

O IMPÉRIO DAS PALAVRAS

“Die wahre Heimat des Menschen ist
eigentliche die Sprache” (1)

W. von Humboldt

“Ein Wort — ein Glanz, ein Flug, ein Feuer,
ein Flammenwurf, ein Sternenstrich —,
und wieder Dunkel, ungeheuer,
im leeren Raum um Welt und Ich.” (2)

Gottfried Benn

“Eles viram surgir as línguas que pareciam de fogo ...
e começaram a falar outras línguas” (3).

Nêste trecho do Pentecostes, da conjuração do desastre de Babel, é a mesma palavra que, em grego, latim ou alemão nomeia a aparição sensível do Espírito e a fala dos homens: *languē, zunge, língua*.

Assim, a palavra *língua* designa aquilo a partir de que todo o Ocidente faz, há muito tempo, a experiência da fala. E esta designação não nos obriga a proceder ao exame de um órgão particular do aparelho fonador; não é como fonólogo, nem como lingüísta, psicólogo ou lógico, que desejamos falar da linguagem — mas como filósofo.

Quaisquer que sejam os esclarecimentos que as ciências nos forneçam, não podem responder à questão da natureza e da essência da linguagem. O que desejamos conhecer não são as condições psicológicas do advento da linguagem, nem a estrutura racional que constitue um sistema lingüístico, nem as condições formais de validade de um discurso. Desejamos sentir a *virtude*, a força original da linguagem, o seu poder na relação com os homens e as coisas. É para essa experiência que nos acena o apêlo da palavra *língua*.

(1) — “A Verdadeira pátria do homem é a linguagem”.

(2) — “Uma palavra — um brilho, um vôo, um fogo,
uma labareda, o rastro de uma estrêla —,
e de nôvo a treva, inaudita
no espaço vazio, em tórno do mundo, em tórno de mim”.

(3) — Os “Atos” dos apóstolos, 23-4.

Nós modernos, que questionamos a linguagem porque perdemos o sentido de seu poder e de sua sacralidade, sentimos irresistivelmente fascinados pelos Gregos anteriores a Sócrates, por essa civilização do canto, que na glória de seus primórdios, nos faz entender aquilo que mais nos falta. Para os Gregos anteriores a Sócrates, a língua, tanto quanto a boca ou os lábios, não é um simples órgão que pertence ao corpo. Ao contrário, a língua e o corpo pertencem à terra, sôbre a qual os mortais crescem e se firmam. Clémence Ramnoux mostra como a língua lança suas raízes nas profundezas do homem, que por sua vez tem por fundo o âmago do divino. Da boca escôa a fonte das palavras e as coisas nelas se reconhecem; e as coisas não têm outro lugar para se falar senão a língua. Coube a Píndaro (4) a tarefa de fazer a apologia do canto e do cantor, êste fabricante da glória, que instala a coisa feita, o ato do herói na claridade da proeza, na memória do mundo, e que a preserva de uma queda no noite (5). É ainda esta experiência do canto, que não é fala musicada, mas originalmente canto, fala e música, que encontramos em Hölderlin, quando diz que a fala é “a flor da boca”, e se refere a “enviá-la em borbotões e confiar aos rios uma profusão alegre de palavras douradas, que se espalhassem inexgotáveis por tôda a região” (6). É a esta experiência invencível da língua que se terá sempre de retornar e aquém ou além do princípio de “o arbitrário do sinal”, não hesitaremos em retomar a frase de Simone Weil: “uma linguagem não é uma coisa arbitrária, uma convensão; longe disso — cresce como uma planta” (7).

(4) — Será a linguagem poética apenas um caso particular da língua comum? Poderá a linguagem poética ser considerada como um caso exemplar? Talvez os textos de W. F. Otto sôbre o mito e a palavra, que pretendemos apresentar e traduzir num próximo número desta revista, possam esclarecer essa questão. Por enquanto, lembremos o que dizia Heidegger em 1935: “A língua é em si mesma a fábula primordial, a fábula em que um povo dado faz do ser um seu poema. Inversamente, a grande poesia, aquela por cujo intermédio um povo ingressa na História, é que dá à língua figura e tournure...” (Int. met.). Quinze anos mais tarde em *Unterwegs zur Sprache*, acrescentava: “A verdadeira poesia não pode jamais ser reduzida a uma melodia mais elevada da língua corrente. Ao contrário, é antes a fala corrente que é um poema esquecido, abandonado desde então aos excessos do uso...”. É preciso entender a palavra “fábula”, como o sugere J. Beaufret, mais que como o fari latino, como a unidade íntima do φάναί e do φαίνεσθαι grego, unidade íntima da palavra e da aparição.

(5) — Cf. Néméenes VII, 17-23. Pythiques III, 112-115.

(6) — Citado por Heidegger in *Unterwegs zur Sprache*, pág. 205. Neske.

(7) — *Écrits de Londres*, pág. 59.

Se é para êsse sentido que a palavra língua aponta, não estamos mais na civilização do canto, na civilização do discurso, onde sentido e fala são uma coisa só. O homem do Ocidente talvez se origine mesmo dessa degradação da função da fala, consecutiva ao advento de um homem dividido entre alma e corpo, entre interioridade significante e exterioridade eficaz. Numa tal perspectiva, não há mais lugar para a linguagem, reduzida a meio de comunicação, à tradução mais ou menos adequada de um sentido pré-existente (8). Mas é talvez porque vivemos essa civilização — civilização ao mesmo tempo da consciência e do trabalho — como a ausência de uma participação inicial ao sagrado, que sentimos de novo “a necessidade de retornar à filosofia do discurso” (9), e a interrogação sobre a linguagem torna-se, para nós, mais insistente. Para os Gregos, o homem era o falante e o dizente (10). “Ἄνθρωπος ζῶον λόγον ἔχον, “o homem é o animal cuja característica é a linguagem”; e não se trata de uma propriedade qualquer, mas de uma abertura radical sobre a sua essência. O homem não é animal falante, mas o falante, do mesmo modo e tão essencialmente, como é o mortal. E a questão, para nós modernos, é reconquistar a prova original da língua, aquém da determinação do homem como subjetividade, aquém de todas as conquistas que nos perderam de nós mesmos.

