo na linguagem concreta, que responde aos contextos efetivos. Imaginemos um afásico que foi, de algum modo, impelido a não pronunciar seu nome, mas que no caso de uma pressão extrema responda: “estou proibido de dizer que meu nome é João”. Esse exemplo ilustra, de modo exagerado, o prejuízo categorial que provoca um retorno constante à linguagem concreta. Isso ocorre porque, ao contrário de um sujeito neurotípico, apto a identificar o objeto concreto como parte representante da categoria, o afásico se guia predominantemente pela empiria, agindo de acordo com a conveniência concreta remetida pela experiência. Para Goldstein (1988), a perda da linguagem categorial implica ou é, ela mesma, uma mudança da percepção do sujeito em relação ao todo que o cerca. Se “a linguagem é a expressão dos laços que nos unem ao outro e a nós mesmos” (Goldstein, 1988, p. 133), o pensamento sem a linguagem categorial é a perda da coesão social.

Para Goldstein, o problema não é reduzir a linguagem a uma expressão do pensamento, mas é a introdução do pensamento na linguagem. O sucesso dessa introdução representa o estabelecimento da coesão entre o subjetivo e o objetivo, entre o concreto e o categórico, entre o “eu” e o “outro”.

Essa ideia encontra suas raízes no século dos estudos comparatistas, contexto em que linguagem e biologia andaram de mãos dadas pela primeira vez, a partir da forte inspiração darwinista que impulsionava as ideias linguísticas oitocentistas. Nesse contexto, Humboldt (1963) chamou de *innere Sprachform*, a conjunção entre essa “nebulosa” do pensamento “puro” e a linguagem. Para o linguista alemão, trata-se do conjunto de mecanismos neurais que opera no momento em que se fala ou se codifica um estímulo linguístico recebido. Humboldt defende que a palavra não é indício de um pensamento, mas antes, um princípio linguístico. Exemplo disso, é o fato de que uma criança na fase inicial do desenvolvimento da lateralização faz uso de algumas palavras mesmo sem ter ciência de seu significado. Trata-se de uma linguagem que não alcança a autossuficiência. Consideremos ainda, a título de ilustração, o fenômeno da repetição: um enunciado repetido em um contexto diverso - como um ditado popular ou uma máxima - não é a reprodução mecânica de uma série de fonemas, mas um processo que tem início na codificação, passa pela compreensão e, finalmente, por uma reprodução adaptada ao contexto imediato. Essa “prenhez” de significação propiciada pelo *innere Sprachform* é o que indica “a que ponto o pensamento atravessa os signos para chegar à significação, [e] a que ponto a linguagem mascara o pensamento” (Merleau-Ponty, 1990, p. 73).

Desse ponto de vista, a linguagem não é, como defendia Wittgenstein, um trage para o pensamento; mas um modo de estabelecer um mecanismo evolutivo necessário para a vida em comunidade.

O determinismo linguístico de Humboldt exerceu uma evidente influência na hipótese determinista mais difundida do século passado. A hipótese Sapir-Whorf defende que o pensamento é determinado pelo sistema linguístico que predomina como meio de expressão nas sociedades nas quais

vivemos, afinal, não há outro meio de experimentar e pensar o mundo a não ser por meio das categorias codificadas pela linguagem. Além disso, a hipótese prevê tais categorias são sistemas exclusivos de cada arranjo social, incomparáveis com sistemas vigentes em outras sociedades (Whorf, 1956).

Essa hipótese é pouco creditada atualmente, no entanto, tanto a linguística quanto a psicologia ainda se valem de alguns pressupostos que dela derivam.

A não isomorfia do léxico indica, por exemplo, que existem conceitos que serão mais facilmente codificados em algumas línguas que em outras. São bastante recorrentes, como ilustrações disso, o fato de os esquimós dispõem de um número significativo de palavras para “neve” e que algumas comunidades aborígenes australianas usam uma variedade de termos para “areia”, de acordo com as necessidades cotidianas dessas sociedades.

Cabe notar que não se trata simplesmente de uma variedade de lexemas que correspondem a uma mesma palavra, mas de diferentes possibilidades de expressar um fenômeno que interessa particularmente a um dado grupo. De modo que é a potencialidade de codificação que determinará a existência desses termos. Uma experiência conduzida por Dixon (1980), mostrou, por exemplo, que falantes de línguas aborígenes australianas que não têm numerais superiores a quatro enfrentam sérias dificuldades para lidar com quantidades. No entanto, quando esses falantes aprendem o inglês essa dificuldade é suficientemente atenuada.

