

3

O Giro linguístico na Tradição Alemã

3.1

O Expressivismo alemão

O problema da linguagem também recebeu um tratamento distinto do tradicional por uma outra vertente da filosofia alemã, cuja reflexão encontrava-se marcada pelo ambiente pós-revolução francesa e pós-crítica kantiana. Assim, além de inaugurar a vertente analítica, com Frege e Husserl, a crítica ao racionalismo, de Leibniz a Kant, também abriu espaço para um movimento expressivista rumo a uma nova concepção de linguagem. Esse movimento engloba o período que vai do Iluminismo alemão, de Leibniz e Wolff, passando pela crítica kantiana e culminando no Romantismo, especialmente nas figuras de Hamann, Herder e Humboldt. A geração romântica que iria transformar a literatura e a filosofia alemã na virada do século XVIII para o XIX, nasceu num período de gigantesca efervescência cultural, conhecida como *Sturm und Drang*¹²³. Seguindo a leitura de Charles Taylor¹²⁴ e Cristina Lafont¹²⁵, chamarei de “expressivismo alemão” esse movimento que parte de uma crítica ao racionalismo de Kant e desemboca no Romantismo e no Espírito absoluto hegeliano.

Esse momento encontra-se profundamente associado ao clima otimista da época pós Revolução Francesa, quando os pensadores alemães nutriam forte esperança numa transformação da Alemanha, numa nova edição da experiência ateniense de harmonia e unidade. As décadas entre 1780 e 1800 marcaram um período de efervescência cultural e política que influenciou profundamente a filosofia germânica como um todo, destacando a valorização da língua alemã e o início da consolidação da Alemanha enquanto estado-nação.

¹²³ Literalmente, “tempestade e ímpeto”, expressão com a qual ficou conhecida a reação de artistas alemães contra o racionalismo iluminista em literatura, estética, filosofia, etc. A noção dominante de “razão” e que merecia a maior parte das críticas era a Razão do Iluminismo alemão dominante à época (Leibniz e Wolff), com seu rigor lógico-demonstrativo que não difere substancialmente do modelo iluminista francês de matriz cartesiana. *Dicionário Hegel*, Michael Inwood, Jorge Zahar Editor, 1997.

¹²⁴ Taylor, Charles. *Human Agency and Language – Philosophical Papers I*. Cambridge University Press, 1985 e *As Fontes do Self*, Edições Loyola, 1997.

¹²⁵ Lafont, Cristina. *La Razón como Lenguaje – Uma revisión del ‘giro lingüístico’ em la filosofía del lenguaje alemana*. Visor Dis, Madrid, 1993.

A nova concepção de linguagem que aparece em Hamann, Humboldt e Herder (além de Rousseau), influenciará poetas e filósofos como Schelling, Novalis, Hölderlin e Hegel¹²⁶. E esta transformação está intrinsecamente vinculada a uma nova noção de interioridade e de linguagem. Nesse sentido, de modo paradigmaticamente moderno, o giro linguístico da filosofia alemã deu-se de modo indissociável com o giro subjetivista, ou seja, com a valorização da interioridade expressiva do ser humano que se apresenta na forma de uma voz autêntica e singular proveniente das profundezas interiores do sujeito. Rousseau é, com efeito, um dos maiores representantes desse movimento e Derrida reserva grande parte da *Gramatologia* para a análise de seu *Ensaio sobre a origem das línguas*. Entretanto, tendo em vista a influência que a tradição alemã exerce sobre Heidegger e, portanto, sobre Derrida, optei por seguir a trilha do ‘expressivismo alemão’ sem, contudo, deixar de referir-me, ocasionalmente, aos textos rousseauianos.

Com efeito, a primeira aparição da nova concepção de linguagem pode ser localizada na crítica feita por Hamann a Kant em 1784 no texto “Metakritik über den Purismus der Vernunft”¹²⁷. O motivo central de tal crítica pode ser resumido nas seguintes afirmações de Hamann, traduzidas por Cristina Lafont: “A razão é linguagem, *logos*”, ou ainda: “sem a palavra, nem razão nem mundo”.

Pode-se argumentar que tais afirmações já se encontram na filosofia grega, e que, portanto, as observações de Hamann não oferecem nada de novo. No entanto, a identificação entre razão e linguagem que orienta o expressivismo alemão não pode ser reduzida à concepção grega de *logos*. Seguindo a concepção aristotélica que dominou a filosofia ocidental até Kant, a linguagem resta como um instrumento mediador, com função de designação de objetos por meio de palavras. O trecho clássico de Aristóteles, onde este explica o processo de significação que será o modelo da filosofia posterior encontra-se em *De Interpretatione*, e é citado por Heidegger em “A essência da linguagem”, assim como por Lafont. Escreve Aristóteles:

¹²⁶ Seguindo a temática geral que dirige esta tese, não me aprofundarei na crítica que Hamann, Herder e Humboldt fazem a Kant, senão na medida em que tais autores apresentam as idéias básicas de uma nova concepção de linguagem que, como pretendo desenvolver na seqüência, chegará até Heidegger e atravessará os textos de Derrida.

¹²⁷ Citado no brevíário sobre Hamann *Vom Magus im Norden und der Verwegenheit des Geistes*, editado por S. Majestschak, Munich, 1988, p. 205-212 apud Lafont, op. cit. pág. 23.

“De um lado, os sons da voz são símbolos das disposições da alma, de outro, as marcas escritas o são dos sons da voz. E assim como as letras não são as mesmas para todos, do mesmo modo também os sons. São idênticas em todas as disposições da alma, das quais os sons são os primeiros signos, como já são também as mesmas coisas, das quais aquelas são semelhanças”¹²⁸.

Aristóteles estabelece, portanto, o modelo do processo de significação que dominará a filosofia enquanto metafísica. As coisas reais produzem imagens em nossa alma (ou mente) e nós produzimos sons para expressá-las. Os sons podem variar, visto que são convencionais e arbitrários, assim como os signos escritos que usamos para grafá-los. No entanto, as imagens que aparecem na alma são as mesmas para todos, devido à identidade entre o mundo exterior e a organização da sensibilidade humana. Segundo Heidegger, essa passagem clássica permite-nos vislumbrar a “estrutura da linguagem como vocalização sonora: as letras são signos dos sons da voz, os sons da voz são signos das disposições da alma e essas, signos das coisas”¹²⁹.

Assim, a diversidade das línguas não representa uma objeção contra a unidade e identidade da razão (e do significado). É por isso que Aristóteles pode identificar razão e linguagem sem ter que responder ao paradoxo da unicidade da Razão frente à variedade das línguas naturais. As impressões (imagens) que se encontram em toda consciência (sensibilidade humana comum a todos os homens) representam o mundo objetivo (coisas reais) que existe independentemente da linguagem. Portanto, a linguagem é instrumento de uma razão humana invariável. Esse preconceito filosófico permaneceu inquestionado de Aristóteles até Kant¹³⁰.

Hamann é o primeiro a problematizar tal concepção, ao ressaltar que nossa experiência encontra-se determinada e constituída pela linguagem. Desse modo, não se sustenta uma concepção de razão ‘alingüística’, que permaneceria idêntica a si, independentemente da linguagem. Toda razão é, desde sempre, lingüística. Daí a impossibilidade de se pensar uma ‘razão pura’ separada de suas condições históricas e reais, ou seja, separada de uma língua concreta. A identificação entre

¹²⁸ Aristóteles, *De Interpretatione* I, 16 a 1 apud Heidegger, “A essência da linguagem” in *A caminho da linguagem*, Ed. Vozes, 2003. pág. 160. Cristina Lafont traduz a mesma passagem da seguinte maneira: “Pois bem, os sons vocais são símbolos das afecções da alma e as letras são (símbolos) dos sons vocais. E assim como a escrita não é a mesma para todos, tampouco os sons vocais são os mesmos. Mas aquilo de que estes (sons) são primariamente signos, as afecções da alma, são as mesmas para todos, e aquilo de que estas são imagens, as *coisas reais*, são também as mesmas”, in Lafont, op. cit. pág. 24.

¹²⁹ Heidegger, “A essência da linguagem”, op. cit. pág. 160.

¹³⁰ Schnädelbach, *Philosophie*, 1986 apud Lafont, op. Cit. Pág. 24.

linguagem e razão ganha assim uma nova dimensão que será plenamente reconhecida apenas no século XX através do que estamos chamando de ‘virada lingüística’.

No texto *A linguagem*, Heidegger cita uma carta escrita por Hamann a Herder em 1784, no qual este refere-se à identificação entre razão e linguagem como uma aporia ou “abismo”. Escreve Hamann:

“Se eu fosse tão eloqüente como Demóstenes, nada mais precisaria fazer a não ser repetir três vezes uma única palavra: razão é linguagem, *logos*. Não consigo deixar de roer e haverei de roer esse osso até morrer. A profundidade dessa palavra permanece, no entanto, para mim muito obscura. Aguardo sempre a vinda de um anjo apocalíptico trazendo a chave desse abismo”¹³¹.

Segundo Heidegger, o “abismo” reclamado por Hamann consiste no fato de que este volta-se para a linguagem na tentativa de dizer o que é a razão. É por isso que seu pensamento “cai nas profundezas de um abismo”¹³². Mas qual seria o incômodo maior, pergunta Heidegger: constatar que a razão repousa na linguagem ou investigar a linguagem enquanto linguagem? Como desenvolvo na próxima seção, Heidegger avança uma concepção de linguagem independente do projeto racionalista que orienta a filosofia enquanto metafísica, aí incluído o expressivismo alemão. De fato, Heidegger pretende ir além da metafísica expressivista ao propor que “a linguagem é: linguagem. A linguagem fala”¹³³.

No entanto, apesar de ainda participar do projeto racionalista, a valorização da linguagem e da expressividade humanas presentes no expressivismo alemão, já apontam para uma crítica ao racionalismo. Os textos de Hamann, ainda que fragmentários, apontam para a impossibilidade de ‘purificar’ a razão da linguagem, visto que “a linguagem é o único, o primeiro e o último órgão e critério da razão”¹³⁴. Nesse sentido, Hamann coloca em questão a própria condição de possibilidade do projeto kantiano, ou seja, da realização de uma ‘crítica da razão pura’. É por isso que Hamann denomina sua objeção a Kant de ‘metacrítica’. Ele ressalta os pressupostos que Kant não revelou e as questões que não fez, como por exemplo: ‘como é possível a capacidade de pensar’? Uma

¹³¹ Hamans Schriften, ed. Roth VII, p. 151 apud Heidegger, “A Linguagem” in *A Caminho da Linguagem*, op. cit. pág. 11.

¹³² Heidegger, “A Linguagem”, op. cit. pág. 11.

¹³³ Heidegger, “A Linguagem”, op. cit. pág. 11.

¹³⁴ Hamann, *Metakritik*, apud Lafont, op. cit. pág. 26.

questão como essa aponta para uma nova concepção de linguagem, uma vez que o pensamento é indissociável da linguagem. E, assim como não pode haver um pensar livre de qualquer linguagem, assim também não pode haver uma razão suprahistórica ou ahistórica. E nesse sentido, Hamann afirmará que a linguagem é a ‘raiz comum do entendimento e da sensibilidade’, unidade que Kant não conseguiu encontrar.

Segundo Lafont, a explicação que Hamann oferece a esse respeito constitui o núcleo de sua metacrítica e restará como o lugar comum de todo posterior ‘giro lingüístico’¹³⁵. Com Hamann, a linguagem ganha um caráter de ‘quase-transcendentalidade’ que a coloca no centro da investigação filosófica, especialmente no século XX. A partir do expressivismo alemão, a peculiaridade da linguagem será destacada em seu duplo caráter, ou seja, de representação e de criação ou, nos termos de Hamann, em sua capacidade lógica e estética. Assim, a linguagem extrapola a função indicativa na medida em que unifica em si ambas as dimensões, a saber, tanto o âmbito conceitual do significado (sentido, idealidade), assim como o seu substrato simbólico (signo, índice). Assim, no lugar da sensibilidade humana kantiana, capaz de perceber as coisas objetivas, Hamann fala em uma ‘receptividade da linguagem’ que, por sua vez, é uma capacidade própria dos seres humanos, visto que apenas os homens são capazes de utilizar signos para representar coisas distintas destes.

Nesse sentido, pode-se afirmar que Hamann e o expressivismo alemão realizam uma virada em relação ao projeto transcendental kantiano. A síntese buscada por Kant no esquematismo da razão e a pretensão de realizar uma dedução *a priori* dos princípios da razão pura, encontra-se interdita pelo caráter lingüístico do entendimento. Ao desconsiderar tal relação indissociável entre razão e linguagem, a filosofia kantiana resta refém do paradoxo da ‘auto-produção’ da Razão, ou seja, como objeta Hamann, ‘como a razão pode dar a si mesma os princípios puros que a rege se a linguagem é anterior aos princípios?’ Nas palavras de Hamann:

“Não se requer dedução alguma para demonstrar a prioridade genealógica da linguagem frente aos princípios e deduções lógicas. Não somente a capacidade de

¹³⁵ Lafont, op. cit. pág. 26.

pensar, enquanto tal, descansa na linguagem, como também a linguagem constitui o centro dos mal entendidos da razão consigo mesma”¹³⁶.

Assim, segundo Hamann, enquanto a natureza da linguagem continuar oculta, ou seja, enquanto sua *‘Nichtintergebarkeit’*¹³⁷ (incontornabilidade) permanecer esquecida, a razão nunca irá se entender consigo mesma. A linguagem não pode ser pensada como um ‘produto puro da razão’, uma vez que ela é pressuposta tacitamente pelo empreendimento kantiano. A *Crítica da Razão Pura* encontra-se, desde sua primeira linha, contaminada pela linguagem.

Nesse sentido, o novo desafio colocado pela concepção espressivista da linguagem é o da compatibilidade entre um sistema filosófico que se pretende universal (como o kantiano) e o caráter situado e condicionado historicamente de todo pensar humano. Afinal, como a ‘Crítica da Razão Pura’ pode ser ‘pura’ e ‘universal’ se ela está escrita em alemão? Segundo Lafont, mesmo que de modo fragmentário, tais considerações de Hamann expõem e radicalizam os problemas internos da filosofia transcendental kantiana, além de antecipar as questões que, atualmente, são discutidas no âmbito da virada lingüística-pragmática.

Além de Hamann, Herder também merece destaque na formação daquilo que Taylor chamou de “triple-H theory” em referência a Hamann, Herder e Humboldt¹³⁸. Com efeito, Herder realiza uma crítica contundente à concepção naturalista da linguagem tal como formulada por Condillac. Segundo Taylor, “Herder é a figura revolucionária que cria um modo fundamentalmente diferente de pensar sobre a linguagem e o significado”¹³⁹.

No seu *Essai sur l’origine des langues*¹⁴⁰, escrita contemporânea ao texto de Rousseau sobre a origem da linguagem, Herder percebeu, mesmo que de modo implícito, uma ‘dimensão lingüística’ mais sofisticada que nos distingue dos demais animais com linguagem. Tal perspectiva lingüística não se resume na capacidade de construir frases e de combinar elementos finitos para fins infinitos (como assinala Humboldt). O que Taylor chama de ‘dimensão lingüística’ é a sua leitura daquilo que Herder chamou de *Besonnenheit*, isto é, uma espécie de

¹³⁶ Hamann, apud Lafont, op. Cit. Pág. 27.

¹³⁷ Expressão utilizada por Hamann para se referir ao caráter indissociável entre pensamento e linguagem.

¹³⁸ Taylor, Charles. “Theories of meaning” in *Philosophical Papers I*, Cambridge, MA, 1985.

¹³⁹ Taylor, “A importância de Herder” in *Argumentos Filosóficos*, Edições Loyola, 2000.

¹⁴⁰ Herder, *Traité sur l’origine des langues* (1772) apud Taylor, “A importância de Herder”, op. cit.

reflexão que nos capacita a ser usuários da língua. Essa reflexão pode ser entendida como uma concentração ou contemplação dos objetos através do seu reconhecimento, o que se traduz na criação de um espaço de atenção, de distanciamento da significação instintiva imediata das coisas. Essa atitude reflexiva que a dimensão lingüística exige é uma condição própria e exclusiva da espécie humana. Assim, escreve Taylor: “uma criatura adquire linguagem no sentido humano quando entra na perspectiva lingüística”¹⁴¹.

Este é o ponto central da crítica herderiana à teoria de Condillac. Antes de aprender qualquer palavra (‘signos instituídos’) a partir dos ‘signos naturais’ (gritos e gestos como expressão natural dos sentimentos), é preciso que o aprendiz (a criança no deserto na fábula de Condillac) seja capaz de atuar na dimensão lingüística, ou seja, tenha a capacidade de reflexão (*Besonnenheit*) e de distanciamento dos objetos. Herder inaugurou uma nova forma de pensar a linguagem porque percebeu o pano de fundo sobre o qual a linguagem é possível, mesmo que não tenha conseguido extrair plenas conclusões de seu pensamento. A partir da compreensão do caráter situado da linguagem, Herder pode intuir que a expressão constitui a dimensão lingüística, isto é, se expressar através da linguagem não é uma ação corporal dentre outras. Ela distingue-se enquanto uma ação expressiva de caráter reflexivo frente aos objetos.

Assim, para Herder, a fala é a expressão do pensamento¹⁴². Mas não é simplesmente exterior a algo que poderia existir independentemente da linguagem. A fala é constitutiva do pensamento reflexivo na medida em que esse pensamento atua na dimensão lingüística. Nesse sentido, Herder foi, juntamente com Rousseau, pioneiro no entendimento do homem como um ser de expressão. Segundo ele, o homem é a única criatura que pode tomar consciência da grande unidade da natureza e dar-lhe expressão através da linguagem. Assim, os seres

¹⁴¹ Taylor, “A importância de Herder”, op. cit. pág. 99.

¹⁴² É interessante notar que, neste ponto do texto, Taylor tece uma crítica a Derrida nos seguintes termos: “A tentativa derridiana quase obsessiva de negar todo status especial à fala na capacidade lingüística humana evoca a questão de saber se ele não tem mais em comum com a tradição cartesiana do que gostaria de admitir. *L’écriture* e la *différance*, embora mergulhadas na cultura são funções peculiarmente desencarnadas” in Taylor, “A importância de Herder”, op. cit. pág. 107, nota 23. Aproveito a oportunidade para adiantar que Derrida não pretende inverter a oposição entre fala e escrita, mas simplesmente mostrar como toda a tradição filosófica, mesmo as teorias ditas ‘revolucionárias’, permanece no interior da clausura humanista, dependente da noção de ‘presença’ enquanto ‘presença a si’ na consciência. Nesse sentido, mesmo admitindo os avanços da filosofia da linguagem de Herder, a noção de *Besonnenheit* pressupõe o sujeito auto-consciente plenamente presente a si capaz de ‘expressar’ suas emoções, desejos e sentimentos interiores. Volto a esta questão na Parte 2 deste trabalho.

humanos encontram-se inseridos numa ordem natural mais ampla e sua vocação é de “epítome e administrador da criação”. Como destaca Taylor, esta filosofia da natureza como fonte é essencial ao romantismo e constitui o quadro adotado pelos escritores alemães da década de 1790, por exemplo, Hölderlin, Schelling e Novalis¹⁴³.

No entanto, a novidade que aparece com Herder consiste no privilégio dado ao interior do sujeito. A voz da natureza que nos fala da importância de nossa própria realização natural e da solidariedade com nossos semelhantes é uma voz que se encontra dentro de nós. Assim, ter uma postura moral adequada em relação à ordem natural é ter acesso à própria voz interior. Como destaca Taylor, o original dessa filosofia da natureza como fonte, tal como aparece em Herder, consiste na valorização dos sentimentos por si mesmos. Ao contrário da ética aristotélica movida por fins e da concepção de amor ao Bem em Platão, o que se requer não é o amor a um objeto transcendente, mas sim determinada forma de experienciar nossa vida, nossos desejos e realizações comuns. Estar em sintonia com a natureza significa vivenciar tais desejos como ricos, plenos, significativos¹⁴⁴.

Segundo Taylor, tal concepção da natureza como fonte intrínseca caminha junto com uma visão expressiva da vida humana. Mas expressar não significa simplesmente manifestar algo que já estava pronto e acabado. Ao contrário, ao expressar a voz interior e torná-la manifesta para mim e para os demais, estou também realizando tal expressão, ou seja, estou dando-lhe uma forma única e original. Nesse sentido, imitar o outro pode ser uma traição à minha própria vocação. Esta é a noção de originalidade e de fidelidade ao modo único de ser de cada sujeito (e de cada povo) que Herder inaugura e que tornar-se-á um dos pilares da cultura moderna.

Como destaca Taylor, um dos frutos do romantismo e do expressivismo é o nacionalismo. Paralelamente à noção de que o *locus* da soberania tem que ser um povo, tal como formulada por Rousseau, Herder também desenvolve a idéia de que cada *Volk*, ou seja, de que cada povo tem seu próprio modo de ser, de pensar e de sentir, ao qual deve fidelidade. Certamente, a primeira onda de formação das nações modernas, anteriores ao nacionalismo herderiano, basearam-

¹⁴³ Taylor, *As Fontes do Self*, pág.474. Ed. Loyola, 1997.

¹⁴⁴ Taylor, *As Fontes do Self*, op. cit. pág. 477.

se na coesão política. No entanto, logo em seguida, também aderiram ao novo princípio de coesão social que, a partir daí, tornou-se dominante: a língua.

Com efeito, a língua, segundo tal visão ‘expressivista’, surge como a base para o nacionalismo moderno nascente. A noção de que cada povo possui um caráter especial, isto é, uma identidade singular que faz dele mais do que um agregado de pessoas, e que este caráter pode ser expressado através da língua nacional, constitui uma das mais potentes idéias da modernidade. A língua, entendida de modo expressivista, tal como desenvolvido por Herder, torna-se o veículo privilegiado para trazer à luz a identidade nacional, visto que ela assume de modo definitivo o papel de constituição e definição da essência de um determinado povo.

Taylor celebra tal noção expressivista e apenas lastima que ela possa ser combinada com a razão instrumental, como ocorreu, por exemplo, na Alemanha nazista. Segundo Taylor, “o lado mais sombrio do nacionalismo moderno combina com frequência um apelo chauvinista à personalidade ou vontade nacional com um impulso para o poder”. Segundo sua leitura, o nazismo chegou ao poder apelando à integridade expressiva contra a razão instrumental, mas a sua prática traiu a justificativa original ao aplicar impiedosamente essa mesma razão ‘sem coração’. Assim, para Taylor, o problema não está na idéia mesma de uma identidade nacional ou na essência de cada povo (enquanto sujeito coletivo) que se expressa autenticamente através de sua língua. O problema está somente na combinação dessa vertente com a técnica.

Nesse sentido, o ‘Selbst’, ou simplesmente o sujeito auto-consciente (individual ou coletivo), capaz de linguagem e de expressão autêntica permanece intocável. Aliás, ele resta como a referência última do sentido (e da presença, diria Derrida). Uma vez que a identidade pessoal é definida em relação a uma voz interior – idéia que pode ser restreada até Santo Agostinho¹⁴⁵ - o expressivismo

¹⁴⁵ Taylor considera Santo Agostinho o primeiro representante desse movimento de subjetivação que encontra seu ápice na modernidade. A linguagem da interioridade de Agostinho representa uma doutrina radicalmente nova de fontes morais, em que o caminho para o superior passa por dentro. A partir daí, o ponto de vista de primeira pessoa torna-se fundamental para a epistemologia moderna, culminando em Descartes e na noção do “eu penso” como algo externo à experiência do mundo. Além de inaugurar o argumento do cogito, Agostinho constrói toda uma hierarquia valorativa com base nesse fato. Segundo seus textos, existe um abismo insuperável entre os seres capazes de raciocínio e os que carecem dessa faculdade. Não apenas o elemento inerte se diferencia do que vive, mas, entre os que vivem, passa a existir uma diferença qualitativa entre os seres que *vivem e têm consciência de que vivem* em relação ao simples vivente. Essa hierarquia implícita funciona como uma ontologia moral oculta e confere aos humanos um sentimento de

vem acrescentar a essa voz interior a idéia de singularidade e de autenticidade, ou seja, de uma exigência de fidelidade ao modo ‘próprio’ de ser de cada indivíduo ou povo. No entanto, a noção mesma de propriedade, de identidade a si, de singularidade e de auto-consciência permanecem não problematizados.

Contudo, importa ressaltar que a noção de autenticidade é uma novidade eminentemente moderna, até porque uma idéia como essa só pode fazer sentido para um sujeito interiorizado, que se auto-interpreta e se auto-define como um ser consciente, com profundezas interiores, capaz de linguagem e que busca auto-realização através da expressão autêntica de sua singularidade. É nesse sentido que Rousseau fala de um ‘sentimento de existência’, uma situação em que desfrutaríamos de uma felicidade plena e perfeita, uma experiência “de nada exterior a nós, de nada a não ser de nós mesmos e de nossa própria existência; enquanto este estado dura bastamo-nos a nós mesmos como Deus”¹⁴⁶.

