

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.13 | n.º25 | 2004

Miguel Baptista Pereira  
Amândio Coxito  
Alexandre Sá  
Pedro M. Gonçalo Parcerias  
Anne Schippling  
José Reis

## O QUE SIGNIFICAM AS PALAVRAS? O CURSO CONIMBRICENSE NO CONTEXTO DA SEMIÓTICA MEDIEVAL

AMÂNDIO COXITO

A semiótica está para o estudo dos sinais<sup>1</sup> como a física para o estudo da natureza. A física é simultaneamente a mais fundamental e a mais geral ciência da matéria: todos os processos naturais, desde o movimento dos planetas à divisão das células, são governados, embora não só, pelas leis da física. De modo semelhante, a semiótica é uma ciência fundamental e geral acerca dos sinais: estes, enquanto agentes no processo de significação, são governados, embora não só, por relações que os põem em jogo com os objectos e o espírito.

Propomo-nos neste trabalho explorar sobretudo a seguinte questão: até que ponto a semiótica que nos é proposta pelo conimbricense Sebastião do Couto, na sua *Lógica*, soluciona o problema da significação dos sinais linguísticos? Num sentido, seria ocioso esperar dela uma teoria fundamental e geral dos sinais que nos esclarecesse de um modo suficiente acerca da linguagem, tanto mais que a natureza desta é extraordinariamente complexa; noutro sentido, porém, justifica-se a expectativa de que ela ilumine o proeminente sistema de sinais que a linguagem encerra.

---

<sup>1</sup> Servir-nos-emos sempre do termo «sinal», e não de «signo», pela complexidade desta última noção, considerando a primeira de sentido mais lato. Tal complexidade verifica-se na expressão «signo linguístico», que é interpretada de maneira diferente consoante os linguistas. Na concepção de F. de Saussure (*Curso de Linguística Geral*, 2ª ed., trad. de J. V. Adragão, Lisboa, D. Quixote, 1976, pp. 122-123), refere-se a «uma entidade psíquica de duas faces», unidas pelo laço da associação; com efeito, «o signo linguístico une não uma coisa e um nome, mas um conceito e uma imagem acústica». É, porém, outro o ponto de vista de J. H. de Carvalho («Signo linguístico», in *Verbo. Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*). Neste mesmo autor (*Teoria da Linguagem*, I, Coimbra, Atlântida, 1967, pp. 106-121) encontramos apoio para o uso exclusivo do termo «sinal».

Devemos, no entanto, chamar a atenção para o facto de – diferentemente do que sucede nos nossos dias – a semiótica do Curso Conimbricense (tal como a dos autores medievais) estar inserida na lógica: na análise dos termos, das proposições e dos sistemas de inferência, oferecendo-nos essencialmente uma teoria da linguagem enquanto instrumento do raciocínio, ainda que vá um pouco mais longe do que isso.

Há um outro ponto a que deve atender-se. Considerando as duas funções da linguagem, a interna e a externa, no que respeita à segunda, trata-se de um instrumento de comunicação para satisfazer a necessidade de relação entre os homens, podendo ser assimilada ao domínio da acção humana em geral. Em termos de semiótica, designa-se por «pragmática». Quanto à primeira, a linguagem é interpretada como um sistema de representações que facilita o conhecimento, possibilitando informações acerca do mundo, do próprio pensamento e do das outras pessoas. Neste caso, ela assimila-se ao domínio do conhecimento em geral: palavras e expressões dirigem o espírito para objectos que elas significam. Aqui, o estudo da linguagem pertence ao campo da semântica. Ora, os medievais não exploraram a primeira função (veremos, no entanto, que, surpreendentemente, no Curso Conimbricense está tomada em conta, embora, como é natural, não de uma maneira satisfatória). Quer isto dizer que só a função semântica foi objecto de estudo. Mas o que é que abarca e de que modo tal sistema de representações? Na resposta a este quesito residiram as perplexidades dos filósofos medievais e dos escolásticos em geral, como iremos comprovar.

### **Algumas acepções de «significação»: Idade Média e Curso Conimbricense**

Lemos no *Dictionnaire de didactique des langues* que o termo «significação», na actualidade, «é utilizado em acepções radicalmente diferentes, por ser considerado como equivalente ou não a termos com acepções de igual modo muito complexas, como ‘sentido’ ou ‘significado’»<sup>2</sup>. De maneira semelhante, na Idade Média os termos latinos «significare» e «significatio» têm um carácter plurívoco, consoante os pontos de vista dos autores. Importa, por conseguinte, apontar algumas das interpretações que foram então sugeridas ou sobre o «meaning of meaning», para nos servirmos da expressão consagrada pela célebre obra de Ogden e Richards<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> *Dictionnaire de didactique des langues*, dir. de R. Galisson e D. Coste, Paris, Hachette, 1976, art. «Signification».

<sup>3</sup> C. K. OGDEN e I. A. RICHARDS, *The Meaning of Meaning*, Londres, Routledge, 1923.



Nos primórdios da lógica terminista, o sentido dos termos referidos é equívoco, remetendo indistintamente para a denotação de entes individuais e para a conotação de uma natureza ou forma universal<sup>4</sup>, o que indica que tais noções estão intimamente ligadas à problemática dos universais, cuja clarificação tornará possível ao mesmo tempo uma compreensão mais

<sup>4</sup> L. M. DE RIJK, *Logica modernorum. A Contribution to History of Early Terminist Logic*, II, 1, Assen, Van Gorcum, 1967, pp. 597-598. Entendemos por «denotação» (ou «extensão») de uma palavra ou de um conceito o conjunto ou a classe dos objectos a que se referem; por «conotação» (ou «compreensão», as propriedades ou características dadas a conhecer pela palavra ou pelo conceito e que tornam possível a sua denotação. A conotação expressa-se, pois, pela definição. A oposição entre os termos «denotação» e «conotação» tem origem em J. Stuart Mill, tendo sido retomada pela filosofia da linguagem e pela linguística contemporâneas. Mas as doutrinas para que esses termos remetem reportam-se aos primórdios da semântica medieval, que usava, no entanto, para eles outras designações, por vezes de sentido ambíguo (casos de «significatio» e «consignificatio»). Na Escolástica, «connotatio» tem uma acepção mais restrita que a moderna «conotação», havendo por outro lado exemplos pelos quais não parece possível estabelecer entre esses conceitos qualquer parentesco. A ausência de paralelismo é ainda mais flagrante entre «denotare» (e seus derivados) e «denotação».

Na época moderna, não existe concordância sobre o sentido dos vocábulos referidos. Assim, E. Goblot (*Traité de logique*, 9ª ed., Paris, 1952, pp. 89 e 102 ss.), apartando-se da doutrina clássica, inclui na compreensão de um conceito todos os atributos que dele podem predicar-se, isto é, não apenas os que fazem parte da sua essência e que são expressos pela definição, mas também os que lhe convêm acidentalmente. Por outro lado, há filósofos contemporâneos da linguagem que consideram como funções distintas entre si a compreensão e a conotação, como sucede com C. I. Lewis («Modes of Meaning», in *Problems in the Philosophy of Language*, org. de T. M. Olszewsky, Nova Iorque, 1969, pp. 119-131). No domínio da linguística, a distinção entre conotação e denotação não é entendida do mesmo modo por todos os autores. Há casos em que ela aparece como nós a mencionamos (v. g., em *Dictionnaire de linguistique*, ed. J. Dubois e outros, Paris, Larousse, 1973). Mas é diferente o ponto de vista de J. H. de Carvalho (*Teoria da Linguagem*, I, p. 167), para quem a denotação é «a representação mental do objecto» e a conotação «a representação de uma atitude subjectiva, mas ao mesmo tempo social perante ele».

O termo «conotação» aparece também por vezes identificado com «sentido», na acepção de Frege («Sinn») ou de Carnap («sense», «intention»). «The concepts of sense and of intention refer to meaning in a strict sense, as that which is grasped when we understand an expression without knowing the facts» (R. CARNAP, *Meaning and Necessity*, 2ª ed., Chicago/Londres, The University of Chicago Press, 1975, p. 125). E há demonstrações persuasivas de que no século XIV G. De Ockham usou «significare» deste modo, na discussão dos casos em que proposições conservam o seu sentido independentemente do facto de serem verdadeiras ou falsas (Cfr. PH. BOEHNER, «Ockham's Theory of Signification», in *Collected Articles on Ockham*, ed. E. Buytaert, St. Bonaventure (Nova Iorque)/Lovaina/Paderborn, The Franciscan Institute, 1958, pp. 201-232).



precisa das doutrinas semânticas. A mesma equivocidade está também presente na tradição lógico-gramatical, fortemente influenciada por Prisciano, que define o nome como significando substância e qualidade<sup>5</sup>. E ela manifesta-se ainda mais tarde em Pedro Hispano, que entende a significação como a representação de uma coisa («res») por intermédio de uma palavra («vox»), podendo essa coisa ser uma natureza universal ou um indivíduo<sup>6</sup>.

No entanto, já antes se tinha feito sentir a necessidade de eliminar a ambivalência semântica do nome<sup>7</sup> motivada pela definição de Prisciano, distinguindo-se a «significatio» em sentido restrito, enquanto conotação de uma forma universal, e a «appellatio» («significatio» em sentido lato), como denotação de um conjunto de objectos. Foi a partir da teoria da apelação que se desenvolveu a teoria da suposição («suppositio») ou denotação no contexto proposicional, acabando esta, conjuntamente com a da significação, por constituírem as duas funções fundamentais da doutrina semântica. Mas – como assinala J. Pinborg – na própria teoria da suposição depara-se a mesma tensão entre conotação e denotação<sup>9</sup>. Nalguns contextos, como em «algum homem corre», a palavra «homem», em suposição pessoal, denota indivíduos humanos, mas em «homem é uma espécie», em que ao termo sujeito se atribui suposição simples, aquela palavra, num contexto realista, conota uma natureza universal.

A partir do século XIV, no seio do nominalismo, a significação aparece definida em termos de suposição<sup>10</sup>, que não é a suposição simples dos lógicos realistas, não comportando, por isso, a conotação de formas ou naturezas. E foi na mesma época que se sentiu a necessidade de ter em conta não apenas a significação dos nomes e dos verbos, mas também a dos

<sup>5</sup> «Proprium est nominis substantiam et qualitatem significare» (PRISCIANO, *Inst. gramm. libr. XVIII*, II, IV, 18, ed. Hertz, Lipsiae, 1855, p. 55, 6-7).

<sup>6</sup> «Significatio termini, prout hic sumitur, est rei per vocem secundum placitum repraesentatio. Quare cum omnis res aut sit universalis aut particularis, oportet dictiones non significantes universale vel particulare non significare aliquod. Et sic non erunt termini, prout hic sumitur 'terminus'; ut sunt signa universalis et particularis» (P. HISPANO, *Tract.*, VI, ed. crítica L. M. de Rijk, Assen, Van Gorcum, 1972, p. 79, 11-16).

<sup>7</sup> L. M. DE RIJK, «'Significatio' y 'suppositio' en Pedro Hispano», *Pensamiento*, 25 (1969), p. 228. Cfr. *Logica modernorum*, II, 1, p. 559.

<sup>8</sup> L. M. DE RIJK, «'Significatio' y 'suppositio' en Pedro Hispano», *loc. cit.*

<sup>9</sup> J. PINBORG, «Bezeichnung in der Logik des XIII. Jahrhunderts», in *Miscellanea Mediaevalia. 8: Der Begriff der Repraesentatio im Mittelalter*, ed. A. Zimmermann, Berlin, Walter de Gruyten, 1971, pp. 242-243.

