

### 3

## A linguagem submetida à técnica moderna

### 3.1 Nimrod e a torre de Babel; Gilgamesh e a imortalidade

Na apresentação deste trabalho, nos coube a defesa de que uma experiência extraordinária com a linguagem é rara e requer uma forma de cuidado. Insinuamos que a experiência de escuta (pensamento meditativo/ pensamento do sentido) é capaz de revelar ou recuperar este outro campo da linguagem. No entanto, por não termos previamente os acessos a esta abordagem extraordinária, tivemos a prudência de tratá-la como um problema distante e, por isso, o desafio naquele momento era o de buscar apenas a sua aproximação.

No primeiro capítulo, no lugar de anunciarmos o que era possível ver ao longe, buscamos entender o que age como empecilho imediato contra uma efetiva aproximação. Procuramos mostrar como o fenômeno da técnica vigente trabalha na obstrução e na restrição de nossas experiências, entre as quais aquela do campo que anteriormente buscamos abrir. Agora é preciso pensar como isso atinge diretamente a linguagem.

A oposição entre uma experiência obstruída (ordinária) e uma possibilidade extraordinária tem correspondido neste estudo à diferença entre uma manifestação vigente e a uma manifestação originária. A manifestação vigente é de onde partimos em direção ao originário. Aquilo que rege no campo de onde partimos é a essência da técnica moderna – *com-posição*. Se buscamos compreender o modo de ser originário da linguagem, devemos, agora que vimos o que é a técnica vigente, investigar como ela opera diretamente sobre a linguagem.

Embora estejamos lidando com um marco aparentemente histórico (origem e vigência), esta cisão é constitutivamente mais problemática do que uma diferença temporal. A vigência é aquilo que aparece como o mais imediato, o mais superficial, embora não seja forçosamente o mais necessário. O mais necessário é a condição de possibilidade, a origem ontológica, o fundamento e o que perpetua. Devemos recuperar isso que é o mais necessário independentemente de sua

conjectura histórica. Para isso, podemos recorrer aos mitos, pois os mitos superam a historicidade, oferecendo aquilo que é universalmente necessário – certamente não como resposta, mas como desafio. Os mitos falam aparentemente de origens temporais e, fundamentalmente, de origens que persistem como aquilo que impera, perpetua, faz necessário.

O mito ao qual queremos nos referir pode ser encontrado no Antigo Testamento da Bíblia – o livro que contém os registros do pensamento e da fé cristã; contudo, pode ser visto de modo mais detalhado na Torá, do povo judeu. Além dessas duas referências, segundo muitos estudiosos, há uma série de paralelos em outras culturas ainda mais antigas que narram um caso muito semelhante ao ali descrito. Os episódios aos quais nos referimos são: o dilúvio e a torre de Babel<sup>79</sup>; porém, segundo estes estudiosos, eles podem ser encontrados também no cantar (épico) de Gilgamesh, da cultura suméria. O cantar de Gilgamesh, vale dizer, é o mais antigo registro escrito já encontrado. Por isso, atribui-se aos sumérios não apenas a origem deste mito, mas também a própria invenção da escrita. A narrativa do dilúvio, que agora nos interessa, foi amplamente difundida na Antiguidade por muitos outros povos do Oriente Médio e da Ásia, entre os quais os persas e os babilônios.

No mito narrado pelos hebreus e cristãos, Nimrod, bisneto de Noé, é considerado um rei extremamente poderoso, um forte caçador e guerreiro, que fundou muitas cidades e um grande reino<sup>80</sup>. Nimrod foi o primeiro, após o grande dilúvio, a reunir os homens em torno de um projeto comum, pois por muitos anos os homens vagaram dispersos temendo realizar alguma obra significativa que despertasse novamente a ira divina. O nome Nimrod, de origem hebraica, significa precisamente: “rebelde”. Por não se curvar pelo temor a Deus, Nimrod foi considerado pelos hebreus um vilão, um rei egoísta e tirano – até que Abraão, aquele disposto a sacrificar o próprio filho (Isaac), o confrontasse.

No entanto, podemos compreender a ação de Nimrod não apenas como uma procura por reunir e reorganizar os homens, mas também como a possibilidade de libertá-los da opressão que sentiam pelo medo de sofrerem, depois do dilúvio, novamente com a ira divina. Independentemente da visão de ser

---

<sup>79</sup> BÍBLIA, Genesis, cap. 7-10

herói ou vilão, conta-se que ele liderou os homens na rápida construção da torre de Babel. A torre costuma ser compreendida como um símbolo das pretensões de tirania, poder e fama de Nimrod, mas pode ser compreendida como aquilo que possibilitou reunir novamente os homens em torno de uma obra comum, libertando-os do medo que sentiam de que Deus lançasse um novo dilúvio sobre a Terra. A salvação pelo refúgio na torre – que muitos compreendem apenas como uma tentativa de atingir a morada divina – se tornou um novo desafio a um deus opressor.

Gilgamesh<sup>81</sup> é um rei semideus, que desperta enorme admiração e medo em seu povo. Os deuses resolvem criar Enkidu, o único capaz de confrontar Gilgamesh. No combate entre os dois, surge uma admiração mútua, e Gilgamesh e Enkidu se tornam amigos. Assim, resolvem sair em aventuras, entre as quais a de confrontar Hubaba – um semideus guardião de uma floresta –, para conquistarem a glória eterna entre os homens. Gilgamesh e Enkidu vencem e matam Hubaba. O Deus Enlil, protetor de Hubaba, amaldiçoa Enkidu e este morre enfermo. Gilgamesh, terrivelmente transtornado pela morte do amigo, resolve ir além da conquista da glória para encontrar a imortalidade<sup>82</sup> mesma. Para isso, vai em busca de Utnapishtim (Noé) – o único homem sobrevivente do dilúvio, que se tornara imortal, e que possui a resposta para a conquista da imortalidade. Utnapishtim conta a Gilgamesh como foi avisado pelo deus Ea do dilúvio que viria e narra também as orientações que o deus lhe dera para a construção da arca que o salvou. Enlil, o mais poderoso entre os deuses, vendo que não havia conseguido matar todos os homens com o dilúvio, resolvera tornar Utnapishtim e

---

<sup>80</sup> “Cus foi pai de Nimrod, o qual Nimrod começou a ser poderoso na terra. Ele foi um robusto caçador diante de Deus. Daí veio este provérbio: robusto caçador diante do Senhor, assim como Nimrod”. Versículo 9, Capítulo 10, Gênesis, Bíblia.

<sup>81</sup> “Proclamarei ao mundo os feitos de Gilgamesh. Eis o homem para quem todas as coisas eram conhecidas; eis o rei que percorreu as nações do mundo. Ele era sábio, ele viu coisas misteriosas e conheceu segredos. Ele nos trouxe uma história dos dias que antecederam o dilúvio. Partiu numa longa jornada, cansou-se, exauriu-se em trabalhos e, ao retornar, descansou e gravou na pedra toda a sua história”. ANÔNIMO, A Epopéia de Gilgamesh, p. 91.

<sup>82</sup> “E por que meu rosto não haveria de estar encovado e abatido? Trago o desespero em meu coração; meu rosto lembra o de alguém que chega de uma longa jornada e foi queimado pelo calor e pelo frio. Por que não haveria de vagar pelos pastos à procura do vento? Meu amigo, meu irmão mais novo, que capturou e matou o Touro do Céu e derrubou Humbaba na floresta de cedro, meu amigo, alguém que me era caríssimo e que enfrentou muitos perigos ao meu lado, Enkidu, meu irmão, a quem tanto amava, a morte o alcançou. Chorei por ele durante sete dias e sete noites, até os vermes tomarem-lhe o corpo. Por causa de meu irmão, tenho medo da morte; por causa de meu irmão, vagueio pelas matas e pelos campos e não consigo descansar. Mas agora, oh, jovem que prepara o vinho, já que vi tua face, não permita que eu veja a face da morte a quem tanto temo”. ANÔNIMO, A Epopéia de Gilgamesh, p. 141.

sua mulher imortais. Utinapishtim afirma que, se Gilgamesh deseja realmente encontrar a resposta que buscava, deve ficar sete dias e sete noites acordado. Cansado de sua longa jornada, Gilgamesh adormece durante a provação, mas a mulher de Utinapishtim, compadecida com a sua dor, convence Utinapishtim a revelar-lhe o segredo. Utinapishtim conta que há uma flor no fundo do mar que pode dar-lhe a imortalidade. Porém, depois de obter a flor, Gilgamesh resolve guardá-la para dividi-la com os sábios anciãos de sua cidade, Uruk, mas uma serpente então lhe rouba a flor – perdendo a imortalidade para sempre. Um outro paralelo aqui com o mito cristão da queda talvez não seja absurdo, mas não nos percamos em digressões.

Já na ocasião de sua morte, os deuses concedem a Gilgamesh a possibilidade de se despedir de Enkidu, que está no mundo inferior. Entretanto, quando perguntado por Gilgamesh como é a vida lá, Enkidu se diz incapaz de descrevê-la.

Embora a idéia do dilúvio e da arca estejam em ambas as narrativas, o episódio da torre de Babel não aparece no cantar de Gilgamesh. Contudo, tanto o problema da busca de uma salvação contra uma grande opressão (deus ou a morte) quanto a questão da dificuldade de comunicação aparece.

No Gênesis, é dito que, quando Noé começou a construir sua arca, muitos foram lhe perguntar o que fazia. Noé então respondeu que construía uma forma de salvação contra o dilúvio que viria, por meio de uma técnica orientada pelo próprio Deus, mas os homens escarneceram dele. Quando, entretanto, a fabricação técnica de um mecanismo de salvação e desenvolvimento teve por origem a criatividade humana (torre de Babel), a técnica foi vista como uma agressão a Deus. Será que o problema nesta rivalidade entre homens e deuses é a técnica?