Uma vez que o mundo não mais se define como o *locus* privilegiado do sagrado, mas sim como correlação de contingências e jogos de força, assim também define-se o sujeito moderno, em correspondência às expectativas da nova episteme. Ou seja, ele é um sujeito auto-centrado, atomizado, tornado presente a si, um sujeito que pode controlar a natureza com seu intelecto e, posteriormente, com sua técnica, visto que o universo é ordenado matematicamente. O sujeito auto-centrado que permanece pressuposto pelo expressivismo, resiste às imposições da Natureza (necessidade) através de seu ‘poder interior’. Nesse processo, realiza-se enquanto ser humano livre e autônomo.

3.2

Humboldt e a revolução copernicana da linguagem

Essa nova concepção de subjetividade que estava se formando exigia um novo modelo de linguagem, diverso do paradigma iluminista de inspiração aristotélica, que reduzia a linguagem a um instrumento. Na esteira de Hamann e

especialidade e superioridade que os levam a demandar por respeito e consideração, independentemente da religião que adotam. É interessante notar que Taylor acompanha a crítica que Wittgenstein faz à concepção de linguagem agostiniana, mas conserva, sem problemas, a concepção de *self* moral, tal como apresentada por Santo Agostinho. No entanto, nos parece que a virada lingüística, quando efetivamente realizada, deve conduzir necessariamente a uma desconstrução da noção de interioridade. Afinal, as oposições interior/exterior e humanidade/animalidade são efeitos da linguagem.

¹⁴⁶ Rousseau, *Os devaneios do caminhante solitário*, pág. 76. Editora UnB, 1995.

Herder, Humboldt pode ser considerado o primeiro filósofo a desenvolver, explícita e sistematicamente, uma nova filosofia da linguagem condizente com as novas exigências. Com efeito, a importância da concepção de linguagem elaborada por Humboldt não se constata apenas na sua enorme influência sobre a filosofia alemã posterior, como também na riqueza de perspectivas com que aborda o complexo problema da linguagem, superando os reducionismos das teorias da época¹⁴⁷. Entretanto, tendo em vista a vastidão das reflexões humboldtianas sobre a linguagem, que incluem diversas investigações empíricas¹⁴⁸, não pretendo realizar uma exposição de sua filosofia, mas apenas tecer breves comentários sobre a novidade que representa sua concepção de linguagem, apontando a influência de sua reflexão na filosofia tardia de Heidegger, especialmente na tese da linguagem como abertura de mundo¹⁴⁹.

Mas, independentemente da apropriação feita por Heidegger e pela hermenêutica, a nova concepção de linguagem inaugurada por Humboldt abriu um novo espaço para se pensar a linguagem de modo radicalmente oposto à tradição filosófica até então. A consideração central a partir da qual Humboldt desenvolve sua filosofia é a de que ‘não há mundo sem linguagem’. A partir daí, avança diversas teses que ressoarão, de modos variados, na filosofia da linguagem nascente.

Em primeiro lugar, a noção humboldtiana da linguagem rejeita a premissa básica presente em todas as teorias da época, a saber, a de que a linguagem é apenas um sistema de signos, ou seja, um simples instrumento para a transmissão de pensamentos pré-lingüísticos ou para a designação de objetos independentes da linguagem (‘coisas reais’). Para Humboldt, “a diversidade das línguas excede a simples diversidade de signos”, ou seja, uma língua faz muito mais que simplesmente indicar, uma vez que “as palavras e a sintaxe formam e determinam ao mesmo tempo os conceitos”¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Lafont, op. cit. pág 31.

¹⁴⁸ Thouard, Denis. “L’embarras des langues ». Présentation a Humboldt, Wilhelm von. *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Bilingue allemand-français. Seuil, Paris, 2000.

¹⁴⁹ Como indicado pelo próprio Heidegger em “Carta sobre o humanismo”, seu pensamento sofre uma virada (*Kehre*) em relação ao enfoque adotado em *Ser e Tempo*, como desenvolvo na sequência.

¹⁵⁰ Humboldt, *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Bilingue allemand-français. Seuil, Paris, 2000. pág 131.

A filosofia de Humboldt possui uma inegável proximidade com a estrutura kantiana. Como ele escreve, em explícita alusão a Kant, “a verdadeira importância do estudo da linguagem radica na sua participação na formação das representações”, ou ainda, “a linguagem é o único meio pelo qual as ‘representações’ podem obter objetividade, isto é, converter-se em conceitos apreensíveis pelo sujeito”¹⁵¹. No entanto, na confrontação entre ambos, surgem diferenças que nos remetem, exatamente, ao papel reservado à linguagem na filosofia de Humboldt.

Contrariamente a Kant, que decompõe a produção do conhecimento em duas fontes fundamentais, sensibilidade e entendimento, Humboldt enfatiza uma produção mais importante, a saber, a formação das representações. Assim, para Humboldt, a representação (*Vorstellung*) não possui o mesmo sentido que para Kant, onde esta designa a receptividade do espírito (*Gemüt*). Já para Humboldt, a representação consiste no resultado ou efeito da síntese entre sensibilidade e entendimento. Assim, a ênfase de Humboldt dirige-se para o estudo da linguagem como formadora de representações e não para a dualidade de fontes do conhecimento, como acentua Kant.

Nesse sentido, na filosofia kantiana, o movimento de análise é ‘regressivo’, na medida em que busca decompor a unidade do conhecimento rumo à dualidade das fontes (sensibilidade e entendimento). Já em Humboldt, o movimento é invertido, ou seja, sua investigação é ‘progressiva’, no sentido de que este parte das fontes do conhecimento para o objeto, acentuando a síntese irreduzível entre intuição e conceito¹⁵². No entanto, para Humboldt, a produção da representação não basta para o conhecimento do objeto. A representação deve ser ‘reconhecida’ pelo espírito para que o objeto apareça à consciência. Portanto, vemos que, para Humboldt, o conceito de ‘objeto’ não é exatamente o mesmo que ‘representação’. Esta última é o resultado imediato ou imanente da atividade que a produz, enquanto que o ‘objeto’ refere-se àquilo que é destacado da atividade produtora (atividade subjetiva) e se oferece ao espírito enquanto algo específico.

¹⁵¹ Lafont, op. Cit. pág. 38.

¹⁵² Escreve Humboldt: “É dessa ligação que se desprende a representação que, face à energia subjetiva, se investe sobre o objeto e retorna à sua origem na medida em que se oferece à percepção sob uma forma renovada”. Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l’humanité*, apud Hansen-Love, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l’oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, pág. 53. ed. J. Vrin, Paris, 1972.

O intervalo entre a representação e o objeto é preenchido pela linguagem, enquanto som aticulado.

Portanto, Humboldt entende a atividade subjetiva de síntese ou a ‘ação interna do espírito’ como um movimento de cooperação indissociável entre sensibilidade e entendimento. Tal síntese é compreendida como algo necessário e indissociável. Nesse sentido, utiliza-se frequentemente da expressão *Bilden* para marcar essa atividade do espírito, esse *Darstellung* (‘colocar em cena’) que se opera na e pela linguagem. Essa atividade é carregada de riqueza plástica e pulsional, proveniente tanto da imaginação quanto da afetividade. É nesse sentido que podemos resumir a diferença entre Humboldt e Kant pelo papel que a linguagem desempenha para o primeiro. Escreve Humboldt sobre a função indispensável da linguagem na formação do conhecimento:

“Nela (a linguagem) se abre o duplo movimento da tensão espiritual que se desprende dos lábios e retorna ao ouvido sob a forma daquilo que ela produziu. A representação é assim transposta em objetividade sem, contudo, subtrair-se da subjetividade. Tal operação é um privilégio exclusivo da linguagem; sem essa transposição incessante que, seja ela proferida ou implícita, efetua a passagem da subjetividade à objetividade retornando ao sujeito, é impossível dar conta da formação do conceito e, em geral, de todo pensamento verdadeiro”¹⁵³.

Desse modo, a crítica à redução semiótica da linguagem é justificada por Humboldt através da tese da indissociabilidade entre linguagem e pensamento. É exatamente aí que resta a enorme importância filosófica do estudo da linguagem e que explica a sua centralidade na filosofia contemporânea. Com efeito, esta tese será repetida, de modos diversos, por todos os autores que rejeitam a visão tradicional da linguagem. Por exemplo, Peirce escreve: “cada pensamento é uma palavra não pronunciada”. Wittgenstein, por sua vez, afirma: “o pensamento é a frase com sentido”¹⁵⁴.

¹⁵³ “C’est là qu’apparaît le rôle indispensable de la langue: en elle se déploie le double mouvement de la tension spirituelle se frayant une issue par les lèvres et faisant retour à l’oreille sous la forme de ce qu’elle a produit. La représentation se voit ainsi transposée en objectivité sans pour autant être soustraite à la subjectivité. Une telle opération est le privilège exclusif de la langue ; et sans cette transposition incessante et qui, proférée ou même implicite, effectue le passage de la subjectivité à l’objectivité avec retour au sujet, il est impossible de rendre compte de la formation du concept et en général de toute pensée véritable ». Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l’humanité*, apud Hansen-Love, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l’oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, pág. 55. ed. J. Vrin, Paris, 1972.

¹⁵⁴ Lafont, op. cit. pág. 33, nota 3.

Um terceiro passo que pode ser atribuído a Humboldt rumo à virada lingüística consiste na associação entre língua e visão de mundo. Escreve Humboldt: “considerados em seus contextos (...) as diferentes línguas são, de fato, diferentes visões de mundo”¹⁵⁵. Ao rejeitar a redução semiótica da linguagem, Humboldt não nega que a linguagem opera como um sistema de signos, ou seja, que ela serve para designar objetos. Mas a relação de significação da linguagem humana não pode ser reduzida ao processo que associa o signo ao objeto, visto que a palavra forma uma unidade com o conceito. Em outros termos, um signo designa algo que tem existência independente dele, enquanto que um conceito apenas se realiza na palavra. Com efeito, a palavra compartilha certas propriedades do signo, mas não se reduz a ele, visto que sua natureza é diversa. Esclarece Humboldt:

“Na medida em que o som da palavra evoca um conceito, ela cumpre sem dúvida a finalidade de todo signo, mas excede a classe dos signos (...) o conceito somente adquire sua completude mediante a palavra e ambos não podem ser separados. Desconhecer este fato significa considerar as palavras como meros signos e este é o erro principal que comete toda ciência da linguagem”¹⁵⁶.

Portanto, Humboldt volta-se contra a objetivação da linguagem, contra a noção corrente de que ela pode ser investigada como um objeto intramundano, como um sistema de signos com regras determinadas. Assim, além de rejeitar a concepção instrumental da linguagem, Humboldt realiza uma ruptura definitiva com tal tradição ao introduzir uma distinção que será essencial para a filosofia da linguagem posterior, a saber, a distinção entre ‘significado’ e ‘referência’, ou seja, nos termos fregeanos, o descolamento entre sentido e referência. Escreve Humboldt:

“A palavra faz com que a alma se represente o objeto que lhe é dado. Esta representação deve ser distinguida dos objetos; (...) esta tem, juntamente com a parte objetiva que **se refere ao objeto**, uma subjetiva que consiste no **modo de apreensão** (...) No entanto, vale assinalar que esta divisão baseia-se exclusivamente numa abstração, pois a palavra não tem outra morada senão o pensar e assim também o objeto, se este é imaterial (...) Mas também isso ocorre no caso dos objetos sensíveis, visto que estes **nunca se apresentam à alma**

¹⁵⁵ Humboldt, *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Bilingue allemand-français. Seuil, Paris, 2000. pág. 131.

¹⁵⁶ Humboldt, obras em 5 volumes de A. Flitner/K. Giel, vol. V, 428 Darmstadt, 1979 apud Lafont, op. Cit. pág. 35.

diretamente, visto que nela se apresenta somente a representação que a palavra oferece deles”¹⁵⁷. (grifo da tradutora)

Assim, o significado constitui, nas palavras de Humboldt, o modo de apreensão ou a representação mental do objeto feita pelo sujeito, distinta do objeto ele mesmo (referência) que, por sua vez, nunca se apresenta enquanto tal. Ao excluir a possibilidade de uma relação de pura designação entre o nome e o objeto, Humboldt rompe com a concepção de linguagem tradicional, na qual as palavras são ‘rótulos’ para as coisas.

Para Humboldt, a linguagem não pode ser objetivada porque ela não é um produto (*ergon*) humano, mas uma atividade (*energeia*) humana¹⁵⁸. Com efeito, uma língua corresponde a uma visão de mundo, ela abre a possibilidade de algo como o “mundo” converter-se em conceito apreensível pelo sujeito. Nas palavras de Humboldt: “a linguagem começa imediatamente e ao mesmo tempo que o primeiro ato de reflexão”¹⁵⁹. Portanto, a linguagem já está presente antes de qualquer transmissão de informação ou comunicação de sentido entre sujeitos. Com efeito, a linguagem é condição necessária de todo pensamento, aí incluído o indivíduo que ‘pensa com seus botões’ ou, na linguagem fenomenológica, o solilóquio na vida solitária da alma.

Apesar das inevitáveis consequências relativistas que podem decorrer da identificação entre linguagem, pensamento e visão de mundo, Humboldt não deixa de criticar a raiz da reflexão transcendental kantiana e, conseqüentemente, colocar novos obstáculos ao projeto racionalista de fundamentação objetiva do conhecimento, isto é, à suposição da existência de um mundo objetivo independente da linguagem¹⁶⁰. Dessa forma, ao entender a linguagem como ‘condição necessária’ para o conhecimento, uma vez que é na língua que a representação se transforma em objetividade, sem contudo abandonar a subjetividade, Humboldt conduz a linguagem ao campo das estruturas *a priori* do

¹⁵⁷ Humboldt, V p. 418 apud Lafont, op. Cit. Pág. 49.

¹⁵⁸ Humboldt, VII 46 apud Lafont, op. Cit. Pág. 35.

¹⁵⁹ Humboldt, obras em 17 volumes de Königlich Preussischen Academie der Wissenschaften, Berlin, 1903-1936, VII 582 apud Lafont, op. Cit. Pág.38.

¹⁶⁰ Para Cristina Lafont, a tematização da linguagem realizada pelo segundo Heidegger radicaliza a concepção de Humboldt e tende a hipertrofiar a linguagem (*hipostatizar*), ou seja, a linguagem converteria-se em um ‘absoluto contingente’ (termos de Habermas) que, ao coincidir com os limites do ‘mundo’, acaba por determinar tudo aquilo que pode aparecer nesse ‘mundo’. Desse modo, a intuição imprescindível para a objetividade do conhecimento resta relativizada pela tese da ‘preeminência do significado sobre a referência’ que, segundo a autora, é a responsável pela dita ‘*hipostatization del lenguaje*’”. In Lafont, op. Cit. Pág. 47.

pensamento¹⁶¹. É nesse sentido kantiano que Hansen-Love interpreta a concepção de linguagem de Humboldt como uma ‘revolução copernicana’, visto que para ele, a linguagem é uma origem radical que integra, de modo indissociável, a natureza humana.

Entretanto, seguindo a crítica humboldtiana, a síntese originária não pode ser encontrada na Razão, como queria Kant, mas também não reside na Linguagem ‘em geral’. Humboldt deixa claro que o pensar não é dependente da linguagem em geral, mas de cada língua particular. Aliás, não se poderia mesmo falar em linguagem no singular. Como escreve Humboldt:

“A linguagem aparece na realidade somente como uma multiplicidade. Falar de uma linguagem em geral é uma abstração do entendimento. De fato, a linguagem aparece exclusivamente como um particular, além disso, somente na sua configuração mais individual, ou seja, como dialeto”¹⁶².

Uma vez que não existe a linguagem em geral, a idéia de buscar a “origem” da linguagem, bastante discutida na época, parece absurda para Humboldt. Tal questão surge de uma má colocação do problema e de uma desconsideração da linguagem como atividade humana constitutiva de mundo. Nas palavras de Humboldt: “o homem só é homem mediante a linguagem; para ter inventado a linguagem, teria já que ser previamente homem”¹⁶³. Desse modo, Humboldt questiona a própria questão sobre a ‘origem da linguagem’, revelando a sua impropriedade. Uma vez que a linguagem é a condição de possibilidade de toda experiência, a tentativa de pensar uma situação “anterior” a linguagem torna-se absurda ou irrelevante. Um objeto só pode ser apreendido enquanto tal através da conceitualização que passa, necessariamente, pela linguagem.

A linguagem consiste, portanto, no lugar e na condição da constituição da objetividade. Como escreve Humboldt: “do mesmo modo que sem linguagem não é possível nenhum conceito, não pode haver tampouco um objeto para a alma, visto que todo (objeto) exterior só obtém uma essencialidade perfeita para a alma

¹⁶¹ Lembrando a citação feita acima : « dans la langue la représentation se voit ainsi transposée en objectivité sans pour autant être soustraite à la subjectivité », Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l’humanité*, apud Hansen-Love, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l’oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, op. cit. pág. 56

¹⁶² Humboldt, VI 241 apud Lafont, op. Cit. pág. 40.

¹⁶³ Humboldt, IV 15-16 apud Lafont, op. Cit. pág 41.

por meio do conceito”¹⁶⁴. A emissão (através da fala) e a recepção (através da escuta) estão ligados da mesma forma que a intuição e o conceito. Essa solidariedade necessária indica, por sua vez, a correlação entre subjetividade e objetividade. É nesse sentido que Humboldt troca a correlação entre sujeito/objeto pela correlação atividade/receptividade. No exercício da língua, o homem é, simultaneamente, ativo e receptivo, uma vez que o mundo se impõe a ele. A linguagem é, portanto, o movimento pelo qual o mundo converge em direção ao homem através da língua que ele fala e, ao mesmo tempo, ela se projeta para fora pelo exercício ativo da fala. É assim portanto, que Humboldt explica a relação entre o sujeito e o mundo. A língua, através do som articulado que constitui a sua essência, é exatamente o lugar da síntese entre a atividade e a receptividade do homem, ela “solda em si mesma o mundo ao homem”¹⁶⁵.

Ao afirmar que “em cada linguagem radica uma perspectiva peculiar de mundo”¹⁶⁶, Humboldt não quer dizer que a linguagem é uma extensão do mundo ou um espelho da natureza, mas que ela opera uma transformação tal nos objetos que permite ao espírito compreender o “nexo ou a sistematicidade inerente ao conceito de mundo”¹⁶⁷. Segundo Lafont, esta afirmação inaugura a concepção holista da linguagem que será herdada pela hermenêutica filosófica de Heidegger e Gadamer. A linguagem cumpre a função de abertura de mundo porque sua estrutura holista, ou seja, seu caráter de totalidade articulada, permite que o dito “mundo” apareça como um todo ordenado. A linguagem “traz à luz o nexo do mundo”¹⁶⁸, escreve Humboldt.

Assim, a linguagem, enquanto constitutiva de mundo, enquanto condição necessária à constituição da objetividade, é a instância determinante dos objetos que aparecem *nesse* mundo e constitui o marco de referência absoluto para os indivíduos que se encontram dentro desse dito mundo. Segundo Humboldt, a atividade espiritual interior opera ‘praticamente sem deixar rastros’. Ela deve ao som articulado a sua existência exterior e perceptível. É nesse sentido que a atividade intelectual do espírito faz com a língua uma unidade indissolúvel. Ela

¹⁶⁴ Humboldt, VII 60 apud Lafont, op. Cit. pág. 41.

¹⁶⁵ La langue « soude en soi-même de monde à l’homme », Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l’humanité*, apud Hansen-Love, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l’oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, op. cit. pág. 62.

¹⁶⁶ Humboldt, VI 180 apud Lafont, op. Cit. pág. 42.

¹⁶⁷ Humboldt, VI 180 apud Lafont, op. Cit. pág. 42.

¹⁶⁸ Ibid. apud Lafont, op. Cit. pág. 42.

não pode prescindir do elemento fonético, sob pena do pensamento não aceder à sua exteriorização, nem a representação tornar-se conceito¹⁶⁹.

Mas o objeto não deve sua existência à representação subjetiva, ou seja, contrário às teses idealistas reinantes, Humboldt rejeita a idéia de que o sujeito é criador de representações. A energia individual não pode se opor à força massiva da língua. A linguagem é, na verdade, um elemento estrangeiro ao sujeito. O homem nasce já no interior de uma determinada língua que lhe antecede. Assim, cada língua impõe ao falante toda a riqueza das gerações anteriores e da história de cada nação a qual pertence. Ao falar, o sujeito apenas atualiza um passado coletivo e traz à tona todo o sistema da língua a qual pertence¹⁷⁰. Desse modo, escreve Humboldt:

“Com o mesmo ato por meio do qual o homem vai tecendo a partir de si mesmo a rede da linguagem, ele vai se enredando nela e cada língua traça, **em torno da nação a que pertence**, um círculo do qual somente é possível sair na medida em que se entra ao mesmo tempo no círculo de outra língua”¹⁷¹. (grifo meu)

As consequências dessa tese, que serão exploradas pela filosofia contemporânea, dos jogos de Wittgenstein a fusão de horizontes de Gadamer, são explicitamente reveladas por Humboldt, como na passagem a seguir:

“A aprendizagem de uma língua estrangeira deveria ser a aquisição de um novo ponto de vista em relação ao mundo precedente, posto que **toda linguagem contém a rede completa de conceitos e modos de representação de uma parte da humanidade**. Mas, como sempre se transfere para a língua estrangeira, em maior ou menor medida, a própria perspectiva de mundo, mais ainda a própria perspectiva de linguagem, esse resultado nunca é sentido de forma pura e completa”¹⁷². (grifo meu)

¹⁶⁹ « L'activité intellectuelle qui transite de manière purement spirituelle, intérieure et **pratiquement sans laisser de trace**, doit au son d'acquérir dans la parole une existence extérieure et perceptible. C'est pourquoi elle ne fait pas avec la langue qu'une seule et même réalité indissoluble. Mais elle ne peut se soustraire à la nécessité de conclure une alliance avec l'élément phonétique, faut de quoi la pensée ne pourrait pas accéder à la transparence ni la représentation au concept ». Percebe-se que Humboldt, apesar de iniciar o movimento de virada lingüística, ainda mantém a noção de interioridade, isto é, de algum conteúdo que existe no espírito, mesmo sem exteriorização, mesmo sem 'deixar traço'. Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l'humanité*, apud Hansen-Love, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l'oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, op. cit. pág. 58.

¹⁷⁰ « C'est toujours la langue qui fait sentir à chaque individu, de la façon la plus vive, qu'il n'est rien qu'un rameau prodigué par l'ensemble de l'espèce humaine », Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l'humanité*, apud Hansen-Love, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l'oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, op. cit. pág. 65.

¹⁷¹ Humboldt, VI 180-181 apud Lafont, op. Cit. pág. 43.

¹⁷² Humboldt, VI 181 apud Lafont, op. Cit. pág. 43.

A linguagem revela, segundo a visão expressivista, uma singularidade individual ou coletiva (um sujeito ou um povo), enfim, um “espírito” que se realiza em sua plenitude na medida em que a língua se desenvolve. A língua revela o “espírito” da nação e, por isso, o trabalho de tradução envolve, simultaneamente, a língua, a cultura e a nação. A tradução é de suma importância para Humboldt porque implica na capacidade de alargamento da língua e, portanto, na capacidade de expressão de uma cultura e de uma nação. Assim, o trabalho dos tradutores, ao incrementar o poder de expressão da língua original, aumenta também o poder de seu povo. É nesse sentido que Humboldt falará da enorme dificuldade em traduzir um texto estrangeiro, como o chinês¹⁷³, além da impossibilidade de se compreender inteiramente um poeta estrangeiro. Escreve Humboldt:

“As palavras de uma língua estrangeira se assemelham a signos mortos; no lugar daqueles da nossa que são vivos, porque eles se ligam a tudo que respira em torno de nós. Mesmo se uma expressão estrangeira nos é perfeitamente conhecida e que nós a tenhamos pronunciado no país mesmo a que ela pertence, ela jamais entrará no fundo de nossos pensamentos, ela não nos servirá jamais para descobrir uma idéia nova ou interessante, ela não irá jamais ser pronunciada num momento de emoção ou dor; e isso faz com que ela permaneça, em certo ponto, sempre estrangeira”¹⁷⁴.

A tradução é, para Humboldt, uma das tarefas mais importantes e necessárias de uma literatura, uma vez que traz novas formas de expressão que enriquecem a capacidade expressiva da própria língua e, conseqüentemente, desenvolvem o sentido da nação. “Ao mesmo tempo que se alarga o sentido da língua, alarga-se também o sentido da nação”, escreve Humboldt¹⁷⁵. É nesse sentido que Humboldt irá enaltecer a língua francesa, enquanto aquela que atingiu o nível mais refinado e delicado de expressão de seu próprio caráter. Assim, a poesia francesa sofre sempre injustiças quando tenta ser traduzida, visto que “nenhuma outra poesia se atém tão fortemente à sua língua; nenhuma outra nação

¹⁷³ Humboldt, Lettre à Abel-Rémusat du 6 juillet 1827 éditée par J. Rousseau, in *Lettres édifiantes et curieuses*, p. 250 apud Humboldt, *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Op. cit. pág 25.