<sup>10</sup> «Aliquid significare, vel supponere, vel stare pro aliquo» (G. DE OCKHAM, *Sum. log.*, I, 4, ed. Ph. Boehner, p. 16, 26).

elementos do discurso que relacionam palavras ou proposições. Assim, com o ockhamista Pedro d'Ailly e com os lógicos peninsulares dos finais do século XV e dos princípios do século XVI, a definição paradigmática de «significar» é «representar alguma coisa ou algumas coisas ou de uma certa maneira à faculdade cognoscitiva, produzindo uma modificação no seu comportamento»<sup>11</sup>, em que «de uma certa maneira» diz respeito aos sinca-tegoremas (como «todo», «algum», «e», etc.), por determinarem o modo de significar dos categoremas.

Expendemos ainda o ponto de vista de um autor português da chamada «Escolástica decadente», Afonso do Prado, já dos princípios do século XVI, para quem «significar» pode ser tomado em três sentidos, equivalendo a: «manifestar», «levar a formar» («facere formare») e «levar a conhecer» («facere cognoscere»). Uma palavra manifesta a presença de um conceito do emissor, leva à formação de um conceito no receptor e torna conhecido um objecto<sup>12</sup>.

Mais tarde, o conimbricense Sebastião do Couto não fornece uma definição explícita de «significar». Declara, no entanto, que não é o mesmo que «representar», pois este segundo conceito tem uma acepção mais lata. A significação é um caso particular de representação (tudo o que é significativo é representativo). Em conformidade com a definição de «sinal» (segundo a qual este «representa à potência cognoscitiva alguma coisa distinta de si próprio»)<sup>13</sup>, pode então dizer-se que «significar» é um processo que leva a que algo diferente do sinal se torne presente. Mas nem tudo o que é representativo é significativo, dado haver muitas coisas que se representam somente a si mesmas, não sendo, portanto, sinais<sup>14</sup>. Por seu lado, a representação é um caso particular de cognição, uma vez que

<sup>11</sup> «Significare autem est potentiae cognitivae, eam vitaliter immutando, aliquid, vel aliqua, vel aliquoliter repraesentare» (P. D'AILLY, *Concep. et insol.*, Paris, 1498, [fol. 1a]. Cfr: J. DE CELAYA, *Dial. intr.*, Paris, s. d., [fol. 4vb]; J. DULLAERT, *Tract. term.*, Paris, 1521, fl. 14vb; S. CARRANZA DE MIRANDA, *Progym. log.*, Alcalá, 1517, fl. 13va; F. DE ENZINAS, *Term. perut. et princ. dial.*, Toledo, 1533, [fol. 11a].

<sup>12</sup> A. DO PRADO, *Quaest. dial. supra libr. Perih.*, Alcalá, 1530, q. 1, a. 2, fol. 2va.

<sup>13</sup> «Est nimirum signum omne id quod potentiae cognoscenti aliquid a se repraesentat» (*Comment. Coll. Conimbr. in univ. dial. Arist.*, Hildesheim/Nova Iorque, Georg Olms, 1976: repr. da ed. de Colónia de 1607), «In libr. Arist. de Interpr.», q. 2, a. 1, col. 17). De futuro, designaremos esta obra por CD.

<sup>14</sup> *Idem*, q. 1, a. 2, cols. 14-15. No século XVII, João de S. Tomás («Ars logica seu de forma et materia ratiocinandi», II, in *Cursus philos. thomist.*, ed. B. Reiser, p. 691b) afirmará a mesma doutrina: «Nam, 'repraesentativum' est genus, siquidem est commune ad id quod repraesentat a se, ut obiectum movens ad sui cognitionem, et id quod repraesentat aliud a se, ut signum».

objectivamente a coisa conhecida produz conhecimento ao apresentar-se a si própria ao espírito como objecto a conhecer. «Significar» pode também denominar-se «manifestar», pelo facto de as palavras enquanto sinais darem a conhecer os conceitos de quem se serve da língua. A propósito, escreve o Conimbricense que as «voces» significam segundo a intenção dos homens no acto da sua imposição, a qual foi precisamente a de manifestar a outrem os próprios pensamentos<sup>15</sup>. (Este tema da manifestação será retomado mais adiante). Podemos, por isso, dizer que todo o manifestativo é significativo, mas o inverso não se verifica, porque os sinais também denotam coisas distintas dos conceitos. «Significar» aparece ainda equiparado a «indicar» («indicare rem»), estando certamente entendida por este último termo a função de designação que possui uma palavra ou um conceito enquanto remetem para um objecto isolado que faz parte de um conjunto.

### Natureza e divisões do sinal no Curso Conimbricense

Antes de entrarmos no exame da questão principal e que agora logicamente deveria ser trazida à colação («O que significam as palavras?»), vamos debruçar-nos sobre o assunto em epígrafe.

Como tinha ficado dito, o sinal, enquanto agente no processo significativo, define-se como «aquilo que representa à potência cognoscitiva alguma coisa distinta de si próprio». Sendo assim, nada pode ser sinal de si mesmo («nihil se ipsum proprie significat»), como o comprova o Conimbricense ao longo de todo um artigo, invocando diversas autoridades, sobretudo a de Aristóteles («os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados de alma»<sup>16</sup>, donde se depreende que o significado é distinto do significante) e a de Santo Agostinho («o sinal é aquilo que se apresenta a si próprio ao sensório, manifestando, para além de si, algo ao espírito»)<sup>17</sup>. Ainda que aquela definição seja válida para toda a espécie de sinais, aplica-se em especial aos instrumentais, ditos assim porque ao serem percebidos servem de instrumentos ou meios para o conhecimento dos objectos por eles significados.

<sup>15</sup> «Voces significant ex hominum intentione, ergo id omne significabunt ad quod intentio se extenderit; sed hominum intentio in vocibus imponendis fuit conceptuum manifestatio, ergo voces conceptuum signa sunt» (CD, q. 3, a. 2, col. 37. Cfr. col. 39).

<sup>16</sup> ARISTÓTELES, *Perih.*, 1, 16a 3-4.

<sup>17</sup> ST<sup>o</sup>. AGOSTINHO, *Princ. dial.*, V, in *P. L.*, vol. 32, col. 1410. Cfr. *De doct. christ.*, II, 1, 1, in *P. L.*, vol. 34, col. 35.



Mas a definição de Santo Agostinho é considerada incompleta (como já o tinha sido na Escolástica medieval)<sup>18</sup> por atribuir ao sinal a função significativa apenas quando produz a sua própria representação sensível<sup>19</sup>. Os exemplos dados pelo filósofo de Hipona abarcam tanto sinais naturais como convencionais: as pegadas de um animal, o fumo, as palavras da linguagem. Deste modo, a definição agustiniana não abrange os sinais inteligíveis ou os conceitos, mas somente os instrumentais. Por esse motivo, deve atender-se a um duplo sentido de «sinal»: de um modo restrito e segundo a sua primeira instituição ou imposição, diz respeito a uma coisa apreendida pelo sensorio, a qual, uma vez conhecida, leva ao conhecimento de outras; no sentido lato, é relativo tanto aos sinais sensíveis como aos inteligíveis («tam sensibilia quam spiritualia»)<sup>20</sup>.

Diferente do sinal é a imagem. Esta pode ser da mesma natureza daquilo de que é imagem, não sendo, no entanto, sinal dele; por exemplo, o filho, enquanto imagem (propagativa) do pai. E há muitos sinais que não são imagens: o fumo em relação ao fogo, o gemido em relação à dor, etc.<sup>21</sup>

Encontramos, pois, no sinal, enquanto representa alguma coisa ao espírito, uma dupla relação: por um lado, orienta-se para a potência a que torna presente aquilo a que se refere; por outro, dirige-se para o objecto significado, sendo esta a relação principal, pois é nela que se encontra a verdadeira natureza do sinal<sup>22</sup>.

O sinal comporta várias divisões. Embora ela não seja muito habitual entre os escolásticos, deparamos no Conimbricense com uma primeira divisão em rememorativo, demonstrativo e prognóstico, cuja função é, respectivamente: trazer à memória um acontecimento passado (v. g., para os cristãos, a cruz é sinal do sacrifício de Cristo), mostrar um facto presente (o fumo como sinal do fogo) e prenunciar o futuro (as diferentes cores do céu, ao pôr do Sol). No entanto, esta divisão não corresponde propriamente

<sup>18</sup> M. BEUCHOT, *La filosofía del lenguaje en la Edad Media*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1981, p. 14. Cfr. *Aspectos históricos de la semiótica y la filosofía del lenguaje*, México, Universidad Autónoma de México, 1987, p. 43.

<sup>19</sup> «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire» (STº. AGOSTINHO, *De doctr. christ., loc. cit.* Cfr. *Princ. dial., loc cit.*).

<sup>20</sup> CD, c. 1, q. 1, a. 1, col. 7.

<sup>21</sup> *Idem*, c. 1, q. 2, a. 3, s. 1, col. 27.

<sup>22</sup> «Certum ergo est signum formaliter significare habitudinem ad rem. Solum existit dubitatio an simul includat habitudinem ad potentiam, cuius partem affirmantem magis probabimus (...). Concedendum est respectum ad rem in quovis signo esse priorem illo qui est ad potentiam» (*Idem*, c. 1, q. 1, a. 1, col. 10).

a diferentes espécies de sinais, uma vez que os referidos podem ter o mesmo modo de significação ao significarem segundo aquelas diversidades de tempo, como está patente nos dois últimos exemplos: o fumo e a cor do céu contribuem do mesmo modo para o conhecimento dos seus significados, pois ambos são sinais naturais. A significação segundo a diversidade de tempo é meramente accidental (o que também sucede na linguagem com as diferentes formas dos verbos)<sup>23</sup>.

A mais conhecida divisão considera, por um lado, os sinais formais e os instrumentais e, por outro, os naturais e os convencionais («ex instituto»), tendo os segundos a sua inspiração em Aristóteles<sup>24</sup> e Santo Agostinho<sup>25</sup>, enquanto os primeiros não foram tidos em conta pelos antigos, «certamente por julgarem que os sinais formais são menos propriamente sinais»<sup>26</sup>. Esta dupla divisão é a preferida pelo Conimbricense, pelo facto de situar os sinais segundo uma decomposição analítica contrastante («sunt modi ex diametro repugnantes»), à maneira da árvore porfiriana.

O sinal formal é uma semelhança das coisas – e, portanto, um sinal interno ou um conceito («conceptus», «species») –, mediante o qual aquelas se conhecem. «É uma forma que determina o entendimento, procedente do objecto cujo lugar ocupa e induzindo a potência a conhecer, sem que, no entanto, ela seja conhecida»<sup>27</sup>. De facto, ninguém percebe em primeiro lugar um conceito para através dele perceber um objecto. Os conceitos só são percebidos em si mesmos de um modo reflexo, por um acto posterior de conhecimento, através do qual de sinais passam a objectos conhecidos<sup>28</sup>. Como escreve J. Maritain, os sinais formais «para exercerem a sua função de sinais são conhecidos não enquanto ‘aparecem’ como objectos, mas ‘desaparecendo’ perante os objectos»<sup>29</sup>.

No que respeita aos sinais instrumentais – já ficou atrás referido –, identificam-se por serem aqueles que, conhecidos como objectos, representam outros objectos: a pegada de um animal impressa no pó é sinal do ani-

<sup>23</sup> *Idem*, c. 1, q. 2, a. 1, cols. 15-16.