Devemos observar como não apenas os mitos aos quais nos referimos, mas também diversos outros, como o mito de Prometeu, o mito de Sísifo e o mito de Ícaro – da tradição grega – parecem um alerta aos homens contra a *Hýbris*, a desmedida, a pretensão de “voarem alto demais” e se colocarem à altura dos deuses. Junito de Souza Brandão nos ensina, em seu livro “Teatro Grego, Tragédia e Comédia” como se dá a questão grega do “métron” com profunda propriedade:

O homem, simples mortal, “ántropos”, em *êxtase* e *entusiasmo*, comungando com a imortalidade, tornava-se “anér”, isto é, um *herói*, um varão que ultrapassou o “métron”, a medida de cada um. Tendo ultrapassado o métron, o anér é, ipso facto, um “hypocrités”, quer dizer, *aquele que responde* em êxtase e entusiasmo, isto é, o ator, um outro. Essa ultrapassagem do *métron* pelo *hypocrités* é uma “*démesure*”, uma “*hybris*”, isto é, uma violência feita a si próprio e aos deuses imortais, o que provoca a “*némesis*”, o ciúme divino: o *anér*, o ator, o *herói*, torna-se êmulo dos deuses. A punição é imediata: contra o *herói* é lançada “até”, cegueira da razão; tudo o que o *hypocrités* fizer, realizá-lo-á contra si mesmo (Édipo, por exemplo). Mais um passo e fechar-se-ão sobre eles as garras da “*Moirá*”, o destino cego<sup>83</sup>.

Por tudo isso, é possível supor que o conflito não resida na questão da técnica, como instrumento, mas na intenção do homem diante das condições que lhe são dadas, na sua forma de posicionar-se diante dos deuses ou dos mistérios da existência. No caso do mito de Ícaro, por exemplo, há inclusive o elemento do instrumento técnico, nas asas de cera construídas por seu pai, Dédalus, mas o evento desencadeador da queda foi a ambição de se aproximar do sol. Devemos notar como, em todos esses mitos, a técnica não aparece apenas como instrumento, mas também como um elemento que conduz a um dilema existencial: a condição humana reside na preservação do métron (medida) ou é uma relação com o risco inerente a sua busca de expansão (desmedida)? Não é esse dilema que está também em questão no fogo de Prometeu – o maior de todos os símbolos do poder instrumental da técnica?

Freud possui um texto interessante em que interpreta o controle do fogo, iniciado por Prometeu, como recalque<sup>84</sup>. Por esse caminho, especulamos se a ameaça do homem à divindade, a invasão dos limites do Olimpo, não poderia ter surgido não do fogo da razão, mas do controle da sua excitação através de uma transferência dos interesses libidinosos para a exploração dos domínios divinos, que vingassem a amargura com as interdições válidas somente para os mortais. Será a técnica um erotismo humano desviante para a natureza, que supostamente ficaria mais suscetível ao anseio de apoderação? Será, ao contrário, a realização máxima de sua virilidade? Deixemos isso de lado.

A técnica aparece nos mitos como um oráculo. Embora aparentemente comunique um conteúdo próprio, ela não dá ao homem a salvação e nem é a

<sup>83</sup> BRANDÃO, J., *Teatro Grego, Tragédia e Comédia*, p. 11.

<sup>84</sup> “O homem primitivo estava fadado a considerar o fogo como algo análogo à paixão do amor - ou, conforme diríamos nós, um símbolo da libido. O calor que se irradia do fogo evoca a mesma sensação que acompanha um estado de excitação sexual, e a forma e os movimentos de uma chama sugerem um falo em atividade”. FREUD, S. “A aquisição e o controle do fogo” em *Novas conferências sobre psicanálise e outros trabalhos*.

responsável pelo seu infortúnio. Ela apenas coloca em marcha aquilo que já está encaminhado em cada um, seja a simples reprodução do ordinário ou uma procura pelo extraordinário, com suas conseqüências. A *com-posição* apontada por Heidegger também não fala de uma demonia da técnica, mas do fato de que atribuindo à técnica o poder de salvação ou o sentido de sua existência, o homem esquece que a possibilidade de alcançar o extraordinário está nas possibilidades de sua vida, nos caminhos que pode vir a tomar. Portanto, o grande perigo não está na técnica em si, mas na incapacidade de responder às transformações que ela impõe ou aos movimentos que ela potencializa.

Podemos reparar como a idéia de Deus nestas culturas antigas esteve sempre associada a um deus orgulhoso e punitivo – que castiga os homens por todos os seus excessos, todos os desafios que produzem. Essa é a origem do ciúme divino (*Némesis*). No caso da torre de Babel, tendo Deus percebido então o que os homens haviam criado, não mais desejou castigar toda a terra com outro dilúvio, e puniu apenas os homens através da linguagem de que são dotados, confundindo-os pela divisão das línguas e, supostamente, dando origem, assim, aos seus conflitos.

É interessante percebermos como a relação entre linguagem e técnica há muito tempo pertence ao imaginário humano.

A torre, vista como produção concreta, técnica, instrumental, com finalidade de conquista e domínio, estaria situada dentro do projeto da *com-posição* (investigada no capítulo passado), por colocar o homem implicado a uma idéia de salvação pelo controle da natureza. Porém, ela pode também ser compreendida como produção humana em direção ao etéreo, à proteção da abertura – uma ousadia sim, mas sem a finalidade de controle; tão somente o desejo de expandir os horizontes das experiências humanas, sem o mote definido da guerra com os deuses. E expandir os horizontes das experiências humanas (encontrar o extraordinário) não significa aqui fazer nada diferente pela simples diferença, e sim recolocar-se de modo mais intenso numa relação com suas condições mais radicais, onde se dá a liberdade para criar – o que, segundo a visão de Goethe (em nossa interpretação), ofereceria uma genuína salvação.

Embora a confusão derivada da divisão das línguas seja considerada um castigo divino, acreditamos que tanto essa divisão quanto a dificuldade de comunicação são anteriores ao desafio na construção da torre, porque são

inerentes. Pertence ao homem a necessidade de enfrentar aquilo que o restringe – como percebemos em Nimrod, Gilgamesh, Prometeu, Sísifo, Ícaro e Fausto –, como pertence necessariamente à vida do homem a impossibilidade de compartilhar uma saída que resolva todos os problemas que enfrenta. É a impossibilidade de compartilhar uma clareza e uma salvação totais que obriga cada homem e cada geração a perseguir as suas respostas ao desafio, mesmo que esse desafio seja confrontar a divindade – se a divindade é não o mistério que provoca a liberdade do homem, mas a fonte que criou no homem a razão pela qual depois quer puni-lo.

Se a linguagem ocorresse no sentido de uma comunicação perfeita entre os homens ou dos homens com as coisas, como se crê que existisse no paraíso, não haveria razão para aventuras, nem suor – nem pecado (original). Na linguagem, há herança, como há também engano e desventuras.

Admitindo que o problema da articulação entre linguagem e técnica é anterior à punição divina da divisão das línguas no episódio da torre de Babel, percebemos que o que está em questão não é a técnica como instrumento, nem a linguagem como comunicação. O que está em questão é a disputa sobre o real e aquilo que concerne ao homem. Só há disputa porque a morada do homem é não somente sua condição histórica, mas também o indeterminado porvir. A linguagem está implicada à existência, à nossa condição, ao real, porque é pela precariedade da linguagem, pela sua recorrente insuficiência, que o homem é lançado à sorte da vida.

Nas palavras de Heidegger, em “Ser e Tempo”:

O discurso é constitutivo da existência da pre-sença, uma vez que perfaz a constituição existencial de sua abertura<sup>85</sup>.

Assim, discurso (no sentido de palavra, linguagem) não é instrumento, mas uma manifestação vinculada a um posicionamento existencial.

Embora Gilgamesh tenha conquistado amplo prestígio entre os homens através dos feitos de suas aventuras, ele não foi capaz de conquistar a imortalidade, nem de reencontrar em Enkidu o diálogo que para sempre superasse novos mistérios. Por outro lado, a grande e permanente beleza de sua história

<sup>85</sup> HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*, p. 220.

reside precisamente nessa procura, em tudo o que nela foi construído. Talvez seja belo porque isto que foi conquistado era tudo que para ele poderia estar em jogo. Até o fim, ele persistiu nas agruras dos limites.

No caso de Nimrod, embora tenha ele salvado os homens de um novo dilúvio, e tenha também conquistado amplo prestígio e poder, se é possível imaginar que sua pretensão era unir e proteger plenamente os homens contra os riscos do mistério futuro, sua obra fracassou e necessariamente fracassaria, pois é próprio ao homem estar submetido às venturas e diferenças – e disto nenhuma técnica pode salvá-lo<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> Talvez seja exatamente o contrário. São as venturas e diferenças que tornam a essência da técnica, como veremos, necessária ao homem.