¹⁷⁴ Article français sur *Essais esthétiques sur Hermann et Dorothee de Goethe* adressé par Humboldt à Madame de Staël, 1799 apud Humboldt, *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Op. cit. pág 30.

¹⁷⁵ Humboldt, « Sur la traduction Introduction à l’Agamemnon » in *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Op. cit.. pág 35.

tem uma maneira de sentir tão delicada, tão refinada; e é por isso, talvez, que as nações estrangeiras, quando pretendem formar seu caráter particular, tratam ainda assim as obras clássicas francesas com injustiça”¹⁷⁶.

Mas o exemplo maior dessa relação inerente entre linguagem e caráter nacional é o enriquecimento que a língua alemã obteve depois que passou a imitar a língua grega, na sua forma autêntica e não desnaturada. Assim, a nação alemã deve muito de seu amadurecimento aos tradutores do grego clássico que introduziram na língua alemã as expressões (e sentimentos, pensamentos, imagens, lembranças) dessa elevada cultura. O privilégio da língua grega sobre as demais deve-se ao seu poder de amplificação. Para Humboldt, o ritmo da poesia grega, especialmente a dramática, independentemente da música e dos pensamentos que a acompanham, expressa de modo singular a essência do mundo grego. Para ele, os gregos foram os únicos a portar esse ritmo, uma forma graciosa e elevada que, através do som, expressa o mundo em si. As demais línguas (e nações) não conheceram esse ritmo. Os romanos, por exemplo, não produziram senão que um “eco rude e fraco”¹⁷⁷.

Nesse sentido, a língua alemã parece-lhe, entre as línguas modernas, a única a possuir as qualidades capazes de reproduzir um tal ritmo. A língua alemã possui, portanto, poder de amplificação devido a sua qualidade rítmica comparável ao grego. Assim como um instrumento musical, uma língua deve ressoar e permitir ser “tocada” em toda sua potencialidade.

Para Humboldt, o ritmo da língua, ou seja, a forma com a qual as palavras se ligam em sílabas, as sílabas em palavras e as palavras se relacionam umas com as outras no discurso, esse jogo de duração e sonoridade determina ou designa o destino intelectual, logo, o destino moral e político de uma nação. É nesse sentido que os gregos foram o povo mais afortunado que se conhece, pois, com sua língua elevada e potente, exerceram o domínio através do espírito e da palavra, e não pela potência da ação¹⁷⁸. A língua e a nação possuem, assim, uma relação de

¹⁷⁶ Humboldt, Article français sur *Essais esthétiques sur Hermann et Dorothee de Goethe* adressé par Humboldt à Madame de Staël, 1799 apud Humboldt, *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Op. cit. pág. 30.

¹⁷⁷ Humboldt, « Sur la traduction Introduction à l’Agamemnon » (1816) in *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Op. cit. pág. 45.

¹⁷⁸ Humboldt, « Sur la traduction Introduction à l’Agamemnon » (1816) in *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Op. cit. pág. 47.

reciprocidade constitutiva. Uma verdadeira individualidade espiritual não se apresenta senão em línguas que já alcançaram um certo nível elevado de cultura, diz Humboldt. É nesse sentido que o estudo das diversas línguas existentes ganha sua importância. Humboldt avança teses estruturalistas ao investigar a língua de uma determinada cultura a fim de revelar sua singularidade, pressupondo que uma investigação genealógica das línguas permitiria determinar com rigor a origem dos diversos povos e culturas¹⁷⁹.

É interessante notar que o jovem Nietzsche, em textos como *Sobre Verdade e mentira em sentido Extramoral*, *Sobre o futuro de nossos Estabelecimentos de Ensino* e os cursos sobre a Retórica (1873-1874) também ressaltam a musicalidade como a dimensão mais importante da linguagem. Seja para ressaltar a música como o núcleo metafísico da tragédia, seja para associar a musicalidade com a sedução, a dissimulação próprios da oratória, Nietzsche considera que a incompetência de sua época em compreender a tragédia grega deve-se, sobretudo, à perda do elemento musical. Escreve Nietzsche: “Somos hoje incompetentes face à tragédia grega porque seu efeito devia-se em grande parte a um elemento que perdemos: a música (...) A música (...) toca imediatamente o coração, pois é a verdadeira linguagem universal, compreendida em toda parte”¹⁸⁰. E ainda, no curso “Retórica”, Nietzsche fala sobre “o extraordinário desenvolvimento do senso rítmico entre os gregos e romanos, para quem escutar a palavra era ocasião de um formidável exercício contínuo”¹⁸¹.

Entretanto, apesar de apontar para o caráter determinante e contingente da linguagem, Humboldt permanece fiel ao projeto universalista e, nesse sentido, compartilha com Hamann a noção de ‘quase-transcendentalidade’ da linguagem. Uma vez que a objetividade do conhecimento não pode mais se fundamentar no ‘mundo’ pré-lingüístico, como postulava o realismo tradicional, apenas o apelo a uma certa universalidade inerente à linguagem pode salvar o universal. Assim, para Humboldt, toda linguagem tem um caráter universal, isto é, em toda língua

¹⁷⁹ Humboldt, « Sur le caractère national des langues » (fragment) in *Sur le Caractère National des langues et autres écrits sur le langage*. Op. cit. pág. 133.

¹⁸⁰ Nietzsche, *O Nascimento da Tragédia*, apud Suarez, Rosana. “Nietzsche e os Cursos sobre a Retórica”. In *O que nos faz pensar*, Cadernos do Departamento de Filosofia da Puc-Rio, Agosto de 2000.

¹⁸¹ Nietzsche, “Retórica” apud Suarez, Rosana. “Nietzsche e os Cursos sobre a Retórica”, op. cit. pág. 69.

pode-se expressar, com mais ou menos dificuldade, todo pensamento e todo conceito. Esclarece Humboldt:

“Tanto aos conceitos como à linguagem de cada povo, por mais primitivo que ele seja, subjaz uma totalidade equivalente em extensão à ilimitada capacidade de aprendizagem humana, a partir da qual é possível criar, sem ajuda externa, tudo aquilo que abarca a humanidade”¹⁸².

Desse modo, o caráter universal da linguagem situa-se exatamente nessa competência compartilhada por todas as línguas, qual seja, a de expressar a concatenação de idéias subjacente a cada cultura. Nesse ponto, Humboldt apela para uma ‘forma’ que seria comum a todas as línguas e que garantiria, em última análise, a objetividade do conhecimento. Como assinala Lafont, Gadamer empreenderá uma crítica a tal visão formalista de Humboldt, uma vez que a forma lingüística e o conteúdo transmitido são inseparáveis da experiência hermenêutica enquanto tal¹⁸³. De qualquer modo, considerando a *démarche* humboldtiana em si mesma, parece incompatível a defesa de uma forma universal subjacente a toda linguagem com a tese de que cada língua abre uma perspectiva de mundo particular. Nesse sentido, apesar de superar a concepção instrumental da linguagem, a filosofia humboldtiana ainda busca a objetividade e a universalidade na linguagem, mesmo que pagando o preço da auto-contradição.

Além disso, ao considerar a linguagem como o local da síntese – entre a receptividade humana (sensibilidade) e a atividade ou espontaneidade do espírito (entendimento) – Humboldt assinala que é a articulação sonora, enquanto essência da linguagem humana, aquilo que preenche o intervalo entre a *Vorstellung* e o *Objekt*, ou seja, aquilo que permite a *Darstellung*. Apenas esta última é propriamente lingüística. Sem o som (voz, *phonè*), o pensamento não se exterioriza. E este som articulado que tem lugar na fala é uma propriedade exclusiva da espécie humana. A linguagem é o mediador privilegiado entre o homem e o mundo porque sua essência reside na articulação que, por sua vez, é uma característica humana por excelência. Assim como pensava Aristóteles, os animais podem emitir sons, mas não possuem linguagem.

¹⁸² Humboldt, VII 29 apud Lafont, op. Cit. Pág. 53.

¹⁸³ Lafont, op. cit. pág. 53, nota 18.

É nesse sentido que Humboldt define a linguagem como um ‘órgão’ que dá forma ao conteúdo do pensamento. Através da noção de ‘organismo’ (comum ao romantismo de sua época), Humboldt evoca o liame indissolúvel, interior e funcional que une a língua ao pensamento. Mas também evoca “a aliança indissolúvel que liga o pensamento, os órgãos da fala e da audição à língua e que repousa em última análise na organização originária da natureza humana”¹⁸⁴. Assim, a especificidade da linguagem humana reside na articulação sonora. O som lingüístico é o som articulado. Escreve Humboldt: “O som articulado ou, de modo mais geral, a articulação é a essência por excelência da linguagem”¹⁸⁵.

Apesar de Humboldt apontar para uma nova concepção de linguagem, levando em consideração seu caráter constitutivo e situado, o privilégio da *phonè* (e, portanto, da presença a si na fala) permanece intocado. A língua, através da fala e da escuta, expressa um espírito, um povo, uma nação, uma identidade que evolui rumo à sua plenitude, ou seja, rumo à expressão mais completa e autêntica de sua essência. Uma cultura evoluída tem necessariamente uma língua evoluída, visto que a linguagem influencia a “alma” de um povo¹⁸⁶. Em outros termos, a identidade a si do sujeito (individual ou coletivo) que se expressa através da língua falada, tal como aparece em Herder (e Taylor), resta não questionada. Nesse sentido, a noção de autenticidade desenvolvida por Herder, somada à concepção situada da linguagem de Humboldt, resultará uma combinação perfeita para o novo sentido de ‘pátria’ e ‘nação’ em vias de formação.

Com efeito, o sujeito ainda não morreu e a idéia moderna de nação está em pleno florescimento. A confiança na subjetividade humana determina a filosofia da época, e podemos compreender melhor a razão de seu domínio, se fizermos referência ao momento histórico em que tais idéias nasceram. No início do século XVII, após a guerra dos 30 anos, a Alemanha era um território politicamente desorganizado, dividido em estados minúsculos, sem uma classe média auto-sustentável, com desenvolvimento econômico precário e um certo desprezo pela

¹⁸⁴ “L’alliance indissoluble qui lie la pensée, les organes phonateurs et l’ouïe à la langue repose en dernier recours sur l’organisation originaire et irréductible de la nature humaine » Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l’humanité*, apud Hansen-Love, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l’oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, op. cit. pág. 60.

¹⁸⁵ Humboldt, *Sur la diversité de structure du potentiel linguistique de l’humanité*, apud Hansen-Love, Ole. *La révolution Copernicienne du Langage dans l’oeuvre de Wilhelm von Humboldt*, op. cit. pág. 62.

¹⁸⁶ Idem, pág. 149.

língua alemã. A geração de Leibniz foi a primeira a valorizar a “singularidade” da filosofia e língua alemã¹⁸⁷. Como escreve Inwood:

“Leibniz exaltou as virtudes da língua alemã e defendeu o seu desenvolvimento e uso para fins acadêmicos, científicos e filosóficos. Mas Leibniz, tal como a maioria dos demais pensadores alemães do final do século XVII, escreveu quase sempre em latim ou francês. O alemão tinha caído em desuso como língua erudita. O problema para o filósofo que escrevia em alemão não era primordialmente a inexistência de palavras no vernáculo para uso, mas o fato de não haver um vocabulário filosófico estabelecido e geralmente aceito. O passo mais significativo nessa direção foi dado pelo principal filósofo do Iluminismo alemão, Christian Wolff (1679-1754)”¹⁸⁸.

Não é de se estranhar que, num momento instável como esse, a filosofia buscasse uma unificação que pudesse estabelecer as bases racionais para o conhecimento científico nascente, sem negligenciar a religião que ainda determinava o pensamento¹⁸⁹. Kant foi inspirado por esse desejo de harmonização e de segurança, mas não conseguiu superar o paradoxo iluminista. Em outros termos, não conseguiu reunificar sujeito e objeto. O abismo entre entendimento e sensibilidade restou a ser ultrapassado. E esta tarefa foi o desafio que expressivismo alemão assumiu.

Com efeito, a concepção expressivista da linguagem – e o subjetivismo que a acompanha – buscou superar a oposição entre natureza e liberdade, ao propor uma noção distinta de criatividade, oposta à concepção de sujeito e de linguagem do Iluminismo (nesse ponto, essencialmente nas figuras de Locke e

¹⁸⁷ Em 1710 Leibniz escreve *Brevis designatio meditationum de originibus gentium, ductis potissimum ex indicio linguarum* (‘Breve comentário sobre a origem dos povos deduzido principalmente pelas indicações fornecidas pelas línguas’), onde utiliza-se de conhecimentos linguísticos para esclarecer a origem dos povos. Marc Crépon traduz várias passagens desse texto em *Leibniz, L’harmonie des langues*, Seuil, Paris, 2000.

¹⁸⁸ in Inwood, “Hegel e sua Linguagem”, *Dicionário Hegel*, op. cit. pág 22.

¹⁸⁹ Nesse sentido, a disputa filosófica dessa época também ficou conhecida como “conflito do panteísmo”. O pano de fundo desse ‘conflito’ era marcado pela oposição entre fé e saber, ou seja, entre o lugar e o papel que a fé e a razão desempenham no domínio moral, político e religioso. Assim, o ‘conflito do panteísmo’ é uma expressão que se refere à polêmica entre fé e razão, tal como foi protagonizada por Jacobi, Lessing, Mendelssohn e Kant Guiando-nos pela leitura que se fazia de Spinoza à época, o materialismo coerente do sistema espinozista só poderia nos levar ao ateísmo, conduzindo a uma ruptura total entre razão e fé. Levando isso em conta, a afirmação feita por Jacobi de que Lessing teria se convertido ao espinozismo antes de morrer, pareceu algo inaceitável para os “amigos de Lessing”, por levar à conclusão de que Lessing teria rejeitado sua religião. Mendelssohn, que defendia a possibilidade de um conhecimento racional de Deus, sai em defesa do amigo morto contra Jacobi. Ao tomar posição nessa polêmica, Kant apresenta uma terceira posição, contra Jacobi e Mendelssohn, no texto “*O que Significa orientar-se no pensamento*”. Para Kant, não podemos abrir mão de nossa razão e de suas necessidades próprias, e uma dessas necessidades da razão é a exigência de postulação da existência de um ser supremo. A essa necessidade da razão Kant dá o nome de fé racional.

Condillac). Ao apontar para um novo entendimento da linguagem como constitutiva da realidade e não apenas como sua representação¹⁹⁰, a ‘concepção expressivista da linguagem’ apresenta as palavras como constituintes do pensamento e emoções, e não apenas como rótulos colados às coisas.

Charles Taylor pode ser considerado um ‘herdeiro fiel’ de tal concepção. Segundo sua leitura da “triple H theory”, a noção de expressão em jogo nessa nova concepção de linguagem não se resume a um ‘trazer à luz’ algo que estava oculto. Ao articular sentimentos e emoções, a linguagem constitui parte daquilo que o *self* buscava expressar. Assim, a dimensão expressivista da linguagem é também constitutiva porque participa da auto-compreensão que o sujeito faz da sua própria expressão. Como a filosofia de Taylor permanece essencialmente marcada pela noção de *self*, então a sua compreensão da linguagem resta vinculada à noção de ‘*self-understanding*’. Apesar de ressaltar a abertura do espaço comum permitida pela dimensão expressivista da linguagem¹⁹¹, Taylor vincula este caráter ao *self* moral, isto é, ao homem enquanto único animal capaz de auto-compreensão e de avaliações morais¹⁹².

A articulação lingüística da auto-compreensão do *self* é fundamental, uma vez que a esclarece e ajuda a determinar seus limites. Segundo Taylor, “descrever algo de forma diferente do usual pode mudar a percepção de uma pessoa quanto a isso”. E acrescenta:

“A idéia revolucionária do expressivismo é que o desenvolvimento de novos modos de expressão nos torna capazes de ter novos sentimentos, mais poderosos e mais refinados e, certamente, uma maior auto-compreensão. Ao expressar nossas emoções e sentimentos nós lhe damos uma dimensão reflexiva que os transforma”¹⁹³.

¹⁹⁰ Taylor segue o trabalho de Isaiah Berlin que utiliza o termo ‘expressionismo’ para debater as idéias de Herder. Alguns intérpretes de Taylor vêm se referindo a ele como representando um certo ‘expressivismo hermenêutico’.

¹⁹¹ “Public space is constituted by expression, and so any revelations concerning it have to be expressive” in Taylor, “Theories of meaning”, op. cit. pág. 266.

¹⁹² Taylor desenvolve a noção de “avaliações de segundo grau” para marcar a característica propriamente humana de ter pensamentos e sentimentos de alto grau de complexidade. Nesse sentido, segundo ele, podemos imaginar que os animais tenham sentimentos como a raiva, mas não como a indignação, visto que esta última exige uma avaliação moral da atitude de outra pessoa, ou seja, exige um julgamento moral mais complexo que apenas tem lugar num mundo lingüisticamente estruturado. Taylor desenvolve tais idéias especialmente em *Fontes do Self*, op. cit.

¹⁹³ Taylor, “Philosophy of Language” *Philosophical Papers I*, parte III, Cambridge University Press, 1985.

Nesse sentido, o sujeito não apenas reflete uma ordem predeterminada, mas realiza tal ordem ao expressá-la com seu modo único de ser. O “espírito” só pode encontrar sua completa expressão na auto-consciência humana imanente em sua relação indissociável com a linguagem. Esse passo aprofunda ainda mais a noção de interioridade que marca a virada subjetivista da modernidade, iniciada com Santo Agostinho. Com a “virada expressivista”, a linguagem volta-se para a expressão subjetiva, isto é, para a auto-expressão única e singular do ser humano. O que está em jogo nessa “antropologia expressivista” é uma nova noção de expressão humana.

Segundo Taylor, a linguagem não pode ser tratada como objeto não apenas porque ela não se resume a um instrumento para designar uma realidade pré-existente. A visão instrumentalista (seja ela naturalista ou nominalista) da linguagem não se sustenta porque não leva em consideração a característica ‘essencial’ da linguagem, qual seja, a sua dimensão expressivista/constitutiva.

Tomar a vida e a atividade humanas como expressivistas significa dizer que tais eventos revelam um sujeito, ou seja, realizam, trazem para a realidade externa uma subjetividade, além de simplesmente transmitir algum conteúdo. Nesse cenário, a dimensão criativa da linguagem tende a superar a visão instrumental aristotélica. Mas a noção de criação enquanto revelação de um sentido ‘próprio’ ou ‘autêntico’ de um sujeito (*self* moral) ou de uma determinada parcela da humanidade (que se auto-define como povo ou nação) resta a ser desconstruída. O que permanece não tematizado é a noção mesma de *self*, de sujeito que se auto-realiza no compartilhamento de uma língua, ou seja, no interior de uma determinada ‘forma de vida’¹⁹⁴.

Entretanto, o ‘expressivismo alemão’ (aqui representados por Hamann, Herder e Humboldt), considerada em oposição à visão reificada do signo das teorias de Locke e Condillac, representa, sem dúvida, uma linha divisória na compreensão filosófica da linguagem. A idéia revolucionária implícita nos textos de Hamann, incrementada por Herder e melhor desenvolvida por Humboldt, foi a de que o desenvolvimento de novas modalidades de expressão nos capacita a ter novos sentimentos, mais potentes ou mais aprimorados e, por certo, mais auto-conscientes. Ao sermos capazes de exprimir nossos sentimentos, através da

¹⁹⁴ Taylor considera Wittgenstein um membro honorário da “Triple H theory”, in “Theorys of meaning”, op. cit. pág. 290.

articulação lingüística, nossos pensamentos ganham uma dimensão reflexiva que os transforma. No entanto, os sentimentos ou emoções em si mesmos, ou seja, enquanto auto-afecções da alma, do interior do sujeito auto-consciente permanece não problematizado.

Nesse sentido, como resta patente no texto humboldiano, a plenitude da cultura alemã resta a ser expressada, assim como a língua alemã resta a ser enriquecida. Isto porque existe algo como a ‘identidade alemã’ ou a ‘língua alemã’. E esta busca de plenitude e de ‘auto-realização’ é uma tarefa deve ser assumida pelo ‘povo’ e realizada através do cultivo da ‘língua nacional’, uma língua idêntica a si mesma e que se expressa, essencialmente, na fala reconstituída pela ‘boca do povo’.

Mesmo reconhecendo a novidade do expressivismo e sua valorização da linguagem concreta e do contexto em que ela se situa, cabe investigar até que ponto essa concepção expressivista ainda resta cativa de uma visão metafísica da linguagem. Com efeito, a “virada lingüística” ainda está distante de ser realizada e a linguagem, apesar de ganhar uma concepção mais larga e complexa, continua a ser tratada como um meio a serviço de algo, a saber, a serviço da expressão dos sentimentos originais e autênticos do sujeito moderno (o *self* ou o “povo”).

O sujeito, singularidade única, expressa e realiza a natureza enquanto tal, visto que faz mais do que meramente refletir passivamente o ‘mundo objetivo’ em si mesmo¹⁹⁵. Segundo a concepção expressivista, o *eu* interior mais profundo permanece livre para se auto-expressar, uma vez que ele é o veículo privilegiado para trazer o “espírito” à sua completa realização. Segundo a visão expressivista, o “poder” que permeia a totalidade da natureza pode alcançar sua mais completa expressão na auto-consciência subjetiva. Assim, o “espírito” alcança sua consciência e realização no ser humano. E a linguagem, ela mesma, resta um fenômeno exterior, um mediador entre o sujeito e o mundo, uma forma (a mais conveniente e apropriada à natureza humana) de expressão da autenticidade de um sujeito ou de um grupo de sujeitos que identificam-se como ‘povo’ ou ‘nação’.

Além de manter intacta a noção metafísica de ‘sujeito’ (individual ou coletivo), o expressivismo alemão, sobretudo Humboldt, continua determinado

¹⁹⁵ Nas palavras de Taylor: “*On this view, the cosmic spirit which unfolds in nature is striving to complete itself in conscious self-knowledge, and the locus of this self-consciousness is the mind of man*”. Taylor, *Hegel*, op. cit. pág. 44.

pelo desejo de fundamentação do conhecimento. Com efeito, mesmo adiantando teses importantes da virada lingüística, os textos humboldtianos ainda deixam espaço para uma leitura de viés racionalista. Mesmo realizando uma crítica à filosofia kantiana e suas oposições irreconciliáveis, Humboldt resta cativo da ilusão de ‘objetividade’.

Nesse sentido, Lafont critica a apropriação feita por Heidegger da lingüística humboldtiana, visto que este promoveria uma ‘hipostatización’ da função de abertura de mundo da linguagem, negligenciando a dimensão comunicativa, também presente nas análises de Humboldt. Seguindo a leitura heideggeriana, argumenta Lafont, a possibilidade da objetividade do conhecimento restaria impossibilitada pela ‘proeminência do significado sobre a referência’. Assim, para Lafont, uma “boa” leitura de Humboldt deve salvar a possibilidade do conhecimento objetivo através da ‘razão comunicativa’ pressuposta na linguagem enquanto fenômeno dialógico e intersubjetivo. Na esteira de Apel e Habermas, a linguagem seria, assim, essencialmente voltada ao entendimento e à comunicação. Este caráter comunicativo da concepção de linguagem de Humboldt seria, portanto, o mais essencial.

Além de não subscrever a leitura de Lafont, não me interessa aqui investigar até que ponto Heidegger mantém-se fiel à sua herança expressivista ou se sua leitura de Humboldt é apropriada ou não. Com efeito, o que me interessa destacar é o movimento de virada da filosofia rumo à linguagem e, nesse sentido, como a filosofia heideggeriana, enquanto herdeira do expressivismo alemão, influencia o pensamento de Derrida, sobretudo em seu empenho em ultrapassar a metafísica que determina a filosofia ocidental. Nesse sentido, a radicalização que Heidegger opera na filosofia de Humboldt, somada a sua crítica à fenomenologia de Husserl, parece-me um caminho interessante a seguir rumo a uma melhor compreensão da *écritue* derridiana.

3.3

Espectro Heidegger

Tendo em vista a complexidade da filosofia de Heidegger, inicio esta seção espectral com um pedido de desculpas. Seria impossível fazer justiça à noção de linguagem desenvolvida por Heidegger e, além disso, este não é o

motivo central desta tese. Desse modo, não apresentarei uma análise exaustiva de seus textos, nem me reportarei a noções cruciais de sua filosofia. No entanto, pergunto-me se é legítimo utilizar-me dos textos heideggerianos que me interessam e não render a mesma atenção, por exemplo, a *Ser e Tempo*, obra onde Heidegger estabelece noções básicas indispensáveis para a compreensão de sua filosofia. Mas como toda leitura é um perjúrio, começo já traindo e perjurando o querer-dizer de Heidegger, assim como o de Derrida e, por isso, peço perdão.