<sup>24</sup> ARISTÓTELES, *Op. cit.*, 2, 16a 19 e 27-29.

<sup>25</sup> «Signorum igitur alia sunt naturalia, alia data» (ST<sup>o</sup>. AGOSTINHO, *De doct. christ.*, II, 1, 2, cols. 36-37).

<sup>26</sup> *CD*, col. 17.

<sup>27</sup> *Idem*, c. 1, q. 2, a. 3, s. 1, col. 25.

<sup>28</sup> J. H. DE CARVALHO, «Segno e significazione in João de São Tomás», in *Aufsätze zur portugiesischen Kulturgeschichte*, vol. 2, ed. E. Reiher, Münster Westfalen, Aschen-dorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961, p. 157.

<sup>29</sup> J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, 2<sup>a</sup> ed., Paris, Alsatia, 1956, p. 71.

mal; o fumo é sinal de fogo; a estátua de César é sinal de César; a palavra «homem» é sinal de um objecto que é homem<sup>30</sup>.

Por seu lado, os sinais naturais, caracterizam-se por significarem o mesmo para todos («*quae apud omnes idem significant*»), pelo que existe uma certa proporção real e intrínseca entre eles e as coisas significadas, tal como a do efeito em relação à causa e vice-versa (o gemido é sinal de dor; a nuvem negra é sinal de chuva; o conceito é sinal de um objecto que representa). Ao contrário, o fundamento dos sinais convencionais está numa imposição voluntária («*ex hominum voluntate*») e não numa denominação intrínseca (a palavra «cavalo», para significar o objecto «cavalo»). Destes podem distinguir-se os sinais consuetudinários («*ex consuetudine*»), que têm o seu fundamento no costume ou no uso, isto é, na repetição constante de um acto (as coisas penduradas às portas são sinais de locais de venda). No entanto – como escreverá mais tarde João de S. Tomás –, podem reduzir-se quer aos convencionais, quer aos naturais<sup>31</sup>.

No que concerne à divisão dos sinais em formais e instrumentais, está baseada numa falsa analogia. Podemos aceitar que os segundos representam de um modo genuíno os seus objectos, pois temos possibilidade de comparar uns com os outros (por exemplo, um retrato recorda-nos a pessoa figurada, o fumo faz-nos lembrar o fogo, as palavras originam efectivamente conceitos). Mas no caso dos sinais formais a comparação directa não é viável, por não haver processo para confrontar os objectos enquanto representados nos conceitos com os objectos reais ou com a «coisa em si» que era suposta recair sob a representação<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup> CD, c. 1, q. 2, a. 1, col. 17. Pedro da Fonseca (*Inst. dial.*, I, 8, ed. J. F. Gomes, Coimbra, Universidade de Coimbra, pp. 34 e 36) caracteriza-os do seguinte modo: «Estes sinais dizem-se instrumentais ou porque por eles, como instrumentos, significamos a outros os nossos conceitos, ou porque – do mesmo modo que o artífice para mover a matéria com o instrumento necessita de mover o instrumento – as potências aptas para o conhecimento, para conhecerem alguma coisa por meio deste género de sinais, necessitam de percebê-los». Servimo-nos da tradução de J. F. Gomes, retocando-a, por motivo de maior clareza.

<sup>31</sup> J. DE S. TOMÁS, *Op. cit.*, p. 719b.

<sup>32</sup> «The main difficulty with a representative theory of perception is that the notion of resemblance between the things we perceive, the sense data, and the thing that the sense data represent, the material object, must be unintelligible since the object term is by definition inaccessible to the senses» (J. SEARLE, *Intentionality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, p. 59. Cit. por J. B. MURPHY, in «Language, Communication, and Representation in the Semiotic of John Poinsett», *The Thomist*, 58, 4 (1994), p. 586, nt. 25).



## O que significam as palavras?

Voltemos-nos agora exclusivamente para os sinais linguísticos, tendo em vista esclarecer de que modo se ajustam ao modelo cognitivo da significação.

Numa passagem famosa do início do *Peri hermeneias*, Aristóteles descreve o modo como as palavras se orientam, por um lado, para os conceitos (estados de alma) e, por outro, para as coisas:

«Os sons emitidos pela voz são símbolos dos estados de alma e as palavras escritas símbolos das palavras emitidas pela voz. E tal como as palavras não são as mesmas em todos os homens, as palavras faladas não são também as mesmas, ainda que os estados de alma, dos quais essas expressões são os sinais imediatos, sejam idênticos em todos, como são idênticas também as coisas das quais esses estados são imagens»<sup>33</sup>.

Estamos em presença daquilo que se designa por «triângulo semântico»: triângulo, em virtude dos três vértices (palavras, conceitos, coisas); semântico, porque tem sido interpretado como um esquema da significação das palavras e do modo como se referem à realidade.

A passagem citada, como escreve N. Kretzmann, encerra «a doutrina mais influente» na história da semântica<sup>34</sup>, tendo tido enorme repercussão na tradição filosófica subsequente a respeito das inter-relações da linguagem, do espírito e do mundo. Isso aplica-se em particular à Idade Média, durante a qual se levantou, no entanto, a questão se os sinais da linguagem significam em primeiro lugar conceitos – referindo-se apenas através destes a objectos – ou se significam directamente objectos<sup>35</sup>.

Alguns comentadores de Aristóteles, como Amónio e Boécio, supuseram que naquela passagem se estabelece que as «vozes» significam imediatamente conceitos<sup>36</sup> e até – como opina o Conimbricense na sua interpretação do texto boeciano – apenas conceitos<sup>37</sup>, no pressuposto de que as

<sup>33</sup> ARISTÓTELES, *Perih.*, 1, 16a 3-8.

<sup>34</sup> N. KRETZMANN, «Semantics, History of», in *The Encyclopedia of Philosophy*, ed. P. Edwards, Nova Iorque/Londres, The Macmillan Company & The Free Press/Collier Macmillan Publishers, 1972.

<sup>35</sup> U. ECO, «Denotation», in *On the Medieval Theory of Signs*, ed. U. Eco e C. Marmo, Amesterdão/Filadélfia, John Benjamin Publishing Company, 1989, p. 48.

<sup>36</sup> E. J. ASHWORTH, «Do Words Signify Ideas or Things?», *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), pp. 311-312.

<sup>37</sup> CD, c. 1, q. 3, a. 1, col. 35. O texto de Boécio (*In libr. de Interpr.*, ed. secunda, in P. L., vol. 64, col. 405A) diz: «Sunt ergo ea quae sunt in voce earum quae sunt in anima

palavras teriam sido impostas para substituí-los, de modo a que os homens pudessem comunicar entre si os seus pensamentos de uma maneira sensível, pois os conteúdos mentais não são audíveis nem visíveis<sup>38</sup>. Um argumento invocado em apoio dessa teoria é que palavras como «quimera» só manifestam conceitos, não havendo motivo para não dizer o mesmo de todas as outras, se forem nomes, por possuírem idêntico modo de significar. Outro tanto acontece com os sincategoremas, que não significam coisas («aliqua») mas apenas *de uma certa maneira* («aliqua<sup>l</sup>iter»), exercendo uma função determinada sobre outro termo (categoremático). Eles devem ser considerados sinais naturais, não necessitando de uma correspondência na realidade, da qual não são abstraídos. É ainda o caso da linguagem dos anjos (um tema que para as sensibilidades dos nossos dias tem um carácter exótico e até excêntrico, mas que era considerado totalmente pertinente para os escolásticos), «aos quais toda a gente recusa uma linguagem externa, admitindo, no entanto, eles poderem conversar, servindo-se de conceitos»<sup>39</sup>. (A. Tabarroni, glosando um texto de Ockham, escreve que, na opinião deste, existe entre os puros espíritos uma certa forma de telepatia, pela qual se realiza uma comunicação: «Por parte do anjo 'falante', como sendo uma série de actos intuitivos ou abstractivos, dirigidos para os objectos exteriores; por parte do anjo receptor, ela consiste numa série de actos intuitivos, por intermédio dos quais o segundo anjo 'registra' ou 'vê' os actos/palavras do primeiro anjo. Em resumo, trata-se de uma leitura de pensamentos, no pleno sentido da expressão») <sup>40</sup>.

A concepção psicológica da significação de Boécio expandir-se-á a partir do início do século XII, pelo que a influência deste autor se tornou incontestável e preponderante, ainda que a outra teoria tivesse tido também os seus adeptos, razão por que esta problemática motivou desde então acesas controvérsias<sup>41</sup>. A verdade é que com aquela concepção entrou em concorrência uma outra de Aristóteles, afirmada nos *Elencos Sofísticos*:

---

passionum notae, et ea quae scribuntur eorum quae sunt in voce. Ac quemadmodum nec litterae eadem omnibus, sic nec eadem voces. Quorum autem hae primo notae sunt, eadem omnibus passiones animae sunt, et quorum hae similitudines sunt, res eadem».

<sup>38</sup> A propósito, Santo Agostinho (*De ord.*, II, XII, 35, in *P. L.*, vol. 32, col. 1012) escreve: «Ut, quoniam [homines] sentire animos suos non poterant, ad eos sibi copulandos sensu quasi interprete uterentur».

<sup>39</sup> *CD*, loc. cit..

<sup>40</sup> A. TABARRONI, «Mental Signs and Representation in Ockham», in *On the Medieval Theory of Signs*, p. 210.

<sup>41</sup> «Solet autem esse quaestio an sermo significat proprie cogitationem an res ipsas quae cadunt in cogitationem» (*Tract. de propr. serm.*, in L. M. de RIJK, *Op. cit.*, II, 2, p. 707, 18-19).

«Dado que não é possível trazer à discussão as próprias coisas, devendo servir-nos em lugar das coisas dos seus nomes como símbolos, supomos que aquilo que se passa com os nomes se passa também com as coisas, como no caso dos seixos com que contamos»<sup>42</sup>.

Na procura de soluções de compromisso, os filósofos medievais concordavam em geral que, falando com propriedade, não pode dizer-se que as palavras significam apenas conceitos ou apenas coisas, podendo significar uns e outras. O problema estava na prioridade de significação e se deveria atender-se a um só ou a um duplo processo. É sobre este assunto que o Conimbricense apresenta três soluções possíveis. São elas: a) as palavras têm uma única significação, dirigida primariamente aos conceitos e secundariamente às coisas (não significando, portanto, de um modo igualmente imediato uns e outras, separadamente, mas as segundas através dos primeiros); b) as palavras possuem uma só significação, visando primariamente as coisas (quanto aos conceitos, isso acontece de uma maneira secundária, através das coisas); c) as palavras estão dotadas de dois tipos de significação, dirigidos imediatamente quer às coisas quer aos conceitos<sup>43</sup>.

A primeira solução é a de S. Tomás e dos tomistas; a segunda é característica dos escotistas (embora já R. Bacon tivesse argumentado a favor dela, tendo-se tornado até a partir do início do século XIV a «*opinio communis*» em Oxford)<sup>44</sup>; a terceira, ecléctica, cremos ser da responsabilidade do próprio Conimbricense. Mas há outras opiniões que o professor de Coimbra não teve em conta e que certamente não conheceu (pensamos sobretudo em Abelardo e em Buridano, considerando somente aqueles a que de seguida faremos referência). Vamos aludir a pontos de vista de alguns autores sobre o assunto agora em causa, que estabelecem um contexto suficientemente elucidativo.