### 3.2 Linguagem e o caminho da Metafísica

Acabamos de ver referências míticas que apresentam imagens sobre a origem da relação entre linguagem e técnica. Dissemos que os mitos oferecem elementos universais dos problemas humanos. Com maior prudência, todavia, poderíamos dizer que esta origem se sustenta sobre o olhar que lançamos sobre o mito e, deste modo, a partir de um desafio de nossos dias, e não a partir do sentido dos mitos em si. Não pretendemos provar que o fenômeno da técnica vigente tenha começado na época de Noé ou anteriormente ao advento da escrita. Nossa cautela nos forçaria ainda a colocarmos a justificativa de que os problemas que nos concernem em nossos dias permitem a construção de um sentido para os mitos que apresentamos. E deveríamos dizer também que até aqui não pretendemos estabelecer uma vinculação historiográfica entre a linguagem e a técnica vigente, porque, de fato, buscamos oferecer algo mais fundamental, uma vinculação de sentidos – o sentido que Heidegger dá à técnica vigente e o sentido que encontramos nestes importantes mitos. Mas será que devemos tomar os nossos dias como um referencial seguro, que nos ofereceria uma fabulação originária? Não será o nosso tempo mais obscuro que os distantes mitos? E não será através da possibilidade de nos identificarmos com origens que nos tornamos mais presentes em nosso tempo?

Os problemas de nosso tempo é que estão em questão, e se devemos reconquistar suas origens, apesar deles nos obstruírem os seus acessos, é apenas para que possamos com mais pureza assumi-lo. Portanto, se esta construção procede ou não, em relação a pretensões de universalidade, é algo de menor relevância. O certo, porém, é que neste empenho de nos aproximarmos dos mitos, os fortalecemos como origens, e deixamos que eles exerçam sobre nós o caráter instaurador. Afinal, mais importante do que o que nós fazemos deles é o que eles fazem conosco. E, assim, eles se confirmam como origem e confirmam o destino que nos une.

Devemos, no entanto, deixar por ora este intrincado problema e considerar sim uma origem histórica para o problema da relação entre linguagem e técnica; embora, para isso, tenhamos que nos ater às referências da Filosofia.

É difícil precisar o momento em que o fenômeno, ao qual nos referimos como técnica vigente, começou a se apropriar da linguagem. Sabemos que em

Heráclito a compreensão da linguagem é radicalmente distinta da experiência que habitualmente se faz com a linguagem. É, na verdade, impossível refazer completamente a gênese que permitiria demonstrar como uma compreensão deu lugar a outra e, por isso, devemos aqui falar de uma ruptura, de um esquecimento daquela em prol de uma outra. Essa outra, a linguagem submetida à técnica vigente, porém, se revela já presente nos textos platônicos – mais precisamente no diálogo: “Crátilo”. É este texto que devemos investigar como referência à revelação desta nova compreensão da linguagem, como um objeto submetido à técnica.

Por estranha que possa parecer a idéia de encontrarmos nos gregos a origem do que se tornará a essência da técnica vigente, no texto “Ciência e Pensamento do Sentido”, Heidegger parece nos indicar exatamente isso. Assim aponta a seguinte passagem:

O pensamento e a poesia na aurora da Antiguidade grega atuam ainda hoje e são atuais a ponto de sua essência, encoberta para os próprios gregos, vir e estar por vir, em toda parte, ao nosso encontro. E está por vir sobretudo onde menos esperamos, a saber, no domínio da técnica moderna, tão estranha para a Antiguidade não obstante nela encontre a proveniência de sua essência<sup>87</sup>.

Heidegger insinua que, entre os gregos, é possível estabelecer um vínculo não apenas entre linguagem e técnica, mas entre linguagem e a configuração atual da técnica. Entretanto, se não encontramos esse problema do modo devidamente aprofundado nem pelo próprio Heidegger, devemos retornar a um ponto mais amplo. O pressuposto para a relação que buscamos agora construir é o de que na obra platônica ainda não havia a atual divisão que temos trabalhado entre a técnica instrumental e a essência da técnica vigente (*com-posição*), porque, mesmo que estivesse presente, os gregos não se aperceberam desta divisão. Ou seja, possuíam intimidade com a essência da técnica em geral, mas desconheciam a essência da técnica que pretende o controle da natureza. Consideraremos a *com-posição* um fenômeno moderno porque agora ele veio à luz. Por isso, embora as raízes da *com-posição* se estendam às grandes profundezas da Metafísica, não temos referências suficientes para demonstrá-lo. Devemos nos ater aqui à técnica instrumental (e não à *com-posição*), como a primeira configuração capaz de encobrir a essência da linguagem. Afinal, se por um lado nem os próprios gregos

despertaram para a *com-posição*, despertaram de modo muito claro para a compreensão da técnica como instrumento e controle.

\*\*\*

O diálogo platônico “Crátilo” apresenta uma contenda sobre a natureza dos nomes entre três personagens: Sócrates, Hermógenes e Crátilo. Provocado por Crátilo, Hermógenes pede ajuda a Sócrates na investigação a respeito do que são os nomes – se eles são apenas convenções entre os homens ou se eles correspondem necessariamente à natureza das coisas. Como vemos na seguinte passagem, Hermógenes defende que o nome seja apenas acordo, convenção:

Por minha parte, Sócrates, já conversei várias vezes a esse respeito tanto com ele como com outras pessoas, sem que chegasse a convencer-me de que a justeza dos nomes se baseia em outra coisa que não seja convenção e acordo. Para mim, seja qual for o nome que se dê a uma determinada coisa, esse é o seu nome certo; e mais: se substituirmos esse nome por outro, vindo a cair em desuso o primitivo, o novo nome não é menos certo do que o primeiro. (...) Nenhum nome é dado por natureza a qualquer coisa, mas pela lei e o costume dos que se habituaram a chamá-la dessa maneira<sup>88</sup>.

A posição de Hermógenes, segundo a qual a linguagem é mera convenção, remonta aos Eleatas e, posteriormente, a Empédocles e Demócrito<sup>89</sup>.

A posição oposta, que defende que os nomes correspondem necessariamente à natureza das coisas, é herdada dos Cínicos, especialmente de Antístenes<sup>90</sup>, mas no diálogo platônico é expressa por Crátilo:

Crátilo sustenta que cada coisa tem por natureza um nome apropriado e que não se trata da denominação que alguns homens convencionaram dar-lhes, com designá-

<sup>87</sup> HEIDEGGER, M., *Ensaio e Conferências*, p. 41.

<sup>88</sup> PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p.120.

<sup>89</sup> “A interpretação da linguagem como convenção teve origem com os Eleatas. A inexprimibilidade do Ser (como necessário e único) devia levá-los a ver nas palavras nada mais do que ‘as etiquetas das coisas ilusórias’ como diz Parmênides (Fr. 19). Esta concepção parece compartilhada por Empédocles (Fr. 8-9); mas somente Demócrito a justifica como argumentos empíricos. Demócrito de fato funda a tese da convencionalidade sobre quatro argumentos: a homonímia; a diversidade dos nomes para uma mesma coisa; a possibilidade de mudar os nomes; e a falta de analogias na derivação dos nomes”. ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*, p. 587.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 589.

las por determinadas vozes de sua língua, mas que, por natureza, têm sentido certo, sempre o mesmo, tanto entre os Helenos como entre os bárbaros em geral<sup>91</sup>.

Quando Sócrates depara com essa discussão a respeito do vínculo do nome com a convenção ou com a natureza das coisas, ele se questiona o que os nomes são, buscando entender como eles surgem e para quê eles servem.

Sócrates – É possível, então, segundo penso, exprimir algo por meio do corpo, com imitar, ao que parece, o corpo que queremos indicar.

Hermógenes – É certo.

Sócrates – E uma vez que queremos expressar-nos com a voz, a língua e a boca, não poderemos exprimir o que quer que seja por esse meio, se procurarmos imitar seja o que for?

Hermógenes – Necessariamente, penso.

Sócrates – O nome, portanto, como parece, é a imitação vocal da coisa imitada, indicando quem imita, por meio da voz, aquilo mesmo que imita<sup>92</sup>.

Para Sócrates, o nome não é apenas acordo, convenção, pois ele possui um vínculo sim com as coisas. O nome é uma imitação das coisas por meio dos sons. Neste sentido, porque há o vínculo da imitação, Sócrates concordaria com Crátilo. Porém, ele afirma também que esta imitação não é uma imitação perfeita, e sim suscetível a enganos. O nome não é acordo, mas o nome também não é o sentido certo das coisas. O nome, para Sócrates, é um instrumento capaz de informar a respeito das coisas<sup>93</sup>, desde que se entenda que estas informações não são as verdades, e sim referências que certos homens sábios (ou deuses) souberam imprimir sobre elas, ao compor as letras que as formam. Vemos por exemplo o caso da palavra *anthropos*, homem:

Por isso, dentre todos os animais é o homem o único justamente denominado *Anthropos*, ou seja, *anathrôn há ópôpe*, o que contempla o que vê<sup>94</sup>.

Sócrates diverge de Hermógenes, pois não concorda com a idéia de que os nomes sejam mera convenção. Quanto a Crátilo, Sócrates em parte concorda e em parte discorda. Ele concorda que os nomes possuem um vínculo com as coisas, mas acredita que os nomes apenas informam, mas não determinam a natureza das coisas.

<sup>91</sup> PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p.119.

<sup>92</sup> PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 170.

<sup>93</sup> “O nome, por conseguinte, é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia”. *Ibid.*, p. 126.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 140.

Crátilo – De que modo, Sócrates, dizendo alguém o que diz, poderá não dizer o que é? Dizer algo falso não será dizer o que não é?<sup>95</sup>

Para Crátilo, a natureza das coisas é aquilo que está articulado nas palavras. Por isso, ele afirma que não se pode falar falsidade. Todo dizer é uma apresentação do real. A falsidade não está nas palavras, mas na justaposição de coisas que não correspondem ao que as palavras expressam. A palavra em si nunca se engana, nunca está errada. O engano está no mau uso das palavras, ou seja, na atividade de se referir às coisas evocando-as com engano, se apropriando dos nomes e relacionando-os com coisas que não poderiam ser relacionadas a eles. Crátilo acredita que o conhecimento está nas palavras. As coisas são aquilo que as palavras indicam sobre elas. É necessário conhecer as palavras e saber utilizá-las.