Mas como somos todos, desde sempre, tradutores endividados, não me absterei em apontar a enorme influência que a obra de Heidegger exerce sobre o pensamento de Derrida. Nesse sentido, inicio apresentando uma leitura da *A caminho da linguagem*, obra que reúne os últimos textos de Heidegger publicados, nos quais este potente pensador se lança ao desafio de pensar a essência da linguagem para além da representação metafísica tradicional. Na sequência, apresento a crítica desenvolvida por Derrida, em diversos textos, à filosofia de Heidegger, acentuando, sobretudo, a crítica desconstrutora à vinculação entre ‘ser’ e ‘linguagem’ presente no texto de Heidegger.

Heidegger afirma, logo no início de *A Linguagem*¹⁹⁶, texto escrito em 1959, que as palavras de Wilhelm von Humboldt são determinantes para pensar a linguagem enquanto uma atividade humana que resta oculta e mal compreendida. Vale citar o longo e inspirador primeiro parágrafo de *A Linguagem*:

“O homem fala. Falamos quando acordados e em sonho. Falamos continuamente. Falamos mesmo quando não deixamos soar nenhuma palavra. Falamos quando ouvimos e lemos. Falamos igualmente quando não ouvimos e não lemos e, ao invés, realizamos um trabalho ou ficamos à toa. Falamos sempre de um jeito ou de outro. Falamos porque falar nos é natural. Falar não provém de uma vontade especial. Costuma-se dizer que por natureza o homem possui linguagem. Guarda-se a concepção de que, à diferença da planta e do animal, o homem é o ser vivo dotado de linguagem. Esta definição não diz apenas que, dentre muitas outras faculdades, o homem também possui a de falar. Nela se diz que a linguagem é o que faculta o homem a ser o ser vivo que ele é enquanto homem. Enquanto aquele que fala, o homem é: homem. Essas palavras são de Wilhelm von Humboldt. Mas ainda resta pensar o que se chama assim: o homem”¹⁹⁷.

A concepção de linguagem elaborada pela tradição Hamann-Herder-Humboldt é, sem dúvida, o ponto de partida de Heidegger rumo à superação da

¹⁹⁶ Heidegger, Martin. “A Linguagem” in *A Caminho da Linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Ed. Vozes, 2003.

¹⁹⁷ Heidegger, “A Linguagem”, op. cit. pág.7.

filosofia da consciência e a um novo pensamento sobre a linguagem. No entanto, a filosofia heideggeriana opera uma radicalização de tal concepção ao propor um novo modelo de explicação da relação entre sujeito e mundo. Para Heidegger, a estrutura primária de nossa relação com o mundo só pode ser analisada sob a forma do ‘compreender’ e não através do modelo da ‘percepção’ que domina a filosofia da consciência. Não podemos estabelecer uma relação de ‘pura percepção’ com as coisas intramundanas porque os entes estão já sempre compreendidos pela nossa situação de ‘ser-no-mundo’. Desse modo, estamos situados, sempre e já, num ambiente de pré-compreensão, situação que Heidegger define como um ‘fato’, como escreve logo no início de *Ser e Tempo*: “Nos movemos sempre e já em uma compreensão do ser”¹⁹⁸.

Nesse sentido, o *dasein* não é um ‘sujeito criador’ de mundo, mas participa da constituição de sentido do mundo em que se encontra já sempre situado. O ‘mundo’ não pode mais ser entendido como o conjunto de todos os entes, onde o sujeito ocupava o papel de ‘observador’ situado frente aos objetos que se prestam à observação e ao conhecimento. Com efeito, o mundo é um todo simbolicamente estruturado onde o sujeito encontra-se lançado, desde sempre e desde já. O *dasein* é, antes de tudo, um ‘ser-no-mundo’. É por isso que sua relação com o mundo só pode se dar na forma da compreensão, ou seja, de uma antecipação de sentido. A compreensão do sentido do ser das coisas é anterior a qualquer conhecimento que possamos ter sobre tais coisas.

A partir de tais teses, já presentes em *Ser e Tempo*, Heidegger efetua um rompimento absoluto com a filosofia da consciência, para além da definição humboldtiana de linguagem como ‘atividade humana’ e que ainda guarda traços da filosofia do sujeito. Assim, duas premissas podem ser identificadas como invariantes no pensamento de Heidegger, a saber: a noção de pré-compreensão ou de antecipação de sentido, visto que ‘nos movemos sempre já em uma compreensão do ser’; e a noção de *dasein* como ‘ser-no-mundo’, ou seja, como participante da constituição de sentido desse mundo, visto que o *dasein* permanece sempre em um estado de abertura ao sentido (dos entes intramundanos e, em última instância, do ser).

¹⁹⁸ Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit. pág. 31.

No entanto, a manutenção de tais teses obriga Heidegger a efetuar uma ‘virada’ em seu pensamento, movimento que ele mesmo denomina de ‘Khere’. A base metodológica adotada em *Ser e Tempo* parte de uma analítica existencial do dasein (enquanto o ente privilegiado para responder à demanda do ser) rumo a uma compreensão da constituição do mundo. Nesse sentido, a ontologia fundamental é o ponto de partida para pensar a constituição simbólica do mundo. Só podemos compreender o nosso ‘estar-aí-no-mundo’ a partir de uma analítica existencial do dasein. No entanto, tal base metodológica mostrou-se incompatível com as próprias premissas avançadas em *Ser e Tempo*, ou seja, com a idéia de que ‘sempre já’ nos movemos num mundo onde a compreensão do ser das coisas já se deu. Como compreender a constituição do mundo a partir de um ente que, por mais privilegiado que seja, encontra-se sempre já mergulhado na mundanidade?

Com efeito, ao vincular o mundo à estrutura existencial do dasein, Heidegger ainda deixa restos de uma filosofia do sujeito e permite leituras antropologizantes de sua obra. Com efeito, como destaca Derrida, a recepção de Heidegger na França foi determinada por uma leitura redutora de *Ser e Tempo*, onde o dasein foi compreendido em termos antropológicos. E, mesmo após a vaga humanista e antropologista que envolveu a filosofia francesa, essa leitura redutora de Heidegger (assim como de Hegel e Husserl), continuaram a produzir efeitos. Escreve Derrida: “os esquemas da má interpretação antropologista do tempo de Sartre operam ainda e, por vezes, são esses esquemas que guiam a rejeição de Hegel, de Husserl e de Heidegger para as trevas da metafísica humanista”¹⁹⁹.

Nesse sentido, o ‘segundo’ Heidegger, ou seja, o Heidegger após a ‘Khere’, apesar de manter a estrutura essencial de *Ser e Tempo*, elegerá a linguagem como a instância privilegiada de constituição de sentido do mundo. A linguagem tornar-se-á a “condição de possibilidade” para que o dasein encontre-se, desde sempre e desde já, em um mundo estruturado. Assim, a linguagem será definida como a instância de abertura que permite ao dasein participar na constituição de sentido do mundo e estar, ao mesmo tempo, sempre já situado nesse mundo onde os entes aparecem. Nesse sentido, duas afirmações de Heidegger são bastante ilustrativas: “A linguagem é a casa do ser” e “Somente

¹⁹⁹ Derrida, “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 158.

onde há linguagem há mundo”²⁰⁰. Voltaremos a elas na sequência. Por ora, deixo assinalado duas coisas: Heidegger realiza uma ‘virada’ em relação à posição assumida em *Ser e Tempo*, ao privilegiar a linguagem e sua função de abertura de mundo; contudo, não abandona o pensamento do *dasein* e daquilo que é o ‘próprio’ do homem, a saber, sua destinação ao sentido do ser. Desenvolvo, a seguir, a concepção de linguagem do ‘segundo’ Heidegger para depois, seguindo a crítica de Derrida, apontar os restos de metafísica que ainda comandam a filosofia heideggeriana.

Segundo Heidegger, “a linguagem fala”. Com esta simples frase, quer apontar para o fato de que não é mais o *dasein* que, através da linguagem, fala e participa da constituição do sentido do mundo. “A linguagem fala” nos diz que, através do *dasein* – ente privilegiado porque capaz de se colocar a questão sobre o sentido do ser – fala e constitui sentido para as coisas no mundo. Somente a linguagem traz os entes à luz, ou seja, doa ser aos entes. Assim, ao afirmar que “a linguagem fala”, Heidegger nos convoca a pensar a linguagem ela mesma, e nada além dela, ou seja, “penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na *sua* fala e não na nossa”. O seu texto não quer “fundamentar a linguagem com base em outra coisa do que ela mesma nem esclarecer outras coisas através da linguagem”. Apenas assim a linguagem nos confiaria o seu modo de ser, a sua essência, diz Heidegger²⁰¹.

Nesse sentido, inicia sua investigação apresentando a caracterização corrente de linguagem. Segundo o senso comum, “a fala é uma atividade dos órgãos que serve para a emissão de sons e para a escuta. Fala é expressão e comunicação sonora de movimentos da alma humana. Esses movimentos são acompanhados por pensamentos”²⁰². A partir dessa caracterização, Heidegger deduz três afirmações: 1) a fala é a expressão de uma interioridade; 2) falar é uma atividade humana, portanto, “o homem fala” e; 3) a expressão do homem é uma apresentação do real e do irreal.

Com efeito, tais teses não são falsas, afirma Heidegger. A linguagem pode ser caracterizada como expressão sonora de movimentos interiores da alma e da

²⁰⁰ “A linguagem não é apenas um instrumento que o homem possui entre muitos outros, senão que a linguagem é o que previamente o possibilita a estar no meio da abertura do ente. Somente onde há linguagem há mundo” in *Hölderlin e a essência da poesia*, apud Lafont, op. cit. pág. 35.

²⁰¹ Heidegger, “A Linguagem”, op. cit. pág. 9

²⁰² Heidegger, “A Linguagem”, op. cit. pág. 10

visão de mundo que os acompanha, como atividade humana e como representação figurada e conceitual. No entanto, tais formulações não conseguem escapar à representação tradicional da linguagem que, há mais de dois milênios e meio, sustenta a lógica e a gramática, a filosofia da linguagem e a lingüística. Tais formulações remetem a uma antiga tradição que muito tem a nos ensinar, mas que deixa inobservado, segundo Heidegger, “o cunho mais antigo da essência da linguagem. Apesar de antigas e compreensíveis, elas nunca se dirigem à linguagem como linguagem”²⁰³. É preciso, portanto, romper com tais representações para encontrar a linguagem nela mesma, pois, em sua essência, afinal: “a linguagem não é expressão nem atividade do homem. A linguagem fala”²⁰⁴.

E será no poema que Heidegger buscará o falar da linguagem, pois a sua essência está “na poética do que se diz”²⁰⁵. O poema nos revela o falar da linguagem porque o poema é o dizer genuíno²⁰⁶. Heidegger defende uma proximidade ou vizinhança entre o pensamento e a poesia e que a torna o local privilegiado da fala da linguagem, ou seja, o campo onde a linguagem como linguagem pode vir à palavra.

Contudo, Heidegger não pretende apresentar uma nova representação da linguagem. Isto significaria cair na armadilha metafísica e realizar apenas mais uma objetificação de um ‘fenômeno’ que não se deixa reduzir a um objeto. O que Heidegger nos propõe é a possibilidade de ‘fazer uma experiência com a linguagem’, ou seja, deixar que a linguagem nos atravessasse e nos transforme, sem tentar apropriá-la ou dominá-la. Permitir que a linguagem venha ao nosso encontro implica em “deixarmo-nos tocar propriamente pela reivindicação da linguagem, a ela nos entregando e com ela nos harmonizando”²⁰⁷. Para isso, é indispensável, segundo Heidegger, perdermos o hábito de só ouvir o que já compreendemos. É preciso pensar nossa relação com a linguagem de modo novo e não apenas adquirir conhecimentos sobre ela, o que poderia ser muito útil, mas não alcançaria a essência mesma da linguagem.

²⁰³ Heidegger, “A Linguagem”, op. cit. pág. 11

²⁰⁴ Heidegger, “A Linguagem”, op. cit. pág. 11

²⁰⁵ Heidegger, “A Linguagem”, op. cit. pág. 14

²⁰⁶ Seguindo tal intuição, Heidegger dedica-se à leitura do poema *Uma tarde de inverno* de Georg Trakl, rumo à tese da linguagem como ‘morada do ser’ que aparece, de modo mais explícito, no texto “A essência da linguagem”, op. cit. pág. 127.

²⁰⁷ Heidegger, “A essência da linguagem” in op. cit. pág. 121.

Fazer uma tal experiência com a linguagem é algo que compete a nós, homens, mesmo que Heidegger desconfie da capacidade dos homens de hoje de fazer tal experiência. Com efeito, a nossa relação com a linguagem, que poderia nos proporcionar um acesso à nossa própria essência, passou despercebida enquanto tal por toda a tradição filosófica ocidental. Apesar da proximidade que mantemos com a linguagem, através da fala cotidiana, a nossa relação com ela permanece estranhamente “indeterminada, obscura, quase indizível”, escreve Heidegger. Os homens da atualidade tornaram-se “por demais negligentes e calculadores na compreensão e uso dos signos”²⁰⁸. A relação entre palavra e coisa não é questionada, especialmente na fala cotidiana, onde a habitualidade não nos reserva mais surpresas.

O pensamento foi, portanto, reduzido ao cálculo e, nesse sentido, concentra suas forças na apropriação e domínio da natureza, entendida como matéria-prima à disposição humana. Mas apesar do domínio da técnica, o homem continua sendo o ente privilegiado para fazer a experiência com a linguagem. Nos termos heideggerianos, ele é o alvo do consentimento à linguagem, aquele que pode receber sua reivindicação e escutar sua fala²⁰⁹. Mas, apesar de intimamente relacionada ao homem, a linguagem não é uma simples habilidade humana, não é algo com o qual travamos uma relação. “A linguagem é a relação de todas as relações”²¹⁰, diz Heidegger. Mas não podemos nos apressar aqui. É preciso pacientemente seguir os passos do texto heideggeriano com vagar e tentar ‘entrar’ na sua escrita. Voltemos ao texto *A Essência da Linguagem*.

Para Heidegger, a tarefa que resta ao pensamento consiste em “indicar os caminhos que possam nos colocar na possibilidade de fazer uma experiência com a linguagem”²¹¹. Mesmo que a plenitude de uma experiência como tal esteja desde sempre interdita, o pensamento digno do nome deve tentar escutar a fala da linguagem. Contudo, não é em qualquer fala (nem em qualquer língua) que a linguagem fala, ou seja, que ela vem à palavra. Como escreve Heidegger: “por mais que falemos uma língua, a linguagem propriamente nunca vem à palavra”. Ela permanece resguardada e apenas raramente, em situações excepcionais, dá indícios de si. Mas onde ou como isso ocorre?

²⁰⁸ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 123.

²⁰⁹ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 153.

²¹⁰ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 170.

²¹¹ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 123.

Segundo Heidegger, “a linguagem como linguagem vem à palavra lá onde não encontramos a palavra certa para dizer o que nos concerne, o que nos provoca, oprime ou entusiasma”²¹². Nesse momentos inauditos, onde a palavra “falha” ou “quebra”, a linguagem nos toca com seu vigor, mesmo que por poucos instantes e de modo fugidio. O indizível revela o vigor da linguagem, visto que é ele que concede a palavra apropriada, sem a qual, não há fala.

Enquanto espaço privilegiado de escuta da linguagem, a poesia é, segundo Heidegger, o lugar do “dizer da linguagem”. O poeta é aquele que traz à linguagem algo que nunca foi dito e, assim, pode chegar a fazer uma experiência com a linguagem, ou seja, “poeticamente, trazer à linguagem a experiência que ele fez com a linguagem”²¹³. Com efeito, um dos motivos centrais que atravessa o texto heideggeriano é a proximidade entre poesia e pensamento. Para Heidegger, na poesia também se pensa, e aliás, num poema de estirpe pode-se pensar sem ciência e sem filosofia²¹⁴.

Assim, como no texto “A Linguagem” e em diversos outros escritos, como em “A Essência da Linguagem”, Heidegger realiza um comentário de um poema que, segundo ele mesmo anota, “não possui a menor pretensão de cientificidade”. O poema *A Palavra*, de Stefan George, publicado em 1919, é um exemplo precioso dessa estratégia heideggeriana. Nesse sentido, vale a pena transcrevê-lo na íntegra, mesmo se só iremos acompanhar a análise que Heidegger faz da última estrofe:

“A palavra

Milagre da distância e da quimera
Trouxe para a margem de minha terra

Na dureza até a cenzente norna
Encontrei o nome em sua fonte-borda –

Podendo nisso prendê-lo com peso e decisão
Agora ele brota e brilha na região...

Outrora eu ansiava por boa travessia
Com uma jóia delicada e rica,

²¹² Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 123.

²¹³ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 123.

²¹⁴ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 125.

Depois de longa procura, ela me dá a notícia:
 “Assim aqui nada repousa sobre razão profunda”

Nisso de minhas mãos escapou
 E minha terra nunca um tesouro encontrou...

Triste assim eu aprendi a renunciar:
 Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”²¹⁵.

A partir do último verso, Heidegger busca pensar a relação entre palavra e coisa, no sentido em que vinha desenvolvendo, ou seja, apontando para o poder de ‘expressão’ e ‘criação’ da linguagem. Enquanto nomeadora da ‘coisa’, a linguagem permite ou concede a sua ‘existência’. E quando a palavra falta, nenhuma coisa pode ser. Nas palavras de Heidegger: “Somente quando se encontra a palavra para a coisa, a coisa é coisa. Somente então ela *é* (...) É a palavra que confere ser às coisas”²¹⁶.

Assim, na direção contrária à razão instrumental que dominava a filosofia no início do século XX, Heidegger empreende uma potente crítica da “*ratio*, ou seja, do cálculo em sentido amplo”²¹⁷. Assim, ao invés de métodos ou propostas de ação, aposta na poesia e no vigor da linguagem poética como sendo o campo mais próximo do pensamento.

Mas Heidegger não pretende ‘usar’ a poesia como um subterfúgio ou como uma espécie de linguagem ‘irracional’ ou ‘aracional’ que viria se opor à lógica e à ciência. A ‘fala’ privilegiada da poesia não é o ‘outro’ da razão. Os enunciados poéticos abrem a possibilidade de se fazer uma experiência com a linguagem porque a poesia encontra-se em uma relação de proximidade com o pensamento. E Heidegger propõe pensar essa proximidade. Com efeito, poesia e pensamento são, para Heidegger, “os modos privilegiados de dizer”²¹⁸. Mas essa proximidade, essa ‘relação’ de vizinhança entre poesia e pensamento não significa que a primeira possa ser ‘traduzida’ em *logos*, ou seja, em linguagem filosófica. Nesse sentido, Heidegger nos adverte frequentemente quanto ao “perigo de

²¹⁵ Tradução de Márcia de Sá Cavalcante Schuback in *A Caminho da linguagem*, op. cit. pág. 124.

²¹⁶ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 126.

²¹⁷ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 133.

²¹⁸ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 145.

sobrecarregar um poema com excesso de pensamento e assim, impedir que o poético nos toque”²¹⁹.

O que Heidegger busca é fazer uma experiência pensante com a linguagem através de uma experiência poética da linguagem que, por sua vez, só pode ser uma experiência de pensamento, visto que “a grandeza poética de toda poesia sempre vibra num pensamento”. Desse modo, Heidegger aponta para a interdependência entre poesia e pensamento. Porque o pensamento segue seu caminho na vizinhança da poesia, “ambos precisam um do outro ao extremo, precisam de cada um em sua vizinhança (...) ambos encontram-se no mesmo âmbito”²²⁰. Nestas afirmações está em jogo a noção de ‘pensamento’ em Heidegger e que influencia sobremaneira o uso dessa palavra nesta tese. Para Heidegger “o pensamento não é nenhum meio para o conhecimento. O pensamento abre sulcos no agro do **ser**”. Arrisco dizer que Derrida concordaria com a primeira parte dessa citação, mas não subscreveria a segunda, visto que nela Heidegger vincula a linguagem ao ser. Apesar de evocar Nietzsche ao citar a passagem: “Nosso pensamento deve ter o cheiro de um trigal numa noite de verão”²²¹, Heidegger ainda pensa a linguagem na dependência de algo maior, daquilo que resta a ser pensado, ou seja, o ser.

A linguagem poética nos possibilita pensar os caminhos do pensamento, e assim, direcionar o pensamento rumo àquilo que é digno de ser pensado. E como sabemos, e Derrida denuncia com frequência, o que é digno de ser pensado para Heidegger é a questão do ser. Aqui, já podemos vislumbrar uma das críticas da desconstrução à filosofia heideggeriana, qual seja, a vinculação que esta faz do problema da linguagem à questão do ser. Para o pensamento da desconstrução, a essência da linguagem, se é que existe algo assim, é disseminação e não ‘destinação do ser’. Retorno a esta crítica na sequência. Por ora, voltemos à bela argumentação de Heidegger em *A Essência da Linguagem* e à interpretação do verso final da poesia de Stefan George:

“Triste assim eu aprendi a renunciar:
Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar”

²¹⁹ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 133.

²²⁰ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 133.

²²¹ Segundo Heidegger, Nietzsche escreveu tal frase por volta do ano de 1875. Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 133.

Heidegger avança uma interpretação ‘seca’ deste verso através do enunciado: “alguma coisa só *é* quando a palavra apropriada e competente nomeia algo como sendo um ente, estabelecendo assim cada ente como tal”. Ou ainda: “o ser de tudo aquilo que *é* mora na palavra. Nesse sentido, *é* válido afirmar: a linguagem *é* a casa do ser”.

Mas, ao avançar tais teses, Heidegger recua logo em seguida e coloca em questão sua leitura do poema, buscando não esquecer o que significa fazer uma experiência com a linguagem. Nesse sentido, retorna ao verso para melhor analisar a frase que precede a última linha do poema. Diz o poeta: ‘triste assim eu aprendi a renunciar’, seguido de um sinal de dois pontos. O que viria a seguir, segundo às regras gramaticais, deveria ser um discurso direto ou a explicação de alguma coisa. É por isso que Heidegger ensaia a troca da palavra ‘seja’ por ‘*é*’, transformando o dizer do poeta num enunciado direto, condizente com a lógica gramatical. Mas, se este não é o caso, resta admitir que o que se segue ao sinal de dois pontos *é* o conteúdo da renúncia, isto *é*, aquilo que o poeta, tristemente, aprendeu a fazer. Então, resta deduzir que o poeta renuncia a ‘que nenhuma coisa seja onde a palavra faltar’. Mas não!, reclama Heidegger. É justamente o contrário o que se passa. O que segue ao sinal de dois pontos não *é* uma explicação da renúncia, mas sim aquilo que dá nome ao “*âmbito para onde a renúncia conduz*” (grifo meu). Escreve Heidegger:

“O que se nomeia *é* o chamado para se entregar à relação agora experimentada entre palavra e coisa. O poeta aprendeu a renunciar à opinião que ele antes tinha sobre a relação entre coisa e palavra. A renúncia diz respeito à relação poética com a palavra que aí estava em jogo. A renúncia consiste na prontidão para um outro relacionamento”²²².

Seguindo esta pista, argumenta Heidegger, o “que seja” encontrado no verso de Stefan George não seria o conjuntivo de “*é*”, mas uma espécie de imperativo que o poeta deve, a partir de agora, seguir (mesmo que tristemente). Desse modo, o que se segue ao sinal de dois pontos poderia ser interpretado como um chamado ao poeta que diz: “a partir de agora não admita nenhuma coisa como um ente onde a palavra faltar”. Este *é* o conteúdo da renúncia. No entanto,

²²² Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 128.

pergunta Heidegger: “o que significa renunciar?” Ao analisar o antigo uso do verbo alemão *verzeihen* (renunciar), Heidegger depara-se com a noção de “abdicar de alguma coisa”, relevar, re-nunciar, *ver-zeihen*. *Zeihen*, por sua vez, significa anunciar, como no latim *dicere* e, no antigo alemão, *sagan* (de onde, veremos adiante, Heidegger se inspira para cunhar a expressão *Saga* para designar a linguagem após a renúncia da antiga concepção). Seguindo essa linha de interpretação, conclui Heidegger: “Renunciar é re-anunciar. Em sua renúncia, o poeta abdica de sua relação anterior com a palavra. Só isso? Não, abdicando, algo se lhe anuncia, um chamado, que o poeta não pode mais recusar”.

Portanto, o poeta renuncia à antiga relação que mantinha com a palavra, ou seja, abdica à concepção de linguagem tradicional, onde palavra e coisa se relacionavam de modo ‘natural’. E, ao aprender a renunciar, o poeta faz uma experiência com a linguagem, independentemente da ‘coisa’. Como comprova o título do poema, “*A Palavra*”, argumenta Heidegger, a ‘coisa’ já não importa mais ao poeta. Ao fazer a experiência propriamente dita com a palavra *ela mesma*, ou seja, com a palavra à medida que esta abriu mão de um relacionamento com a coisa, “o poeta faz a experiência de que é a palavra que deixa aparecer e vigorar uma coisa como a coisa que ela é”²²³.