Não menos interessante é o argumento oferecido por Berlin e Kay (1969), que mostra que os falantes de línguas que dispõem de menos nomes para cores, têm limitações consideráveis para distinguir mudanças de tons em um espectro amplo apresentado sob a forma de um degradê. Um fato interessante, comprovado pelo experimento em questão, mostra que em todas as línguas testadas que dispõem de três nomes para cores, essas cores sempre são preto, vermelho e branco. Nas línguas com seis nomes, as cores serão: preto e branco, vermelho, amarelo, verde e azul. O marrom é sempre a sétima

cor, ao passo que a oitava é rosa, seguida por roxo, laranja e cinza². Cabe notar que além de indicar a existência de um relativismo linguístico, o experimento também indica a existência de universais.

É importante ressaltar que, Clark e Clark, psicolinguistas que discutiram a hipótese de Berlin-Kay, mostraram que a maior parte dos lexemas que indicam a determinação linguística não costuma denotar tipos naturais e, ainda assim, aqueles que fazem, apenas o fazem com apoio de tipos culturais (Clark; Clark, 1969). Isto é, os lexemas que denominam, por exemplo, categorias biológicas, como espécies e gêneros de animais e plantas, são tidas como irrelevantes no léxico, exceto quando esses lexemas são reconhecidos em um âmbito cultural.

O problema da determinação cultural na categorização dos estados de coisas, conforme apontado por Clark e Clark, apresenta ressonâncias também na relação tempo/linguagem, que, em sua abstração forjada a partir de categorias linguísticas, pode gerar sentidos particulares por meio da percepção e da interpretação cultural.

No poemas a seguir, Mario Quintana nos dá a pensar sobre algo relevante aqui:

Esse tic-tac dos relógios
é a máquina de costura do Tempo
a fabricar mortalhas.

O “tic-tac”, essa onomatopeia conhecida de todos, sintetiza em si a ousia da passagem do tempo. Supõe-se uma reprodução por mimese do som de um ponteiro que “progride” dois graus. O ponteiro de segundos de um relógio analógico completa uma volta de 360 graus em 60 segundos. Isso significa que a cada segundo, o ponteiro se move em um ângulo de $60/360^\circ = 6^\circ$. O tic-tac mimetiza uma mudança de 2 em 360° , o que equivale

2 Na verdade, Berlin e Kay (1969), por coincidência ou não, resgataram a sequência descoberta por Lazarus Geiger 101 anos antes.

a 2 segundos. No entanto, se observarmos essa mimese com um pouco de atenção, notamos uma adaptação expressiva correspondente ao modo como concebemos a passagem do tempo. Ora, o som do ponteiro se repete, isto é, ele é idêntico a cada grau, de maneira que a relação entre o “tic” e o “tac” não produz necessariamente um mimetismo. Ocorre nesta altura que seria mais exata uma onomatopeia como “tic-tic” ou então “tac-tac”, dado que o som do ponteiro se repetirá independente do grau em que se encontra. A troca do “i” pelo “a” (em “tac”) é a projeção da ousia da concepção de tempo: a mudança marca a diferença, a progressão em si: dois sons idênticos são o mesmo som, de modo que duas unidades de tempo iguais são a mesma unidade de tempo. De fato, se pensarmos no tempo em uma perspectiva física, essa unidade cultural de que nos valemos para marcar uma determinada unidade de tempo (o segundo) realmente se repete. No entanto, de uma perspectiva cronológica a repetição não faria sentido. Portanto, essa mudança do “tic” para o “tac” é a produção da ideia de progressão temporal, que evoca o sentido da mudança na diferença.

No nível hilético, a pura matéria sensível que constitui a experiência sonora é o dado imediato que precede qualquer significação. A nóesis, por sua vez, é o ato da consciência que se dirige ao objeto. O som “tic-tac”, não é recebido de maneira passiva. Ela o apreende, o focaliza, o retém e o relaciona. Em vez de simplesmente registrar dois sons idênticos (“tic-tic” ou “tac-tac”), nossa consciência os distingue (“tic-tac”). Essa distinção é um ato noético que dá o primeiro passo na produção de sentido. Concebe-se o som como representação que supera a ocorrência acústica. O nóema, isto é, o conteúdo de sentido do ato noético, seu excedente, evoca a experiência cultural na qual se alicerça a noção da “passagem do tempo”, da “progressão”, da “mudança”. O nóema é a unidade de sentido do “tempo que avança” que se manifesta na experiência sonora. A ousia da passagem do tempo, tal como a concebemos por convenção convenção, se pauta no lugar comum da progressão. Ainda que o som do ponteiro em si seja repetitivo, a onomatopeia “tic-tac” introduz uma

diferença (a vogal “a” em “tac”) que espelha em si a característica de essência do tempo cronológico: ele não é estático.