No século XII, Pedro Abelardo procura integrar a «*significatio*» numa teoria da lógica como «*scientia sermocinalis*», apartada de pressupostos ontológicos, mas a sua doutrina resulta ambígua. Ele distingue uma dupla significação das palavras, a das coisas e a das intelecções, sendo aquela anterior a esta: «É necessário que exista primeiro na natureza das coisas

<sup>42</sup> ARISTÓTELES, *De soph. elenc.*, 1, 165a 5-9.

<sup>43</sup> «An voces eadem significatione primo et immediate significant conceptus, secundo res; vel e contra, primo res, secundario conceptus; vel denique res et conceptus immediate et per diversas significations» (*CD*, c. 1, q. 3, a. 2, col. 38).

<sup>44</sup> A. TABARRONI, *Op. cit.*, p. 196. Sobre a semântica de R. Bacon, ver J. PINBORG, «Roger Bacon on Signs: A Newly Recovered Part of the Opus Maius», *Miscellanea Mediaevalia*, 13, 1 (1981), pp. 403-412.



o que a intelecção possa conceber; e aquele que inventou uma palavra ('vocabulary') considerou antes de mais a natureza de uma coisa, impondo-lhe um nome para significá-la. Por esse motivo, as intelecções, que devem seguir a natureza das coisas, são naturalmente posteriores e as coisas anteriores»<sup>45</sup>. Depreende-se, portanto, que a eficácia das palavras usadas nos raciocínios exige que sejam fixadas as suas relações com a natureza das coisas.

A «significatio de rebus» é precisamente a significação visando essas naturezas, que, no entanto, não são essências reais, mas semelhanças entre os indivíduos significados pelas palavras enquanto eles se relacionam em virtude de um *status* comum. Assim, Sócrates e Platão são significados pela palavra «homem» por convirem entre si pelo facto de serem homens, «no ser homem» («in esse hominem») (mas não, como supõem os realistas, «in homine» ou numa mesma essência). Tal conveniência ou conformidade não é uma coisa a mais entre as coisas (embora também não seja um nada): é um «status hominis»<sup>46</sup>. Por seu lado, a «significatio de intellectibus» consiste em constituir uma intelecção («intellectum constituere») sobre a natureza das coisas, pois aquele que profere uma palavra leva o ouvinte a formar um conceito acerca delas.

Diferente da significação das coisas é a sua denominação («nominatio») ou designação, a não ser que a entendamos em sentido lato. A palavra «homem», por exemplo, designa cada um dos homens, isto é, as mesmas coisas que os nomes próprios<sup>47</sup>. Pode concluir-se daqui a presença em Abelardo de uma distinção tematizada entre «significatio» e «suppositio»? Afirmar isso seria com certeza um anacronismo.

Vemos, pois, que os significados dos «vocalula» se situam entre dois pólos: a natureza das coisas e as intelecções. Parece, assim, legítimo falar

<sup>45</sup> P. ABELARDO, *Log. ingr.*, ed Geyer, p. 112, 31-37. A respeito da concepção abelardiana da significação, M. T. Fumagalli (*La logica di Abelardo*, Florença, 1969, p. 40) distingue duas fases (não cronológicas), presentes por vezes no mesmo texto: na primeira, é atribuída ao nome a dupla função significativa («significatio rerum» e «significatio intellectuum»); na segunda, só a última daquelas funções é tida como relevante, sendo a outra identificada com a «appellatio» ou a «nominatio». Mas esta última declaração não é de todo correcta: a «nominatio» não é propriamente «significatio», a não ser em sentido lato. De Rijk (*Op. cit.*, II, I, p. 193), por seu lado, prefere falar de dois aspectos ou de dois pontos de vista diferentes no pensamento de Abelardo. Nós, no entanto, mostramos aqui que eles estão intimamente relacionados.

<sup>46</sup> P. ABELARDO, *Op. cit.*, p. 19, 21-26.

<sup>47</sup> Cfr. J. F. BOLER, «Abailard and the Problem of Universals», *Journal of the History of Philosophy*, 1 (1963), p. 41.

de uma terceira esfera em que eles se entrelaçam<sup>48</sup>, sendo ela a própria linguagem: é no seio desta que os significados têm o seu domicílio. Como assinala J. Jolivet, «Abelardo (...), atento às palavras e às suas relações, como gramático e leitor da *logica vetus*, vê na linguagem o 'interface' entre o intelecto e as naturezas das coisas»<sup>49</sup>. Os significados são então detectáveis pela «vis verborum», pela «vocum proprietates», quer dizer, justificados pela própria linguagem e que a lógica assume como seus. Não é preciso sair do domínio linguístico para estabelecer o valor semântico das palavras e explicar o conhecimento que por meio delas se pode obter (e que se supõe ter correspondência na realidade). É por essa razão que «animal» não significa «homem», mas «substância animada sensível»; e «branco» não significa «corpo», mas «informado de brancura». Dito de outro modo, os nomes significam, falando com propriedade, o que permitem conceber («quae per vocem concipiuntur») <sup>50</sup>.

Esclarecendo melhor este ponto, Abelardo, na *Dialectica*, declara ter defendido inicialmente que para estabelecer a validade das consequências tinha restringido o significado à definição das palavras, acabando, porém, por considerá-lo insuficiente. Ainda que uma palavra (v. g., «homem») e a sua definição («animal racional mortal») se refiram à mesma «substância», não dão a conhecer o mesmo acerca dela<sup>51</sup>, pois, enquanto o definido («homem») dá a perceber todas as suas diferenças, a definição não

<sup>48</sup> Foi isso que levou S. V. Rovighi («Intentionnel et universel chez Abélard», in *Abélard: Le «Dialogue». La philosophie de la logique*, Actes du Colloque de Neuchâtel, 16-17 Novembre 1978, Genebra/Lausana/Neuchâtel, 1981, p. 28) a escrever que “a significação [ou o significado?] é um ser ideal”.

<sup>49</sup> J. JOLIVET, «Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97, 1 (1992), p. 141.

<sup>50</sup> Esta doutrina é estabelecida por Abelardo (*Dial.*, ed. L. M. De Rijk, 2ª. ed., pp. 112, 22 – 114, 15) ao tomar partido numa controvérsia acerca da imposição das palavras. J. Jolivet (*Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, J. Vrin, 1969, pp. 97-98) terá sido o primeiro a apontar para esta dimensão intralinguística dos significados. Apoiando-se num texto das primeiras *Glosas sobre as Categorias*, ele considera que a palavra «homem» significa «alguma coisa qualificada» («aliquid quale»), informada na sua constituição por uma *palavra* qualificativa («racionalidade»), pelo que a decomposição do universal «homem» numa matéria («animal») e numa forma («racional») quer dizer que «permanecemos no plano de uma gramática repensada pelo dialéctico: é a *construção* 'animal racional', equivalente a 'homem', que decomponemos numa palavra que é matéria, ou género, e numa palavra que é forma, ou diferença». A matéria em questão é, portanto, «vocalis et non realis».

<sup>51</sup> «Sed non secundum idem eandem rem demonstrant» (P. ABELARDO, *Op. cit.*, p. 334, 28); “Saepe tamen non idem prorsus de ipsa notant” (*Idem*, p. 335, 34-35).

representa mais que duas (racionalidade e mortalidade). Por tal motivo, é falsa a consequência: «se é homem, é animal racional mortal». Daí a conclusão: «Deve sobretudo considerar-se a significação das palavras, que é o mais importante, isto é, aquilo que na própria palavra se dá a conhecer ('denotatur') – segundo o qual ela foi imposta – e não aquilo a que foi imposta (...). Uma vez que tanto a definição como o definido têm uma imposição e uma enunciação a respeito da mesma substância, muitas vezes, no entanto, não dão a conhecer exactamente o mesmo acerca dela. Com efeito, 'animal racional mortal' foi atribuído à substância de homem apenas pelo facto de se tratar de um animal informado de racionalidade e de mortalidade; 'homem', porém, também em virtude de outras formas correspondentes a outras diferenças»<sup>52</sup>. O que deve, pois, ter-se em conta é a «própria vocum demonstratio», a «vis verborum», a «vocum proprietates», que possibilitam o conhecimento de outras propriedades não expressas pela definição, mas que são igualmente significadas no interior da linguagem, segundo outra amplitude semântica.

O passo transcrito é deveras elucidativo, revelando, para além do que ficou dito, o propósito de Abelardo de identificar a significação linguística das palavras com a sua referência à natureza das coisas, a qual, não sendo uma essência, é, no entanto, um *status*. Por este motivo, ele não conseguiu libertar a lógica de pressupostos ontológicos; manteve-se, assim, numa posição ambígua, no interior da linguagem e para além dela, esforçando-se, todavia, por encontrar um domínio que fosse comum a uma lógica formal e a uma lógica real<sup>53</sup>. Oscilando entre aqueles dois domínios, vê-se arremessado «quer para o lado do nominalismo, quer para uma forma de platonismo»<sup>54</sup>.

O representante clássico da primeira solução apontada pelo Conimbricense é S. Tomás. Em *In Aristotelis libros Peri hermeneias expositio*, no prómio, após ter distinguido a primeira operação do espírito («indivisibilium intelligentia») da segunda («operatio intellectus scilicet componentis et dividensis»), o Doutor Angélico define «interpretação», à maneira de Boécio, como «palavra ('vox') significativa que por si significa outra coisa, quer complexa, quer incompleta»<sup>55</sup>. Mas imediatamente corrige este ponto de vista, dizendo que os nomes e os verbos são «princípios» da interpretação e que a interpretação propriamente dita é apenas a «oratio», quer dizer, a proposição que comporta verdade ou falsidade. A este

<sup>52</sup> *Idem*, p. 335, 30-38.

<sup>53</sup> J. JOLIVET, *Op. cit.*, pp. 171-174; L. M. DE RIJK, *Op. cit.*, pp. 193-197.

<sup>54</sup> J. JOLIVET, «Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu», *loc. cit.*

<sup>55</sup> S. TOMÁS, *In Perih.*, ed. Marietti, Proémio, 1 e 3.



propósito, usa o termo «significar» para os nomes e para os verbos<sup>56</sup>, assim como para outros sinais que significam naturalmente (os queixumes dos enfermos) e ainda para os sons emitidos pelos animais, deixando muito claro que por «significado» deve entender-se em primeiro lugar um conteúdo mental:

«Não pode aceitar-se que [as palavras] significam imediatamente as próprias coisas (...), pois o vocábulo 'homem' significa a natureza humana abstraída dos singulares. Por isso, não pode dizer-se que significa de uma maneira imediata um homem singular. Os platónicos afirmaram que significa a própria ideia de homem separada. Mas, dado que ['homent'] por virtude da sua abstracção não subsiste realmente, em conformidade com a doutrina de Aristóteles, mas existe apenas no entendimento, foi preciso que Aristóteles dissesse que as palavras significam concepções do entendimento de uma maneira imediata e, mediante elas, coisas»<sup>57</sup>.

S. Tomás define de uma maneira precisa o caminho que deveriam seguir os filósofos realistas sobre esta matéria: por um lado, qualquer teoria consistente deve evitar identificar o significado dos nomes com objectos individuais; por outro, deve abster-se do seu oposto, isto é, de conceber esse significado como uma entidade separada. Tal solução semântica está intimamente unida à posição tomista sobre os universais. O fundamento imediato da relação de universalidade é a uniformidade da natureza comum enquanto apreendida pelo espírito; ou, por outras palavras, é a natureza segundo o modo de existência que possui no entendimento. O universal tem, pois, um fundamento imediato no espírito e um fundamento mediato na realidade<sup>58</sup>.