* *
*

Para nós a linguagem é pouco, é sobretudo uma linguagem doente; e a crise da linguagem é esse lugar de nossa interrogação, que inicialmente temos de esclarecer.

Dizer que para nós a linguagem é pouco, não significa que é pouco utilizada. Pelo contrário. Usa-se e abusa-se da

(8) — Concepção que questiona implicitamente a lingüística: o sentido não é exterior aos sinais, mas está no jogo de suas diferenças. Esta idéia será explorada por Tel Quel, quando critica a categoria idealista e burguesa da “expressão”.

(9) — Ortiges: *Le discours et le symbole*, pág. 10, Aubier.

(10) — Acaso isso já não está inscrito em seu corpo? E' o que já demonstrou Aristóteles: em pé, como um deus, a face voltada para o céu, o homem é, ao mesmo tempo, o ser do trabalho e da palavra. A postura erecta, liberta as mãos do seu papel de sustentação do corpo, e as mãos, por sua vez, liberam os lábios e a língua da tarefa pesada do alimento. Cf. Gregoire de Nysse, citado por Leroi-Gourhan em *Le geste et la parole*, págs. 40 e 55: “Se o corpo não tivesse mãos como se formaria nêle a voz articulada?”

linguagem, e é o consumo extraordinário que fazemos dela, o abuso da comunicação que caracteriza a nossa época "... palavras ao mesmo tempo desenfradas e hábeis, escritas, rádio-transmitidas, que rodopiam à volta da terra" (11). E essa linguagem degradada, essa moeda falsa, comparável aos níqueis usados que pomos em silêncio na mão dos outros, como dizia Mallarmé, que de início conhecemos como sendo a linguagem. A linguagem é própria do homem, mas não vivemos nativamente o que somos, não estamos imediatamente nivelados à nossa verdade; perdidos no falatório anônimo é que surgimos pela primeira vez à nós mesmos. Nossa fala é vã porque não é nutrida de silêncio; e no entanto, ao "falar" corresponde sempre um "calar-se" e um "escutar". Falamos à torto e à direito porque não temos respeito pela língua, fala-"se", faz-"se" conferências sôbre "temas" e é através dessa prodigiosa inflação do verbo, que caracteriza o mundo moderno, dêsse falatório e dêsse palavrório (das Gerede), que temos de reencontrar a linguagem autêntica (die Rede).

"Você conversa, conversa — é tudo o que você sabe fazer" — em todos os níveis, traduz-se a nossa relação viciada com a linguagem.

Num certo sentido, tôda a literatura moderna é um amplo exercício sôbre a dificuldade de falar. A linguagem fala, girando sôbre si mesma e não dizendo mais nada; a tarefa do escritor é sobretudo destruir e escarnecer o falatório quotidiano, a linguagem coloquial, essa excrecência vã de que "A cantora careca" de Ionesco é a caricatura magistral. Dêsse terrorismo da linguagem, dessa emprêsa de destruição da retórica e da linguagem setenciosa dos adultos, procede o jôgo sério que representa "Zazie no metro" de Raymond Queneau. Num outro extremo, recorrendo a uma linguagem neutra, fria, desumana, que descreve um universo de que o homem está ausente, universo reduzido à aparência indiscutível das coisas, encontra-se "o **parti-pris** das coisas", a ascese de Robe-Grillet, purificando o nosso olhar e nos devolvendo o mundo que a proliferação de uma linguagem parasita e falsificada nos havia escamoteado. Pois é êsse o preço de uma relação autêntica com a linguagem. Intermediário, mediação entre o homem e as coisas, a linguagem pode revelar ou esconder; esconder e mascarar um sentido, como no "San Marco" de Butor, onde apesar do borborinho da multidão e dos discursos dos guias, a catedral nunca aparece.

(11) — *Essais et conférences*, pág. 227, Gallimart.

Assim, é através dessa linguagem degradada que fazemos a prova negativa de sua força. Quando ela renuncia ao seu poder de nomear é o mundo, o tempo, o espaço, a própria identidade do sujeito que esboroa e se desfaz. E o testemunho disso é a obra de Beckett. Em Ionesco ainda é apenas a desordem das figuras de retórica, a literatura tomando consciência de si mesma, das suas técnicas tradicionais, de seu artifício e impostura. A obra de Beckett marca uma crise e uma virada mais decisiva. A linguagem deixou de transfigurar o mundo, de torná-lo inteligível; o mundo ficou imudo, “inominável”. E tendo a linguagem deixado de juntar-se à realidade, de fundar aquilo que nomeia, o homem vagueia só e espoliado, prisioneiro de um repisar eterno, condenado a uma linguagem que só remete a si mesma.

E no entanto, mesmo nêsse grau de degradação, a palavra ainda é o último recurso. “A impossibilidade de calar” que acompanha a “impossibilidade de falar” atesta que a palavra continua sendo aquilo que ainda nos distingue da indiferença mineral; continua sendo, em nós, aquilo que recusa ceder, ela é a “energeia” — testemunho da vida e de seu “duro desejo de durar”. A possibilidade de alinhar palavras se transforma então em júbilo, e é o que ainda nos impede de sossobrar no abismo do tempo. (“Eu sobreviverei falando.”) A palavra nos fecha o mundo, justamente porque nos podia abri-lo: “As palavras e a língua não são embrulhos, nos quais as coisas apenas estariam envolvidas para o tráfico da fala e da escrita. É sómente na palavra, na língua, que as coisas passam a ser, as coisas são. É por isso também que o mau uso da língua, na simples conversa, nos slogans da fraseologia, nos faz perder a relação autêntica com as coisas” (12). E é pelo mesmo processo — diz noutro lugar Heidegger — que hoje sabemos tantas coisas e já não nos espantamos com nada.