Essa nova concepção de linguagem que é, na verdade, uma experiência com a linguagem, revela toda uma dignidade da palavra, antes negligenciada. A palavra é um bem maior, uma ‘jóia’ inominável (qual a palavra para a palavra?) com a qual o poeta (e, talvez um pensador de calibre) faz uma experiência única. “O poeta faz a experiência de um poder, de uma dignidade da palavra, que não consegue ser pensada de maneira mais vasta e elevada”. Assim, o ofício do poeta exige uma “vocação para a palavra, assumida como fonte e borda do ser”²²⁴. E para atingir esse ponto de fazer a “experiência do poder mais elevado da palavra”, o poeta deve estar afinado pela tristeza. Mas a tristeza não deve ser entendida como abatimento ou depressão, lembra Heidegger, ressoando *Ser e Tempo*. “Em

²²³ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 129. De tais afirmações, não me parece arbitrário atribuir à Heidegger a inversão entre significado e referência que a acompanha a tese da linguagem como abertura de mundo, segundo a crítica elaborada por Lafont.

²²⁴ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 129.

sentido *próprio*, a tristeza articula-se no relacionamento com a máxima alegria”²²⁵(grifo meu).

A tristeza do poeta não provém da renúncia, visto que ela não é uma perda, mas um aprendizado. O triste do poema, interpreta Heidegger, diz respeito ao tom de quietude exigido para que o poeta faça a experiência com a linguagem. Assim, a tristeza é a tonalidade afetiva que afina o poeta na sua tarefa elevada de fazer a experiência do poder da palavra. É nesse sentido de “fazer uma experiência”, de deixar-se afetar e transformar pela linguagem, que o poeta e o pensador caminham, seguem um caminho, estão sempre andando, dando passos. Escreve Heidegger: “fazer uma experiência significa literalmente: *eundo assequi*; no andar, estando a caminho, alcançar alguma coisa, andando, chegar num caminho”. Experiência é, portanto, percorrer um caminho. Mas onde chega o poeta e o pensador? Rumo a quê eles caminham? A algum conhecimento? Responde Heidegger:

“Ele chega à relação da palavra com a coisa. Essa relação não é contudo um relacionamento entre a coisa de um lado e a palavra de outro. A palavra é ela mesma a relação que a cada vez envolve de tal maneira a coisa dentro de si que a coisa “é” coisa”²²⁶.

Ressoam aqui ecos da concepção de linguagem de Humboldt, especialmente da sua tese da inexistência de conceitos independentes da palavra, isto é, da identidade entre palavra e conceito. Mas é preciso cuidado aqui. A tese da linguagem como abertura de mundo, avançada já por Humboldt, não significa necessariamente a inversão entre sentido e referência, como se agora o significante fosse o novo absoluto, como parece ser a leitura que Lafont faz de Heidegger. O que Heidegger aponta, de modo potente, é a impossibilidade de manter a visão platônica de mundo – e a concepção aristotélica da linguagem que a acompanha. As palavras não são rótulos colados às coisas, ou nos termos de Heidegger, “garras que agarram e seguram em si o que já existe e o que se toma

²²⁵ O sentido ‘próprio’ destacado por Heidegger diz respeito à disposição enquanto modo originário de estar no mundo do *dasein*, ou seja, entendido em sua dimensão ontológica. Em *Ser e Tempo*, especialmente no parágrafo 29, Heidegger discorre sobre um dos modos fundamentais do *dasein*, a saber, a disposição ou humor. Assim, além da pré-compreensão do ser, o modo de ser do *dasein* é o de estar sempre aberto aos humores, isto é, às tonalidades afetivas que não se deixam reduzir a ‘estados de alma’ ou ‘estados psicológicos’. Nesse sentido, a tristeza mencionada por Heidegger não é uma afecção empírica, mas uma tonalidade afetiva, um modo de abertura ao mundo. Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 129. *Ser e Tempo*, op. cit. pág. 188.

²²⁶ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 130.

por existente”. Essa é exatamente a visão antiga que o poeta nutria antes de fazer a experiência, ou seja, antes de percorrer o caminho e ser transformado por aquilo que vem ao seu encontro.

Essa ‘região’ onde o poeta faz a experiência com a linguagem é a fronteira da ‘terra poética’, a margem, o limite, enfim, uma região misteriosa. Segundo Heidegger, seguindo a trilha indicada pelo poema de Stefan George: “A palavra, a linguagem pertencem ao âmbito dessa paisagem misteriosa onde a saga poética do dizer delimita a fonte cheia de destino da linguagem”²²⁷. Antes da renúncia, o poeta acreditava que as coisas poéticas “já se achavam por si mesmas bem abrigadas no ser, faltando somente a arte de encontrar a palavra capaz de descrevê-las e apresentá-las”. Esta concepção antiga da linguagem, a qual o poeta deve renunciar, identifica-se com a noção de linguagem que acima nomeamos como ‘expressivismo alemão’, nas figuras de Hamann, Herder e Humboldt. Mas Heidegger denuncia como metafísica a representação da linguagem como ‘expressão de vivências’. A noção de expressão remete-nos a idéia de exteriorização e, portanto, para um espaço ‘interior’, que seria a mente ou a alma do sujeito. A noção de ‘vivência’, cara à fenomenologia, pertence, segundo Heidegger, “ao âmbito metafísico da subjetividade”²²⁸. É nesse sentido que Heidegger abandona expressões como “expressão”, “vivência” e “consciência”.

Vê-se, portanto, que Heidegger não só radicaliza a concepção de linguagem de Humboldt (e de Husserl), como também a ultrapassa. A linguagem não é simplesmente uma atividade humana²²⁹, nem somente uma arte expressiva que traz à tona sentimentos e emoções e permite a exteriorização da vida solitária da alma. A relação misteriosa entre palavra e coisa permanece como mistério, visto que ela é indizível, inominada. Ao afirmar que “é a palavra que deixa aparecer uma coisa como a coisa que ela é”, Heidegger não está defendendo uma tese idealista nos moldes metafísicos, ou seja, não está dizendo que ‘nada’ existe no ‘mundo’ sem linguagem. Pensar desse modo seria manter-se na clausura da

²²⁷ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 131.

²²⁸ Heidegger, “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” in *A Caminho da Linguagem*, op. cit. pág. 102.

²²⁹ Lembrando a afirmação de Humboldt já citada: “A linguagem não é um produto (*ergon*) mas uma atividade (*energeia*). (...) É o trabalho do espírito que se repete eternamente, capacidade de articular o som para expressar os pensamentos”. Humboldt, obras completas, vol.VII, op. cit. pág.418 apud Lafont, op. cit. pág. 35.

oposição entre realismo e idealismo. A filosofia heideggeriana exige uma leitura menos metafísica.

O verso final “Nenhuma coisa que seja onde a palavra faltar” aponta para um novo tipo de relação entre palavra e coisa que não se deixa reduzir a uma mera inversão entre coisa e palavra (ou entre referência e significado). Uma vez que se toma a palavra como sendo ela mesma a relação, ou seja, uma vez que se pensa a “relação” não como a interposição entre duas coisas, então a palavra pode ser entendida como a ‘sustentação’ que permite à coisa ser coisa. Nesse sentido, pode-se compreender a afirmação de Heidegger: “se a palavra não fosse essa sustentação, não só o todo das coisas, o “mundo” mergulharia na obscuridade como também o “eu””,²³⁰.

O tesouro que porta o poeta, a jóia indizível que Heidegger identifica à palavra, é exatamente aquilo que propicia ao poeta e pensador fazerem a experiência com a linguagem, isto é, fazerem poesia e pensamento. A linguagem reporta-se sempre à linguagem. Ao renunciar à visão tradicional da relação entre palavra e coisa, ou seja, ao tentar pensar fora da metafísica, o poeta encontra-se com seu próprio poema. Diz Heidegger: “Admitindo que o poema poetiza o caminho próprio da poesia de Stefan George (...) O próprio poema testemunha que ele aprendeu a renunciar, pois o poema ele mesmo conseguiu tornar-se canção cantadora da linguagem”.

A *caminho da linguagem* diz: o caminho do pensamento conduz à linguagem, ela mesma. Ou ainda, como observa Heidegger a respeito do título do texto *A essência da linguagem*: “A essência da linguagem: a linguagem da essência”. Nesse sentido, um tanto misterioso, Heidegger assinala que, apesar do título presunçoso, seu texto não pretende ser nada além de um experiência com a linguagem. Na trilha aberta pelos poetas, não pretende elaborar um discurso seguro sobre a essência da linguagem e sugere acrescentar dois pontos de interrogação no título: A essência? – da linguagem? E o que entendemos por essência? Se por essência entendemos fundamento, então um pensamento que pensa a essência da linguagem é um questionar por sua essência. Mas Heidegger não quer questionar, no sentido de interpelar e buscar a *radix*, a raiz de tudo aquilo que é. Apontando para o passo que deu no seu próprio pensar, que certa

²³⁰ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 136.

vez disse que “questionar é a piedade do pensamento”²³¹, Heidegger defende agora que “o gesto próprio do pensamento não pode ser questionar mas sim escutar o consentimento daquilo que todo questionar questiona ao interrogar sobre a essência”²³². Mais adiante, afirma: “O pensamento é escuta do consentimento”²³³.

E o que todo questionar questiona ao se interrogar sobre a essência do questionar? Ouso responder simplesmente: a própria linguagem. Para acessar a essência da linguagem é preciso, segundo Heidegger, antes de mais nada, que a linguagem já tenha se dado. É preciso que ela consinta, que ela dê indícios de si mesma. Por mais que falemos *sobre* a linguagem, é na verdade, *a partir da* linguagem que falamos²³⁴. Assim, ao questionar sobre a essência da linguagem, é preciso que a linguagem, ela mesma, já se nos tenha indicado, consentindo-se²³⁵. E é assim que a essência da linguagem torna-se o consentimento de sua essência, ou seja, torna-se a linguagem da essência. Repetimos, então, a enigmática frase de Heidegger: “A essência da linguagem: a linguagem da essência”.

Assim, fazer uma experiência com a linguagem é deixar-se afetar no caminho pela própria linguagem. Mas não existe um ‘método’ ou percurso a seguir. O pensamento que busca fazer a experiência com a linguagem não é da ordem do método e não busca nenhum conhecimento. Uma vez que falamos sempre a partir da linguagem, ela sempre já nos ultrapassou e nos envolveu porque a linguagem nos precede. Nesse sentido, o caminho pensante com a linguagem não implica nenhuma discussão metodológica, visto que “já estamos andando no campo e no âmbito do que nos concerne”²³⁶, isto é, a linguagem.

É por isso que o caminhar do pensamento, segundo Heidegger, não conduz a lugar nenhum, ou melhor, exige mesmo um passo atrás, um retorno para onde nós (propriamente) já estamos²³⁷. As ciências conhecem o caminho para o saber e o nomeiam ‘método’. No entanto, denuncia Heidegger, “o método não é um mero

²³¹ Heidegger refere-se ao texto *A questão da técnica* que encerra-se com essa frase. Não obstante, diz Heidegger, tal texto já se movimenta na conjuntura do consentimento, visto que a noção de ‘piedade’ já apontava para o sentido de harmonia e sintonia com aquilo que o pensamento tem de pensar. Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 135.

²³² Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 135.

²³³ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 139.

²³⁴ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 148.

²³⁵ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 135-136.

²³⁶ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 138.

²³⁷ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 148.

instrumento à serviço da ciência. Pelo contrário. O método é que põe as ciências a seu serviço”. Assim, o método não apenas propõe um tema à análise científica, mas o impõe e subordina a sua investigação. Diz Heidegger: “É no método que reside todo poder e violência do saber”. Mas o pensamento digno do nome, aquele que busca fazer uma experiência com a linguagem, está distante do método e próximo da poesia. Ele não quer forçar ou ferir a essência da linguagem, mas apenas atender ao seu chamado.

Ao se permitir escutar o consentimento da linguagem que vem ao encontro, o pensamento situa-se no mesmo âmbito da poesia, ou seja, mantém com ela uma relação de vizinhança que não se reduz a uma proximidade espacial. Heidegger assinala que o discurso sobre a vizinhança entre poesia e pensamento diz que “um habita diante do outro, que um se instalou frente ao outro, que um se voltou para a proximidade do outro (...) um encontro face a face de um e de outro”²³⁸.

A dificuldade enfrentada por toda a filosofia ocidental, desde os tempos mais remotos até a poesia de Stefan George, diz Heidegger, consiste em que “a essência da linguagem recusa-se a vir à linguagem, isto é, a vir àquela linguagem em que se pronunciam enunciados sobre a linguagem”²³⁹. Mas é exatamente essa recusa o que permite a Heidegger fazer uma afirmação sobre a essência da linguagem, qual seja, a de que essa recusa, esse resguardo, fazem parte de sua essência. Segundo Heidegger, a linguagem nega a sua essência para os nossos hábitos representacionais²⁴⁰. Desse modo, aquilo que há de mais corriqueiro, a nossa relação com a linguagem, torna-se também o mais desconhecido.

A poesia é o campo onde, devido à sua proximidade com o pensamento, podemos vislumbrar alguns indícios da essência que a linguagem resguarda. Na poesia, vem à tona a relação entre coisa e palavra, isto é, podemos perceber que a palavra é, ela mesma, a relação, visto que ela sustenta não apenas a relação com a coisa, mas a coisa como coisa. Mas não é fácil nos desprendermos de nossos hábitos representacionais e pensar uma relação a partir da relação, isto é, sem pressupor a existência dos elementos relacionados, como palavra e coisa, poesia e pensamento. O que Heidegger nos propõe pensar é que:

²³⁸ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 145.

²³⁹ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 144.

²⁴⁰ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 144.

“tanto a poesia como o pensamento movimentam-se no elemento do dizer. Pensando a poesia, já nos vemos no mesmo elemento em que se movimenta o pensamento. Aqui não é possível decidir se a poesia é propriamente um pensamento ou se o pensamento é propriamente poesia”²⁴¹.

A dificuldade em pensar esse relacionamento deve-se à obscuridade do lugar onde movimentam-se poesia e pensamento. Esse âmbito ou elemento é a “saga do dizer”²⁴². No texto “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, Heidegger propõe um novo termo para ‘linguagem’, um termo que evoque algo diferente do que dizem os termos metafísicos de linguagem, como *Sprache, língua, langage, langue*. Segundo Heidegger, “de há muito que a palavra língua pena para pensar a linguagem”. Nesse sentido, propõe a palavra “saga” para pensar “o dizer, o dito e o que deve ser dito”²⁴³.

Seguindo esse esforço de pensar de modo diferente a linguagem, Heidegger questiona-se sobre qual seria a ‘referência’ entre coisa e palavra. Uma palavra é alguma coisa? “Ou será que a palavra, falando como palavra, não é coisa, não é nada semelhante ao que é? Será a palavra um nada?”²⁴⁴ E se ela é algo, como nomeá-la? Segundo Heidegger, o poema de Stefan George nos remete ao mistério da linguagem, através da seguinte questão: qual a palavra para a palavra? Permito-me fazer uma longa citação do parágrafo onde Heidegger se lança no desafio de pensar essa questão, talvez um exemplo de encontro entre pensamento e poesia e que mereceria um longo comentário (que não virá):

“A palavra para dizer a palavra não se deixa encontrar em nenhum lugar em que o destino dá aos entes o presente da linguagem nomeadora e inaugural, essa que nomeia o que o ente é e como o ente brilha e brota. A palavra para a palavra, um tesouro na verdade, nunca foi encontrado na terra do poeta; mas e na terra do pensamento? Quando o pensamento procura pensar a palavra poética, mostra-se que **a palavra, o dizer, não tem ser**. Nossos hábitos representacionais reagem todavia contra esse entendimento. Todo mundo vê e escuta as palavras, tanto na escrita como na língua falada. As palavras são. As palavras podem ser como as coisas são, a saber, perceptíveis para os sentidos. Para dar um exemplo grosseiro, basta folhearmos um dicionário. Ele está cheio de coisas impressas. Sem dúvida. Cheio de palavras e ao mesmo tempo sem nenhuma palavra. É que o dicionário

²⁴¹ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 146.

²⁴² Heidegger “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” in *A Caminho da linguagem*, op. cit. pág. 113.

²⁴³ Heidegger “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” in *A Caminho da linguagem*, op. cit. pág. 113.

²⁴⁴ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 149.

não é capaz de apreender e abrigar a palavra pela qual as palavras vem à palavra. Aonde pertence a palavra, aonde pertence o dizer?”²⁴⁵

“O dizer não tem ser”; a palavra não é uma coisa, não é um ente, não é. Mas e o que dizer do “é” ? Ele também não é uma coisa. Então, Heidegger conclui: “Com o “é” acontece o mesmo que com a palavra. Como a palavra, também o “é” não pertence às coisas existentes”²⁴⁶. Assim como a palavra que nomeia as coisas, mas que não é uma coisa, o “é” também não é um ente. É essa relação estranha entre o ser (“é”) e palavra que, segundo Heidegger, a experiência poética com a linguagem revela. A poesia nos desperta da “sonolência das opiniões apressadas” e nos acena para aquilo que é digno de se pensar, para aquilo que motiva o pensamento. “Ela acena para o que se dá, mas não “é””²⁴⁷.

Começa a se revelar aqui, a relação estreita entre ser e linguagem na filosofia de Heidegger. Tudo aquilo que se dá (além de tudo que “é”) pertence, antes de mais nada, à linguagem. É por isso que a palavra, na sua essência, abriga o ser. “A linguagem é a casa do ser”. Com efeito, mais do que atribuir nome às coisas (função de designação do “é” enquanto predicação; e, afinal, toda linguagem é predicativa), a linguagem se dá, ou seja, “a palavra ela mesma dá e concede”²⁴⁸. E o que a palavra dá ou concede é o ser. Assim, a palavra (a linguagem) aparece como doadora (do sentido do ser) e nunca como algo dado, isto é, como uma coisa ou ente intramundano.

Segundo Heidegger, esse “dá-se” da linguagem consiste naquilo que, em toda parte, é digno de se pensar. E a poesia pode ajudar nessa tarefa, visto que, ao renunciar à linguagem instrumental, o poeta não abdica da palavra, enquanto tal. Ao contrário, ao confrontar-se com o enigma da palavra, com a jóia inominada que escapa-lhe das mãos, “o poeta medita o sentido e o medita ainda mais do que antes: ele ainda articula a saga do dizer, só que o faz, agora, de maneira bem diversa. Ele canta canções (...) Ele canta o segredo intuído na palavra”²⁴⁹. A poesia revela, de modo privilegiado, o digno de ser pensado, ou seja, a linguagem em sua relação com si mesma enquanto a ‘casa do ser’.

²⁴⁵ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 150.

²⁴⁶ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 150.

²⁴⁷ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 151.

²⁴⁸ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 151.

²⁴⁹ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 151.

Nas palavras de Heidegger: “O poema canta a proximidade misteriosa do poder da palavra”. Já o pensamento tenta fazer o mesmo, mas sucumbe ao “dizer difícil de se determinar” e, sobretudo, “não cantante”²⁵⁰. Contudo, o pensamento deve seguir os passos da poesia para tentar fazer uma experiência pensante com a linguagem, ou ainda, “uma experiência poética com a palavra”²⁵¹. É somente na vizinhança da palavra poética que Heidegger ousa afirmar: “Um “é” se dá, onde se interrompe a palavra”²⁵².

Ao seguir o caminho da linguagem poética, o pensamento alcança o que o alcança, ou seja, deixa-se afetar e transformar pela intimação da palavra. A renúncia efetuada pelo poeta, e que deve ser seguida pelo pensador, consiste em se deixar atingir pela intimação do dizer da linguagem. Escutar a fala da linguagem, permitir que ela venha ao nosso encontro, essa é a tarefa do pensamento. Escreve Heidegger: “Temos de nos esforçar incessantemente para falar da linguagem. Contudo, o que então se conseguir dizer, nunca poderá assumir a forma de um trabalho científico”²⁵³. Nesse sentido, esta tese está de acordo com a ‘tarefa do pensamento’, mas, se pretende mesmo fazer uma ‘experiência com a linguagem’, se pretende ser um ‘caminho de pensamento’, então não poderá ser uma ‘tese acadêmica’, rigorosamente falando²⁵⁴.

Assim, o ponto crucial de um pensamento que dedica-se à pensar a essência vigorosa da linguagem consiste em pensar esse vigor obscuro que, no entanto, fala. Para fazer uma experiência com a linguagem é preciso, antes de mais nada, insistir em pensar sobre o nosso modo habitual de representar a linguagem. Uma vez que não dispomos (ainda, diz Heidegger) de um pensamento adequado para a essência da linguagem, e considerando que “a tradição guarda muita verdade”²⁵⁵ e que não é possível forçar uma liberação, devemos então, nos contentar em permanecer na indicação fornecida pelas palavras-guia, isto é, permanecer pensando a linguagem enquanto tal. Heidegger reformula as

²⁵⁰ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 152.

²⁵¹ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 154.

²⁵² Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 171.

²⁵³ Heidegger, “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” in op. cit. pág. 116.

²⁵⁴ E nos deparamos com a aporia do método já assinalada no prefácio.

²⁵⁵ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 159. No texto “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador”, Heidegger reitera seu respeito pela tradição ao escrever: “Todo pensador está sempre conversando com seus predecessores e talvez ainda mais e de modo velado com seus sucessores”, in op. cit. pág. 98.

“palavras-guia” que devem nortear o pensamento na parte final do seu texto, ou seja, de seu caminho de pensamento. Escreve Heidegger:

“O que nos concerne como linguagem determina-se pela saga do dizer, essa que tudo em-caminha e movimenta. Acenar é passar de um para outro. As palavras-guia acenam, fazendo-nos passar das representações corriqueiras da linguagem para a experiência da linguagem como a saga do dizer”²⁵⁶.

Mas para dar o passo no caminho do pensamento e tentar pensar a linguagem de modo novo, permanecendo no âmbito do dizer, a relação de vizinhança entre poesia e pensamento não pode ser pensada a partir de critérios espaço-temporais. Segundo Heidegger, as noções tradicionais de espaço e tempo não servem como parâmetros para pensar a proximidade que encaminha a linguagem enquanto saga do dizer. Para fazer a experiência pensante da linguagem é preciso, antes de mais nada, abandonar a representação do cálculo. Poesia e pensamento não estão próximos no sentido espacial nem no sentido temporal. Como coloca Heidegger: “na sequência consecutiva dos agoras, assumidos como elementos do tempo paramétrico, um agora nunca está diante do outro. O encontro face a face está excluído do parâmetro pelo qual representamos o tempo”²⁵⁷.

No encontro face a face em que consiste a proximidade do âmbito do dizer (poesia e pensamento), cada coisa está aberta para a outra, ou seja, “cada coisa é em relação à outra como uma espécie de guardião, de proteção, de um véu”. Essa proximidade é, na verdade, uma abertura, uma clareira que permite ao mundo aparecer nas coisas. Cada coisa só alcança o seu ser no encontro face a face com outra, se entregando à outra e, no entanto, “permanecendo o que cada uma é”²⁵⁸. A linguagem é abertura, doação de ser. É a própria linguagem, enquanto saga do dizer, que confere o que designamos pela palavra “é”. Nos termos de Heidegger: “Em sua saga, o dizer concede o “é” na liberdade clara e ao mesmo tempo velada de sua possibilidade de ser pensada”. Em outro lugar, Heidegger assinala que, um pensamento que deixa a linguagem falar de acordo com sua saga, ou seja, que faz

²⁵⁶ Heidegger, “A Essência da linguagem”, op. cit. pág. 159.

²⁵⁷ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 167.

²⁵⁸ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 167.

uma experiência pensante com a linguagem, deve despedir-se de todo “é”²⁵⁹. Uma despedida que, contudo, não implica em perda, mas em retorno ao local em que já estamos, ou seja, no âmbito do dizer.

Apesar de não poder se reduzir a uma simples atividade humana, a linguagem, enquanto saga do dizer, se lança em direção a nós, homens, os únicos animais capazes de fazer a experiência pensante na linguagem. O homem é recomendado à linguagem, pois pertence, como o ser que é, a uma recomendação que o requer e reivindica²⁶⁰. Segundo Heidegger:

“Mantendo-se resguardada em si mesma como a saga do dizer, a linguagem nos intima e se lança para nós, nós que como mortais pertencemos à quadratura, nós que só podemos falar à medida que correspondemos à linguagem. Mortais são aqueles que podem fazer a experiência da morte como morte. O animal não é capaz dessa experiência. O animal também não sabe falar”²⁶¹.

Portanto, os homens são os seres privilegiados aos quais a linguagem pode aparecer como mistério, ou seja, como revelação e resguardo, vigência e ausência (jogo da *différance*, diria Derrida). E para escutar a fala da linguagem, a saga do dizer que nos intima, é preciso renunciar à antiga visão de mundo que nos oferecia conforto e segurança, onde as palavras correspondiam às coisas e a alma era capaz de traduzi-las em sua pureza e autenticidade.