Crátilo – Sou de parecer, Sócrates, que os nomes instruem, sendo-nos lícito afirmar com toda simplicidade que quem conhece as palavras conhece também as coisas<sup>96</sup>.

Sócrates, porém, discorda:

Sócrates – Não é por meio de seus nomes que devemos procurar conhecer ou estudar as coisas, mas, de preferência, por meio delas próprias<sup>97</sup>.

Na medida em que, para Sócrates, as palavras são instrumentos que informam a respeito das coisas, mas que não oferecem garantias de que esta informação seja a verdade, o conhecimento não deve ser procurado nas palavras e no uso que se faz delas, mas nas coisas mesmas (ou melhor, nas idéias).

Embora no diálogo que estamos analisando – “Crátilo” – Platão trabalhe na maior parte do tempo com a linguagem submetida à técnica instrumental – o nome como instrumento –, há em seu texto alguns elementos que nos permitem entrever resquícios ou fugazes emersões do mais profundo sentido da linguagem que procuramos.

Sócrates afirma que técnica (*technè*<sup>98</sup>) é, na verdade, arte. Mas se ele a chama arte devemos desconfiar da idéia de que ele esteja chamando arte o mesmo

<sup>95</sup> Ibid., p. 179.

<sup>96</sup> PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 187.

<sup>97</sup> Ibid., p. 192.

que nós entendemos como arte. Por ora, deixemos de lado esta digressão para nos atermos à relação específica entre técnica e linguagem.

Tratemos de recuperar e esclarecer esses resquícios do sentido mais profundo da linguagem. Sócrates afirma:

Hermógenes, nem todos os homens têm capacidade para impor nomes, mas apenas o fazedor de nomes, e esse, ao que tudo indica, é o legislador, de todos os artistas o mais raro<sup>99</sup>. (...) Logo, meu excelente amigo, o nosso legislador deverá saber formar com os sons e as sílabas o nome por natureza apropriado para cada objeto, compondo todos os nomes e aplicando-os com os olhos sempre fixos no que é o nome em si, caso queira ser tido na conta de verdadeiro criador de nomes<sup>100</sup>. (...) Tudo indica, meu caro Hermógenes, que os primeiros atribuidores de nomes não eram espíritos medíocres, porém conhecedores dos fenômenos celestes, e todos eles capazes de altos vôos<sup>101</sup>.

Sócrates diz que os nomes não são mera convenção, porque as palavras informam a respeito das coisas por elas referidas e porque devem informar a verdade. Mas se nem todos os homens são sábios para conhecer a verdade sobre as coisas, nem todos os homens podem criar os nomes. Assim, como uma forma de justificar o vínculo etimológico que as palavras estabelecem com as coisas, Sócrates cria o argumento do legislador ou fazedor de nomes. Este legislador possui uma espécie de sensibilidade que o remete ao sentido dominante por trás das coisas e, então, combinando sons e sílabas, ele grava esse sentido nas palavras como forma de difundir esta sabedoria entre os homens – como vimos no exemplo da palavra “*anthropos*”.

Mas o que há por trás desta alusão ao fazedor de nomes que distingue a sua atividade de criar nomes da visão habitual do nome como instrumento de imitação (reprodução, representação, comunicação) e informação?

Lembremos da compreensão que Heidegger constrói de *logos/ legein*, como *de-por e pro-por*, colher e re-colher, reunir para uma apresentação. A atividade do fazedor de nomes descrita por Platão nos remete precisamente a este caráter de apresentação, visto na introdução desta dissertação. O fazedor de nomes lida com o sentido originário da linguagem porque ele descobre o sentido

<sup>98</sup> Optamos por utilizar a transliteração encontrada no texto de Heidegger “Língua de tradição e língua técnica”.

<sup>99</sup> Ibid., p. 127.

<sup>100</sup> Ibid., p. 128.

<sup>101</sup> Ibid., p. 143.

dominante nas coisas através do pensamento meditativo e de-põe / pro-põe este sentido aos demais nas próprias palavras.

Acompanhamos especificamente aqui o problema do nome, mas o nome vem recuperar aquele sentido originário das palavras, para o qual nos remetemos apenas vagamente na primeira parte deste trabalho. O que foi visto aqui como o nome poderia ser dito, contudo, em referência às demais articulações da linguagem, como sentenças inteiras ou versos.

Há uma determinada produção pela linguagem que conduz da abertura ao essencial. Não está em questão se todos os nomes derivam de sua natureza, se informam ou se imitam com perfeição o que as coisas são. Não está em questão a certeza, a absoluta clareza de comunicação, mas se o bom legislador é capaz de oferecer aos homens, através da linguagem, o sentido, que deu-se a ele em sua postura recolhedora. Portanto, o que o argumento socrático do legislador de nomes deixa emergir como resquício de uma experiência que está sendo encoberta pelo aspecto instrumental da linguagem, é a referência de que, ainda que num passado distante, alguém foi além da arbitrariedade das convenções e usos práticos, e conseguiu apresentar com as palavras um sentido extraordinário, instaurador e ampliador de mundo. O estudo etimológico das palavras permite a recuperação do sentido descoberto por esses sábios capazes de produzir com a linguagem.

Sócrates, no debate com Crátilo e com os sofistas, pretende retirar a verdade da palavra, fazer da palavra mero instrumento, e remeter a verdade às coisas mesmas, às idéias. Porém, ele é obrigado a isso, pois linguagem não é mais o logos como apresentação do sentido dominante, tal como foi compreendido por Heráclito. Linguagem, em sua forma decadente, ou seja, incapaz de produção de sentidos dominantes e apresentação do extraordinário, é agora discurso belicoso, conceituações suscetíveis a manipulações retóricas. Por isso, Platão dirá em “Fedro” que a linguagem é um *pharmakon* – remédio, veneno e cosmético.

Uma nova compreensão da linguagem surge porque se deu uma nova compreensão sobre a técnica. Quando a técnica passa a ser a capacidade do homem de controlar, imitar, representar, reproduzir, a linguagem se torna controle, imitação, representação, reprodução em vista da comunicação do conteúdo subjetivo. Heidegger afirmou que a *com-posição*, como a essência da técnica moderna, já pertencia ao mundo grego, ainda que os gregos não tivessem

percebido isso, porque a técnica já era vista pelos gregos como uma capacidade do homem, como desdobramento de um humanismo, um antropocentrismo controlador. O homem já havia construído a nova forma de habitar o real que perdura até nossos dias – a forma em que aquele mistério, ao qual os mitos se referem como o horizonte além da alçada humana, foi esclarecido.

Na técnica esquecida, que oferecia a produção de sentidos dominantes dentro do horizonte indeterminado, contudo, o que valia era a convocação, a escuta, a posseção do espírito.

O que poderá significar a palavra arte (technè)? Ora, não indicará essa expressão posseção do espírito (echonóê)?<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> PLATÃO, “Crátilo” em *Diálogos*, p. 159.

### 3.3 Signo: significante e significado

A partir do platonismo, a Filosofia em geral se revela um conjunto de construções sistemáticas sustentado na racionalidade. A razão surge como um corte, não por ter sido descoberta, por ter sido adquirida como capacidade ou habilidade, mas no sentido de que ela marca o surgimento da possibilidade de um mundo esclarecido, revelado, sem mistérios.

A sentença que se via no Oráculo de Delfos “conhece-te a ti mesmo”, que poderia ser simplesmente uma explicação do propósito para o qual todos se dirigiam aos oráculos, através da interpretação socrática se tornou um símbolo de uma busca de conhecimento sobre a interioridade do homem frente à exterioridade do mundo, com segurança, a partir da razão esclarecedora. Enquanto as pitonisas (sibilas), que revelavam o oráculo, estavam sempre tomadas pelo êxtase, a razão surge como alternativa a esse saber descontrolado. A razão deve ser separada do corpo. Sem o grifo da razão nos enganamos a respeito de tudo. Compreendeu-se que é preciso usar a razão como instrumento para desvendar os mistérios ocultos dentro de cada um e eliminar o engano que nossos sentidos nos conduzem frente aos objetos do mundo. Embora este projeto tenha atingido seu auge com Descartes<sup>103</sup>, a história da Filosofia já se manifestava como uma busca da verdade a partir dos poderes da razão (*ratio*), como uma capacidade de emitir juízos seguros sobre as coisas de “dentro” e de “fora”.

Graças à inteligência que Vós, Senhor, me destes, eu mesmo aprendi, quando procurava exprimir os sentimentos do meu coração por gemidos, gritos e movimentos diversos dos membros, para que obedecessem à minha vontade. Não podia, porém, exteriorizar tudo o que desejava, nem ser compreendido daqueles a quem me dirigia<sup>104</sup>.

Vemos numa passagem das “Confissões” de Santo Agostinho, intitulada “Como aprendi a falar”, a apresentação dos elementos da vida do homem com suas respectivas funções, tal como tudo isso era compreendido com o advento do Cristianismo. Deus é o responsável por fornecer ao homem a razão que lhe permite aprender como as coisas são e que permite reencontrá-Lo. Com a razão, o

<sup>103</sup> “Ora, sei já certamente que eu sou, e que, ao mesmo tempo, pode ocorrer que todas essas imagens e, em geral, todas as coisas que se relacionam à natureza do corpo sejam apenas sonhos ou quimeras”. DESCARTES, R., *Meditações*, p. 102.