No entanto, no aspecto semântico o pensamento do Doutor Angélico nem sempre é consequente, pois deparamos com expressões que parecem contrariar o esquema por ele normalmente aceite da relação indirecta das palavras às coisas<sup>59</sup>. Como quer que seja, para ele a significação das

<sup>56</sup> *Idem*, I, II, n.º 14.

<sup>57</sup> *Idem*, n.º 15.

<sup>58</sup> R. W. SCHMIDT, *The Domain of Logic according to Saint Thomas Aquinas*, Haia, Martinus Hijhoff, 1966, pp. 191-192; R. W. CLARK, «Saint Thomas Aquinas's Theory of Universals», *Monist*, 58 (1974), pp. 164-165.

<sup>59</sup> «Illa ergo prima significatio, qua voces significant res (...): «sed quia ipsae res significatae per voces rerum possunt esse signa» (S. TOMÁS, *Sum. theol.*, I, q. 1, a. 10, ed. P. Caramello, p. 9. Cfr.: J. P. O'CALLAGHAN, «The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas», *Revue de métaphysique*, 50 (1997), pp. 504-509; U. ECO, *Op. cit.* pp. 54-55.

palavras é única e não dupla, por ser a mesma a relação que as une aos conceitos e às coisas, o que não quer dizer que não desempenhem duas funções: uma, pela qual são veículos de um conteúdo objectivo; outra, pela qual manifestam algo subjectivo ou a situação íntima da pessoa que se serve delas. É evidente que o exercício da linguagem é acompanhado de pensamentos (e não só de pensamentos, mas também de desejos, sentimentos, etc.); daqui não deve, porém, inferir-se que os sinais linguísticos se referem a certas entidades chamadas conceitos ou coisas do género, se por isto se entender que tais entidades são os objectos imediatos do conhecimento facultado pela linguagem. Mas se, por outro lado, se interpretar a teoria semântica de S. Tomás no sentido de que as palavras significam directamente objectos – como alguns textos parecem sugerir –, não deve concluir-se que o significante pode exercer uma função significativa por si só, com independência do indivíduo pensante que se serve dele.

Dentro do esquema da relação «voces»/«res», confrontamo-nos agora com o ponto de vista de Duns Escoto, aliás bastante complexo, como o atestam as análises dos historiadores da filosofia. O próprio Conimbricense distingue nele duas fases, declarando que Escoto, na sua opinião, ainda que considere mais provável a doutrina exposta no livro primeiro das *Sentenças* – segundo a qual as palavras significam apenas coisas –, acaba por declarar, em conformidade com o parecer de alguns autores, «serem os conceitos significados primeira e imediatamente e as coisas apenas de uma maneira remota e segundo a mesma significação»<sup>60</sup>. Mas até nos nossos dias a filosofia do Doutor Subtil permanece ambígua. Para U. Eco, é possível detectar nas suas obras duas teses opostas, expressas, por exemplo, nestes termos: «A palavra externa é sinal de coisas e não de intelecções»<sup>61</sup>; «significar é formar um conhecimento ('intellectus') de alguma coisa»<sup>62</sup>. Há outros historiadores, como G. Nuchelmans e Ph. Boehner, que têm Escoto como um sequaz da primeira tese e, por isso, como um «extensivista»: «Duns Escoto declarou que o que é significado pelas palavras faladas é uma coisa e não um conceito», com referência ao comentário sobre as *Sentenças*<sup>63</sup>. A última interpretação que conhecemos – e

<sup>60</sup> CD, c.1, q. 3, a. 2, col. 38.

<sup>61</sup> J. D. ESCOTO, *Ord.*, I, 27, 1, ed. Vaticana, VI. Cit. por U. ECO, *Op. cit.*, p. 63.

<sup>62</sup> J. D. ESCOTO, *In I et II Perih.*, in *Opera Omnia*, II, ed. Wadding, p. 541a. Cit. por U. ECO, *Op. cit.*, *loc. cit.*

<sup>63</sup> G. NUCHELMANS, *Theories of Propositions. Ancient and Medieval Conceptions of the Bears of Truth and Falsity*, Amesterdão/Londres, North Holland, 1973, p. 196; PH. BOEHNER, «Ockham's Theory of Signification», p. 219; A. MAURER, «William of Ockham on Language and Reality», *Miscellanea mediaevalia*, 13, 2 (19881), pp. 799-800. Um dos textos da referida obra de Escoto (*In Sent.* I, d. 27, q. 3, nº. 19, in *Opera Omnia*,

possivelmente a mais plausível – pertence a C. Marmo, que se refere a duas «vias», sendo a primeira a de S. Tomás e a outra de Escoto. Em conformidade com esta, as «vozes» significam directamente «res», não enquanto existentes, mas só como são pensadas ou conhecidas, pois, se assim não fosse, cair-se-ia no platonismo<sup>64</sup>. Esta terá sido a posição mais amadurecida de Escoto, que lhe permitiu subtrair a significação ao modelo formal da relação «vox»/«conceptus»<sup>65</sup>.

É interessante verificar que tal interpretação é também a mais aplaudida pelo Conimbricense, ao escrever que Escoto no tratado sobre as *Sentenças* «ensina que pela palavra é significanda uma coisa enquanto conhecida ('rem ut cognitam'); adverte, porém, que ela não significa este conjunto – a coisa conhecida —, pois neste caso tratar-se-ia de um significado composto accidental; e, no entanto, ele diz que é designada ('indicari') uma coisa enquanto recai sob um acto de conhecimento; o que não parece ser possível explicar de um modo mais simples do que dizer que com uma única significação é visada em primeiro lugar a coisa e depois o seu conceito»<sup>66</sup>.

Esta interpretação joga com o parecer do Doutor Subtil sobre os universais. Para ele, no seio dos entes individuais não existem singularidades absolutas, puras diversidades ou diferenças sem identidade, mas também semelhanças, igualdades, contrariedades, preexistentes ao pensamento, não sendo forjadas pelo espírito, que é apenas causa do acto de conhecê-las. Elas são por isso *reais*, se considerarmos real tudo aquilo que não é produzido pelo entendimento. Ora, se há um fundamento real para toda a semelhança, há um *aliquid* que é uma certa natureza comum a várias coisas – não sendo ela própria uma coisa –, indiferente a cada uma delas, mas estando, não obstante, presente em todas. Isto é possível em virtude da unidade real dita «unitas minor». Mas o entendimento opera a passagem desta comunidade da natureza disseminada nas coisas à universalidade, separada delas. No entanto, a universalidade como tal não está contida no

---

V, 2, ed. Wadding, pp. 1146-1147) reza assim: «Ad secundum, licet magna altercatio fiat de voce, utrum sit signum rei vel conceptum, tamen breviter concedo quod illud quod significatur per vocem proprie est res».

<sup>64</sup> Transcrevemos dois passos citados por C. Marmo («Ontology and Semantics in the Logic of Duns Scotus», in *On the Medieval Theory of Signs*, p. 164): «Dicitur quod res primo significatur, non tamen secundum quod existit, quia nec sic per se intelligitur, sed secundum quod per se percipitur ab intellectu» (J. D. ESCOTO, *In I et II Perih.*, q. 12, n.º 2, in *Opera Omnia*, I, ed. Wadding, p. 201); «Plato tamen, lib. de recta nominum ratione, posuit nomen significare rem ut existit; quia dixit rem eo modo existere quo intelligitur» (J. D. ESCOTO, *In duos libr. Perih.*, q. 1, n.º. 5, in *Opera Omnia*, I, ed. Wadding, p. 213).

<sup>65</sup> C. MARMO, *Op. cit.*, p. 164.

<sup>66</sup> CD, *loc. cit.*



conceito abstracto que capta a natureza comum, sendo antes o modo de conceber esse conceito: é o conceito da «res ut intelligitur» (uma intenção segunda), cuja análise é da competência da lógica e não da metafísica<sup>67</sup>.

No século XIV, Guilherme de Ockham é outro representante da solução de que as «voces» denotam imediatamente objectos extra-mentais, não obstante o seu pensamento se revelar bastante obscuro. Na *Expositio aurea*, aludindo à doutrina de Aristóteles no *Peri hermeneias* – que aparentemente comporta a teoria da significação psicológica –, Ockham declara que o Perípato não pretendeu dizer que as palavras significam «primo et proprie» os estados de alma, em virtude de uma pretensa imposição original nesse sentido, mas somente que há uma ordem de prioridade no processo significativo: as mesmas coisas são significadas em primeiro lugar pelas «passiones animae» e secundariamente pelas «voces»<sup>68</sup> (mas as palavras significam as mesmas coisas que são significadas pelos conceitos e não significam os conceitos?!), ainda que «muitas palavras e muitos nomes de intenção primeira sejam impostos em primeiro lugar para significar coisas, como acontece com a palavra ‘homem’, que é imposta para significar todos os homens»<sup>69</sup>. Na *Summa logicae*, aquela ordem de prioridade é ainda mais acentuada: a significação das «voces» está subordinada à dos «conceptus»: tanto estes como aquelas denotam os mesmos objectos, mas as palavras, enquanto sinais convencionais, foram impostas para significar aquilo que os conceitos significavam já de uma maneira natural<sup>70</sup>.

Esta teoria está associada à solução nominalista a respeito dos universais. Ockham escreve, como ficou dito, que «homem» significa todos os homens, quer dizer, entes individuais como simples absolutos, não havendo

<sup>67</sup> Cfr. O. BOULNOIS, «Réelles intentions: nature commune et universaux selon Duns Scot», *Revue de métaphysique et de morale*, 97 (1992), pp. 3-32; J. OWENS, «Common Nature: A Point of Comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics», in *Inquiries into Medieval Philosophy. A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, ed. J. Ross, Westport (Connecticut), Greenwood Publishing Co., 1971, pp. 185-209; C. MARMO, *Op. cit.* pp. 160-164.

<sup>68</sup> «Tamen dicit Philosophus quod vox primo est nota passionis animae, propter quemdam eorum ordinem in significando, quia primo passio significat res, et postea vox non passionem animae sed ipsas res, quas passiones significant, significant» (G. DE OCKHAM, *Exp. aurea. Comment. in Perih.*, Prólogo, s. l., s. d.

<sup>69</sup> *Idem, ibid.*

<sup>70</sup> G. DE OCKHAM, *Sum. log.*, I, 1, ed. Ph. Boehner, p. 9, 25-34. Cfr. PH. BOEHNER, «Ockham's Theory of Signification», pp. 218-221; T. DE ANDRÉS, *El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, Gredos, 1969, pp. 142-146; U. ECO, *Op. cit.*, p. 64; A. TABARRONI, *Op. cit.*, pp. 196 ss.

lugar para naturezas ou essências que no processo significativo possam ser objecto de representação inteligível.