Essa configuração aponta para um tipo de hierarquia na produção de sentido. No plano noemático situa-se o ideal que - de modo ingênuo ou não - convencionou-se chamar de “referente”: a ideia de tempo cronológico. No âmbito do real, isto é, na relação entre hilético e noético, situa-se aquilo que convencionalmente chamamos de “signo”. O signo é composto pela hýle, sua face significante, e o noûs correspondente ao significado. O peso epistemológico exercido pela metafísica ocidental nas humanidades tende a privilegiar o ideal em detrimento do real, o imaterial em detrimento do material. São bastante recorrentes na história das ideias linguísticas, afirmações como a de Bertrand Russel que defendem que “a linguagem nos engana em seu vocabulário e em sua sintaxe. Deve-se atentar a ambos aspectos, para a nossa lógica não nos conduza a uma falsa metafísica” (Russel, 2004, p. 331). Edward Sapir, por sua vez, acredita em um “domínio tirânico da forma linguística sobre a nossa concepção de mundo” (Sapir, 1931, p. 578). Desse modo, tende-se, paradoxalmente, a atribuir a verdade ao ideal. Nessa configuração, o noemático ocupa o topo dessa hierarquia, sendo ele mesmo aquilo sobre o que o signo diz, de maneira que o noûs tem sua face voltada para o noemático, ocupando o segundo grau na escala como uma “representação do objeto”, ao passo que à hýle resta a posição de representação da representação do objeto”. Por isso, a “corrupção” da “representação” presente na mudança da vogal na segunda sílaba em “tic-tac”, é no significante que encontramos as “impurezas” da linguagem.

Na língua igbo, falada por 25 milhões de nigerianos, diz-se “tac-tac”. Portanto, a questão é: há alguma diferença entre o modo como nós, falantes de português e os falantes de igbo entendem a passagem de um segundo a outro? Para os falantes de igbo o tempo cronológico seria de algum modo mais repetitivo que linear, mais acumulação que substituição? Acreditar nisso, equivaleria, por exemplo, a dizer que os alemães, que usam a palavra “wenn” tanto para “se” tanto para “quando”, não distinguem os conceitos

de potencialidade e certeza. Poderíamos afirmar que Parmênides não podia distinguir remédio de veneno, já que sua língua materna denomina ambos conceitos sob o significante “phármakon”? A abolição da palavra “dor” de nosso vocabulário equivaleria à ruína dos anesthesiologistas?

O descrédito do relativismo linguístico se deve à incontestável prova de fraude teórica relacionada à Whorf, 47 anos depois de seu estudo sobre as marcas de tempo na língua dos hopi. Em uma pesquisa realizada em 1936, o linguista estadunidense conclui - após um longo e detalhado estudo - que os hopis não têm quaisquer marcas de tempo em sua língua, dado que não têm necessidade de conceber o mundo sob um ponto de vista cronológico. Por quatro décadas, esse dado extraordinário circulou entre os mais diversos campos do saber, servindo de argumento não apenas a linguistas, como também a filósofos, antropólogos, sociólogos etc. Até que, em 1987, o linguista germano-estadunidense Ekkehart Malotki publicou dados de sua própria pesquisa sobre o tempo na língua hopi, entre os quais haviam enunciados como: “foi então, de fato, que, no dia seguinte, bem cedo, pela manhã, na hora em que todos rezam para o sol, mais ou menos nesse horário, ele acordou a menina outra vez” (Malotki, 2011, p. 5). Nas quase 700 páginas de seu livro, Malotki mostra uma vasta e complexa variedade de marcas de tempo na língua dos hopis.