Nomina — Numina, assim o mal maior adere à potência maior e, como diz Orson Welles, “uma civilização esborôa quando sua linguagem se desintegra”. Na verdade, a conjugação secreta entre a perversão da linguagem, já constitui o fundo da meditação platônica sobre o poder. Todo o **Gorgias** gira em torno desta ligação íntima entre o sofista, que em vez dizer as coisas e comunicar-se com os homens, mente e adula, e o poder perverso do tirano. “O λόγος diz Platão no **Crátilo**, exprime tudo, gira e põe tudo, sem parar, em cir-

(12) — Heidegger: *Introduction à la Métaphysique*, pág. 22, P.U.F.

culação; é duplo, (διπλοῦς) ao mesmo tempo verdadeiro e falso” (408 c.). Esta duplicidade da linguagem, que tanto pode revelar como encobrir, mascarar, vai ser explorada pelo tirano. Pois a perversão política tem sua origem numa falsificação da palavra, e não é possível nenhuma reforma política sem êsse longo desvio platônico pela linguagem e pela filosofia. Assim, por traz do tirano, Platão desvenda um mal escondido e mostra no sofista a verdade do tirano. O sofista é o falsário, aquêle que diz o que não é, que arruína o homem na sua origem que é logos, ao mesmo tempo fala, discurso, razão. “Há certos tremores de palavras, diz Sartre, mais perigosos que os tremores de terra”, e o sofista, êste mestre da confusão sabe fazer tremer as palavras, forçá-las imperceptivelmente, torcê-las e dêsse modo atingir o homem no coração de sua humanidade. Explora o jôgo que sempre existe entre as palavras e as coisas (significação, Bedeutung) e entre as palavras e as idéias (sentido, Sinn) (13); serve-se do poder perturbador que a linguagem traz em si, mesmo quando não se refere a nada, poder de impressionar, enfeitiçar, comover — como já assinalava Berkeley. Da expressão à pressão, da informação à deformação há um passo apenas e é pela linguagem que se mede a grandeza de um poder. Reverso de sua grandeza, a linguagem guarda sempre consigo o recurso final do engôdo.

* *
*

“Eu baralho” se diz em hebreu, seguindo uma terminologia fantasista, mas cheia de sentido: Bâlal. E é o nome de Babel, Babilônia, que Deus na Bíblia da à cidade, símbolo do orgulho humano endeusado, da ambição política, da retomada no plano político da tentação das tentações: “E sereis como os deuses”. Ainda aqui o castigo atinge a raiz, a linguagem o fundamento da obra comum. Não podendo compreender-se os homens param a construção da tôrre. Deus quebra a “língua de Adão”, a língua universal. Êste símbolo nos diz respeito de muito perto. Com efeito, para levar a técnica acima do seu poder, para reconstituir Babel, é possível sair de nossa língua “baralhada”, tratando cientificamente a linguagem e racionalizando a sua utilização.

Criticando ao mesmo tempo Crátilo e Hermógenes, Platão recorre ainda ao mito de um legislador bêbado, que teria

(13) — Distinção de Frege, retomada por Russell.

baralhado a relação natural entre as palavras e as coisas. É esse jôgo, esse baralhamento, origem da polisemia e da equívocidade, que a lógica moderna quer remediar.

Num outro nível, é também o “baralhamento das comunicações” que a Cibernética e a Teoria da Informação desejam solucionar. Quanto à logística, suscetível ela mesma de ser cibernetzada, é através de suas pesquisas que o mundo de amanhã se anuncia. Nêste nível radical em que a linguagem é concebida como “informação”, isto é, como comunicação de notícias as mais rápidas, completas, claras e abundantes possíveis, — dá-se a conquista planetária da técnica.

Dizia Nietzsche, num de seus múltiplos aforismas que giram em torno da mesma questão: “Eis que chega inelutável, hesitante, assustador como o destino, o grande problema: como governaremos a terra?” E concluía afirmando que o homem não seria capaz de governar a terra, de administrar a potência da técnica. A êsse imperativo parece responder, não sem ironia, uma técnica nova, a cibernética, cuja designação deriva, curiosamente, da mesma raiz grega donde vem a palavra governar (kubernètès). A técnica, na sua envergadura planetária, expressão da vontade de poder que ordena a natureza e a põe a salvo sob forma de energia, concebe a linguagem como “informação” (14). Ao mesmo tempo que a informação informa, isto é, esclarece, ela informa, isto é, dispõe e dirige. Portanto, a informação ao mesmo tempo que transmissão de notícias, é também dispositivo que dá ao homem, à todos os objetos e a todos os bens (Bestände), uma forma suficiente para assegurar o domínio do homem sôbre a terra inteira e mesmo além da terra”.

Em nossa tentativa para aceder ao ser da linguagem, resta-nos meditar sôbre o que representa e o que nos pode revelar, a determinação da linguagem como informação.

A cibernética, para Norbert Wiener, é um estudo geral da sociedade através de um estudo das mensagens e de sua quantidade de informação. Pois que “viver de um modo eficaz é viver com uma informação adequada”, a cibernética aborda o problema da regulamentação das comunicações e se dedica a controlar a perda de sentido da linguagem que, como forma de energia, obedece ao segundo princípio da termodinâmica (entropia), pelo mecanismo da retroalimentação (feed-back). Mas como “modêlo” da retroalimentação

(14) — Cf. Unterwegs zur Sprache, pág. 263 — Neske.

é de ordem mecânica (o exemplo mais simples é a auto-regulação da máquina, que informada dos seus resultados, modifica e adapta o seu funcionamento). A teoria das mensagens apresenta uma ramificação importante que abrange a linguagem das máquinas, a linguagem dos animais, a linguagem da natureza... linguagens diferentes que se tem sempre de "descodificar".