<sup>104</sup> AGOSTINHO, Sto. “Como aprendi a falar” em *Confissões*, p. 46.

homem acumula dentro de si o conhecimento. Há uma interioridade que quer se expressar; quer se exteriorizar. Para isso, entende-se, possuímos também a linguagem – como capacidade de comunicação dessa interioridade. O conteúdo dessa interioridade chama-se conceito ou representação. São estes conteúdos que, segundo Agostinho, podemos transmitir, transportar, com as capacidades nos dadas por Deus.

Retinha tudo na memória quando pronunciavam o nome de alguma coisa, e quando, segundo essa palavra, moviam o corpo para ela. Via e notava que davam ao objeto, quando o queriam designar, um nome que eles pronunciavam. Esse querer era-me revelado pelos movimentos do corpo, que são como que a linguagem natural a todos os povos e consiste na expressão da fisionomia, no movimento dos olhos, nos gestos, no tom da voz, que indica a afeição da alma quando pede ou possui e quando rejeita ou evita. Por este processo retinha pouco a pouco as palavras convenientemente dispostas em várias frases e frequentemente ouvidas como sinais de objetos. Domando a boca segundo aqueles sinais, exprimia por eles as minhas vontades<sup>105</sup>.

Como muitos animais, somos capazes de demonstrar um determinado desejo por um objeto movendo nosso corpo para ele ou através de outras expressões corporais. Podemos, por estes mesmos meios, demonstrar também rejeição e desconforto. Porém, ao contrário dos outros animais, possuímos uma habilidade diferenciada, a de expressar conteúdos e objetos da representação. Assim, conclui-se que a essência da linguagem, a qual apenas o homem é dotado, seja a expressão de conteúdos internos representados.

Agostinho dá um lugar para esses conteúdos internos: a memória, como um grande registro de representações. A memória resguarda não apenas as representações, mas cada som ou imagem capaz de evocá-la, retirando-a da obscuridade e fazendo-a presente. O método de aprendizagem que, segundo Agostinho, conduz a isso é o de apontar o objeto enfatizando qual é o som capaz de evocá-lo. Memorizando pela repetição essa relação entre objetos e sons, nos tornamos capazes daquele tipo de comunicação que apenas o homem é dotado. Este método o filósofo Ludwig Wittgenstein chamará “Ensino Ostensivo” – ou seja, a atividade de apontar e nomear para gravar na memória uma representação que poderá ser evocada quando não mais este objeto estiver presente.

<sup>105</sup> AGOSTINHO, Sto. “Como aprendi a falar” em *Confissões*, p. 46-47.

Santo Agostinho descreve a aprendizagem da linguagem humana como uma criança que chegasse a um país estrangeiro e não entendesse a língua do país; isto é: como se ela já tivesse uma língua, só que não esta. Ou também: como se a criança já fosse capaz de pensar, mas não de falar. E ‘pensar’ significaria aqui algo como falar para si mesmo<sup>106</sup>.

Wittgenstein adverte ao fato de que o método de Santo Agostinho necessita pressupor uma interioridade constituída e que preceda a linguagem. O *Ensino Ostensivo* seria uma forma de tradução e não de articulação do mundo. O sentido das coisas naturalmente surge na mente, e a observação dos usos que as palavras possuem servirá, ainda segundo Agostinho, apenas como um modo de aprendermos o nome que se dá àquele sentido resguardado na interioridade.

Num aforismo denominado “Do gênio da espécie”, em “A Gaia Ciência”, Nietzsche parece compreender, em certo sentido, precisamente o contrário do que é exposto por Agostinho. Não há uma consciência que preceda o ato da comunicação. Foi a necessidade da comunicação que deu origem à consciência.

O problema da consciência (ou, mais precisamente, do tornar-se consciente) só nos aparece quando começamos a entender em que medida poderíamos passar sem ela.  
(...)

Nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente agir em todo o sentido da palavra: e, não obstante, nada disso precisaria nos ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente). A vida inteira seria possível sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho. Para que então a consciência? (...)

Parece-me que a sutileza e a força da consciência estão sempre relacionadas à *capacidade de comunicação* de uma pessoa (ou animal), e a capacidade de comunicação, por sua vez, à *necessidade de comunicação*. A consciência desenvolveu-se apenas sob pressão da necessidade de comunicação<sup>107</sup>.

No lugar de tomar a consciência como um fato prévio e dado, Nietzsche investiga a sua gênese. Sendo possível, como fez Agostinho, ordenar o que vem primeiro, consciência ou comunicação, Nietzsche dirá que, ao contrário do que se considera, a consciência não precede a comunicação. Tomamos consciência daquilo que buscamos comunicar. E não buscamos comunicar pela “vontade”, pelo desejo de exteriorizar nossas impressões sobre as coisas. Consciência e comunicação, para Nietzsche, andam lado a lado. Comunicamos pela necessidade, porque num dado momento isto significava nossa preservação. A interioridade de cada um sempre dependeu da relação com os outros.

<sup>106</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p. 32.

<sup>107</sup> NIETZSCHE, F. “Do ‘gênio da espécie’” em *A Gaia Ciência*, p. 248-249.

Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas: um ser solitário e predatório não necessitaria dela. O fato de nossas ações, pensamentos, sentimentos, mesmo movimentos nos chegarem à consciência – ao menos parte deles –, é conseqüência de uma terrível obrigação que por longuíssimo tempo governou o ser humano: ele precisava, sendo o animal mais ameaçado, de ajuda, proteção, precisava de seus iguais, tinha de exprimir seu apuro e fazer-se compreensível – e para tudo isso ele necessitava antes de consciência, isto é, saber o que lhe faltava, saber como se sentir, saber o que pensava. Pois, dizendo-o mais uma vez: o ser humano, como toda criatura viva, pensa continuamente, mas não o sabe; o pensar que se torna consciente é apenas a parte menor, a mais superficial, a pior, digamos: – pois apenas esse pensar consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação, com o que se revela a origem da própria consciência. Em suma, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência andam lado a lado. Acrescente-se que não só a linguagem serve de ponte entre um ser humano e outro, mas também o olhar, o toque, o gesto. O tomar consciência das impressões de nossos sentidos em nós, a capacidade de fixá-las e como que situá-las fora de nós, cresceu na medida em que aumentou a necessidade de transmiti-las a outros por meio de signos. O homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem mais consciente de si; apenas como animal social o homem aprendeu a tomar consciência de si – ele o faz ainda; ele o faz cada vez mais<sup>108</sup>.

Assim, o que se acreditava dar a cada um de nós a sua identidade, a sua diferença, esta interioridade da consciência, é na verdade apenas aquilo que pertence às trocas comunicativas. O que verdadeiramente há em cada um de próprio, permanece inacessível para a consciência.

Meu pensamento, como se vê, é que a consciência não faz parte realmente da existência individual do ser humano, mas antes daquilo que nele é natureza comunitária e gregária; que, em conseqüência, apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária ela se desenvolveu sutilmente, e que, portanto, cada um de nós, com toda a vontade que tenha de *entender* a si próprio da maneira mais individual possível, se “conhecer a si mesmo”, sempre traz à consciência justamente o que não possui de individual, o que nele é “médio” – que nosso pensamento mesmo é continuamente suplantado, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e traduzido de volta para a perspectiva gregária. Todas as nossas ações, no fundo, são pessoais de maneira incomparável, únicas, ilimitadamente individuais, não há dúvida; mas, tão logo as traduzimos para a consciência, não parecem mais sê-lo... Este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo tal como eu o entendo: a natureza da consciência animal ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado – que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical, corrupção, falsificação, superficialização e generalização. Afinal, a consciência crescente é um perigo; e quem vive entre os mais conscientes europeus sabe até que é uma doença. Não é, como se nota, a oposição entre sujeito e objeto que aqui me interessa: essa distinção eu deixo para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo). E menos ainda é a oposição entre “fenômeno” e “coisa em si”: pois estamos longe de conhecer o suficiente para assim poder *separar*. Não temos nenhum órgão para o conhecer, para a “verdade”: nós “sabemos” (ou cremos, ou imaginamos) exatamente tanto quando pode ser *útil* ao interesse da grege humana, da espécie: e mesmo o que

<sup>108</sup> NIETZSCHE, F. “Do ‘gênio da espécie’” em *A Gaia Ciência*, p. 247-248.

aqui se chama “utilidade” é, afinal, apenas uma crença, uma imaginação e, talvez, precisamente a fatídica estupidez da qual um dia pereceremos<sup>109</sup>.

Nietzsche, desse modo, se refere muito pouco à linguagem mesma, mas afirma que seu desenvolvimento se dá nesta implicação entre consciência e comunicação. Como Agostinho, ele está se referindo à linguagem em seu sentido instrumental, embora questione se o caráter mais próprio do homem esteja presente nisto – consciência e comunicação. Esta capacidade de produção de sentidos mais própria, para Nietzsche, está vinculada a uma experiência mais instintiva, inconsciente ou imediata – experiência do corpo<sup>110</sup>. Heidegger pretende salvar a linguagem desse aspecto instrumental, e nesse sentido, na medida em que Nietzsche também está preocupado em liberar as experiências do apelo utilitário e instrumental, é possível crer que ambos estivessem de acordo quanto à importância de se encontrar uma alternativa. No entanto, nesta obra ao menos, Nietzsche não demonstra perceber como a fuga do utilitarismo em prol de uma experiência extraordinária possa partir de uma investigação da linguagem ou de uma liberação de sua manifestação originária. Portanto, embora questione o aspecto instrumental da linguagem, Nietzsche não apresenta neste texto um modo alternativo de compreendê-la. Ela permanece vinculada à consciência. A transformação que se busca surge num combate à consciência e arrasta com ela a linguagem. Podemos, assim, crer que ele esteja inserido na tradição de compreensão da linguagem submetida à técnica moderna, mesmo que se refira a ela para criticá-la.