A derrocada do whorfismo remete à necessidade de afirmar o papel descritivo do linguista, de modo que toda constatação de um fenômeno linguístico deve ser demonstrado. A principal diferença entre a linguística e a filosofia da linguagem é que a ciência não pode se contentar apenas com as pressuposições lógicas para tomar conclusões. Além disso, ideias como a de Wittgenstein, de que o sistema da língua materna é uma limitação do pensamento, pode fomentar preconceitos e inversões nas relações de causa e efeito, como, por exemplo, justificar crença de que as epistemologias europeias são mais difundidas que as demais por uma superioridade linguística e não pelos terríveis processos de holocaustos coloniais exercidos.

Isso não significa que é possível pensar sobre qualquer tema em qualquer língua. Não é possível, por exemplo, discutir tecnologias digitais com os Piripkura, não porque sua língua, o Tupi-Kawahib apresente problemas estruturais, mas simplesmente porque a ausência de contato com esse tipo de tecnologia exclui totalmente a necessidade de circulação de uma terminologia relacionada entre os membros do grupo. Um contato com esses dispositivos ocasionaria em rápido desenvolvimento de uma terminologia.

Por outro lado, há algo no sistema gramatical que privilegia certas em relações entre as palavras que, de acordo com Franz Boas, “determina quais aspectos de cada experiência devem ser expressos” (Boas, 2023, p. 133). Esses aspectos exógenos, que obrigatoriamente devem ser expressos, são diferentes em cada língua. Isso significa que o cerne do problema é aquilo que as línguas devem expressar e aquilo que podem expressar. A língua obriga seus falantes a usar seu sistema e essa obrigação se sobrepõe às suas potencialidades. Línguas como o Finlandês não obrigam o falante a especificar o gênero em substantivos e pronomes. O termo “hän” pode significar tanto “ele” como “ela”, ao contrário do português, que obriga o falante a concordar artigos, adjetivos e pronomes com o gênero, ainda que seja uma distinção arbitrária. No entanto, isso não significa que os falantes de finlandês não possam distinguir caso se deparem com a necessidade de fazê-lo.

Na medida em que cada língua tem seus próprios aspectos obrigatórios, seus respectivos falantes são forçados a frequentar determinados pensamentos e não outros sempre que enunciam, de modo que tais pensamentos se cristalizam como hábitos no interior daquela comunidade linguística específica, tornando-se significativamente mais recorrentes que os não-obrigatórios. Consequentemente, as práticas cotidianas, as percepções, as relações etc., serão mais afetadas por esses hábitos mentais cristalizados. Valer ressaltar a diferença entre as modalidades dever e não poder. Dizer que devem dizer ou pensar x é uma afirmação totalmente independente de que não podem dizer ou pensar y.

Se o hábito é capaz de criar ou não certos padrões cristalizados de pensamento, não cabe ao linguista investigar. Tal questão é mais pertinente aos campos da psicologia ou ainda da neurologia, que dispõem de condições necessárias para a realização de experimentos empíricos a respeito.

4. Conclusão

A relação entre pensamento e linguagem é analítica e de maneira alguma sintética, uma vez que o conceito de linguagem está contido no conceito de pensamento tal como o conceito de pensamento está contido no conceito de linguagem. Nessa pressuposição afirmativa, a relação de identidade se mostra predominante: a linguagem está para o pensamento tal como o pensamento está para a linguagem. Esse princípio de reciprocidade não é automático: todo A ser B não implica necessariamente em todo B ser A. No entanto, esse é o caso, dado que A é a condição para que B seja igual a B, tal como B é a condição para que A seja igual a A. De acordo com Merleau-Ponty, “não se pode dizer que a linguagem faça o pensamento, mas também não se pode dizer que ela seja feita por ele. Ele a habita, e ela é o seu corpo” (1990, p. 93). Portanto, podemos sim, afirmar que, nesse caso $A = B$ e $B = A$.

Os argumentos do primeiro Wittgenstein não foram suficientes para uma defesa satisfatória de que o pensamento pode funcionar apartado da linguagem, tampouco o foi a hipótese determinista de Sapir-Whorf, pelo menos no que diz respeito à sua versão mais radical. Fica a demonstração de que parte da ciência da linguagem está fortemente enraizada em pressupostos metafísicos que beiram o misticismo, a partir da associação do pensamento à uma espécie de suprassensível platônico (mundo das ideias) e rebaixamento das formas ligadas à expressão ao ordinário. A psicolinguística, com seus avanços recentes, depõe a favor de uma possessão recíproca entre linguagem e pensamento, como inerentes e indissociáveis.