A respeito do acto de representação em Ockham há um ponto importante que deve ser abordado. Nos comentários às *Sentenças*, este autor – após ter caracterizado em primeiro lugar a natureza do conceito como semelhança aparente ou fictícia do objecto («quoddam fictum») ou enquanto entidade eminentemente lógica que se supõe representar objectos e, em segundo lugar, como «qualitas mentis» distinta do acto do entendimento, comportando uma coisificação dos conteúdos mentais – apresenta a sua teoria definitiva, interpretando o conceito como «intellectio ipsamet», expressão equivalente ao «actus intelligendi» da *Summa logicae*<sup>71</sup>. É nesta base que T. de Andrés considera que a semântica do ockhamismo comporta uma estrutura linguístico-gramatical do conceito, evitando o esquema conceito/imagem, que implicaria uma visão figurativa do conhecimento<sup>72</sup>. Neste pressuposto, cremos não trair o pensamento de Ockham se dissermos que os verbos «conhecer», «significar» e outros afins são logicamente intransitivos, de modo que, falando com propriedade, não deveríamos afirmar que existe uma coisa ou uma entidade a respeito da qual pudéssemos dizer: «isto é conhecido»; apenas seria lícito admitir que alguém possui um determinado conhecimento, que está circunscrito às correspondentes formas da linguagem ou a «conceitos» linguísticos. Tudo se passa como se os conteúdos mentais fossem autónomos face à realidade; esta é, em última instância, concebida em função da significação inerente às expressões linguísticas, que se supõe estarem no lugar dos objectos<sup>73</sup>. Encontramo-nos, assim, perante uma significação gramatical realizada na linguagem, que não tem como termo próprio os objectos do mundo real em si mesmos, uma vez que nas próprias formas linguísticas encontramos os diversos modos de apreensão cognitiva.

No mesmo século XIV, um exemplo de acolhimento da concepção psicológica é João Buridano. Este nominalista, partindo do princípio de que significar é formar um conceito («aliquem conceptum constituere»), conclui que as palavras faladas («dictiones») significam intenções do espírito<sup>74</sup>.

<sup>71</sup> G. DE OCKHAM, *Super IV Sent.*, I, d. 2, q. 8, E e Q, Lião, 1495; *Sum. log.*, I, 12, p. 39, 37-38.

<sup>72</sup> T. DE ANDRÉS, *Op. cit.*, pp. 168-176.

<sup>73</sup> Sobre a significação das proposições em Ockham, que «limita o conhecimento humano àquilo que pode ser formulado pela linguagem governada pela sintaxe convencional», ver M. MCCANLES, «Peter of Spain and William of Ockham: from Metaphysics to Grammar», *The Modern Schoolman*, 43 (1966), pp. 133-141.

<sup>74</sup> «Sed tamen oportet scire quod omnis dictio quae potest intrare in propositionem est per se imposita ad aliquam significationem, scilicet ad significandum aliquem mentis

E, precisando melhor, acrescenta que a sua função semântica é ambivalente: por um lado, significam os conceitos daquele que as profere; por outro, originam – «constituem» – no espírito do ouvinte conceitos semelhantes aos do falante (a não ser que este pretenda enganar ou falar apenas para si próprio)<sup>75</sup>.

A insistência de Buridano nesta doutrina justifica-a ele com o argumento de que a imposição de uma significação às palavras tem como fim manifestar uma «intentio», quando elas são usadas no discurso: «Importa sobretudo atender às intenções, pois não nos servimos das palavras a não ser para exprimir intenções»<sup>76</sup>. Mas essas intenções obedecem a um critério relativamente constante? Ou podem variar consoante a vontade dos homens? Neste segundo caso, todo o tipo de discurso poderia considerar-se igualmente válido, mesmo se fosse de todo arbitrário ou em desuso. E a verdade é que Buridano – para além do sentido próprio das palavras, «em conformidade com a sua significação instituída segundo o modo mais comum e mais principal»<sup>77</sup> ou segundo o seu emprego mais generalizado, correspondente a uma imposição que possa considerar-se primária face a quaisquer outras imposições eventuais – considera que o sentido impróprio é também «de virtute sermonis», quer dizer, legítimo dentro de uma linguagem correcta e, por isso, igualmente válido, se for dependente do primeiro por uma relação de semelhança ou por qualquer outro tipo de relação<sup>78</sup>. As palavras têm o valor semântico que lhes é imposto voluntariamente pelos utentes da língua, podendo estes outorgar-lhes uma significação diferente da habitual ou principal, como quando são usadas em sentido metafórico, e até diametralmente oposta, quando se fala em sentido irónico<sup>79</sup>.

Esta teoria tem acima de tudo em vista justificar os discursos das autoridades consagradas quando estas se exprimiram imprópriamente. Dado que as autoridades têm sempre razão, na leitura dos livros de Aristóteles e de outros filósofos ou teólogos, bem como das Sagradas Escrituras, devem aceitar-se as suas expressões como estão enunciadas, mesmo que o seu sentido seja impróprio: elas são verdadeiras precisamente nesse sentido, pois no sentido próprio poderiam ser falsas e até blasfemas e heréticas<sup>80</sup>.

---

conceptum» (J. BURIDANO, *Tract. de suppos.*, II, ed. M. E. Reina, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 12 (1975), p. 188, 114-116).

<sup>75</sup> *Idem*, I, pp. 181-182, 55-61.

<sup>76</sup> J. BURIDANO, *Soph.*, II, 6 [Ego dico falsum], Paris, F. Balligault, 1493, [fol. 9b].

<sup>77</sup> J. BURIDANO, *Tract. de suppos.*, III, p. 203, 129-130.

<sup>78</sup> J. BURIDANO, *Sum. de dial.*, ed. M. E. Reina, in *Rivista critica di storia della filosofia*, 15 (1960), p. 275.

<sup>79</sup> *Idem*, pp. 256-257.

<sup>80</sup> *Idem*, *ibid.*



À primeira vista, parece legítimo pensar que estamos perante uma subjectividade absoluta no que concerne à atribuição das significações. Mas Buridano está longe de abraçar esta conclusão, mantendo um notável equilíbrio. Com efeito, a significação de intenções do espírito pelas «voces» não obsta a que estas representem verdadeiramente objectos. É por este motivo que é possível a diversas pessoas pensar a mesma coisa através de conceitos distintos, pois não se trata de «diferentes significações em função de coisas exteriores diferentes, mas só em função de conceitos distintos significados pelos termos, mediante os quais são significadas aquelas coisas»<sup>81</sup>. A este propósito, Buridano acentua que, se os conceitos são os «significata immediata», as coisas são os «significata ultimata»<sup>82</sup>. O fim último do processo significativo é tornar conhecida uma realidade extralinguística.

Por fim, antes entrarmos no exame da teoria do Conimbricense, façamos uma pequena alusão à de João de S. Tomás, do século XVII. Tendo em conta a dupla relação da palavra enquanto sinal, este filósofo considera que é uma só a significação pela qual ela visa o conceito e o objecto, por duas razões: porque é apenas uma a imposição que serve de base àquela relação; e porque a palavra não significa o conceito e o objecto de um modo igualmente imediato, mas este através daquele<sup>83</sup>. Pode, no entanto, admitir-se que as palavras significam realmente conceitos, mas apenas como sinais internos que por sua vez significam coisas.

\*

Adoptando uma atitude eclética, o professor de Coimbra, Sebastião do Couto, abraça a terceira solução – que considera intermédia em relação às outras<sup>84</sup> –, para a qual não conhecemos equivalência na semântica escolástica. Ela põe em realce que, quando ouvimos as palavras, há dois acontecimentos: temos a percepção de objectos actualmente existentes e conhecemos os juízos do falante acerca deles. Esta dualidade corresponde a uma

<sup>81</sup> J. BURIDANO, *Soph.*, I, 6 [Nullus homo mentitur], [fol. 4b].

<sup>82</sup> J. BURIDANO, *Tract. de suppos.*, III, p. 202, 62-64.

<sup>83</sup> «Voces unica significatione significant res et conceptus. Fundamentum est, quia significant utrumque eadem impositione, ergo eadem significatione; et secundum, quia significant res et conceptus non aequie immediate, et unum seorsum ab alio, sed unum mediante alio et ut subordinatum alteri. Ergo sufficit eadem significatio ad utrumque» (J. DE S. TOMÁS, *Op. cit.*, I, p. 105 a). Cfr: J. B. MURPHY, *Op. cit.*, p. 592; J. H. DE CARVALHO, *Op. cit.*, p. 165.

<sup>84</sup> «Tertia vero sententia est in voce reperiri diversas significationes, unam conceptus alteram rei, et utramvis immediate attingere suum terminum» (CD, c. 1, q. 3, a. 2, col. 39).

dupla imposição (diríamos nós, a dois actos de um mítico legislador linguísta que tivesse fixado correspondências entre as expressões e os objectos, por um lado, e, por outro, entre as expressões e os conceitos)<sup>85</sup>. De início, os homens desejaram comunicar os seus pensamentos e descobriram que o modo para o conseguirem era falar sobre as coisas. Daí que a linguagem tenha uma dupla função: «Quando ouvimos as palavras, imediatamente o nosso espírito é impelido para a percepção de coisas determinadas, certificando-se ao mesmo tempo dos conhecimentos do falante; assim, ouvidas as palavras, apercebemo-nos dos juízos e das apreensões dos homens acerca das coisas»<sup>86</sup>. É por esse motivo que elas significam tudo aquilo que a intenção dos homens abarca («id omne ad quod intentio se extendit»).

Que através das palavras pretendamos significar imediatamente conceitos provém do facto de a intenção do emissor no uso da linguagem ser sobretudo a de comunicar os seus pensamentos, como o exigem as relações dos indivíduos enquanto seres sociais. A função da linguagem como veículo de comunicação tinha já sido posta em realce por Aristóteles<sup>87</sup> e Santo Agostinho<sup>88</sup>, estando também presente em S. Tomás, ao declarar que o indivíduo humano é um animal social e político, razão por que «se tornou necessário que os conceitos de um homem se dessem a conhecer aos outros por intermédio da palavra»<sup>89</sup>. Acresce ainda que, se as palavras não fossem sinais de conceitos, não seria possível a mentira, pois mentir, em conformidade com a (suposta) etimologia do vocábulo, quer dizer «contra mentem ire» e, portanto, «expressar o que não existe na mente». Escreve a propósito Santo Agostinho: «Se a palavra é veículo do verbo interior e se interiormente não existe verbo (coisa que, no entanto, dissimulas ter associado ao veículo), então estás enganando claramente os outros»<sup>90</sup>. Dito de outra maneira: se normalmente não mentimos ao ser-

<sup>85</sup> Deparamos aqui mais uma vez com o problema da origem da linguagem, que o Conimbricense não encarou (como o fizeram certos autores medievais, ao falarem de uma original língua adâmica) e no qual mesmo hoje não se deve entrar.

<sup>86</sup> CD, col. 37.

<sup>87</sup> «Se o homem é infinitamente mais sociável que as abelhas e todos os outros animais (...), a palavra foi-lhe concedida para expressar o bem e o mal e, por conseguinte, o justo e o injusto» (ARISTÓTELES, *Pol.*, 1235 a 5-15).

<sup>88</sup> «Nem um homem poderia associar-se de um modo duradouro a outro homem se não conversassem, como que fundindo as suas mentes e os seus pensamentos» (STº. AGOSTINHO, *De ord.*, II, XII, 35, in *P. L.*, vol. 32, col. 1012).

<sup>89</sup> S. TOMÁS, *In Perih.*, I, 2, nº 12, p. 10.

<sup>90</sup> STº. AGOSTINHO, *Sermo CXCVI, in nat. Ioan. Bap.*, in *P. L.*, vol. 39, col. 2108.

virmo-nos da linguagem, procede do facto de possuímos pensamentos como significados imediatos das palavras que proferimos.

Não é, porém, pacífico – dizemos nós – afirmar que os sinais linguísticos tenham sido impostos para significar conceitos. Na verdade, pode argumentar-se que o que acontece é que, ao impô-los para se referir às coisas, o homem se apercebe da sua própria intenção significativa, em que não existe apenas um sinal e uma coisa denotada, mas um sinal usado conscientemente por um sujeito para se referir a um objecto <sup>91</sup>.