Vamos tomar apenas um exemplo para mostrar como, dando ao termo de linguagem uma extensão excessiva, a teoria da informação nos faz perder a própria compreensão do termo, a característica ineludível da linguagem humana.

Na verdade, não há linguagem animal, e a descodificação de Von Frisch a propósito da "linguagem das abelhas", é um bom exemplo para se analisar o abismo que separa a comunicação humana, da comunicação animal. Esta diferença pode ser reduzida à oposição do sinal e do signo. As abelhas batedoras (*éclaireuses*) indicam, através da forma e do vigor de sua dança, a que distância e em que direção se encontra a fonte de alimento. Jamais há diálogo entre os indivíduos, mas apenas registro de um sinal que desencadeia um automatismo, provoca uma reação prática à um excitante condicional. O sinal não exprime nada. O signo, ao contrário, suscita uma representação; re-representação que implica a capacidade de se destacar da presença, da realidade imediata (15). Descartes já esclarecera de modo definitivo

(15) — A extrema limitação da "linguagem animal" vem do fato de não possuir a dupla articulação, isto é, de ter de servir-se em cada situação de um sinal diferente. Dêste modo, é mais pertinente aproximar a linguagem da comunicação da informação genética, inscrita nos cromosomos, e onde a analogia parece completa. Senão vejamos:

— a linguagem é um sistema articulado (dupla articulação, morfemas e fonemas); a informação genética é um código organizado, hierarquizado em vários níveis;

— os fonemas — ou as letras do alfabeto — só tem sentido quando integrados em unidades mais amplas; os elementos do alfabeto genético não têm papel autônomo;

— um número finito de fonemas insignificantes torna possível uma infinidade de mensagens dotadas de significação; os elementos finitos do código genético permitem transmitir a mensagem infinitamente complexa da hereditariedade;

— tanto num caso como no outro, é uma certa memória, uma certa herança que contém e anuncia o futuro.

— contudo, trata-se apenas de uma analogia. A linguagem humana não pode ser considerada simplesmente como um grau superior numa hierarquia de complexidades. Como iremos ver, a linguagem traz em si o fonema criador, o poder das coisas ausentes, noções gerais, a capacidade da ficção.

a confusão dos sinais, ligados às paixões, às necessidades atuais, associados por condicionamento e suscetíveis de serem estudados matematicamente (os animais-máquinas se assemelham às nossas máquinas de calcular e pensar) e a verdadeira linguagem que implica pensamento — como êle declara no “Discurso”, e de modo ainda mais explícito, numa carta ao marquês de Newcastle (16).

O signo suscita uma representação; isso não quer dizer que a linguagem seja uma simples duplicata das coisas. Aristoteles nas “De interpretatione” afirma que os caracteres escritos são signos (σημεία) de modificações da alma, as quais, por sua vez, são signos (σύμβολα) das coisas. De uma certa maneira a imagem também é, como a palavra, uma representação: A fala foi dada ao homem, para explicar o seu pensamento, e assim como os pensamentos são os retratos das coisas, a nossa fala é o retrato do nosso pensamento” diz Molière em “O casamento forçado”, retomando uma longa tradição. A imagem é, como o signo, uma entidade de duas faces. É “retrato das coisas” e um retrato, como diz Pascal, “é presença e ausência, prazer e desprazer — ora, a realidade exclue ausência e desprazer”. O retrato é ilusão e desilusão, êle figura e desfigura. Há mesmo um fascínio da imagem na medida em que ela obnubila a relação que entretém com o que representa. A imagem se deixa possuir — a fala não; e na Bíblia, a decadência da fé religiosa dá-se sempre que o “Verbo” enigmático de Deus se transfigura em imagens”. Na imagem, com efeito, o termo esconde a relação, enquanto o signo remete necessariamente a alguma coisa exterior a si; o seu ser é a própria relação” “Quelque chose paraît par celà même qu’il cache”, diz Arnauld. E para Husserl os signos não valem por si mesmos, mas representam um objeto diverso de si mesmos”. Perdem a sua realidade própria, que nem em si mesma é mais percebida, que é negada abolida na sua materialidade, no seu arbitrário. É é porque não há mais nenhuma conexão de sentido entre o signo e a significação, é porque, ao contrário do índice, o significante não indica absolutamente nada, que a linguagem pode ser caracterizada como “idealidade”, como encarnação espiritual. “Se os homens não tivessem nem voz nem língua — dizia Platão — seria com a cabeça, as mãos e o corpo inteiro, que tentariam exprimir, significando, o que desejariam esclarecer recipro-

(16) — Discours, 5a. parte; carta de 23 de novembro de 1646. Cf. também *Traité des Passions*, art. 50.

camente”. A relação de similitude entre a imagem e o objeto, que é sempre uma armadilha para o ato intencional, se substitue uma relação convencional que, bem antes de Saussure, Aristóteles já entrevia (17). Entrar na linguagem é assim, entrar no regime simbólico da representação, é uma maneira do homem tornar-se ausente nas coisas. Significar é, segundo Husserl, visar no vazio e através do próprio vazio do signo presentificar as coisas, “realizar a intenção da significação” (18).

Assim, opondo-se ao código de sinalização dos animais, sempre cativos da presença imediata e singular das coisas, sempre ligados a um número restrito de situações específicas, a capacidade simbólica se apresenta como o poder de nos separar, de nos isolar das coisas, para significá-las. A linguagem nos desliga da realidade imediata, para nos oferecer a linguagem universal. É esta capacidade infinita de combinar os signos, de significar tudo, que um dia a criança descobre de repente (19): Milagre em Alabama!