3.4

Derrida herdeiro de Heidegger

Certamente, Derrida aceita de bom grado renunciar à antiga concepção de linguagem, e talvez nem precise da tonalidade afetiva da tristeza para realizar esse gesto. A representação da linguagem como instrumento faz parte do logo-fono-centrismo que a desconstrução não cansa de denunciar. Ela faz parte dessa época mais larga da metafísica ocidental, isto é, do pensamento filosófico de matriz greco-romana. No entanto, para a desconstrução, abandonar a concepção aristotélica da linguagem não é suficiente para superar o logo-fono-centrismo. A

²⁵⁹ Heidegger, “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” in *A Caminho da Linguagem*, op. cit. pág. 119.

²⁶⁰ Heidegger, “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” in *A Caminho da Linguagem*, op. cit. pág. 99.

²⁶¹ Heidegger, “A Essência da linguagem” in op. cit. pág. 170.

filosofia de Heidegger merece o crédito de haver delimitado, como nenhum pensamento antes o fez, a clausura da onto-teologia, ou seja, da metafísica ocidental e de sua associação com o humanismo²⁶². Desse modo, qualquer filosofia que se pretenda ‘pós-metafísica’ e, conseqüentemente, meta-humanista, deve enfrentar as questões esboçadas por Heidegger, sob pena de permanecer, segundo Derrida, “historicamente regional, periódica e periférica, juridicamente secundária e dependente, por muito interesse e necessidade que ela possa aliás possuir enquanto tal”²⁶³.

Entretanto, apesar de reconhecer a centralidade da *démarche* heideggeriana na superação da metafísica, Derrida assinala que a filosofia de Heidegger consiste, paradoxalmente, no ponto mais elevado da filosofia enquanto metafísica. Nesse sentido, é um pensamento que deve ser atravessado, visto que avança vários motivos da desconstrução, mas depois superado, uma vez que acaba por sucumbir ao mesmo humanismo que pretendia destruir, mas desta vez, um humanismo mais refinado, melhor elaborado e ainda mais radical²⁶⁴. E, uma vez que consideramos a afirmação do próprio Heidegger que diz: “todo humanismo permanece metafísico”²⁶⁵, então é forçoso concluir que a filosofia heideggeriana resta metafísica.

Com efeito, Heidegger reconhece, a todo momento, o perigo de recair na metafísica, visto que a própria língua repousa sobre a distinção metafísica entre sensível e não-sensível. O próprio termo “ser” pertence ao acervo da linguagem metafísica e, apesar do esforço de pensá-lo fora dessa tradição, Heidegger admite o perigo do seu uso. Mas, uma vez que toda expressão é um nomear que repousa no apelo da linguagem, e sendo impossível dar um nome específico àquilo que ainda se procura, resta-nos então, segundo Heidegger, suportar a confusão, “na condição indispensável de nos empenharmos em *desfazê-la* com todo cuidado”²⁶⁶. Nesse sentido, Derrida aproxima-se sobremaneira da filosofia heideggeriana, ao

²⁶² A importante questão da crítica ao humanismo será tratada aqui nos limites de sua associação com a metafísica e com a concepção tradicional da linguagem.

²⁶³ Derrida, “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 169.

²⁶⁴ Segundo Derrida, a retórica heideggeriana “deixa intactos, abrigados na obscuridade, os axiomas do mais profundo humanismo metafísico; digo bem: o mais profundo”. In Derrida, *Do Espírito*, pág. 21 Ed. Papyrus, Campinas, 1990. Voltarei a essa questão adiante.

²⁶⁵ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo*, apud Derrida em “Os fins do Homem”, in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 155.

²⁶⁶ Heidegger, “De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador” in *A Caminho da Linguagem*, op. cit. pág. 89.

tentar realizar uma superação da metafísica, sem contudo, destruí-la ou negá-la. Desse modo, também utiliza-se de termos e expressões “metafísicas”, como escritura, perdão e hospitalidade, apesar do risco de mal entendidos. Com efeito, o que Derrida assinala é que, sempre que se põe uma questão de sentido (sentido do ser ou sentido do tempo), tal questão não pode existir senão na clausura da metafísica. Seria, portanto, tarefa vã, tentar arrancar a questão do sentido à metafísica e ao sistema de conceitos ditos “vulgares”²⁶⁷.

Deste modo, a desconstrução não busca revelar o *sentido* da linguagem, do ser ou do tempo, nem vincula o problema da linguagem a nenhuma outra questão. A linguagem, enquanto *écriture*, é disseminação e não destinação do ‘sentido do ser’. Derrida busca pensar os limites da metafísica através de uma nova concepção da linguagem, projeto que, a princípio, chamou de ‘gramatológico’, mas que, enquanto um gesto que questiona toda teleologia, estava fadado ao fracasso. Este projeto impossível seria o de uma “história da escritura, cuja filosofia estará sempre para vir”. E, para respeitar essa ‘lógica’ da desconstrução, é preciso reconhecer que o “poder fracassar sempre é a marca da sua pura finitude e da sua pura historicidade”²⁶⁸.

Assim, próximo ao sentido proposto por Heidegger, acredito que os textos de Derrida tentam fazer uma experiência com a linguagem, tentam deixar a linguagem vir à linguagem. Para Derrida, a escritura é “inaugural” não porque ela “cria” sentidos, mas porque ela permite uma “certa liberdade absoluta de dizer, de fazer surgir o já lá no seu signo (...) Liberdade de resposta que reconhece como único horizonte o mundo-história e a palavra que só pode dizer que: o ser sempre já começou”²⁶⁹.

Se a escrita literária ou a poesia possuem o poder revelador da verdadeira linguagem é porque elas acedem à palavra livre, aquela em que a palavra “ser” está liberta de suas funções sinalizadoras. É assim que, segundo Derrida:

“é quando o escrito está *defunto* como signo-sinal que nasce como linguagem; diz então o que é, por isso mesmo **só remetendo para si**, signo sem significação, jogo ou puro funcionamento, pois deixa de ser *utilizado* como informação

²⁶⁷ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág 87.

²⁶⁸ Derrida, “Força e significação” in *A escritura e a diferença*, op. cit. pág. 27.

²⁶⁹ Derrida, “Força e significação” in *A escritura e a diferença*, op. cit. pág. 26.

natural, biológica ou técnica, como passagem de um sendo a outro ou de um significante a um significado”²⁷⁰. (grifo meu)

E acrescenta: “Ora, paradoxalmente, só a inscrição – embora esteja longe de o fazer sempre – tem poder de poesia, isto é, de invocar a palavra arrancando-a de seu sono de signo”²⁷¹. É por isso que a escrita não pode ser reduzida a uma “pintura da voz”, como pensava Voltaire ou como escreveu Rousseau: “A pintura dos objetos convém aos povos selvagens; os signos das palavras e das orações, aos povos bárbaros; e o alfabeto, aos povos policiados”²⁷². A linguagem como escritura não se restringe à escrita, ou seja, à inscrição gráfica da voz. Com efeito, o grafema, com seu espaçamento e temporização constitutivos, já está presente na fala, mesmo na ‘fala interior’ ou no solilóquio da vida solitária da alma. O grama ou simplesmente a marca já se encontra em toda fala e interdita a presença plena e presente, mesmo na voz fenomenológica.

Desse modo, com a noção de *écriture*, Derrida nos convoca a pensar a linguagem de modo novo, isto é, deixar que a linguagem nos afete, nos transforme, ao mesmo tempo em que transforma nossa visão de mundo. Ou como escreveu Merleau-Ponty: “As minhas palavras surpreendem-me a mim próprio e me ensinam o meu pensamento”²⁷³.

Nesse sentido, Derrida ‘joga’ o jogo da linguagem com frases inquietantes e ‘contraditórias’ na tentativa de fazer com que a linguagem o surpreenda, nos surpreenda, nós, leitores e tradutores que pretendemos responder pelo “querer-dizer” de Derrida. Mas os textos derridianos não pretendem explicar ou oferecer razões, não pretendem revelar uma experiência primeira ou a palavra elementar. Eles querem ‘simplesmente’ abrir espaço para a linguagem falar. Deixá-la disseminar sentidos, sem nenhuma teleologia. Se a linguagem tem uma “essência”, ela não é uma destinação ou um caminho em direção ao “sentido do ser”. O movimento da linguagem não se subordina à destinação do ser, como propugna Heidegger, antes e depois da ‘*Kehre*’²⁷⁴. A desconstrução pensa a

²⁷⁰ Derrida, “Força e significação” in *A escritura e a diferença*, op. cit. pág. 26.

²⁷¹ Derrida, “Força e significação” in *A escritura e a diferença*, op. cit. pág. 26.

²⁷² Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*, apud Derrida, *Gramatologia*, Epígrafe, op. cit. pág. 3

²⁷³ Citado por Derrida em “Força e significação” in *A escritura e a diferença*, op. cit. pág. 24.

²⁷⁴ Em textos como *Introdução à Metafísica*, tal ‘destinação’ da linguagem aparece explicitamente. Escreve Heidegger: “Ora, essência e ser falam na linguagem, sendo essa uma conexão, que já desde agora, quando investigamos a palavra “ser”, cumpre ressaltar”. Heidegger. *Introdução à*

linguagem como *différance*, como jogo de presença/ausência, como iterabilidade e disseminação.

Assim, como herdeiro infiel, Derrida atravessa o ‘texto’ Heidegger ao analisar escritos de épocas diversas, e não apenas os textos tardios, após a dita ‘*Kehre*’. Sua leitura pretende revelar que a filosofia heideggeriana mantém-se fiel à questão do ser e à estrutura da analítica existencial avançada em *Ser e Tempo*. No entanto, isso não significa dizer que Heidegger pensa o ser como algo, ou seja, como sentido ou como “significado transcendental”. Com efeito, Derrida não se esquece que “o sentido do ser não é nunca simples e rigorosamente um “significado” para Heidegger”²⁷⁵. Pelo contrário, o ser escapa ao movimento de significação e, nesse sentido, diz Derrida: “o sentido do ser não é nem “primeiro” nem “fundamental”, nem “transcendental”, quer se entendam estes termos no sentido escolástico, kantiano ou husserliano”²⁷⁶.

No entanto, segundo Derrida, o pensamento heideggeriano não abala a instância do *logos* e da Verdade. Ao contrário, ele a reinstala de modo ainda mais potente, uma vez que “o Pensamento, dócil à Voz do Ser”²⁷⁷ é o primeiro e último recurso do signo. Para Derrida, a diferença ôntico-ontológica²⁷⁸, ou seja, a diferença entre ser e ente, pressupõe um significado transcendental para que essa diferença seja, em algum lugar, absoluta e irreduzível. E é por isso que o pensamento do Ser, enquanto pensamento desse significado transcendental, manifesta-se na Voz. Assim, Heidegger mantém-se fiel ao privilégio da voz, da voz que se ouve no mais próximo de si, na auto-afecção pura que apaga o significante, uma vez que independe do mundo ou da realidade, ou seja,

Metafísica, pág. 82. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro, 1999.

²⁷⁵ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 27.

²⁷⁶ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 27.

²⁷⁷ Heidegger, *Que é Metafísica*, Posfácio, apud Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 24.

²⁷⁸ Heidegger inicia *Ser e Tempo* assinalando que a história da metafísica é a história do esquecimento do Ser, do esquecimento da diferença entre o ser e o ente. Desse modo, a relação entre presença (*Anwesen*) e presente (*Anwesendem*) mantém-se impensada e, imperceptivelmente, a presença vem a ser ela mesma um presente. Em “A fala de Anaximandro” (*Der Spruch des Anaximander*), texto de 1946, Heidegger escreve: “A essência da presença (*Das wesen des Anwesens*) e, deste modo, a diferença entre a presença e o presente é esquecida. O esquecimento do ser é o esquecimento da diferença entre o ser e o ente”. Segundo Derrida, aquilo que Heidegger quer marcar é que a diferença entre o ser e o ente desapareceu sem deixar rastro. “O próprio rastro da diferença se dissipou”. Derrida, “A diferença”, in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 57.

independe de qualquer significado acessório ou substância de expressão alheia à sua própria espontaneidade²⁷⁹.

Assim, por mais que essa experiência do significado que produz-se no ‘dentro de si’ tenha a forma do tempo, “a palavra é vivida como a unidade elementar e indecomponível do significado e da voz, do conceito e de uma substância de expressão transparente”²⁸⁰. Essa experiência primeira é a que permite a experiência do “ser”. Desse modo, a palavra “ser” (e as palavras que designam, nas diversas línguas, o sentido do ser) é uma “palavra originária” (*Urwort*), visto que é condição de possibilidade do ser-palavra de todas as demais palavras. Com efeito, o início do esquecimento do ser é solidário com a degradação da língua ou, como escreve Heidegger: “De vez que o destino da linguagem se funda na referência eventual de um povo com o Ser, a questão do Ser se entrelaça intimamente com a questão da linguagem”²⁸¹.

No entanto, isto não significa dizer que o sentido do ser seja a palavra “ser” ou o conceito de ser. Como o sentido do ser não é nada fora da linguagem, ele permanece ligado, de modo irredutível, à possibilidade da palavra em geral. O que permanece de metafísico em Heidegger não é o uso da palavra “ser” que, como toda palavra, acaba arrastada pelo sistema de conceitos metafísicos. O que permanece solidário à onto-teologia que Heidegger pretende desconstruir é aquilo que Derrida chama de a “esperança” (*espérance*) heideggeriana, ou seja, “a procura do nome próprio, do nome único”²⁸².

No entanto, a filosofia heideggeriana, assim como a lingüística e a psicanálise, apesar de compartilhar certos pressupostos metafísicos, contribuem, cada qual a seu modo, para deslocar a questão da unidade do sentido do ser e da palavra, e assim, como coloca Derrida, “arrombar” a clausura metafísica e tentar escapar de uma ontologia ou de um fenomenologia transcendental. Desse modo, ao confrontar a metafísica com a questão do Ser, Heidegger também recoloca a questão da verdade, do sentido e do *logos*, para além das certezas da onto-teologia. É nesse sentido que Heidegger, apesar de evocar a “voz do ser”, assinala que ‘a voz das fontes ocultas’ é silenciosa, muda, sem palavra. Assim, promove uma ruptura entre o sentido originário do ser e a palavra, entre o sentido e a voz,

²⁷⁹ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 24.

²⁸⁰ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 24.

²⁸¹ Heidegger, *Introdução à Metafísica*, op. cit. pág. 76.

²⁸² Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 62.

radicalizando a perspectiva husserliana ao lançar uma suspeita à metáfora sonora. Mas, ao mesmo tempo em que a denuncia, Heidegger a confirma, mantendo-se assim, no solo onto-teológico que pretendia transgredir²⁸³.

É verdade que Heidegger renuncia à palavra ‘ontologia’²⁸⁴ porque o Ser heideggeriano transcende as categorias do ente. No entanto, apesar da dissimulação necessária do ser enquanto tal, apesar de sua ocultação, o ser se produz enquanto história apenas pelo *logos*, ou seja, pela palavra. Fora do *logos*, o ser não é nada. A diferença ôntico-ontológica, isto é, a diferença entre o ser e o ente, não escapa ao movimento do significante. No entanto, lembra Derrida, essa diferença “*não é nada*”²⁸⁵. Essa diferença estrutural que possibilita ao Ser se transformar em ente e, portanto, ser alguma coisa, essa estranha diferença é, segundo Derrida, a questão que deve ser atravessada, no sentido de ultrapassá-la, para além dos limites encontrados por Heidegger.

Com efeito, no horizonte das questões levantadas por Heidegger, Derrida aponta para um pensamento do *rastro* que seria ‘mais velho’ que o Ser. Nesse sentido, a diferença ôntico-ontológica não é originária, mas já derivada de algo ainda mais velho, a saber, a *différance*. Como coloca Derrida:

“Uma vez que o ser jamais teve “sentido”, jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, a *différance*, de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais “velha” do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser. É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna (*border*) o sentido do ser: jogo do rastro ou *différance* que não tem sentido nem é. Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em questão”²⁸⁶.

Nesse sentido, e como já assinalamos, a *différance* não pode ser pensada como origem ou fundamento. No entanto, Derrida propõe que, de início, ela seja pensada na esteira da diferença ôntico-ontológica, uma vez que a desconstrução pretende operar no interior da metafísica, através de pensamentos potentes, como o de Nietzsche e Heidegger. Assim, pensar a diferença ontológica é uma tarefa difícil, porém necessária, e Derrida pretende demorar-se nessa passagem, no

²⁸³ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 27.

²⁸⁴ Heidegger, *Introdução à Metafísica*, pág. 50 tr. francesa, apud Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 27.

²⁸⁵ Derrida, *Gramatologia*, op. cit. pág. 28.

²⁸⁶ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 56.

intuito de “deixar aparecer/desaparecer aí o rastro de que excede a verdade do ser. Rastro (do que) não pode jamais apresentar-se, rastro que jamais pode, ele próprio, apresentar-se: aparecer e manifestar-se como tal no seu fenômeno”²⁸⁷.

Com efeito, a *différance* não pode ser identificada com a diferença ôntico-ontológica porque, simplesmente, “a *différance* não é”²⁸⁸. Mas como a meditação heideggeriana é incontornável, a *différance* pode ser pensada, a princípio, como um desdobramento historial da questão do ser ou da diferença ôntico-ontológica. Segundo Derrida, “o *a* da *différance* marca o movimento desse desdobramento”²⁸⁹. No entanto, uma diferença ainda pensada no horizonte da questão do ser resta cativa da metafísica. E a *différance*, tal como propõe Derrida, clama por um pensamento inaudito, por um traçado ou ‘sulcamento’ (*tracement*) que precede à questão do ser²⁹⁰.

A desconstrução quer afirmar a ausência do nome e não, como faz Heidegger, buscar a palavra única para nomear aquilo que desdobra no ser. Em “A fala de Anaximandro”, discorrendo sobre “a primeira palavra do ser”, Heidegger escreve:

“A relação com o presente, desdobrando a sua ordem na essência mesmo da presença, é única. Mantém-se, por excelência, incomparável a qualquer relação. Ela pertence à unicidade do próprio ser. A língua deveria, portanto, para nomear aquilo que desdobra no ser, encontrar uma só palavra, a palavra única. É aí que medimos quanto é arriscada toda a palavra do pensamento (toda palavra pensante) que se dirige ao ser. Não obstante, o que aqui se arrisca não é qualquer coisa de impossível; porque o ser fala em toda parte e sempre através de toda a língua”²⁹¹.

O que Derrida ressalta nessa passagem de Heidegger é “a aliança da fala e do ser na palavra única, na palavra, enfim, própria”²⁹² e, portanto, a vinculação entre a questão da linguagem e do sentido do ser. Com efeito, Heidegger permanece no interior daquilo que pretende superar porque, apesar de interrogar a determinação do ser como ente, apesar de interrogar o privilégio do presente, daquilo que permanece e persiste, de Parmênides a Husserl, próximo e disponível,

²⁸⁷ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 56-57.

²⁸⁸ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 55.

²⁸⁹ Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 55.

²⁹⁰ Voltarei a ‘pensamento do rastro’ em Derrida na Parte 2 sobre a desconstrução.

²⁹¹ Heidegger, “A fala de Anaximandro”, apud Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 63.

²⁹² Derrida, “A diferença” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 63. Retomo, na sequência, a questão das metáforas na filosofia de Heidegger.

ao alcance da mão (*Vorhandenheit*), Heidegger não problematiza algo ainda mais “originário”, a saber: não a determinação do ser do ente como presença, mas a presença mesma inerente, de um modo ou de outro, a toda e qualquer determinação do ser. É neste sentido que, para Derrida, Heidegger segue inscrito naquilo que chamou de “metafísica da presença”.

Em “Ousia e Gramme”, Derrida realiza uma leitura de uma nota de *Ser e Tempo*²⁹³, onde Heidegger aponta a continuidade da filosofia de Hegel com a concepção aristotélica do tempo, ou seja, com o conceito tradicional de tempo que domina a filosofia enquanto metafísica. Os textos indicados aí por Heidegger são os textos mais difíceis e, segundo Derrida, os mais decisivos da história da filosofia, a saber: *A Física* de Aristóteles, *A Lógica de Iena* de Hegel, o *Essai sur les donnés immédiates de la conscience* de Bergson. E, contudo, segundo Derrida, o que Heidegger destaca de todos eles é algo muito simples: a solidariedade de todos esses pensadores com a determinação do tempo a partir do presente, ou seja, de um certo *agora em geral* que nenhuma *experiência* poderá jamais abandonar²⁹⁴.

Entretanto, Heidegger não pretende ultrapassar esses autores e pensar de *outro modo* o tempo, ou seja, não mais pensá-lo a partir da presença. O que ele propõe é pensar o que não pôde ser pensado de outro modo. Isso significa dizer que Heidegger não propõe pensar a ausência, que seria simplesmente uma outra presença (modificada pela falta), mas pensar o “liame entre a verdade e a presença” através de um pensamento que não tem mais que “ser *verdadeiro e presente*, para o qual o sentido e o valor da verdade do presente são postos em questão como jamais nenhum momento intra-filosófico o pôde fazer”²⁹⁵.

Não nos ocuparemos aqui dessa questão que exigiria um aprofundamento da filosofia de Hegel, autor que primará por sua ausência nesta tese. Com efeito, o espectro Hegel não comparecerá, apesar de Derrida dedicar várias páginas e diversos textos ao seu pensamento. Reteremos dessa discussão apenas aquilo que nos interessa, ou seja, a herança heideggeriana de Derrida, sobretudo no que diz

²⁹³ A nota é a mais longa de *Ser e Tempo* e aparece no penúltimo parágrafo do último capítulo denominado “A temporalidade e a intra-temporalidade como origem do conceito vulgar de tempo”. É interessante notar que nessa nota Heidegger promete voltar à questão do conceito de tempo em Aristóteles no segundo volume de *Ser e Tempo* que, como sabemos, jamais foi escrito. Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 71.

²⁹⁴ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 72.

²⁹⁵ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 72.

respeito ao problema da linguagem. Nesse sentido, Derrida destaca que, o que ficou eludido em toda essa discussão sobre o tempo, foi exatamente a sua determinação a partir de uma pré-determinação do ser do ente como *ousia*, ou seja, substância, presença. Assim, segundo Derrida, “*Ser e Tempo* traria à luz essa omissão pela qual a metafísica acreditou poder pensar o tempo a partir de um ente já silenciosamente pré-determinado na sua relação com o tempo”.

Segundo Derrida, acompanhando a reflexão de Heidegger, a questão permaneceu eludida, de Aristóteles a Husserl, passando por Kant e Hegel, porque posta em termos de pertença do tempo ao ente ou ao não-ente, estando o ente já determinado como ente-presente. E é exatamente essa questão que Heidegger recoloca, desde a primeira página de *Ser e Tempo*: tentar pensar o tempo como aquilo a partir do qual se anuncia o ser do ente e não como algo já derivado de um ente temporalmente pré-constituído, ou seja, um ente presente, seja ele um objeto ou uma substância²⁹⁶.

É a partir dessa complexa reflexão sobre o tempo que Derrida segue a trilha aberta por Heidegger e tenta pensar o rastro para além (ou aquém) da diferença ôntico-ontológica. Segundo Derrida, Heidegger abala a ontologia clássica ao denunciar a pré-determinação do ser do ente como presença. No entanto, a filosofia heideggeriana permanece comprometida com a gramática e o léxico dessa mesma ontologia, uma vez que todas as oposições conceituais que servem à destruição da metafísica se ordenam em torno de um eixo fundamental, a saber: aquele que separa o próprio do impróprio, o autêntico do inautêntico e, em última instância, a temporalidade originária da temporalidade decaída²⁹⁷.

Como nos lembra Derrida, Heidegger ‘fecha’ *Ser e Tempo* (na verdade, o interrompe) deixando em suspenso a questão de se a ‘temporalidade original’ conduz ao sentido do ser. Nesse sentido, o tema do tempo e todos os demais que dele dependem (a questão da finitude, da historicidade) são reconstituídos em função do tema da ‘epocalidade do ser’. E a passagem da temporalidade original – autêntica ou *própria* (*eigentlich*) – para uma temporalidade inautêntica ou decaída (*Verfallen*) determina todos os outros temas de *Ser e Tempo*. Como esclarece Derrida, “o original, o autêntico, é determinado como próprio (*eigentlich*), ou seja,

²⁹⁶ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 83.

²⁹⁷ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 101.

o *próximo* (próprio, *proprius*), o presente na proximidade da presença a si.”²⁹⁸. Assim, o valor de proximidade e de presença a si se propagam a todos os conceitos que, em *Ser e Tempo*, implicam o valor de ‘próprio’, como *Eigen*, *eigens*, *ereignen*, *Ereignis*, *eigentümlich*, *Eignen*, etc.

Nesse sentido, pergunta Derrida: “Ora, a oposição do original e do derivado não é ainda metafísica? A reclamação da *arquia* em geral, quaisquer que sejam as precauções de que rodeemos este conceito, não é a operação ‘essencial’ da metafísica?”²⁹⁹ E o privilégio da presença, será que ele ainda persiste em Heidegger? Com efeito, parece que, para além de *Ser e Tempo*, Heidegger apela para uma determinação ainda mais estrita da presença, ou seja, para um pensamento ainda mais original do ser como presença, um pensamento que solicita um *Wesen* que não seria ainda um *Anwesen*.