De qualquer forma, Nietzsche é uma grande exceção dentro desta tradição, até o surgimento do pensamento heideggeriano e benjaminiano – que construirão o terreno para uma reflexão sobre a linguagem no século XX desvinculada da instrumentalidade técnica.

\*\*\*

---

<sup>109</sup> NIETZSCHE, F. “Do ‘gênio da espécie’” em *A Gaia Ciência*, p. 248-249.

<sup>110</sup> Ver: FOGEL, Gilvan. “Da pequena e da grande razão ou a respeito do eu e do próprio” em *Tempo Brasileiro*, volume 143, Friedrich Nietzsche.

Isto que chamamos até agora representação, conceito ou conteúdo da interioridade é o que os lingüistas modernos chamam de significado. Ao som, bem como à imagem, capazes de evocar este significado, dá-se o nome de significante. Ambos compõem o que o lingüista Ferdinand Saussure escolheu denominar: signo lingüístico. Os estóicos já chamavam signo qualquer coisa que revelasse uma outra coisa obscura na forma de uma citação. Na expressão de Saussure, signo é a unidade composta por significante e significado. E a linguagem é um sistema de signos.

Discordando das conclusões de Sócrates no diálogo Crátilo, Saussure dirá que não há um vínculo necessário entre significante e significado, pois as palavras não informam sobre a natureza das coisas – muito menos concordaria com a tese defendida por Crátilo de que o conhecimento está no sentido das palavras. Saussure, e posteriormente toda a tradição lingüista, parece herdar a compreensão mais desprezada na obra platônica, a de Hermógenes (dos Eleatas, de Empédocles e Demócrito) – que afirmou ser o nome mera convenção, pois os homens podem alterar os significantes arbitrariamente desde que entrem num acordo a respeito do significado por trás de cada significante. Algumas evidências que demonstrariam esta concepção, para Saussure, além daquelas já apresentadas por Demócrito<sup>111</sup>, estariam no fato de que, ao longo do tempo, embora os significantes permaneçam inalterados, os significados a eles correspondentes poderem variar; ou ainda, simplesmente no fato de cada povo possuir um significante diferente para referir-se a um mesmo significado.

A concepção de Saussure do significado se sustenta, ainda, na idéia de uma interioridade, de uma representação mental. Os significantes são os instrumentos que permitem a comunicação dos significados que cada pessoa possui em sua representação mental. Há, contudo, na filosofia a partir do século XX, duas vertentes dispostas a confrontar este pressuposto da interioridade e a submissão da linguagem às representações de cada consciência. Uma vertente parte das críticas de Nietzsche à consciência, mas procurará ir além do aspecto instrumental. Neste caminho, estão inseridos: Heidegger, Benjamin, Foucault, Barthes, entre outros. A outra também compreenderá que a linguagem não está amparada na subjetividade, mas insistirá em seu aspecto instrumental. A diferença

---

<sup>111</sup> Rever nota da página 57.

fundamental é que a referência não será mais a subjetividade, mas a prática em si, que se dá intersubjetivamente. A subjetividade seria irrelevante, pois a linguagem estaria na verdade sustentada sim no uso dos sinais intersubjetivos. A prática deverá ser analisada não como a prática de alguém, mas como uma instância livre de individualidades. O espaço da análise da linguagem não será mais o da ponte entre duas subjetividades, mas sim a prática mesma de uma comunidade. O principal representante deste pensamento é Wittgenstein.

\*\*\*

Para Wittgenstein<sup>112</sup>, a linguagem não está à mercê das subjetividades, da interioridade, da representação de cada um. A linguagem funciona como um grande sistema de regras compartilhadas, sustentadas nas práticas existentes em uma determinada comunidade lingüística – práticas as quais ele denomina “jogos de linguagem”.

Retomando a compreensão de Agostinho sobre a linguagem, Wittgenstein questiona a insuficiência do método de “ensino ostensivo”, na medida em que apontar e denominar um objeto não necessariamente quer dizer compreendê-lo. Apontando-se para um jogo de xadrez e dizendo “xadrez”, não será possível compreender o que realmente significa um jogo de xadrez – não se saberá jogá-lo ou acompanhá-lo. Da mesma forma, não importa que a peça do peão se chame “peão” e não “torre”, mas que se conheçam quais são os usos que podemos fazer com cada uma delas. Assim, ele afirma: “Pergunta significativamente por uma denominação somente quem já sabe o que fazer com ela<sup>113</sup>”.

É importante ressaltarmos que, segundo a compreensão de Wittgenstein, não importa a representação mental, mesmo porque sozinha a representação mental pode se enganar. O que vale é a compreensão das regras que regem o uso.

---

<sup>112</sup> “Num mapa da filosofia os nomes de Heidegger e Wittgenstein ocupariam pontos extremos. Designariam sistemas opostos na constelação filosófica de nosso século. Seriam uma espécie de chave-mestra para abrir uma compreensão em profundidade das reflexões de hoje”. CARNEIRO LEÃO, E. *Aprendendo a Pensar*, p. 134.

<sup>113</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p. 32.

E a compreensão destas regras só pode ser demonstrada e averiguada no próprio uso<sup>114</sup>.

O significado, segundo Wittgenstein, é a regra que rege o uso. E as regras não são uma definição perfeita dos objetos. As regras regem o uso e se sustentam sobre o uso. Por isso, o uso não pode ser apenas um único caso, já que em um único caso poderia acontecer de haver uma adequação casual e não necessariamente um domínio da regra. Assim, o uso deve ser compreendido como um hábito, um costume, e as regras surgem da constante averiguação de um uso adequado.

O que denominamos “seguir uma regra” é algo que apenas um homem poderia fazer apenas uma vez na vida? Trata-se, naturalmente, de uma observação para a gramática da expressão “seguir a regra”.

Não é possível um único homem ter seguido uma regra uma única vez. Não é possível uma única comunicação ter sido feita, uma única ordem ter sido dada ou entendida uma única vez, etc. – Seguir uma regra, fazer uma comunicação, dar uma ordem, jogar uma partida de xadrez, são hábitos (usos, instituições). Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica<sup>115</sup>.

A linguagem, para Wittgenstein, é, assim, uma forma de submissão dos indivíduos às práticas da comunidade: “Deixe que o uso lhe ensine o significado<sup>116</sup>”. Não faz nenhum sentido, para ele, falar em uma linguagem privada ou num significado dominado apenas por uma pessoa. Ele afirma: “Seguir uma regra é análogo a cumprir uma ordem. Treina-se para isso e reage-se à ordem de uma maneira determinada<sup>117</sup>”. Ou ainda: “Se sigo a regra, não escolho. Sigo a regra cegamente<sup>118</sup>”.

Este sistema proposto por Wittgenstein, embora muito prático e rigoroso, se circunscreve apenas às experiências ordinárias do homem. E isso não por acaso, pois é exatamente este o seu grande anseio – eliminar da Filosofia as pretensões a uma experiência extraordinária em prol de uma análise, uma terapia das mensagens distribuídas e compartilhadas na *res*-pública.

<sup>114</sup> Por isso, seguir a regra é uma prática. E acreditar seguir a regra não é: seguir a regra. E por isso não se pode seguir a regra ‘privatim’, porque, do contrário, acreditar seguir a regra seria o mesmo que seguir a regra. Ibid., p. 114.

<sup>115</sup> Ibid., p. 113.

<sup>116</sup> Ibid., p. 276.

<sup>117</sup> Ibid., p. 114-115.

<sup>118</sup> Ibid., p. 119.

O fato fundamental é aqui: fixarmos regras, uma técnica, para um jogo, e então, ao seguirmos as regras, as coisas não funcionam tão bem como havíamos suposto; portanto, nós nos enleamos, por assim dizer, em nossas próprias regras. (...) O estado civil da contradição, ou o seu estado no mundo civil: este é o problema filosófico<sup>119</sup>.

A tarefa da Filosofia seria, para este autor, uma simples burocracia da comunicação de experiências banais, habituais, cotidianas e evidentes<sup>120</sup>. As armadilhas em que os filósofos eventualmente caíam não são vistas como riscos inerentes aos grandes saltos que a Filosofia pretende dar, nem mesmo uma constitutiva insuficiência de respostas buscadas pela própria necessidade de procura. A necessidade de procura que produz argumentos especulativos deve ser extinguida em favor de – nas palavras de Carnap – “regulamentações sintáticas”. A história da filosofia fica, assim, sendo tratada apenas como um conjunto de pretensões absurdas, às quais devemos nos livrar com desapego, senão desprezo.

A filosofia de fato simplesmente expõe tudo e não esclarece, nem deduz nada. Uma vez que tudo se encontra em aberto, não há também nada para esclarecer. Pois, o que porventura está oculto, não nos interessa. Poder-se-ia chamar também “filosofia” o que é possível antes de todas as novas descobertas e invenções<sup>121</sup>.