“Eu digo uma flor” e as palavras me libertam do objeto, retém “a presença ou o apêlo concreto” das “coisas sólidas e preponderantes e à realidade desmaiada, evaporada, à coisa ausente, anulada pela função essencialmente pro-vocadora, destrutiva, mortífera da linguagem como diria Hegel), se substitui a sua “noção pura”, o seu conceito. A palavra nos liberta da presença da coisa, o seu poder abstrato a destrói, ultrapassa infinitamente o que é para mim na percepção, designando virtualmente a totalidade de seus atributos possíveis. E’ sabido como Mallarmé explorou essa dimensão destrutora da linguagem, que substitui indefinidamente uma presença por uma ausência, perseguindo finalmente uma ausência cada vez mais suficiente, o vazio, a brancura obsessiva, o silêncio — não a traição da linguagem, mas “a intenção secreta da fala”, como diz Maurice Blanchot. O livro impersonificado” que “se faz sózinho”, sem autor nem leitor, ausência realizada do mundo, foi a ponta de lança da tentativa audaciosa e certamente impossível de Mallarmé. No entanto, seria o melhor comentário para as palavras enigmá-

(17) — Aristóteles é o primeiro a elaborar uma teoria da significação, isto é, a romper a ligação entre λόγος e ο εἶναι. Se a linguagem fôsse um ente entre os outros, ela não poderia manifestar nada. A linguagem não pertence ao mundo; ela não é uma coisa, mas um signo. Ela não imita mas significa.

(18) — Recherches Logiques, I, cap. I.

(19) — Não há gênese do sentido — Cf. C. Lévi-Strauss, “Introdução à obra de Marcel Mauss”, pág. XLVII.

ticas de Heidegger (20): “ a relação essencial entre a morte e a linguagem, fascina; mas é uma relação impensada”. Platon nos ensinou n’“O Sofista”: que O Logos compartilha do não-ser”. “Entrelaçamento dos nomes e dos verbos”, a sua articulação, a sua descontinuidade remete àquelas do ser, articulado em gêneros. A língua significa sempre a separação e a ausência. Só há signo e re-presentation porque a vida remete a si mesma como à sua própria carência, porque a morte é uma eminência sempre presente, porque tôda presença já é dilacerada, tôda plenitude recusada. A uma presença pura e plena só poderia corresponder o grito inarticulado. Notemos ainda, que de acôrdo com Lacan é em referência ao “instinto de morte”, à ausência da mãe, que se constitui no jôgo da criança, descrito por Freud (21), o esboço do símbolo através do contraste significante “forte”, “Da”, através da interação do significante e da alternância vocálica O-A, que organiza a seqüência fonemática elementar. “O que é primordial ao nascimento do símbolo, diz Lacan, é a morte da qual sua existência extrae o sentido pleno” (22).

A teoria da informação, analisando a linguagem como um código, passa ao largo da essência da linguagem humana. A linguagem não deriva de um código de sinalização, construído por condicionamento. A passagem da natureza à ordem simbólica marca-se por uma violência original, que nasce da experiência da morte, à qual Freud se refere como angústia de castração, à qual Hegel se refere dizendo que viver com ela é próprio do espírito.

Também não é da função pragmática — única a interessar a cibernética — que a linguagem deriva. Ao lado da “linguagem bruta e imediata”, como dizia Mallarmé, do uso comercial e mercantil da linguagem (“moeda cujo valor exige o esquecimento de sua própria natureza, dinheiro do espírito, “transmissão de informação”), há a linguagem essencial, que desde a sua origem diverge da realização do ato, que é desde o início fala gratuita, que diz e canta o mundo. É talvez essa “linguagem essencial” que não satisfaz a exatidão científica. É talvez êsse canto primordial, ou melhor, êsses cantos de nossas línguas múltiplas e imperfeitas, que a logística contesta, podendo retomar como sua, a fórmula de Ampère: “as línguas começam sendo uma música e acabam

(20) — *Unterwegs zur Sprache*, pág. 215.

(21) — *Essais de psychanalyse*, pág. 14. Payot.

(22) — “Sur la parole et le langage”, in *La Psychanalyse*, n.º 1.

sendo uma álgebra". Elas são primeiro uma arte, um canto que corresponde a um desejo de expressão pessoal (23), e por último se transformam numa ciência, num sistema de sinais rigorosamente convencionais, num instrumento de comunicação coletiva. Pois nossas línguas são múltiplas e imprecisas. A sintaxe gramatical não coincide com a sintaxe lógica. Não há univocidade nos termos das nossas línguas e o afastamento (*écart*), o jogo entre o significado e o significante, se traduz pelo que chamamos seja uma polisemia (excesso de sentido em relação ao sinal), seja uma polilexia (o inverso). O positivismo lógico anglo-saxão, sublinhará ainda que a linguagem, que é um fato social, comporta conceitos "ôcos", sem referentes na experiência; ela é naturalmente apreciativa, solidária de ressonâncias afetivas, que podem recomendar ou desacreditar o objeto (24). A lógica simbólica ou matemática remediará tôdas essas ambigüidades da linguagem, substituindo aos termos, sinais convencionais e unívocos, "caracteres", elementos do cálculo lógico, e à sintaxe gramatical uma sintaxe lógica, capaz de exprimir tôdas as relações lógicas possíveis.

Esse grande projeto de retidão absoluta se originou em Leibniz (25), que, como se sabe, pensava chegar à constituição da língua universal, por intermédio da elaboração prévia de uma "enciclopédia" do saber humano e, em seguida, de uma "característica". Para proceder à elaboração desta última era preciso, inicialmente, reduzir todos os conceitos absolutamente simples, irreduzíveis, indefiníveis, afim de constituir o "alfabeto dos pensamentos humanos". Em seguida, era necessário atribuir um signo a êsses conceitos, isto é, elaborar a característica universal que permitiria substituir nossas "disputas" e nossos raciocínios por um cálculo, análogo ao cálculo divino, um mecanismo formal e cego, perfeitamente rigoroso ou melhor, perfeitamente exato (26).