Com efeito, segundo Heidegger, a tradução da palavra *ousia* por coisa (ou de *parousia* por substância) não faz juz àquilo que os gregos experimentaram, através dessa palavra, isto é, a noção de ‘algo que se apresenta’. O sentido da *parousia* passou a designar simplesmente “substância” perdendo assim, na tradução, a experiência originária. No entanto, a língua alemã pode salvar essa experiência esquecida porque possui uma expressão adequada para dizer *parousia*, qual seja: *An-wesen*, ou seja, aquilo que se apresenta, aquilo que, segundo Heidegger: “consiste em si mesmo e assim se propõe. *É*. Para os gregos “Ser” diz no fundo esse estado de apresentação e presença (*Anwesenheit*)”³⁰⁰. Contudo, lamenta Heidegger, mesmo a filosofia grega não conseguiu retornar mais a esse fundamento do Ser e ateve-se ao primeiro plano do que está presente, ou seja, ateve-se à superfície do presente na presença, isto é, à *physis*.³⁰¹

Assim, segundo Heidegger, o gesto mais difícil, mais inaudito, para o qual estamos menos preparados, anuncia-se nas fissuras do texto metafísico. Aquilo que se dá a pensar para além da clausura greco-ocidental-filosófica não é simplesmente uma ausência, que seria ainda um modo negativo da presença. O que se dá a pensar é um excesso, um signo excedente de toda a presença-ausência, mas que ainda se signifique. Mas um signo desse excesso é informulável pela metafísica como tal. Por isso, para excedê-la, é preciso que um rastro (*Spur*) esteja

²⁹⁸ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 101, nota 26.

²⁹⁹ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 101.

³⁰⁰ Heidegger, *Introdução à Metafísica*, op. cit. pág. 88-89

³⁰¹ Heidegger, *Introdução à Metafísica*, op. cit. pág. 88-89.

inscrito no texto metafísico, um rastro que aponte em direção a um texto totalmente outro.

Portanto, o pensamento do rastro é apontado por Heidegger como aquilo que não pode ser pensado no interior da clausura metafísica. O modo de inscrição de um tal rastro, que não é presença nem ausência, nem perceptível nem imperceptível, é o modo do apagamento. Assim, a diferença entre o ser e o ente, que foi esquecida na determinação do ser como presença e da presença como presente, se dissimulou sem deixar sequer rastro. Nos termos heideggerianos, o rastro matinal (*die fruhe Spur*) da diferença apaga-se desde o momento em que a presença aparece como um ente presente (*das Anwesen wie ein Anwesendes erscheint*)³⁰². O rastro da diferença apagou-se e apenas o já diferenciado, isto é, o presente e a presença, vem à luz.

No entanto, lembra Derrida seguindo o ‘rastro’ heideggeriano, o apagamento do rastro deve ser ‘sulcado’ no texto metafísico. Por isso, é forçoso reconhecer que todas as determinações de semelhante rastro, ou seja, todos os nomes que lhe damos, pertencem ao texto metafísico que abriga o rastro. Não há nenhuma palavra ou experiência originária, única ou primeira que antecede o rastro ou que pertença ao rastro *enquanto tal*, simplesmente porque não existe o *enquanto tal* do rastro. Diz Derrida: “Não há rastro *ele-mesmo*, rastro *próprio*”³⁰³. O rastro nunca vem à presença. Haveria, assim, uma diferença mais esquecida e mais impensada ainda do que a diferença entre o ser e o ente. Uma diferença que não pode ser nomeada, que está para além do ser e do ente, uma diferença que se difere sem cessar e só deixa rastros: *différance*. Escreve Derrida: “semelhante *différance* dar-nos-ia já, ainda, a pensar uma escrita sem presença nem ausência, sem história, sem causa, sem arquia, sem telos, perturbando absolutamente toda a dialética, toda a teologia, toda a teleologia, toda a ontologia”³⁰⁴.

A desconstrução é, em última instância, o pensamento desse rastro que nunca vem à presença. A *écriture* é o movimento da *différance* na medida em que ela deixa a linguagem falar e afirma a produção incessante de significantes que não cessarão de se remeter a outros significantes, que não cessarão de produzir rastros escritos e apagados. Mas a *écriture* não quer ser a língua primeira ou a

³⁰² Heidegger, “A fala de Anaximandro”, apud Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 104.

³⁰³ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 104.

³⁰⁴ Derrida, “Ousia e Gramme” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 105.

presença originária. Ela não abriga o ser nem nos conduz em direção ao ‘sentido do ser’. Ela apenas permite a disseminação de sentido ao abrir espaço para diferentes falas e escritas.

3.5

Derrida crítico de Heidegger

A filosofia de Heidegger certamente inspirou Derrida a pensar a questão do privilégio da presença que domina a filosofia ocidental. Derrida reconhece que foi no ‘rastros’ das questões abertas por Heidegger que a desconstrução traçou seu caminho. E Derrida não se cansa de reconhecer a potência do pensamento heideggeriano, como escreve em *Points de suspension*: “O pensamento de Heidegger resta para mim um dos mais rigorosos, provocantes e necessários de nosso tempo”³⁰⁵.

No entanto, com ou sem ‘Khere’, Heidegger continuou preso ao humanismo metafísico. Mesmo tendo renunciado a colocar o *nós* no discurso, ou seja, mesmo tendo afastado a dimensão metafísica do ‘nós-os-homens’ e tendo liberado o *dasein* das determinações metafísicas do próprio do homem (*zōon logon ekon*), mesmo tendo elaborado uma concepção de linguagem para além do modelo tradicional, a filosofia heideggeriana manteve, de modo sutil, o pensamento do próprio do homem na sua vinculação com a questão ou a verdade do ser³⁰⁶. E, nesse sentido, a vinculação entre a linguagem e o sentido do ser.

Segundo Derrida, mesmo depois da ‘virada’ para a questão da linguagem, Heidegger permanece ‘magnetizado’ pelo pensamento do ‘próprio’ e da verdade do ser que dirige *Ser e Tempo*. Mesmo admitindo que a analítica existencial não é uma antropologia filosófica, ou seja, que “o *dasein* não é simplesmente o homem da metafísica”, o ‘próprio do homem’ permanece no comando da filosofia heideggeriana e dirige todos os seus caminhos de pensamento. É exatamente essa ‘magnetização’ que Derrida denuncia e que se deixa revelar através do conceito geral de ‘proximidade’, sempre presente nos textos de Heidegger. Escreve Derrida: “É no jogo de uma certa proximidade, proximidade a si e proximidade ao

³⁰⁵ Derrida, “Y a-t-il une langue philosophique” in *Points de suspension*, pág. 236. Galilée, 1992.

³⁰⁶ Derrida. “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 164.

ser que iremos ver constituir-se contra o humanismo e contra o antropologismo metafísicos, uma outra insistência do homem”³⁰⁷.

Sabemos que Heidegger inicia *Ser e Tempo* assinalando um *factum*, a saber, de que nós *sempre já nos* movemos numa compreensão do ser. A partir daí, pretende colocar a questão do ser na sua ‘estrutura formal’, ou seja, nós não sabemos o que ‘ser’ quer dizer, mas desde que nos perguntamos “o que é o ser” estamos já no ambiente de pré-compreensão do ‘é’. Esse é o *factum* assinalado por Heidegger: apesar de não saber o que o ‘é’ quer dizer, possuímos sempre já uma compreensão corrente, mesmo que vaga, do ‘ser’ e do ‘é’. Assim, escreve Derrida:

“Na ausência de qualquer outra determinação ou pressuposição, o ‘nós’ é pelo menos o que se abre a uma tal compreensão, o que é sempre já acessível e aquilo por intermédio de que um tal ‘fato’ pode ser reconhecido como tal. É portanto evidente que este *nós*, por muito simples, por muito discreto, por muito apagado que seja, inscreve a estrutura dita formal da questão do ser no horizonte da metafísica”³⁰⁸.

Portanto, é apenas no interior desses limites que o *factum* da pré-compreensão do ser pode ser entendido e autorizado. Mas tais limites são bem determinados, isto é, são limites materiais. Eles apenas nos são dados após a questão do sentido do ser, portanto, não podem servir para determinar ‘formalmente’ a estrutura do ser. Mas deixemos em suspenso tal aporia (já apontada como o motivo do abandono do projeto iniciado em *Ser e Tempo* no início da seção ‘espectro Heidegger’).

Uma vez estabelecida a ‘estrutura formal da questão do ser’, Heidegger parte para a determinação do ente privilegiado para interrogar sobre a questão do sentido do ser³⁰⁹. A determinação desse ente (que somos nós, no final das contas) se dará, inicialmente, através de uma análise fenomenológica. Assim, o privilégio do *dasein* é justificado pelo princípio dos princípios da fenomenologia, a saber: “o

³⁰⁷ Derrida. “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 164.

³⁰⁸ Derrida. “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 165.

³⁰⁹ Passamos ao largo aqui da distinção que Heidegger faz entre o *Gefragte* (o que é interrogado – a referência na linguagem fregeana), o *Erfragte* (quem é o interrogado – o sentido pra Frege) e o *Befragte* (o interrogado enquanto o ente que se interrogará sobre a questão do sentido do ser). O *Dasein* é o ente exemplar *interrogado* em vista do sentido do ser. Heidegger, *Ser e Tempo*, op. cit. apud Derrida, “Os fins do homem”, op. cit. pág. 165.

princípio da presença e da presença na presença a si, tal como ela se manifesta ao ente e no ente que nós somos”³¹⁰.

Assim, esclarece Derrida: “É a proximidade a si do ente questionante que faz com que ele seja escolhido como ente interrogado por privilégio (...) Nós que estamos próximos de nós mesmos, *nós* nos interrogamos sobre o sentido do ser”³¹¹. Mesmo tomando precauções para não identificar a ‘proximidade a si do ente que nós somos’ com a consciência subjetiva da fenomenologia transcendental, Heidegger permanece no terreno fenomenológico ao lançar mão da oposição implícito/explicito para afastar a crítica de ‘círculo vicioso’ que uma tal pré-determinação ontológica acarretaria. O *dasein* é, assim, uma ‘tomada de consciência’, uma explicitação do ser do ente que nós somos, enquanto homens, mas não pode ser reduzido ao sujeito da metafísica. Dessa forma, escreve Derrida:

“O *Dasein* não é o homem, *não é* todavia *outra coisa* que não o homem. Ele é uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas*. Foi a sutileza e a equivocidade deste gesto que evidentemente autorizou todos os desvios antropologistas na leitura de *Ser e Tempo*, particularmente na França”³¹².

Além da insistência da filosofia heideggeriana na questão do homem, a crítica desconstrutora que mais me interessa destacar diz respeito ao ‘valor de proximidade’ que determina a escolha do *dasein* como ente privilegiado para se colocar a questão sobre o sentido do ser. Apesar de anunciar a superação da fenomenologia husserliana, o motivo da proximidade – e da presença em geral – comandará o discurso heideggeriano antes e depois da ‘Khere’, através de metáforas bastante significativas que associam a proximidade da presença a si aos valores de vizinhança, abrigo, casa, guarda, voz e escuta. Nesse sentido, na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger escreve: “Mas se o homem deve um dia chegar à

³¹⁰ Derrida. “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 166. Em *Ser e Tempo*, Heidegger escreve: “As investigações que se seguem são apenas possíveis na base estabelecida por E. Husserl, cujas *Investigações Lógicas* fizeram nascer a fenomenologia”. *Ser e Tempo*, pág. 69. Editora Vozes, Petrópolis, 2000.

³¹¹ Derrida. “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 166.

³¹² Derrida. “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 167.

proximidade do ser, é-lhe antes de mais necessário aprender a existir naquilo que não tem nome...”³¹³.

Para Heidegger, a relação entre a essência do homem e a essência da linguagem é mais do que próxima. Para além dos humanismos metafísicos que não conseguiram elaborar um pensamento à altura do *dasein*, a filosofia heideggeriana pretende reinstaurar, revalorizar, reavaliar a essência e a dignidade do homem que encontra-se ameaçada pelo domínio da metafísica e da técnica (e da linguagem instrumental que a acompanha). Nesse sentido, escreve Heidegger: “A devastação da linguagem que por toda parte se estende com rapidez não se liga apenas à responsabilidade de ordem estética e moral assumida em cada um dos usos que fazemos da palavra. Ela provém de uma ameaça à essência do homem”³¹⁴. E conclui Derrida: “É portanto essa essência que se trata de reinstaurar (...) A restauração da essência é também a restauração de uma dignidade e de uma proximidade”³¹⁵.

Entretanto, essa proximidade a si que faz do homem o ente privilegiado para se colocar a questão do sentido do ser é uma proximidade ôntica, assinala Heidegger. Ontologicamente, a distância é tão grande quanto possível. Entretanto, como destaca Derrida, nos textos posteriores a *Ser e Tempo*, de modo exemplar na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger trata de reduzir essa distância ontológica e aproximar o ser à essência do homem. Uma vez que o ser (dimensão ontológica) só pode aparecer nos entes (dimensão ôntica), então o ser só pode ser dito ou nomeado através de metáforas ônticas que ocorrem na linguagem e que, portanto, deve ser tratada com toda a atenção e cuidado possível. Escreve Heidegger:

“Antes de falar, o homem deve deixar-se reivindicar pelo ser e predispor-se por ele ao risco de, sob essa reivindicação, só pouco ou raramente ter qualquer coisa a dizer. Só então é restituída à palavra a riqueza inestimável da sua essência e ao homem o abrigo para habitar na verdade do ser”³¹⁶.

Nesse sentido, e como bem destaca Derrida, a escolha das metáforas é determinante e nos diz muito sobre o pensamento de todo ‘filósofo’ e, sobretudo,

³¹³ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo* apud Derrida, “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 171.

³¹⁴ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo* apud Derrida, “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 169.

³¹⁵ Derrida, “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 169-170.

³¹⁶ Heidegger, *Carta sobre o Humanismo* apud Derrida, “Os fins do homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 169.

sobre o pensamento de Heidegger. No entanto, Derrida não pretende, ingenuamente, analisar ‘de fora’, as metáforas utilizadas por Heidegger e, a partir daí, desenvolver uma crítica à sua filosofia. Uma vez que é impossível escapar à linguagem (e, portanto, às metáforas do texto filosófico), cabe antes de mais nada perguntar: ‘o que é uma metáfora?’ Seria possível elaborar uma ‘teoria geral da metáfora’ ou, como coloca Derrida em “A mitologia branca”³¹⁷, uma ‘metaforologia’? Ou ainda, seria possível uma ‘taxinomia geral das metáforas ditas filosóficas’?

Certamente, antes de se lançar a um tal projeto, seria preciso elaborar uma teoria para ‘decifrar’ a metáfora no texto filosófico. Segundo Derrida, “nunca se respondeu a esta questão com um tratamento sistemático e isso não é, sem dúvida, insignificante”. No entanto, Derrida não pretende responder a tal questão, nem propõe lançar-se na realização de tal projeto. Ao contrário, pretende mostrar a impossibilidade mesma de um tal projeto, visto que o conceito de metáfora é um filosofema enredado no conjunto de filosofemas que constitui o sistema da metafísica. Com efeito, diz Derrida: “A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *logos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão”³¹⁸.

Desse modo, Derrida assinala o limite mais imediato a uma ‘metaforologia’, qual seja: “A metáfora permanece, através de todos os seus traços essenciais, um filosofema clássico, um conceito metafísico. (...) É o produto de uma rede de filosofemas que correspondem, eles próprios, a *tropos* ou a figuras que lhe são contemporâneos ou sistematicamente solidários”³¹⁹. A camada ‘originária’, de onde derivariam as primeiras metáforas, ou seja, a suposta ‘camada instituidora’ dos ‘primeiros’ filosofemas, simplesmente “não é domável”, ou seja, “não se deixa dominar por si própria”. Com efeito, tudo se passa como se o ‘sentido primitivo’ não fosse uma metáfora, mas uma espécie de figura transparente, equivalente a um sentido próprio. Apenas torna-se metáfora quando o discurso filosófico a colocasse em circulação³²⁰.

³¹⁷ Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 249.

³¹⁸ Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico”, op. cit. pág. 253

³¹⁹ Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico”, op. cit. pág. 259.

³²⁰ Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico”, op. cit. pág. 251.

Certamente, o sonho que acompanha a filosofia desde seus primórdios é o de realizar uma metafilosofia, um discurso mais geral sobre as ‘metáforas de primeiro grau’ que inauguraram a filosofia. Mas argumenta Derrida: “Se se pretendesse conceber e classificar todas as possibilidades metafóricas da filosofia, uma metáfora, pelo menos, ficaria sempre excluída, fora do sistema: aquela, pelo menos, sem a qual não se teria construído o conceito de metáfora ou, para sincopar toda uma cadeia, a metáfora da metáfora”³²¹.

Portanto, antes de analisar ou criticar as metáforas escolhidas por Heidegger, é preciso passar pelo problema da ‘metáfora da metáfora’. Quando e como ela aparece na tradição filosófica ocidental? Derrida lança-se, então, no projeto de reconstruir, através dos textos filosóficos, a história da metáfora e da tentativa de sistematizá-la, ou seja, de dominá-la. Em primeiro lugar, uma teoria geral da metáfora deve regular-se, parece evidente, por um conceito rigoroso de metáfora capaz de distingui-la de outras figuras de linguagem, com as quais ela se confunde frequentemente, como a catacrese, a sinédoque e a metonímia.

Nesse momento, nos deparamos com a primeira dificuldade: como determinar a autoridade desse conceito? Se consideramos que a filosofia ocidental tem uma data e um local de nascimento, então, necessariamente, as primeiras metáforas filosóficas são ‘estrangeiras’, ‘importadas’, ‘alógenas’, transportadas do seu ‘habitat próprio’ para o discurso dito filosófico. Assim, poderíamos classificar as metáforas segundo seu local de origem e existiriam, nesse caso, metáforas biológicas, orgânicas, mecânicas, técnicas, econômicas, históricas, matemáticas – geométricas, topológicas, aritméticas. E foi segundo as suas ‘regiões de origem’ que se construíram as primeiras teorias sobre a metáfora. Surge assim, a primeira possibilidade de classificação das metáforas, conduzindo à distinção entre os discursos de origem (aqueles que emprestam as figuras) e discursos derivados (que pediram emprestado as figuras). Nesse sentido, existiriam discursos mais originários (metáforas físicas, animais, biológicas) e menos originários (metáforas técnicas, artificiais, econômicas, culturais, sociais, etc.). E percebemos já que o próprio discurso de classificação das metáforas obedece a uma oposição metafísica que passa inquestionada, a saber: a oposição entre *physis* e *tekhne*, ou ainda, entre *physis* e *nomos*.

³²¹ Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico”, op. cit. pág. 260.

E mesmo quando se pretende romper com a tradição e abandonar o critério ‘genealógico’ de classificação das metáforas, o resultado acaba sendo o mesmo, visto que o conceito mesmo de metáfora resta a ser desconstruído. Derrida toma como exemplo a tese *Les métaphores de Platon* escrita por Pierre Louis em 1945³²², onde o autor propõe uma outra classificação das metáforas, distinto do critério externo de proveniência. Nesse sentido, pretende utilizar um princípio de organização interna das metáforas, regulado pelas ‘intenções do autor’, ou seja, por aquilo que ele pretende dizer, por sua ‘intenção de verdade’, levando em consideração a sua obra como um todo. Ora, para tanto, seria necessário, no caso de Pierre Louis, “dar conta do pensamento platônico, do seu sentido e da sua articulação interna”, lembra Derrida. Então, é forçoso admitir, a articulação interna que Pierre Louis pretende demonstrar não é das próprias metáforas, mas das ‘idéias’ filosóficas de Platão. O filósofo utiliza-se de metáforas para exprimir melhor suas idéias, poupando-o de um longo desenvolvimento.

No intuito de escapar ao critério genealógico e da definição tradicional da metáfora como um tipo de comparação, Pierre Louis nos apresenta, portanto, uma teoria economicista da metáfora, onde esta seria destinada a poupar um ‘longo desenvolvimento’. Desse modo, acaba por recair novamente no critério de semelhança defendido por toda a tradição, desde Aristóteles, passando por Cícero, Quintiliano e chegando até Hegel. Segundo essa visão tradicional, a metáfora é uma “comparação contraída”, ou seja, uma figura de linguagem que permite ao autor economizar texto, contrair tempo e espaço, conduzindo o leitor diretamente à idéia que pretendia expressar³²³. Nada mais clássico e metafísico que isso ou, como escreve Derrida:

“A metáfora estaria encarregada de *exprimir uma idéia*, de colocar no exterior ou representar o conteúdo de um pensamento que se designaria naturalmente “idéia”, como se cada uma destas palavras ou destes conceitos não possuíssem toda uma história (à qual Platão não é estranho) e como se toda uma metáfora ou, mais genericamente, uma trópica não tivesse deixado qualquer marca”³²⁴.

³²² Louis, Pierre. *Les Métaphores de Platon*, Rennes, 1945 apud Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 261.

³²³ Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 262.

³²⁴ Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 264.

Uma vez que o discurso filosófico é derivado (de uma suposta língua originária ou natural), como poderia ele fornecer os critérios para uma classificação das metáforas filosóficas? Seria preciso, então, que o autor saísse para fora da sua linguagem e, do exterior, comandasse as figuras como se fossem instrumentos. Este parece ser exatamente o ‘ideal platônico’ com o qual a filosofia dita pós-metafísica pretende romper. E ele aparece de modo mais sutil e, portanto, mais potente, nos conceitos ditos ‘fundadores’ da metafísica, a saber: conceito, fundação e teoria. Como já destacou Heidegger, o valor de fundamento tem uma história e responde, em última análise, ao “desejo do solo firme e último”³²⁵. Sem falar no conceito de conceito, cuja carga metafórica nos remete ao desejo de ordenação, de compreensão da coisa como um objeto.

No entanto, e como Nietzsche já denunciou no limite³²⁶, o uso contínuo transforma as metáforas em ‘expressões próprias’, fazendo-nos esquecer a sua origem sensível e nos reportando diretamente ao sentido espiritual. Tal movimento de metaforização, ou seja, de aparição e apagamento da metáfora, de passagem do sentido sensível (próprio, originário) ao sentido espiritual, foi explicitado de modo paradigmático por Hegel, visto que, segundo Derrida, “ao descrever o espaço de possibilidade da metafísica”, o conceito de metáfora lhe pertence por excelência. Na *Estética*, Hegel escreve:

“O metafórico encontra a sua aplicação principal na expressão falada que podemos, sob esse ponto de vista, considerar os seguintes aspectos: a) qualquer língua possui à partida em si própria uma multidão de metáforas. Estas nascem de uma palavra que significa inicialmente qualquer coisa totalmente sensível e é transportada para a ordem do espiritual (...) em geral, palavras que se reportam ao saber, possuem na sua significação própria um conteúdo absolutamente sensível mas que é seguidamente abandonado e substituído por uma significação espiritual; o primeiro sentido é sensível, o segundo espiritual. b) mas, pouco a pouco, apaga-se pelo uso o metafórico de uma tal palavra que, pelo uso se transforma para se tornar, de expressão não-própria em expressão própria,

³²⁵ Derrida nos lembra que Heidegger propôs a interpretação do valor de fundamento através de uma leitura da teoria da hipotipose que Kant desenvolve na *Crítica do juízo*. Cf. Derrida, “A mitologia branca – a metáfora no texto filosófico” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 265.

³²⁶ Certamente, Nietzsche foi o primeiro a denunciar a metaforicidade geral da linguagem e a valorizar a metáfora que sempre permaneceu inferiorizada frente à primazia atribuída ao conceito na filosofia ocidental. Em “Introdução teórica acerca da verdade e da mentira em um sentido extramoral”, texto de 1873, Nietzsche não apenas reabilita a metáfora através da tese central exposta no texto, como também através da própria trama do texto no qual eclodem múltiplas metáforas que se interligam, instaurando um jogo que seduz o leitor e impede um mero resumo de sua tese central. Ver, a respeito, Ferraz, Maria Cristina Franco. “Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche” in *Nove variações sobre temas nietzschianos*. Relume-Dumará, Série Conexões, Rio de Janeiro, 2002.

enquanto que, no seguimento, pela facilidade corrente em captar uma na outra, a imagem e a significação não se distinguem já uma da outra e que a imagem, em vez de uma intuição concreta, dá-nos imediatamente a significação abstrata”³²⁷.