“Uma vez que tudo se encontra em aberto”, como outrora o ceticismo, não deveria significar necessariamente um abandono da procura, com rigor, de experiências dominantes, dos desencobrimentos, dos desafios próprios a cada tempo e daqueles desafios universais – como os vistos nos mitos que analisamos. O pressuposto desse sistema é o de que o rigor não está nas experiências, pois toda experiência vale absolutamente a mesma coisa – e porque vale a mesma coisa, vale nada –, então o rigor deve ser procurado apenas na forma como nós devemos nos referir a estas insípidas experiências. Ou as experiências estão subordinadas à interioridade (subjetividade) ou as experiências são as mesmas para todos. Sobre aquelas individuais, se deve calar, e sobre aquelas coletivas, é preciso falar com a exatidão das regras, procurando a perfeita clareza a respeito de entender se são regras compartilhadas. Quanto às pretensões de se encontrar possíveis experiências extraordinárias – que não pertençam a um nem a todos,

<sup>119</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p.74-75.

<sup>120</sup> “A filosofia não deve, de forma alguma, tocar o uso real da linguagem; o que pode, enfim, é apenas descrevê-lo. Pois ela também não pode fundamentá-lo. Ela deixa tudo como é”. *Ibid.*, p.74.

<sup>121</sup> WITTGENSTEIN, L. *Investigações Filosóficas*, p. 75.

mas que um e todos possam talvez encontrar ou criar – estas se deve abandonar friamente, na medida em que não há critérios que assegurem o controle.

Não queremos aprimorar ou completar o sistema de regras para o emprego de nossas palavras de maneira exorbitante.  
Pois a clareza a que aspiramos é, todavia, uma clareza completa. Mas isto significa que os problemas filosóficos devem desaparecer completamente.  
A descoberta real é a que me torna capaz de deixar de filosofar quando eu quiser.  
A descoberta que aquietta a filosofia, de tal modo que ela não seja mais açoitada por questões que coloquem a ela mesma em questão.  
Não existe um método em filosofia, o que existe são métodos, por assim dizer, diferentes terapias<sup>122</sup>.

É assim que a técnica moderna se apossou plenamente da linguagem – e em grande medida da própria Filosofia: agredindo sua história e abdicando totalmente da possibilidade de se encontrar sentidos necessários ou experiências extraordinárias, em prol do controle por via das regras comportamentais. Por fim, resta apenas um velado ceticismo (muito similar àquele apresentado por Mefistófeles, que prega o “nada integral”, a “insípida mesmice”), e a entrega de todos os nossos potenciais à técnica – neste caso, a técnica terapêutica, para que nos curemos daquilo que nos dá a nossa essência, a possibilidade da lida extraordinária com o indeterminado.

Compreender uma frase significa compreender uma língua. Compreender uma língua significa dominar uma técnica<sup>123</sup>.

---

<sup>122</sup> Ibid., p. 76-77.

<sup>123</sup> Ibid., p. 113.

### 3.4 A linguagem submetida à técnica moderna

Dissemos desde o princípio que procuramos, a partir do pensamento de Heidegger, uma compreensão extraordinária da linguagem. Este extraordinário, que se encontra oculto, foi identificado à manifestação originária da linguagem. Por isso, a busca do extraordinário se configurou como um caminho de retorno. Considerando a dificuldade desse retorno, nos perguntamos: para a construção de um caminho adequado à questão, de onde devemos partir rumo à origem? Ora, nos parece que devemos partir precisamente do mais imediato e superficial, que é aquilo que faz com que a origem seja encoberta. Apenas explicitando pela investigação o que trabalha contra o retorno, poderemos começar a retornar. Esse foi o nosso percurso até aqui. Vimos como a técnica moderna se manifesta através de um pensamento calculativo e vimos como ela transforma com a sua *disposição* todas as experiências que caem em sua rede.

Em nosso caminho previamente indeterminado em direção à origem, e que colocou como possibilidade sedutora a experiência extraordinária com a linguagem, partimos do determinado: a constatação do imediato e do superficial e o conhecimento do perigo que reside ali. Portanto, não iniciamos o caminho na origem, mas naquilo que mais contribui para obscurecê-la. Por essa razão, tornou-se imprescindível a investigação da técnica vigente, como o evento responsável pela nossa condução e permanência nesta superfície que oculta as nossas experiências essenciais, dentre as quais figura a possibilidade da experiência com a essência da linguagem. A técnica, que em nossos dias em sua força avassaladora aprisiona até mesmo a linguagem, é responsável pelo encobrimento da sua essência e nos impede de realizar a sua experiência.

Na medida em que o problema da técnica nos obstrui o caminho para a linguagem, o enfrentamento da técnica não foi um desvio da questão, mas, ao contrário, um acesso necessário ao seu fundamento.

Quando Heidegger diz que a técnica não é um simples meio, ele não está excluindo da trama da técnica a questão do meio, mas dizendo que a questão do meio é tardia diante da questão do desencobrimento. Acompanhamos uma série de mitos, referências literárias e filosóficas exatamente na tentativa de demonstrar este desencobrimento – ou seja, a forma como a verdade defendida pela técnica moderna invade e contamina os mais diversos elementos do real em nosso tempo.

O obstáculo e o perigo que a técnica moderna representa para o pensamento que procura entregar-se à experiência da vizinhança com a essência, Heidegger descreve na seguinte passagem: “A vigência da técnica ameaça o desencobrimento e o ameaça com a possibilidade de todo des-encobrir desaparecer na dis-posição e tudo apresentar apenas no des-encobrimento da disponibilidade<sup>124</sup>”. A vigência da técnica instaura uma série de representações como se tratassem de determinações incontornáveis. Isto ocorre com a linguagem, pois a linguagem passa a ser representada em sua totalidade primeiramente como expressão de uma interioridade e, posteriormente, com o abandono da referência à interioridade, como uma prática compartilhada, como uso dos sinais intersubjetivos. De todo modo, seja como expressão da interioridade ou como prática compartilhada, a linguagem é compreendida como algo disponível ao controle. Nossa procura é a de libertá-la da restrição deste sentido para que nos tornemos novamente suscetíveis ao seu apelo fundamental.

Aquilo que trabalha a favor da representação da linguagem como expressão é a ciência que estuda a linguagem como uma manifestação da técnica – a lingüística. Esta ciência, tomando a linguagem como o seu objeto, trabalha a favor da consolidação da representação habitual e, com isso, contra a experiência fundamental com a linguagem. O esforço da ciência da linguagem reforça a linguagem compreendida como uso individual ou como prática compartilhada e reforça o esquecimento da sua essência. A ciência da linguagem, como lingüística ou como filosofia analítica, em suma, como “supralinguagem”, favorece que o homem, tomado como sujeito da representação ou como parte de uma comunidade lingüística, se torne surdo ao apelo da linguagem e incapaz da experiência fundamental de seu atravessamento – que veremos no próximo capítulo.

A representação da linguagem como expressão é a mais habitual. Pressupõe a idéia de um interior que se exterioriza<sup>125</sup>.

A relação instrumental com a linguagem teve primeiramente a forma da representação (*Vorstellung*, pôr-à-frente) subjetiva. Compreendemos vulgarmente a nossa relação com a linguagem como o sujeito pondo-à-frente, evocando a

---

<sup>124</sup> HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*, p. 36.

representação através dos significantes, para a expressão da interioridade. Posteriormente, com a filosofia de Wittgenstein, vimos que não foi porque se abandonou o apoio na representação que se abandonou a compreensão instrumental da linguagem. A referência da linguagem a uma prática compartilhada, à totalidade de proposições possíveis, cujas regras podemos compartilhar, oferece uma variação apenas superficial do problema – em lugar da interioridade como átomo ou ponto de Arquimedes, surgem então as interseções de sentidos. Em lugar da subjetividade individual, a intersubjetividade.

Ambos, Heidegger e Wittgenstein, oferecem à filosofia contemporânea uma saída para o problema da subjetividade. Contudo, é possível crer que eles tenham tomado caminhos não apenas distintos, mas até mesmo conflituosos. Wittgenstein quer legitimar a prática como a instância por excelência da linguagem, enquanto Heidegger afirma que a instância prática é nada mais do que uma nova etapa na história da procura por uma totalidade apaziguadora, e apaziguadora na medida em que torna infértil.

Pela ótica do pensamento que segue o sistema de Wittgenstein, o pensamento heideggeriano seria mais uma tentativa absurda de exprimir o que não pode ser expresso, na medida em que não podemos encontrar referências seguras para validá-lo, segundo o modo de ser das regras compartilhadas e do controle. Para o pensamento heideggeriano, o sistema de Wittgenstein seria consequência e sintoma de um acontecimento de maior envergadura – o desencobrimento da técnica moderna.

Carneiro Leão oferece um mapa dessas duas linhas de pensamento em sua obra “Aprendendo a Pensar”:

Heidegger e Wittgenstein aparecem cada um numa luz diferente. Heidegger é o tipo do filósofo alemão. Especulativo, de formação clássica e filológica, empenha-se em repetir toda a tradição metafísica, visando não competir, mas despedi-la. Neste empenho, a ciência moderna, em seu modo de reflexão técnico-matemático-rigoroso, não lhe serve de modelo, mas de sintoma: com o desenvolvimento planetário da técnica, a metafísica celebra, na decadência vigente do pensamento, o maior triunfo de seu domínio histórico. – Wittgenstein é o lógico da língua técnico-científica. Antiespeculativo por excelência, seu *Tractatus* e as *Investigações Filosóficas* valem como documentos clássicos da Filosofia Analítica nos círculos do que se poderia chamar de Epistemologia Dogmática. A mentalidade antiespeculativa, que desde Ockham através de Hobbes, Locke e Hume veio dominando o nominalismo inglês, e a crítica fundada na análise lógica da língua, que começou a florescer com Boole, Frege, Russell, Peirce e Moore,

---

<sup>125</sup> HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*, p. 10.

convergir em Wittgenstein numa suspeita cética: toda metafísica, sendo destituída de sentido, é, na acepção própria do termo, uma insensatez, oriunda de uma incompreensão lógica da língua de nossos discursos<sup>126</sup>.