No entanto, a passagem da "música" à "álgebra" não deve ser pensada como uma sucessão cronológica e evolutiva, mas como duas possibilidades atuais, inerentes à lingua-

(23) — "De la musique avant toute chose"! Tôda a Filosofia romântica da linguagem do "Ensaio sôbre a origem das línguas" até "o nascimento da tragédia", não é senão uma tentativa de fazer derivar a linguagem do canto primitivo.

(24) — Cf. Ayer: *Langage, verité et logique*, Flammarion.

(25) — Já era o sonho de Descartes: "O essencial é fazer da língua uma espécie de instrumento, tão adequado a exprimir a visão do espírito, quanto as lentes a visão do corpo" (Carta a Mersenne, 20 de novembro de 1629).

(26) — Cf. Couturat.

gem. O aspecto “música” da linguagem é também, por sua vez, penetrado de racionalidade inconsciente e coube à lingüística e sobretudo à fonologia, o mérito de o ter demonstrado. “A língua é uma razão humana que tem razões que o homem não conhece”, diz Levi-Strauss. E Saussure demonstra que cada língua constitui um “sistema” (na sincronia), onde cada palavra e cada som só tem sentido e “valor” nos afastamentos (écarts) diferenciais que mantêm com todos os outros. “Na lingua só há diferenças”.

De modo geral, há uma dualidade essencial da linguagem, que é ao mesmo tempo linguagem conceptual (suscetível de ser formalizada) e linguagem simbólica; e a logística recusa e confunde esta última, em proveito da instauração de signos técnicos e transparentes, que só dizem o que querem dizer. Todos os logicistas podiam adotar como sua, a expressão de Wittgenstein, que abre (prefácio) e fecha o **Tractatus**: “Tudo o que pode ser dito, pode ser dito com clareza; sobre o que não se pode falar, deve-se calar”.

Esta redução da linguagem a uma correspondência rigorosamente determinada entre um significado e um significante, encontra já um desmentido implícito desde a aurora da filosofia, no célebre fragmento de Heráclito (93): “O mestre cujo oráculo está em Delphos, não fala, não dissimula, sinaliza (σημαίνει)”.

A linguagem unívoca não é o modo e privilegiado do sentido. Há uma linguagem “indireta”, a linguagem do poema, talvez a da obra de arte que escolheu exprimir o inexprimível, sem contudo o falsear. “As vozes do silêncio” são uma linguagem insubstituível e intraduzível em linguagem conceptual. A linguagem “sinaliza”, “faz pensar”. A intencionalidade primeira do sinal é extravasada por uma multiplicidade de significações, que fazem do símbolo um sinal cuja riqueza, cuja opacidade e profundidade inexgotável, não se domina.

Talvez isso seja próprio de toda linguagem autêntica, pois como diz Merleau-Ponty, retomando filosoficamente Saussure, o sentido não é discernível nas palavras mas no seu intervalo, no próprio impulso da linguagem, no movimento total da fala, assim o discurso autêntico, que reside nêsse movimento das palavras, que visa além daquilo que é dito, não liberta nenhuma “mensagem” (27). Não se deixa possuir, reter, segurar. O sinal é a vida e a saúde da linguagem.

(27) — A situação do criptanalista, descodificando uma “mensagem”, é para o “receptor” um caso limite, Cf. Jakobson E. L. G., pág. 30.

Por outro lado, a ambigüidade, a polisemia, a equivocidade da linguagem não é uma falha. É a sua própria perfeição e riqueza. É um lugar comum da filosofia bergsoniana opôr a fixidês hierática das palavras à fluidês móvel do pensamento, à qual só é adequada a simpatia, a participação, a fusão, a intuição. Contudo, é preciso reconhecer que a linguagem é essencialmente fluída, equívoca, imprecisa, “móvel”. É impossível definir todos os têrmos e fixar apenas um sentido para cada palavra. Falar, é sempre falar acima de seus meios. Herança imemorial, “herança de palavras”, isto é, “herança de idéias”, herança jamais arrolada ou arrolável. “A palavra (**parole**) nos povoa e povoa tudo”, diz Valéry. De tal modo que “permanecemos crianças diante da linguagem” e que “temos inicialmente, de saber o que dizemos” (Alain). “Tudo o que é verdadeiramente pensado — diz Heidegger — (28) permanece, e isso, por razões essenciais, múltiplas de sentido ... A multiplicidade de sentido é (...) o elemento onde o pensamento deve mover-se para ser rigoroso”. Sem isso, como o peixe na areia, “só lhe resta debater-se, agitar-se, acabar”. O mal da logística é confundir o rigor do pensamento com a exatidão científica. Para dar apenas um exemplo, a linguagem conceptual a mais rigorosa, a dos grandes filósofos, jamais é transparente e exige o comentário. Descartes, apesar do preconceito, não é “claro”. A linguagem transparente é a linguagem insignificante.

Por outro lado, nem a logística, nem a matemática, são linguagens. Os “símbolos”, os algoritmos, podem ser escritos, mas só podem ser falados por intermédio de uma língua tradicional. Nós os lemos mas não os dizemos. Essa pseudo-linguagem não é constituída de palavras que têm um sentido, mas de “letras” e uma vez esvaziada a significação, continua sendo segundo a frase de Bertrand Russell, que não é um mero jôgo de espírito — um falar que “não sabe do que fala, nem se o que diz é verdadeiro”. Pois o essencial do discurso é a coerência mais ou menos lógica dum sistema de sinais, em si mesmos insignificantes. Enfim, a logística repousa sôbre uma concepção nominalista da linguagem; indifferente ao peso ontológico das palavras, só vê na linguagem uma nomenclatura imprecisa, etiquetas convencionais. Sua “linguagem” própria não é um verdadeiro discurso revelando o real e ela supõe ingênuamente, que o real preexiste a sua nomeação pelo homem.

(28) — Qu'appelle-t'on penser, pág. 113, PUF.

* *

*

Resta-nos agora, inverter o que já chamamos uma relação viciada com a linguagem e reconhecer que ἐν ἀρχῇ ὁ λόγος. No começo era o Verbo.