A despeito dos diversos critérios usados na classificação das metáforas, uma oposição parece permanecer intacta, qual seja, aquela que opõe a metáfora originária ou própria (sensível, efetiva) à metáfora secundária (espiritual, apagada). Nesse sentido, a noção de metáfora repousa na distinção entre sensível e não-sensível, físico e não-físico, como dois domínios independentes. Como já destacamos, junto a Derrida, uma tal separação constitui o traço fundamental daquilo que se chama ‘metafísica’. E, uma vez reconhecida a insuficiência de tal distinção, a metafísica tende a perder o lugar de pensamento privilegiado, ou seja, do discurso que detém autoridade sobre as suas produções metafóricas. Desse modo, a concepção determinante de metáfora cai por si mesma, visto que, como coloca Derrida, “o conceito de metáfora, com todos os predicados que permitem ordenar-lhe a extensão e a compreensão, é um filosofema”³²⁸.

Com efeito, a concepção corrente de metáfora nos remete à concepção tradicional de linguagem, ou seja, ao modo como nós nos representamos o ser da linguagem. Escreve Derrida:

“A constituição das oposições fundamentais da metaforologia (physis/tekhne, physis/nomos, sensível/inteligível; significado/significante, etc) produziu-se através da história de uma linguagem metafórica, ou antes, através de movimentos “trópicos” que, para nunca poderem ser chamados por um nome filosófico, metáforas, não constituem, todavia, e pela mesma razão, uma linguagem própria. (...) Por definição, não existe, portanto, categoria propriamente filosófica para qualificar um certo número de tropos que condicionaram a estruturação das oposições filosóficas ditas ‘fundamentais’, ‘estruturantes’, ‘originárias’: tanto quanto as ‘metáforas’ que constituíram o título de uma tal tropologia, as palavras ‘figura’ ou ‘tropo’ ou ‘metáfora’ não escapam à regra”³²⁹.

É nesse sentido que o conceito de metáfora acaba por revelar a tese filosófica por excelência, a saber: de que a palavra (no caso a figura de linguagem denominada metáfora) transporta um sentido pré-existente, uma essência rigorosamente independente daquilo que a transporta. Isto já é, segundo Derrida, uma *tese* filosófica, ou melhor, “a única tese da filosofia, aquela que constitui o

³²⁷Hegel, *Estética*, apud Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 265.

³²⁸Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 269.

³²⁹Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 270.

conceito de metáfora, a oposição do próprio e do não-próprio, da essência e do acidente, da intuição e do discurso, do pensamento de da linguagem, etc.”³³⁰. E esta tese que corresponde ao movimento de idealização próprio da filosofia, Derrida chama de “lei da complementaridade”. Fazendo ressoar os ecos nietzschianos, Derrida nos lembra que a metaforização é o gesto primeiro e inaugural. O sentido é sempre da ordem do suplemento, daquilo que se acrescenta, ficcionalmente, às ‘coisas mesmas’ que, por sua vez, não detém nenhuma verdade em si (diria Nietzsche)³³¹.

E será na trilha dessa lei que ele buscará retrair a história do conceito de metáfora, seguindo o costume, ou seja, o código ou o programa de todo discurso sobre a metáfora e que exige, em primeiro lugar, a evocação da definição aristotélica. Derrida obedece ao protocolo e cita a definição de metáfora que Aristóteles propõe na *Poética* (1457b): “A metáfora (*metaphora*) é o transporte (*epiphora*) para uma coisa de um nome (*onomatos*) que designa uma outra (*allogriou*), transporte do gênero para a espécie ou de uma espécie para o gênero, ou da espécie para espécie, ou segundo a relação de analogia”³³².

Segundo Derrida, tal definição aristotélica pode ser lida de dois modos: a) como uma tese filosófica sobre a metáfora, certamente a mais explícita, mais precisa e mais geral, solidária a toda uma cadeia de conceitos filosóficos que lhe são correlatos, como *mimesis*, *physis*, *logos*, *phonè*; b) como um discurso filosófico cuja superfície é inteiramente trabalhada pela metáfora. Atento a este último sentido, Derrida não se contenta em analisar o discurso aristotélico sobre a metáfora, mas busca também revelar o lugar reservado a esse discurso no interior da obra de Aristóteles. Esta reflexão também nos ajuda a entender melhor a concepção aristotélica de linguagem que a ‘virada lingüística’ pretende superar.

Assim, seguindo Derrida, vemos que no livro III da *Retórica*, Aristóteles situa a metáfora depois da *dianoia*, isto é, depois do ‘pensamento’, no sentido de conteúdo da linguagem. A metáfora pertence à *lexis*, ou seja, ao ato de linguagem

³³⁰ Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 270. É importante notar que Derrida não quer inverter a lógica dominante na filosofia, ou seja, reduzir o conceito à metáfora. O que ele busca é pensar uma outra lógica entre o conceito e a metáfora que revele, em última instância, a metaforicidade geral de toda língua, mesmo daquela dita filosófica. Volto a questão da língua ‘própria’ da filosofia na Parte 2 desta tese.

³³¹ Ferraz, Maria Cristina Franco. “Da valorização estratégica da metáfora em Nietzsche” in *Nove variações sobre temas nietzschianos*, op. cit. pág. 40.

³³² Aristóteles, *Poética* (1457b) trad. Budé apud Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 271.

enquanto enunciação. A *dianoia* não é manifesta por si mesma, enquanto que a *lexis* é exatamente essa manifestação, ou seja, o ato de fala enquanto tal. O ‘sentido’ daquilo que é dito ou pensado não se manifesta por si mesmo; ele precisa da linguagem para se exteriorizar. Portanto, conclui Derrida:

“Há metáfora apenas na medida em que alguém é suposto manifestar por uma enunciação tal pensamento que em si permanece inaparente, escondido ou latente. O pensamento cai sobre a metáfora, ou a metáfora chega ao pensamento no momento em que o sentido tenta sair de si para se dizer, enunciar, transportar-se à luz da língua”³³³.

A metáfora, assim como a linguagem em geral, é um meio de transporte do sentido, do pensamento que ocorre no interior do sujeito. Entretanto, apesar de situar a metáfora fora da *dianoia*, a teoria da metáfora aristotélica permanece uma teoria do sentido. Esta aparente contradição pode ser resolvida se atentarmos para o fato de que Aristóteles encaixa a metáfora na parte da *lexis* destinada aos nomes (*onoma*). A metáfora pertence, assim, ao campo do *nominalizável*, daquilo que pode ser transformado em nome (verbo, adjetivo e mesmo alguns advérbios), visto que são inteligíveis por si mesmos, isto é, possuem relação imediata com o objeto ou a unidade de sentido que designam. Pertencem, desse modo, à ordem semântica (*phonè sémantikè*). Logo, a metáfora pertence àquilo que é inteligível por si mesmo, fora de qualquer relação sintática. Qualquer palavra que resista a nominalização é estranha à metáfora, como as preposições, conjunções e demais elementos da linguagem que, segundo Aristóteles, não possuem sentido em si próprios e, logo, não pertencem ao campo semântico.

Esta definição aristotélica de metáfora enquanto pertencente à ordem semântica, apesar das diversas críticas e aperfeiçoamentos, permanecerá, segundo Derrida, determinante por toda a tradição filosófica, chegando até Husserl³³⁴. Nesse sentido, a verdadeira metáfora, que não se confunde com a catacrese ou com a sinédoque, pertence ao campo do sentido, daquilo que faz sentido e, portanto, limita-se ao ‘nome’ aristotélico e ao sistema da sua ontologia. Segundo Aristóteles, o nome é a primeira unidade semântica, o menor elemento significante, composto por elementos (letras) por si mesmos insignificantes. A

³³³ Derrida, “A Mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 273.

³³⁴ Como assinala Derrida, Husserl define a metáfora como transporte de ‘categoremias’ e não de ‘sincategoremias’, uma vez que este último, normalmente, não pode dar lugar a uma operação de nominalização. Derrida, “A Mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 274.

letra (que faz parte do nome e, portanto, da *lexis*), não possui nenhum sentido, mas, enquanto átomo da voz, ela não é uma emissão vocal qualquer. Ela entra ‘naturalmente’ na formação ou composição do sentido, ou seja, no campo da *phonè sémantikè*. E aqui aparece a diferença essencial entre o homem e o animal. Apesar de ambos poderem emitir sons indivisíveis, apenas o homem pode fazer uma letra. Escreve Aristóteles: “A letra é um som indivisível, não qualquer um, mas aquele que, por sua natureza entra na formação de um som composto; porque os animais também emitem sons indivisíveis, mas não dou a nenhum deles o nome de letra”³³⁵.

Mas esta distinção não é justificada por Aristóteles, senão que por um argumento teleológico e retrospectivo. Com efeito, salienta Derrida, “nenhum traço interno distingue o átomo do som animal e a letra. É apenas a partir da composição fônica significativa, a partir do sentido e da referência, que se deveria, portanto, distinguir a voz humana do grito animal”. Assim, o que os distingue é a possibilidade, própria aos homens, de significar por um nome, uma vez que o próprio dos nomes é significar qualquer coisa enquanto um ente independente, idêntico a si e visado como tal. E aqui encontramos o ponto de articulação entre a teoria do nome, tal como implicada pela teoria da metáfora, e a ontologia aristotélicas. A metáfora, assim como a capacidade de significar através dos nomes, é uma propriedade humana. Apenas o homem é capaz de construir corretamente metáforas porque apenas o homem é capaz de ver corretamente o semelhante. Assim, escreve Derrida: “A condição de metáfora (a boa verdadeira metáfora) é a condição da verdade”³³⁶.

Por isso, é normal que o animal, que é privado de *logos*, seja também incapaz de *mimesis*, ou seja, de produzir sentido e verdade no discurso. A mímica gestual, a simples ‘macaquice’ não pertence à *mimesis*, tal como compreendida por Aristóteles e com a qual ele abre a *Poética*³³⁷ e onde ele situa a metáfora. A *mimesis*, apesar de pertencer à *physis*, é reduzida por Aristóteles à fala do homem. E, segundo Derrida, “mais que uma redução, este gesto constitutivo da metafísica e do humanismo é uma determinação teleológica (...) A *mimesis* é o próprio do

³³⁵ Aristóteles, *Retórica* (1456b) apud Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 277.

³³⁶ Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 277.

³³⁷ Aristóteles, *Poética* (1459 a) apud Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 277.

homem. Apenas o homem imita propriamente. Só ele sente prazer em imitar, só ele aprende a imitar, só ele aprende por imitação”³³⁸.

A metáfora consiste, assim, num meio de conhecimento por *mimesis*, por analogia e comparação. Não possui a certeza própria do silogismo, mas nem por isso é menos séria. A boa metáfora, ou seja, aquela que trabalha à serviço da verdade, que diz, sem rodeios, o que uma coisa é, que discerne semelhanças e vai diretamente ao alvo, essa boa metáfora proporciona tanto prazer quanto uma dedução lógica. Diz Aristóteles:

“Aprender sem dificuldade é naturalmente agradável para qualquer um; ora, as palavras possuem uma significação; por consequência, são as palavras que nos trazem qualquer conhecimento, os mais agradáveis...A metáfora produz muito particularmente este efeito”³³⁹.

Assim, a metáfora possui a virtude de animar a fala, de dispor o objeto diante dos olhos, de mostrar a coisa em ato, de transportar para a ordem psíquica aquilo que encontrava-se oculto. E, nesse sentido, “um prêmio de prazer recompensa o desenvolvimento econômico do silogismo na metáfora, a percepção teórica da semelhança”³⁴⁰. Mas, assim como a semelhança não é uma identidade, o prazer de saber por comparação ou *mimesis* requisita sempre a ausência do seu objeto. O *mimema* não é nem a própria coisa nem absolutamente outra coisa. Ele é o seu duplo muito semelhante. A lei desse prazer de aprender por analogia (que é a metáfora por excelência) dá-se, portanto, segundo uma economia do mesmo e da diferença. Nesse sentido, ao desligar-se da própria coisa, a metáfora abre também a “errância do semântico”. Escreve Derrida: “O sentido de um nome, em vez de designar a coisa que o nome deve habitualmente designar, transporta-se para alhures. Se digo que a noite é a velhice do dia ou que a velhice é a noite da vida, “a noite”, para ter o mesmo sentido, não designará mais as mesmas coisas”. É exatamente essa errância, esse risco que também é uma chance, que a desconstrução busca valorizar na linguagem.

Esse ‘deslocamento metafórico’ marca um momento de desvio, um intervalo em que a verdade pode se perder. Assim, a metáfora é a oportunidade e o

³³⁸ Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 279.

³³⁹ Aristóteles, *Retórica*, livro III, cap. X apud Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 279.

³⁴⁰ Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 280.

risco da *mimesis*, uma vez que pode sempre faltar ao verdadeiro. Mas esta possibilidade lhe é estrutural, visto que, para funcionar, deve sempre contar com uma ausência. Desse modo, nos ensina Aristóteles, apesar da metáfora ser uma capacidade natural a todos os homens, ou seja, apesar do poder metafórico ser um dom ‘natural’, certos homens são mais bem dotados que outros. “Ser brilhante nas metáforas” é um dom que não se compra nem se empresta. O traço do gênio, ou seja, o poder de captar uma semelhança escondida e de substituir um termo por outro é conciliável com o caráter inato dessa habilidade, visto que a natureza concede maior poder metafórico a alguns homens do que a outros. Os poetas são, certamente, os mestres da metáfora. Eles ‘jogam com a multiplicidade dos significados para chegar à identidade do sentido’. Os filósofos, por sua vez, interessam-se mais pela ‘verdade do sentido, para além mesmo dos signos e dos nomes’. Já os sofistas utilizam-se desse dom para ‘manipular signos vazios’ e extrair efeitos desonestos da contingência dos significados³⁴¹.

Assim, “a metáfora seria o próprio do homem”. Mais de alguns homens do que de outros, mas jamais um traço da animalidade. Agora, resta desconstruir esse valor de ‘propriedade’ que informa o conceito de metáfora enquanto característica propriamente humana. Segundo Derrida, apesar de não apelar explicitamente à oposição entre sentido próprio e sentido figurado da metáfora, o valor de propriedade permanece no comando do discurso aristotélico. Nesse sentido, segundo Derrida, o valor de *idion* (próprio, apropriado) parece sustentar, mesmo sem se mostrar, toda sua metaforologia. O ideal de qualquer linguagem, em particular da metáfora, é o de dar a conhecer a própria coisa. E o processo será tanto melhor quanto mais for capaz de nos aproximar da sua verdade essencial e própria. Desse modo, segundo Derrida, o espaço da linguagem, ou seja, o campo dos desvios é aberto precisamente pela diferença entre a ‘essência’, o ‘acidente’ e o ‘próprio’³⁴².

O jogo da metáfora (e da linguagem) acontece exatamente no desvio entre a ‘essência’ e o ‘próprio’. Apesar de constituírem noções inseparáveis, elas não se confundem. Uma coisa possui diversas ‘propriedades’ que participam de sua ‘essência’ e que podem ser comparadas com as propriedades de outras coisas.

³⁴¹ Aristóteles, *Retórica*, III, cap. XI apud Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 289, nota 36.

³⁴² Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 288.

Desse modo, a ‘essência’ de algo dá-se a conhecer, na metáfora, através da semelhança de suas propriedades com as propriedades de coisas diferentes. Mas a ‘essência’ de uma coisa permanecerá sempre a mesma, independentemente de seus diversos predicados e propriedades que podem ser trocados na metáfora.

Uma vez que um nome é próprio quando ele possui um, e apenas um, sentido, então o *telos* da linguagem define-se como ideal de univocidade. Aristóteles reconhece que uma palavra pode ter múltiplos sentidos, mas a linguagem só pode definida enquanto tal, quando é capaz de ordenar essa polissemia, afinal: “não se pode pensar se não se pensa uma coisa única”. Ou ainda: “o nome possui um sentido definido e uma significação única”³⁴³. Segundo Derrida, esse ideal aristotélico que aponta a essência da linguagem como ideal de univocidade nunca foi renunciado pela filosofia. Mais do que isso, diz Derrida, “ele é a filosofia”³⁴⁴.

A polissemia deve, portanto, poder ser controlada, ordenada, reduzida. A unidade do sentido deve ser, ao menos, prometida. O poder metafórico é o próprio do homem, mas apenas quando utilizado para dizer uma, e apenas uma, coisa. É nesse sentido que o filósofo é o homem por excelência. A filosofia será determinada, a partir daí, como o lugar da verdade e da univocidade do sentido ou, em termos mais modernos, o lugar das “idéias claras e distintas”. Mas de onde provém tais predicados? Se a delimitação filosófica da metáfora já é, ela mesma, constituída por metáforas, como uma linguagem ou um conhecimento podem ser ‘propriamente’ claros ou obscuros? E aqui nos deparamos com a metáfora das metáforas: o sol.

Com efeito, as metáforas heliotrópicas são recorrentes na história da metafísica e Aristóteles a toma como exemplo nos *Tópicos*. Curiosamente, apesar da *mimesis* pertencer à *physis*, e o sol ser o objeto sensível por excelência, Aristóteles nos alerta para o fato de que, uma vez que é difícil saber o que é o ‘próprio’ do sol, segue-se que qualquer metáfora que o implique não pode nos fornecer um conhecimento claro e seguro. Assim, as metáforas heliotrópicas são metáforas imperfeitas. Afinal, não vemos o sol quando ele se põe, não sabemos se

³⁴³ Aristóteles, *Metafísica* 1006 a 30 b 15, apud Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 289.

³⁴⁴ Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 288.

ele continua a mover-se por cima da terra quando ele desaparece no horizonte, lastima Aristóteles.

Para Derrida, ao contrário, o sol é o paradigma da metáfora e do sensível exatamente por seu movimento de aparecer e ausentar-se. Afinal, não é isso o que se passa com todos os entes? Uma vez que a metáfora necessita de algo sensível que não está presente em ato, então o sol é o modelo sensível do sensível enquanto pode sempre desaparecer, furtar-se ao olhar, não estar presente. E, assim, o seu giro corresponde à trajetória da metáfora, isto é, ao movimento do aparecer/desaparecer e a todo o léxico que acompanha essa oposição, a saber: dia/noite, visível/invisível, presente/ausente.

Entretanto, segundo Aristóteles, apesar de ser o objeto sensível paradigmático, o referente único sob o qual tudo se dá a ver, o sol não pode fornecer boas metáforas. Desse modo, o sol é o exemplo por excelência da má metáfora, visto que não fornece um conhecimento ‘apropriado’. Uma vez que não podemos ter certeza se seus caracteres sensíveis são os seus ‘próprios’, então o sol, ele mesmo, nunca está presente no discurso. Tal constatação pode parecer contraditória, mas será mais do que isso se acompanharmos a reviravolta que propõe Derrida: “o sol sensível não fornece apenas maus conhecimentos, ele é apenas metafórico (...) De cada vez que acontece uma metáfora, há sem dúvida um sol em qualquer parte; mas a cada vez que há sol, a metáfora já começou”³⁴⁵. Mas se o sol é desde sempre metafórico, se o objeto ‘mais natural da natureza comporta em si o que sai de si, se ele não é de fato um ente ‘natural’, então o que restará de natural na natureza? E o que restará de clareza na metáfora?

Com efeito, se voltarmos à definição clássica da metáfora como transporte de um sentido a outro, de um lugar a outro, veremos aí uma segunda metáfora da metáfora. Qual é o ‘lugar próprio’ do sentido, ou seja, seu habitat ou sua casa? Se a metáfora é um deslocamento de uma morada própria para uma morada emprestada, se esta metáfora ‘habitacional’ é usada para definir correntemente a noção de metáfora, então chegamos aqui a um limite intransponível: a metáfora/morada. Assim, conclui Derrida:

“A filosofia, como teoria da metáfora, terá, em primeiro lugar, sido uma metáfora da teoria. Esta circulação não exclui, pelo contrário, permitiu e provocou a

³⁴⁵ Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 292.

transformação da presença em presença em si, em proximidade, ou propriedade, da subjetividade consigo própria. É a história do sentido “próprio” de que seria necessário, seguir o desvio e o regresso”.

No entanto, assinala Derrida, a metáfora só existe no plural e o metafórico constitui, de início, um jogo plural. Não existe apenas uma metáfora ‘fundamental’, ‘central’, que possa reduzir o seu jogo a uma única família. Se isto fosse possível, não haveria mais uma metáfora verdadeira, apenas a legibilidade do ‘próprio’. É nesse sentido que a filosofia prefere defini-la como perda provisória do sentido, como um desvio ou intervalo semelhante ao movimento do sol que surge no oriente e desaparece no ocidente³⁴⁶. Assim como o movimento desse sol ocidental, a metáfora, tal como compreendida pela metafísica, deve se elevar no horizonte e encontrar a sua verdade no seu *fim*, ou seja, no regresso a si, na interiorização. No *fim* do seu curso está a essência do homem. Assim, o fim da metáfora é interpretado pela metafísica como uma anamnese interiorizante, como um desvio inevitável, mas orientado à reapropriação do sentido próprio. Nesse sentido, escreve Derrida:

“É por isso que a avaliação filosófica (da metáfora) foi sempre ambígua: a metáfora é ameaçadora e estranha ao olhar da intuição (visão ou contato), do conceito (alcance ou própria presença do significado), da consciência (proximidade da presença a si); mas é cúmplice do que a ameaça, é-lhe necessária na medida em que o desvio é um regresso guiado pela função da semelhança, sob a lei do mesmo³⁴⁷.”

Assim, toda a especulação filosófica sobre a metáfora acaba por reconduzi-la à questão da verdade, do desvelamento, para a produção da ‘presença sem véu’, enfim, para a reapropriação da linguagem plena. Mas também nos conduz para o fim da metáfora, para sua autodestruição que é, nada mais, nada

³⁴⁶ Derrida nos lembra aqui uma forte passagem de *La raison dans l'histoire* onde Hegel compara a luz solar com o Universal em si. Escreve Hegel: “A história universal vai de Leste para Oeste, porque a Europa é verdadeiramente o fim e a Ásia, o começo desta história. Para a história universal existe um Leste por excelência (...): com efeito, embora a terra forme uma esfera, a história, todavia, não descreve um círculo em torno dela; existe sim um Leste determinado que é a Ásia. Aqui se ergue o sol exterior, físico, e a Oeste põe-se, mas a Oeste se ergue o sol interior da consciência de si que derrama um brilho superior. A história é a educação pela qual se passa do desencadear da vontade natural ao Universal e à liberdade subjetiva”. Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. Fr. K. Papaionnou, apud Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 310. O etnocentrismo delirante de Hegel que marca a filosofia ocidental como um todo é bem assinalado já na frase inicial do livro *Comunidade da Diferença* de Miroslav Mirovic: “O mundo atual, o mundo global, é um delírio hegeliano”. Ed. Unijuí, Relume-Dumará, Série Conexões, Rio de Janeiro, 2004

³⁴⁷ Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 312.

menos, que a morte *da* filosofia. Uma morte ou um fim que, assim como o heliotropo, “pode sempre superar-se”³⁴⁸.

Após este longo desvio pelo terreno da metaforologia, torna-se compreensível porque as metáforas usadas por Heidegger não podem mais passar despercebidas. A *Lichtung* enquanto a ‘clareira’ do ser, a linguagem como ‘morada’ do ser, a *ek-sistência* do homem enquanto o manter-se na clareira do ser (*Lichtung des Seins*)³⁴⁹, todo o léxico implicado nas noções de propriedade/impropriedade, autenticidade/inautenticidade, não podem mais ser tratadas como simples e ingênuas metáforas. Retomemos à última citação heideggeriana, quando dizíamos da proximidade/distância do homem em relação ao ser. Dizia Heidegger: “Antes de falar, o homem deve deixar-se reivindicar pelo ser e predispor-se por ele ao risco de, sob essa reivindicação, só pouco ou raramente ter qualquer coisa a dizer. Só então é restituída à palavra a riqueza inestimável da sua essência e ao homem o abrigo para habitar na verdade do ser”. Sabemos que a linguagem é a casa do ser e que apenas raramente o homem tem acesso a ela. Contudo, essa morada que é uma clareira é o seu habitat mais natural, no sentido daquilo que é o mais condizente com a sua essência, ou seja, aquilo que lhe é mais ‘próprio’.

No interior desse terreno minado por metáforas humanistas e humanizantes, como refutar a legitimidade das interpretações antropologizantes de Heidegger? Como não pensar que o ‘pensamento dócil à Voz do ser’ é o mais potente pensamento do Homem? E, nesse sentido, como não entender a filosofia heideggeriana, como propõe Derrida, como a mais alta, potente e refinada Metafísica? Como a mais sofisticada insistência na presença a si da consciência fenomenológica? E, nesse sentido, apesar de superar a concepção representacional da linguagem, teria Heidegger efetivamente realizado a ‘virada lingüística-pragmática’?

³⁴⁸ Derrida, “A mitologia branca” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 313.

³⁴⁹ Como destaca Derrida, o motivo do próprio (*eigen, eigentlich*) e dos diversos modos do *apropriar* (em particular o *Ereignen* e ao *Ereignis*) operam desde há muito tempo no pensamento de Heidegger. Na *Carta sobre o Humanismo*, os temas da *casa* e do *próprio* são regularmente conciliados e o valor de *oikos* desempenha um papel decisivo na cadeia semântica heideggeriana. Derrida, “Os fins do Homem” in *Margens da Filosofia*, op. cit. pág. 170.