Reforçando este argumento, é óbvio existirem muitos casos em que a linguagem é usada na ausência de conceitos correspondentes ou adequados. O próprio Conimbricense enumera vários deles, aparentemente procedentes, ao examinar as alegações a favor da tese de que são as coisas e não os conceitos os objectos primariamente significados. Santo Agostinho escreve que muitas vezes as palavras significativas («verba significantia») são proferidas sem a precedência de um conteúdo mental. E S. João Crisóstomo afirma que dizemos muitas coisas acerca de Deus que não entendemos; que as pessoas enquanto dormem articulam palavras a que não correspondem pensamentos; e que o mesmo sucede com os mentirosos <sup>92</sup>. O Conimbricense refere ainda o caso de uma pessoa que recita o Latim não conhecendo a língua ou que, conhecendo-a, não presta atenção ao que diz. Também se interroga se «quando alguém usa a linguagem deliberadamente e significando alguma coisa no seu espírito deve formar necessariamente o conceito dela, pois, quando pronuncia as palavras de modo diferente, isso não é de modo algum necessário» <sup>93</sup>. Mas em relação a esta pergunta, a sua resposta acaba por ser afirmativa, em virtude do requisito geral de que a conexão («habitudo») entre o sinal convencional e a coisa significanda envolve actividade da mente. E acerca do facto de que quando por vezes falamos sem tomar atenção não preceder um conceito, ele não viola a teoria segundo a qual os sinais da linguagem significam imediatamente conceitos, dada a conexão usual entre ambos <sup>94</sup>. Quanto aos casos específicos referidos, replica que não contrariam a sua doutrina, pois Santo Agostinho falou apenas de palavras usadas irreflectidamente («indeliberate prolatae»), S. João Crisóstomo exagerou a respeito do nosso desconhecimento de

<sup>91</sup> Cfr. J. H. DE CARVALHO, *Op. cit.*, p. 161.

<sup>92</sup> *CD*, c. 1, q. 3, a. 1, cols. 34-35.

<sup>93</sup> *Idem*, c. 1, q. 3, a. 3, col. 43.

<sup>94</sup> «His probatis, ad quartam rationem occurimus absolute loquendo non esse incommodum cum sine advertentia loquimur nullos in mente conceptus praecedere; ad hunc enim voces eos exprimunt, quia communis naturalis loquendi modus cui voces conformantur est ut praecedant conceptus» (*CD*, cols. 43-44).



Deus, sendo, no entanto, correcto afirmar que no estado de sono estamos privados de pensamentos, devendo, porém, admitir-se que mesmo então o nosso espírito opera, porque sonhamos. Finalmente, tem de recusar-se que os mentirosos não possuem pensamentos das coisas de que falam: mentir não é «contra mentem ire» no sentido de que às palavras ditas pelo mentiroso não correspondem pensamentos de coisas, mas no sentido de que tais palavras significam o oposto daquilo que é conhecido como verdadeiro. Com efeito, quem mente conhece o verdadeiro e o falso, mas só manifesta o que é falso <sup>95</sup>.

Podemos então dizer que para o Conimbricense não existe um uso significativo da linguagem sem estabelecer um laço directo entre a «palavra interior» e a palavra externa. Não obstante, não é possível propor a presença de conceitos particulares como critério daquele uso em ocasiões concretas.

Importa acrescentar que os conceitos não são significados como qualidades ou enquanto determinações da substância espiritual e, por isso, enquanto objectos de conhecimento, mas no sentido de que são formas através das quais as coisas se tornam conhecidas no interior da potência, como sua semelhança e imagem interna, pelo que «nenhum processo significativo pode fixar-se no conceito, mas todo ele (...) deve em último caso recair sobre a coisa, como termo da representação do conceito» <sup>96</sup>. Se assim não fosse, todos os conceitos seriam reflexivos. Naturalmente, podemos usar, por exemplo, a palavra «homem» para nos referirmos ao conceito «homem», mas neste caso o conhecimento tem o seu termo no conceito, não atingindo o homem real. Se todos os conceitos fossem reflexivos, representando-se apenas a si próprios, nada poderíamos conhecer para além deles e, uma vez que as representações mentais são privadas, isso equivaleria a um radical solipsismo, uma porta aberta ao ceticismo.

Mas há um ponto na teoria do Conimbricense, intimamente relacionado com o anterior, que não podemos deixar em claro e que tem a ver com a inconsistência da definição de «sinal» dentro do seu modelo cognitivo da significação. Se o sinal é algo que representa ao espírito uma coisa distinta de si próprio, se a representação é um caso particular de cognição e se, por conseguinte, a significação também o é, então, dado que as palavras significam factos mentais, são estes que se conhecem. Tal é o resultado – que, no entanto, se pretendia evitar – da ausência de uma terminologia adequada na semiótica dos autores medievais e escolásticos para expressar as diversas relações que a linguagem implica.

---

<sup>95</sup> *Idem*, col. 44.

<sup>96</sup> *Idem*, c. 1, q. 3, a. 2, col. 38.

Para além de conceitos, as palavras significam também directamente coisas. A significação é uma consequência da imposição («nominis impositio»), que, como ficou assinalado, é distinta consoante vise as «res» ou os «conceptus». Mas há uma diferença: o primeiro caso está expresso em cada uma das palavras, pois são as coisas o que estas dão a conhecer; o segundo verifica-se apenas de um modo virtual e implícito, mas tal imposição é irrecusável, dado que os homens pretenderam antes de mais manifestar os seus conteúdos cognitivos. Para se compreender melhor o estatuto de uma e de outra imposição, podemos raciocinar desta maneira: na obtenção dos meios em função de um fim (comunicar pensamentos), embora se exija expressamente a volição dos meios (a imposição das palavras às coisas), basta, no entanto, a volição implícita dos fins (isto é, do acto de comunicar e, por conseguinte, da imposição das palavras aos conceitos).

Esta dupla imposição – supõe o Conimbricense – não é posta em causa pela doutrina de Aristóteles. Quando este diz que as «voces» são símbolos dos estados de alma, isso não deve entender-se «significative» – como se elas remetsem imediatamente só para os conceitos – mas «impositive», no sentido de que entre as palavras e as coisas medeiam os conceitos, que foram impostos para manifestar ou comunicar os pensamentos sobre as coisas. Pode então concluir-se que «a condição indispensável para que uma palavra signifique uma coisa é o conceito, uma vez que a coisa não é significada enquanto tal, mas na medida do nosso modo de conhecer ('pro mensura nostrae apprehensionis')»<sup>97</sup>.

Afinal, o Conimbricense, tendo argumentado em prol de uma solução própria, parece acabar por assumir a doutrina de Escoto. Mas não vemos nisso qualquer incoerência. E asseverando que o seu ponto de vista terá sido também o de Aristóteles, esclarece que os conceitos são significados em primeiro lugar segundo uma primazia de intenção («primitas intentionis»), uma vez que o fim imediato da criação da linguagem é comunicá-los, embora no que diz respeito à primazia relativa ao resultado da comunicação («primitas executionis»), as coisas sejam primeiramente significadas:<sup>98</sup> o que na linguagem é objecto de transferência para a posse de outrem é o pensamento sobre as coisas.

Pelo que ficou exposto, vemos que o Conimbricense, pesem embora as naturais limitações das suas análises, atendeu – como ninguém antes dele

<sup>97</sup> *Idem*, col. 40.

<sup>98</sup> «Respondemus Philosophum voluisse conceptum significari primo primitate intentionis, id est, principaliter, quia propter ipsum ut propter finem imponitur vox, quamvis primitate executionis prius significatur res, hoc est, significatio rei semper praesupponatur ad significationem conceptus, tametsi diversae sint» (*Idem, ibid.*).

o tinha feito, tanto quanto é do nosso conhecimento – à dimensão pragmática, para além da semântica, do sinal linguístico. O acento tónico que ele põe na linguagem como instrumento de comunicação – e não apenas como sistema semântico de representações – é de facto uma surpresa muito positiva. Por essa razão, a sua análise dos sinais linguísticos está predominantemente orientada para o ponto de vista do emissor. Sendo assim, a questão para ele não deveria ser apenas: «O que significa um sinal linguístico?». Mas também: «O que é que um emissor pretende significar com um sinal?».

Deve, porém, notar-se que, ao contrário do que o Conimbricense supõe, a função externa da linguagem é posterior, na ordem ontológica, à interna, por ser esta que possibilita ao homem um sistema de representações, quer dizer, o exercício da faculdade de pensar, tanto sobre o seu próprio espírito como sobre o mundo. Aliás, sem ela, a outra nem sequer poderia existir. «Esta função interna, que consiste no conhecimento, deve considerar-se a função primária da linguagem, quer do ponto de vista do indivíduo falante, quer sob a perspectiva da própria comunidade»<sup>99</sup>.

Na pegada de Aristóteles, os autores medievais, excepto os nominalistas, proclamaram que os conceitos referentes a objectos extralinguísticos são idênticos em todos os homens («esse eisdem apud omnes»). O Conimbricense, propondo-se esclarecer este princípio gnosiológico, escreve que ele não legitima a conclusão de que todas as pessoas constituem o mesmo conceito singular acerca da mesma coisa (o conceito do Sol estabelecido por um camponês é diferente do de um astrólogo) nem muito menos, como é óbvio, que o conceito formado por uma pessoa pode ser usado por outras. A explicação do princípio está em que o conceito, se for universal, como «espécie inteligível» ou representação intelectual e abstracta do objecto, cuja essência «não pode mudar», e referindo-se a ele de um modo transcendental, como à sua medida e causa exemplar, tem por isso mesmo também uma natureza ou essência, «pela qual conserva inalterada a sua representação e pela qual induz a potência ao conhecimento do objecto»<sup>100</sup>. Tenhamos isto em mente quando, já de seguida, discorrermos um pouco sobre a teoria semântica do empirismo lockeano.

### A modo de conclusão

Para nos apercebermos melhor da natureza da doutrina semântica do Conimbricense, confrontemo-la com a do instaurador do empirismo clássico, J. Locke.

<sup>99</sup> J. H. DE CARVALHO, *Teoria de Linguagem*, I, p. 34.

<sup>100</sup> *CD*, c. 1, q. 4, a. 1, col. 49.



Em várias passagens do seu *Essay*, Locke afirma que as palavras significam primariamente ideias, por exemplo na seguinte:

«As palavras não significam, pois, na sua primeira e imediata significação, senão as ideias que estão no espírito de quem delas se serve (...). Quando um homem fala a um outro, é para poder ser compreendido; e o fim da linguagem é que estes sons ou marcas possam dar a conhecer as ideias do que fala aos que o escutam. Por conseguinte, é das ideias daquele que fala que as palavras são marcas e ninguém pode aplicá-las imediatamente, como marcas, a alguma outra coisa que não às ideias que ele próprio tem no espírito»<sup>101</sup>.

Acontece, porém, que, precipitadamente, as pessoas atribuem às palavras uma dupla relação secreta: que elas são marcas das ideias que se encontram também no espírito das outras pessoas com quem comunicam; e que significam a realidade das coisas<sup>102</sup>.