A primeira etapa de uma reflexão sobre a linguagem é reconhecer que não passamos da sensação à linguagem (29), que não extraímos os sinais das coisas, que jamais somos invadidos, obsecados, investidos pela pura presença de uma natureza muda e estúpida; mas que, originariamente as coisas nos “dizem alguma coisa”, que podemos nomeá-las, que o mundo tem sempre forma e sentido, que vamos dos signos às coisas, enfim, que habitamos o império da linguagem, habitação que, desde a origem, se confunde com a nossa própria humanidade.

Aliás, os lingüístas já reconheciam que a linguagem não é uma nomenclatura derivada, uma nomenclatura segunda em relação à percepção de um mundo já posto: “os conceitos gramaticais duma língua dada, diz Jakobson, orientam numa direção determinada, e pelo seu caráter coercitivo, influenciam a poesia, as crenças e mesmo, o pensamento especulativo”. “Aprender uma outra língua — diz por sua vez Martinet — não significa pôr rubricas diferentes em objetos conhecidos, mas ingressar numa nova organização dos dados da experiência”. A linguagem era “no começo e intervém na construção do mundo dos objetos”, como mostrou Cassirer, numa perspectiva kantiana (30). Seria possível retomar aqui uma proposição do *Tractatus* de Wittgenstein: “os limites de minha linguagem significam os limites do meu próprio mun-

(29) — O bom senso parece estar do lado de empirismo: “Ninguém poderá entender a palavra queijo, se não tiver tido anteriormente, uma experiência não lingüística do queijo”, diz Russell. E no entanto, o que me dá o sentido de uma palavra, não é a coisa mas o signo e seu lugar no sistema verbal. “Nunca bebemos ambrosia ou néctar e só temos uma experiência lingüística das palavras “ambrosia”, “néctar” e “deuses”... e no entanto compreendemos essas palavras e sabemos em que contextos cada uma pode ser empregada”. (Jakobson, *Essais de linguistique générale*”, pág. 78, ed. Minuit). O sentido de um signo é, justamente, o que o ouvido jamais ouvirá, o que nenhum sentido poderá dar.

(30) — Em Kant, com efeito, a palavra, ou melhor, o conceito, é potência unificadora de uma multiplicidade sensível. A verdade fenomenal provém de nós, é nossa ficção, nossa mentira. A filosofia crítica descobre que o discurso do mundo, o texto da verdade fenomenal, em termos kantianos a “experiência”, ainda é o discurso do homem.

do”. Esse poder original da linguagem, nós o analisaremos retomando a análise hegeleana, segundo três perspectivas. O Logos, o verbo, a mediação, é simultaneamente, mediação 1) — entre o homem e êle próprio (linguagem e pensamento); 2) — entre o homem e os outros homens (linguagem e sociedade); 3) — entre o homem e as coisas (linguagem e verdade).

1 — “Quem quer salvar a sua alma, perde-la-á”. Quem quer salvar o seu pensamento, conservando-o isento de toda expressão, perde-lo-á. Falar, é renunciar à subjetividade pura, à solidão, para atirar-se na linguagem, na língua dos outros, do grupo; é exprimir-se, no sentido o mais físico do termo, é alienar-se (Entäusserung), passar à alteridade e à exterioridade. É renunciar ao “sonho”, ao mundo interior das “imagens” e do sentimento. Mas é essa negação de si, essa alienação, que oferece, ao mesmo tempo, a possibilidade de uma reconciliação consigo mesmo. É nos perdendo, que nos encontramos, é arriscando a vida que nos conhecemos. Omnis negatio determinatio est. Enquanto eu não falar, não saberei exatamente o que penso. A pura vida interior é uma ilusão, uma fuga à responsabilidade e o refúgio da “bela alma”, que se fecha no silêncio e foge diante da determinação. O valor determinante da negação me faz sair da noite do todo, onde o ser é idêntico ao nada, e me preserva da dissolução no incoerente e na morte. A determinação, ao contrário, é a *πέρα*; grega, o limite que não fere, não oprime, não aprisiona, mas que libera e consagra tudo o que pode ser, emprestando-lhe um rosto, uma essência (*εἶδος*).

Falar não é apenas **provocar**, como já dissemos, é também **evocar** o que não está presente, **invocar** o que já não existe. É um modo de nos recuperar através da sucessão, fonte de dissipação e de perdição; é reapoderar-se, reter-se, recolher-se, reunir-se (*λέγειν*) é relatar-se, é recordar-se, corporificar nosso passado, é tomar consciência de nossa identidade. O *aède* grego é a figura dessa ligação íntima do tempo e da linguagem, dessa “composição do tempo” no texto irreversível do discurso.

O sinal da unidade fundamental que existe entre o pensamento e a linguagem é que tudo isso é nomeado pela mesma palavra grega *λόγος*, reunião universal do discurso e pensamento, espírito, razão. Em vez de dizer como “a metafísica” que o homem só fala porque pensa, talvez fôsse mais adequado dizer com Heidegger, que “é porque o homem fala, que pensa — e não o inverso.

2 — Mediação entre o homem e êle próprio, a linguagem é também mediação entre os homens. Convém transcrever integralmente a passagem de “A Fenomenologia do Espírito” (31), onde Hegel condena o sentimento: “O sentido comum apela para o sentimento, seu oráculo interior, rompe todo contacto com quem não é de seu parecer, e é assim obrigado a explicar que não tem nada a dizer àquele que não aceita e não sente a mesma verdade; em outras palavras, despreza a **própria raiz da humanidade** (32), pois a natureza da humanidade é tender ao acôrdo mútuo. O que é anti-humano, o que é apenas animal, é fechar-se no sentimento e só poder comunicar-se pelo sentimento”. Falar — nós já o dissemos — é renunciar ao “sentimento”, é sair de si mesmo, para falar a linguagem comum do grupo, é conversar. A linguagem nos faz passar do mundo da natureza ao mundo do espírito, do mundo da violência ao mundo da sociedade humana. Falar, pela sua própria essência, é converter-se, isto é, voltar-se para o outro, transigir, pactuar. A linguagem faz a paz entre os homens porque o Logos é lugar, mediação. Platão, no “Crátilo” (388), fala da linguagem como de um instrumento (οργανον) que serve para instruir (διδασκαλικόν) e distinguir (διακριτικόν τῆς οὐσίας) a realidade. E o filósofo é o homem que compõe “diálogos” e “discursos”, é o homem que escolheu a palavra, o homem que “desperta e fala” (Merleau-Ponty). A comunicação, o diálogo, é o lugar da filosofia, é — para retomar a conceptualidade de base da “lógica da filosofia” de Eric Weil — a “não-violência”.