Do mesmo modo que não percebemos o movimento de rotação da terra por estarmos envolvidos e contidos nesse fenômeno, não podemos

acessar a linguagem, pelo menos conceitualmente, perto o suficiente para encarar sua face. Se pudéssemos não teríamos mais necessidade de investigar suas categorias, sua forma, sua função, suas relações, suas metamorfoses.

Conclui-se, por fim, que, a relação entre linguagem e pensamento tende mais à cristalização de hábitos mentais decorrentes de hábitos linguísticos do que propriamente a uma determinação. A chave está naquilo que cada língua obriga o falante a dizer e não naquilo que permite. De modo que a maior recorrência daquilo que obrigatoriamente devem ser dito contribua para o desenvolvimento de uma base correspondente de percepção e interpretação dos estados de coisas. No entanto, para que os hábitos linguísticos cristalizem os hábitos mentais, o falante deve enunciar, e, para enunciar, pressupõe-se um conjunto de saberes previamente cristalizados que, por sua vez, se expressam na manifestação hilética da linguagem.

Vale ressaltar que as correlações não necessariamente implicam em causalidade. Tudo depende da intermediação cultural predominante em cada comunidade linguística. Fica claro que, ao contrário daquilo que a tradição metafísica defende, a língua materna não impõe quaisquer limites ou restrições intelectuais ou prejuízos na interpretação de conhecimentos desenvolvidos a partir de outras línguas. As razões pelas quais um sistema de signos se alicerça em determinados termos obrigatórios e outros opcionais podem variar, das condições ambientais às crenças religiosas, das tradições locais aos meios de subsistência etc. Do mesmo modo, a língua materna pode ser o fator determinante. O fato é que as convenções culturais constantemente vestem a máscara da natureza e se nos apresentam como “universais” e assim as concebemos simplesmente pelo fato de que não nos ocorre olhar o que há por trás da máscara.

Referências

ARISTÓTELES. De anima. Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: editora 34, 2012.

ARISTÓTELES. Física (I - II). Trad. Lucas Angioni. Campinas: editora Unicamp, 2009.

ARISTÓTELES. Metafísica. Trad. Viviane de Castilho Moreira. Petrópolis: Vozes, 2024.

BENVENISTE, E. Problemas de Linguística Geral I. Trad. Maria da Glória Novak e Maria Luisa Neri. Campinas: Pontes, 2005.

BERLIN, B.; KAY, P. Basic color terms. Berkeley: University of California Press, 1969.

BOAS, F. General Anthropology. Londres: Hassell Street Press, 2023.

CAMPOS, H. Galáxias. Belo Horizonte: Perspectiva, 2009.

CLARK, H.H.; CLARK, E.V. Psychology and language: as introduction of psycholinguistics. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977.

DERRIDA, J. Gramatologia. Trad. Miriam Schnaiderman e Renato Janine Ribeiro. Belo Horizonte: Perspectiva, 2019.

DEUTSCHER, G. Através da lente da linguagem: por que o mundo parece tão diferente em outras línguas? Trad. Bruno Gambarotto. Petrópolis: Vozes, 2023.

GEIGER, L. Contribuições of The History of The Development of the Human Race: Lectures and Dissertations. Londres: Forgotten Books, 2018.

GLADSTONE, W.E. Studies on Homer and The Homeric Age. Vol. I: I. Prolegomena; II. Achaeis; Or The Ethnology of The Greek Race. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

DIXON, R.M.W. The language of australia. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.

GOLDSTEIN, K. L'analyse de l'afasie et l'étude de l'essence du langage. In: Essais sur le langage. Paris: Minuit, 1988.

HEGEL, G. W. Fenomenologia do espírito. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2003.

HUMBOLDT, W.V. Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluß auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts. In: FILTNER, A.; GIEL, K. Studienausgabe. Bdn, 3, Darmstadt, 1963, 368-756. WHORF, B.L. Language, thought and reality.. Cambridge: MIT Press, 1956.

MALOTKI, E. Hopi Time: A Linguistic Analysis of the Temporal Concepts in the Hopi Language. Berlim: Walter de Gruyter, 2011.

PLATÃO. Fedro. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: editora 34, 2016.

SAPIR, E. Conceptual categories in primitive languages. Science, vol. 74, n. 1927, p. 578, 1931.

SAUSSURE, F. Curso de Linguística Geral. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 2012.

WITTGENSTEIN, L. Tractatus lógico-philosophicus. Trad. Luiz Henrique Lopes dos Santos. São Paulo: EdUSP, 2001.