Já tinha havido quem desde o século XVII tivesse declarado que as palavras significam ideias. Assim aconteceu com os autores de Port-Royal<sup>103</sup>, embora num contexto diferente, de carácter racionalista. Foi, porém, Hobbes na época moderna o primeiro defensor da teoria, que constitui o princípio fundamental da sua análise da linguagem<sup>104</sup>, tendo tornado ociosa a disputa com implicações metafísicas vigente na Escolástica sobre se as palavras significam naturezas universais ou indivíduos. Estão, por isso, aí os antecedentes da concepção empirista.

<sup>101</sup> J. LOCKE, *An Essay Concern. Hum. Underst.*, III, II, 2, Londres, G. Routledge & Sons, s. d., p. 323. Servimo-nos da tradução da edição portuguesa: JOHN LOCKE, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, intr., notas e coord. da trad. de E. A. de Soveral, verif. da trad. de G. Cunha e A. L. Amaral, Lisboa, Fundação C. Gulbenkian, 1999.

<sup>102</sup> *Idem*, III, II, 4 e 5, pp. 324-325.

<sup>103</sup> «Ainsi les mots sont signes d'institution des pensées et les caractères des mots» (A. ARNAULD e P. NICOLE, *La logique ou l'art de penser*, ed. crítica de P. Clair e F. Girbal, Paris, P. U. F., 1965, I, 4, p. 54). Cfr. A. ARNAULD e C. LANCELOT, *Grammaire générale et raisonnée ou la grammaire de Port-Royal*, ed. crítica de H. E. Brekle, Estugarda-Bad Cannstatt, F. Fromman, 1966, I, p. 27.

<sup>104</sup> E. CASSIRER, *La philosophie des formes symboliques. Le langage*, trad. de O. Hansen-Love e J. Lacoste, Paris, Les Éditions du Minuit, 1972, p. 79. «Quoniam autem nomina (...) disposita in oratione signa sunt conceptuum, manifestum est ea non esse signa ipsarum rerum; quo sensu enim intelligi potest sonum huius vocis 'lapis' esse signum 'lapidis', alio quam ut is qui vocem eam audisset colligeret loquentem de lapide cogitasse?» (T. HOBBS, *Elem. philos. I: De corp.*, Londres, 1655, I, II, 5, p. 10). Cfr.: F. DUCHESNEAU, *L'empirisme de Locke*, Haia, M. Nijhoff, 1973, p. 131; G. A. GUTIÉRREZ LÓPEZ, *Estructura de lenguaje y conocimiento. Sobre la epistemología de la semiótica*, Madrid, Fragua, 1975, p. 63.

Na opinião de N. Kretzmann, esta tese, segundo o modo como Locke a apresenta, é «um dos disparates clássicos em teoria semântica»<sup>105</sup>. Locke pretendeu que, em princípio, a sua teoria se aplicasse a todas as espécies de palavras, ainda que no breve capítulo sobre as «partículas» introduza excepções relativas àquilo que na tradição medieval se designa por «sintagoremas», que não são nomes de ideias, mas servem somente para significar a conexão que o espírito estabelece entre ideias e proposições, vinculando umas às outras<sup>106</sup>. A tese funciona, portanto, somente em relação aos nomes (substantivos e adjetivos); pelo menos só estes são inequivocamente considerados<sup>107</sup>.

Para ilustrar o seu ponto de vista, o filósofo inglês serve-se de um exemplo esclarecedor. Uma criança que tenha ouvido pronunciar a palavra «ouro» acompanhada da indicação do objecto, poderá reter apenas a cor amarela e brilhante do metal, motivo por que de futuro aplicará essa palavra à ideia de «amarelo» e a nada mais; «e dá por isso o nome de 'ouro' à mesma cor que vê na cauda de um pavão»<sup>108</sup>. Outra pessoa, tendo observado melhor, poderá aperceber-se de que o ouro é pesado; e outra de que se trata de uma substância fusível e maleável. Nestes casos, a palavra em causa significa também para essas pessoas as ideias daquelas propriedades, mas não de outras que, podendo pertencer à mesma substância, não são, no entanto, conhecidas; «mas é evidente que nenhuma delas a pode aplicar a não ser à sua própria ideia e que não podia torná-la sinal de uma ideia complexa que não tem no espírito». É no âmbito desta concepção que o filósofo português Luís A. Vernei, discípulo de Locke, estabelece o seguinte corolário: «A mesma palavra, para diferentes pessoas, nem sempre significa a mesma ideia»<sup>109</sup>.

Tal doutrina semântica, dada a sua dimensão psicológica, implica um divórcio entre a linguagem e a realidade. Na linguagem nunca transparece a natureza daquilo de que se fala, mas exclusivamente o modo subjectivo segundo o qual o espírito humano procede quando selecciona as suas ideias provenientes do sensorio. O espírito não está vinculado a um modelo subs-

<sup>105</sup> N. KRETZMANN, «La tesis principal de la teoría semántica de Locke», in I. C. TIPTON, ed., *Locke y el entendimiento humano*, trad. de J. Ferreira Santana, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, p. 227. Cfr. «The Maior Thesis of Locke's Semantic Theory», *Philosophical Review*, 77 (1968), p. 177.

<sup>106</sup> J. LOCKE, *Op. cit.*, III, VII, p. 381.

<sup>107</sup> N. KRETZMANN, «La tesis principal de la teoría semántica de Locke», pp. 231-233.

<sup>108</sup> J. LOCKE, *Op. cit.*, III, II, 3, p. 324.

<sup>109</sup> «Hinc eadem vox apud diversos homines non semper eandem ideam significat» (L.A.VERNEI, *De re log.*, III, II, 1, 3ª. ed., Lisboa, 1762, p. 90).

tancial representativo da essência real das coisas, pois no sentido próprio e original «essência» significa o que uma coisa é em toda a sua realidade concreta; mas esta palavra, em virtude da subtilidade das escolhas, «foi quase exclusivamente aplicada à constituição artificial de 'genus' e de 'species'»<sup>110</sup>. É o que Vernei, declara explicitamente: «As palavras nada mais significam para além daquilo que os falantes estabelecem; com efeito, ignorando os homens qual seja a essência e a natureza das coisas, não podem com alguns vocábulos compreender a sua natureza e todas as suas propriedades»<sup>111</sup>. Estamos perante uma atitude filosófica que rejeita a metafísica das significações: os conceitos ou as ideias implicam apenas uma relação a nós próprios, isto é, à nossa organização psicológica e ao conjunto das nossas faculdades de conhecer.

Não obstante, Locke compreendeu que a linguagem só tem um uso legítimo como factor de conhecimento da natureza e de comunicação entre os homens se as palavras tiverem uma significação constante, comparilhável por todos. Justifica-se, assim, que a análise lockeana da linguagem acabe por se propor ultrapassar as limitações impostas pelos pressupostos empiristas, em função das exigências da sua utilização na ciência experimental<sup>112</sup>, que funciona com conceitos rigorosos e bem definidos. Por outro lado, o filósofo inglês sentiu a necessidade de construção de uma ciência moral em forma de demonstração geométrica<sup>113</sup>. Daí a apresenta-

<sup>110</sup> J. LOCKE, *Op. cit.*, III, III, 15, p. 333.

<sup>111</sup> L. A. VERNEI, *Op. cit.*, III, II, 1, p. 91. Cfr. III, II, 6, p. 117. E. J. Ashworth realizou dois estudos («Do Words Signify Ideas or Things?», *Journal of the History of Philosophy*, 19, 3 (1981), pp. 299-326 e «Locke on Language», *Canadian Journal of Philosophy*, 14, 1 (1984), pp. 45-75) em que se propõe reabilitar Locke, declarando que este acreditou que as palavras se referem a objectos e a processos físicos e que tal referência tem prioridade em relação à mental. Mas, para fundamentar a sua tese, situa-se sobretudo (e no primeiro daqueles estudos, quase exclusivamente) numa chamada de atenção para o contexto em que Locke escreveu, uma vez que «quando se trata de grandes figuras da filosofia moderna é sempre um erro esquecer o fundo em que se movem» (p. 299 do primeiro estudo). Alude, por isso, às discussões que tiveram lugar em Oxford no século XVII sobre a linguagem mental e à atenção particular que Locke lhes teria dedicado, bem como a obras de autores mais significativos, designadamente às dos filósofos jesuítas (com destaque para a do conimbricense Sebastião do Couto), que seriam por certo conhecidas na Universidade inglesa. Pretende, assim, deixar claro que o seu ponto de vista é que «a teoria da linguagem [de Locke] foi produzida dentro de um contexto escolástico» (*ibid.*), pelo que não podia deixar de manifestar as suas influências. Mas acrescenta, surpreendentemente: «Locke foi original e inovador, mas não quando diz que as palavras significam ideias» (p. 300).

<sup>112</sup> F. DUCHESNEAU, *Op. cit.*, p. 199, nt. 70.

<sup>113</sup> T. MELENDO, *J. Locke: Ensayo sobre el entendimiento humano*, Madrid, Ed. Magisterio Español, 1978, pp. 152 ss.



ção de certas regras para remediar a subjectividade das significações, a cuja exposição é dedicado um capítulo inteiro do livro III do *Essay*. O que Locke procura é uma revisão da língua ou a instauração de um sistema de sinais unívocos em que a relação entre o significante e o significado permaneça constante. Mas este intuito não tem um fundamento legítimo na filosofia lockeana: apenas se justifica por necessidades práticas de comunicação e de transmissão do saber. Filosoficamente, Locke, se pretendesse ser conseqüente, deveria permanecer na afirmação da subjectividade das significações, caso em que o único termo de referência são as ideias formadas com base numa experiência sempre mutável e contingente e em grande parte heterogénea em relação ao mundo exterior. Tal atitude conduziria logicamente ao cepticismo gnosiológico.

Mas a interpretação da moderna semiótica não vai nesse sentido. O argumento é que o modelo lockeano de focagem da questão das relações entre linguagem e pensamento comporta dois aspectos altamente positivos: a elevada valorização da situação factual do «uso» da linguagem e o tema da crítica analítica e linguística da metafísica<sup>114</sup>. É por essa razão que à teoria de Locke é atribuída uma nova postura no que respeita à dimensão pragmática da linguagem, na base de que não só o significante é convencional, mas também as ideias significadas, resultando daí que a escolha conceptual que constitui os significados não é estável nem exaustiva, mas, ao contrário, varia com as necessidades da comunicação (que levam a pôr em evidência certos aspectos daquilo de que se fala em vez de outros), com os hábitos linguísticos do meio cultural ou da classe social dos interlocutores, etc.

A teoria de Locke – e de outros empiristas – foi a origem remota de uma controvérsia que tem animado muitas discussões no âmbito da filosofia da linguagem e da filosofia do espírito na época contemporânea, comportando quer uma crítica da «representacionismo mental» ou da tese segundo a qual o objecto imediato do conhecimento são certas entidades internas (conceitos, ideias ou imagens), quer sobretudo da afirmação de que a linguagem nunca consegue alcançar a realidade, permanecendo irremediavelmente circunscrita ao interior do espírito<sup>115</sup>. Mas não é esta a comum interpretação no seio da Neo-escolástica, ao proclamar que a função instrumental ou, mais precisamente, mediadora da linguagem «significa que ela deve ser entendida, em primeiro e em último lugar, como referindo-se àquilo que está para além dela: as coisas e os seres do mundo»<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> GUTIÉRREZ LÓPEZ, *Op. cit.*, p. 169.

<sup>115</sup> J. P. O'CALLAGHAN, «The Problem of Language and Mental Representation in Aristotle and St. Thomas», *Review of Metaphysics*, 50 (1997), pp. 502-503.

<sup>116</sup> M. RENAUD, «Linguagem», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*.