O senso comum aceita com grande dificuldade que a linguagem seja também mediação entre o homem e as coisas, que tenha um valor ontológico e não apenas antropológico, pois para êle, as coisas permanecem indiferentes aos nossos propósitos.

É no entanto, nomear as coisas é chamá-las, atraí-las, **convocá-las**, fazer com que compareçam diante de nós, naquilo que elas são. Como dizia Aristóteles, o **logos** é **apophantikos**; não é **segundo**, em relação às coisas, é aquilo através de que as coisas aparecem. Com a linguagem realiza-se a epifania do mundo.

(31) — Prefácio, pág. 59, Aubier.

(32) — E' por isso também que a mentira — e não a luxúria ou o orgulho — torna-se com Kant e a partir dêle, o Pecado capital. Ser homem é falar a mesma linguagem, isto é, habitar um mundo comum, é poder entender-se, comunicar-se... Mentir, diz Kant, “é indigno de nossa humanidade”.

3 — Hegel interpreta o movimento da palavra como o próprio movimento das coisas, a nomeação como novo nascimento da coisa em seu “ser verdadeiro” (33). A palavra é o batismo da coisa, isto é, a imposição de um nome familiar; é mais profundamente um novo nascimento, um renascimento, uma passagem do reino da natureza e do pecado ao reino do espírito e da graça. O “ser verdadeiro”, o “sentido” ou a “essência” da coisa, tudo isso exprime o que é a própria coisa. Assim, o nome não é uma etiqueta abstrata e convencional, inofensiva para a coisa; êle é o **Begriff**, a provocação e a violência do conceito, o qual, por sua vez, é negação e repúdio da coisa sensível em sua presença muda e estúpida. Mas o conceito é negação da negação, e a coisa é ao mesmo tempo negada, ultrapassada e conservada, perdida e reencontra, morta e ressuscitada, pois que renasce com o sentido. Pelo discurso o mundo se espiritualiza e o conhecimento — para retomar a fantasia iluminada da etimologia claudeliana — é “co-naissance”, e conceber o mundo falando-o é antes de tudo engendrâ-lo no obscuro trabalho genético da gestação, da concepção, do dar à luz.

É assim que linguagem é, ao mesmo tempo, “a morada do Ser e o abrigo da essência humana”. Templo das coisas e templo dos homens, a linguagem é o nosso elemento; se nos escapa é por excesso de proximidade, de tal modo que estamos sempre, e segundo o título do livro de Heidegger, “a caminho da linguagem”. Não se pode escapar à linguagem — só se pode contestar a linguagem por meio da própria linguagem. A linguagem nos foi dada, nascemos numa comunidade lingüística determinada e não escolhemos falar. Falar é, de alguma forma, fazer sempre a experiência da “pithia” e só se pode dirigir à linguagem sob forma de invocação, como o faz Valéry no poema de **Charmes** que traz o mesmo nome (“La pythie”) “Honneur des hommes saint LANGAGE”. A linguagem não é o fato ou o produto do homem, mas é o fato e o produto da linguagem. A linguagem não é um meio nem um instrumento, mas o lugar e o ambiente de nossa existência, o elemento de nossa humanidade (34). Só o homem sabe nomear tôdas as coisas e porisso não pode ser alinhado com as coisas. É como se disséssemos que a sua essência é a diferença entre o **ser** e o **ente**, que é por-

(33) — Cf. os textos citados por Hyppolite in *Logique et existence* e por Koyré in *Études d'Histoire de la Philosophie*, todos tirados da filosofia de Iena.

(34) — “Língua materna”, no sentido próprio do termo, linguagem que nos traz e nos põe no mundo.

que êle é “retido” pelo Nada que é sensível ao **Ente**. E é talvez porisso que Heidegger procura atualmente a fonte da linguagem na “dobra” do ser e do ente. A “diferença”, origem rasurada, é a verdadeira fonte de sentido. A posição avançada de uma mediação sôbre a linguagem consistiria sem dúvida em inverter “a relação de soberania” entre o homem e a linguagem, e chegar ao reconhecimento difícil daquela proposição a que Heidegger volta exaustivamente: “Die Sprache spricht”, “a linguagem fala” e o homem só fala porque, primeiro, cala-se para escutar — como já o dizia no “Sein und Zeit” — porque se recolhe para acolher. “Si não fôsse eu mas o Logos que tivesses ouvido ...” “A palavra fala”, as palavras fundamentais “se aproximam com pés de lâ” e os filósofos, os grandes filósofos, aqueles que não têm “idéias próprias”, é que respondem e correspondem ao apêlo à injunção endereçada a êles.

Para terminar esta mediação, transcrevo os versos de Stephan George, que Heidegger comenta no dizer paralelo do pensamento:

“Kein ding sei wo das wort gebracht” (35).

Já Heráclito designava a coisa e a palavra com o mesmo nome: Logos. (36).

FRANÇOIS WARIN

(Trad. de Gilda de Mello e Souza)

(35) — “Que coisa nenhuma seja, onde a palavra desflece”.

(36) — Este Ensaio é a retomada de um curso, simples tentativa para mostrar a convergência de alguns textos.