Por esta razão, foi necessária, antes de investigarmos a linguagem, uma reflexão a respeito da diferença entre o pensamento meditativo e o pensamento calculativo. A linguagem na filosofia analítica é considerada a partir do pensamento calculativo; assim, a caracterização da linguagem será a mesma caracterização que o cálculo é capaz de oferecer para todos os problemas que se coloca – linguagem dentro daquilo que pode ser controlado, dominado e utilizado de modo regrado e seguro – como faz a ciência em geral. A filosofia, porém, não é fundamentalmente o terreno da *ratio*<sup>127</sup>, do pensamento calculativo, mas sim do pensamento meditativo, aquilo que Carneiro Leão está chamando, em referência a Heidegger, de pensamento especulativo. Todo rigor possível deve estar a serviço do pensamento meditativo, e não o contrário. Novamente nos deparamos com uma cisão entre duas formas de procedimento, vinculados a dois interesses divergentes.

Essa corrente filosófica oriunda do descobrimento técnico moderno toma muitas coisas como evidentes, desde que a prática possa legitimá-las. A prática, contudo, não é necessariamente a referência da verdade, e deve ser questionada como um risco para experiências mais fundamentais. Aquilo que não pertence à razão calculativa e seus desdobramentos – cronometria, linguística e outras técnicas – é discriminado por toda parte como conteúdo místico, poético ou irracional. Todavia, quando aceitamos essa dicotomia, nos vemos abruptamente arrebatados pelo descobrimento técnico moderno.

Por todo lado, nos vemos seduzidos a aceitarmos esta dicotomia, enquanto a dicotomia mesma é apenas uma forma polida de nos entregarmos a uma experiência totalizadora. Tão logo aceitamos os seus termos, entregamos a

<sup>126</sup> CARNEIRO LEÃO, E., *Aprendendo a Pensar*, p. 134-135.

<sup>127</sup> “Que é isto – a filosofia? Pois a esta resposta podemos contrapor novas questões. Que é isto – a ratio, a razão? Onde e por quem foi decidido o que é a razão? Arvorou-se a ratio mesma em senhora da filosofia? Em caso afirmativo, com que direito? Se negativa a resposta, de onde recebe ela sua missão e seu papel? Se aquilo que se apresenta como ratio foi primeiramente e apenas fixado pela filosofia e na marcha de sua história, então não é de bom alvitre tratar a priori a filosofia como negócio da ratio. Todavia, tão logo pomos em suspeição a caracterização da filosofia como um comportamento racional, torna-se, da mesma maneira, também duvidoso se a filosofia pertence à esfera do irracional. Pois quem quiser determinar a filosofia como irracional, toma como padrão para a determinação o racional, e isto de um tal modo que novamente pressupõe como óbvio o que seja a razão”. HEIDEGGER, M. “Que é isto – a Filosofia?”, p. 212.

liberdade necessária ao pensamento meditativo. Portanto, não podemos aceitar a sugestão de que o pensamento meditativo é desprovido de rigor.

\*\*\*

Há uma corrente de pensamento calculativo que se intitula “pragmatismo”. O pragmatismo é o despudoramento da dicotomia, a acusação explícita de que toda produção não sustentada na prática é uma fantasia irracional, mística, insensata e absurda. O pragmatismo é um fruto da conquista de Wittgenstein de uma alternativa à subjetividade. Conseguiu-se retirar o que antes estava totalmente entregue à subjetividade para enfim entregar tudo às práticas comungadas.

Na obra “O Pós-Moderno”, Jean François Lyotard anuncia, no capítulo “O Método: Jogos de Linguagem”, o método que deve ser admitido para orientar um pensamento de vanguarda, a partir explicitamente de um conceito de Wittgenstein. Anteriormente, ele já havia indagado o que deve legitimar o vínculo social, e aproveita, inclusive, para criticar Habermas, com a seguinte pergunta: “Seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas? Isto violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem. E a invenção se faz sempre no dissentimento. O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável<sup>128</sup>”. Nesse capítulo sobre o método, é como se ele oferecesse, amparado por Wittgenstein, a resposta da pergunta pelo lugar da legitimação: “o vínculo social observável é feito de ‘lances’ de linguagem<sup>129</sup>”. No capítulo “A natureza do vínculo social: a perspectiva pós-moderna”, ele afirma: “A questão do vínculo social, enquanto questão, é um jogo de linguagem, o da interrogação, que posiciona imediatamente aquele que a apresenta, aquele a quem ela se dirige, e o referente que ela interroga: esta questão já é assim o vínculo social”. Portanto, para Lyotard, o que ampara a suposta alternativa de um caminho pós-moderno, tanto no âmbito do discurso coloquial, quanto no âmbito

---

<sup>128</sup> LYOTARD, J., *O Pós-Moderno*, p. 17

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 18.

dos vínculos sociais e quanto no âmbito da produção científica<sup>130</sup> é o paradigma oferecido por Wittgenstein da diversidade de “jogos de linguagem”.

A respeito das contribuições de Heidegger para o “Pós-Moderno”, Lyotard se refere apenas ao discurso que Heidegger proferiu, quando de sua ascensão ao reitorado da Universidade de Friburgo, como um “episódio infeliz da legitimação”: “teoricamente inconsistente, bastaria, contudo, para encontrar no contexto político um eco desastroso<sup>131</sup>”.

O filósofo americano Richard Rorty, que se auto-intitula um pragmático fiel a Wittgenstein, escreveu um livro chamado “Essays on Heidegger and Others” em que pretendia, supostamente, fazer uma leitura pragmática desinteressada do pensamento heideggeriano. Dizemos uma leitura desinteressada na medida em que buscaria ter compreendido Heidegger a partir daquilo que Heidegger pretendeu com a sua filosofia, e não a partir de uma apropriação vulgar – como de fato acontece. Há uma série de interpretações e apropriações absurdas ao longo do texto, que coloca um leitor atento em dúvida a respeito de ter o autor agido de má fé ou realmente ter estado tão distante de um sentido plausível, que um leitor mais desinteressado poderia encontrar.

Um dos exemplos que podemos citar está numa passagem do texto “Heidegger, contingency and pragmatism”, quando o autor afirma:

The question ‘What is Being?’ is no more to be answered correctly than the question ‘What is a cherry blossom?’ But the latter question is, nevertheless, one you might use to set the theme of a poetry competition<sup>132</sup>.

Portanto, como Rorty não consegue, com os seus parâmetros, encontrar um significado seguro para o “Ser” que Heidegger investiga, afirma que essa investigação vale tanto quanto uma pergunta tola qualquer. O problema é que ao tratar da pergunta, e não do encaminhamento específico do pensamento de Heidegger, é como se ele estivesse afirmando que a Metafísica de Aristóteles, quase toda a Filosofia Medieval e a epistemologia moderna (sustentada

<sup>130</sup> “A ciência joga o seu próprio jogo, ela não pode legitimar os outros jogos de linguagem. Por exemplo: escapa-lhe o da prescrição. Mas antes de tudo ela não pode mais se legitimar a si mesma como o supunha a especulação”. LYOTARD, J., *O Pós-Moderno*, p. 73.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 66.

<sup>132</sup> (A pergunta ‘o que é o ser?’ deve ser respondida tão corretamente quanto a pergunta ‘o que é uma cerejeira?’. Mas esta última, entretanto, pode ser por você usada para estabelecer o tema de uma competição de poesia.) RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*, p. 36.

certamente numa ontologia) são grandes piadas. E, no entanto, ele se utiliza do pensamento heideggeriano, que reconhece na filosofia um caminho coerente, para afirmar que o Pragmatismo deveria ser o próximo passo natural desse destino. Rorty apropria-se livremente do pensamento heideggeriano, não como uma trama, mas ora selecionando passagens que confirmem suas posições, ora agredindo temas importantes com sarcasmos que nem ao menos apresentam o problema tal como fora trabalhado por Heidegger.

Enquanto Heidegger acusa esse destino de um esquecimento alienado diante de uma experiência mais fundamental com o descobrimento, Rorty quer eliminar a possibilidade de um desvio. Para Rorty, o pragmatismo não é uma alienação, mas exatamente aquilo que deve ser herdado orgulhosamente. A proposta de Rorty nesse livro é limpar da história a presença incômoda de Heidegger, para que o curso em direção ao pragmatismo se mantenha livre. Assim, ele afirma:

We only took the path that leads us to pragmatism because Plato told us that we had to take evidence and certainty, and therefore skepticism, seriously. We only became pragmatists because Platô and Aristotle already gave us a technical, instrumental account of what thinking was good for<sup>133</sup>.

É certo que aqui ele não está se referindo a toda a obra platônica e aristotélica, na medida em que seria complicado encontrar na Metafísica de Aristóteles ou nos discursos sobre a alma e o mundo das idéias, esse apelo pragmático. Em todo caso, é válido vermos ainda outras expressões do risco que corremos no pensamento calculativo de nosso tempo:

The only things that are really evident to us are our own desires. This mean that the only way we can press on with Plato's enterprise is to become pragmatists – to identify the meaning of life with getting what we want, with imposing our will<sup>134</sup>.

A crítica de Rorty a Heidegger não contribui para esse projeto na medida em que não é capaz de penetrar na experiência desse pensamento. Ela contribui,

---

<sup>133</sup> (Nós apenas tomamos o caminho que nos leva ao Pragmatismo porque Platão nos disse que devíamos levar a evidência e a certeza, e portanto o ceticismo, seriamente. Nós somente nos tornamos pragmáticos porque Platão e Aristóteles já nos deram um técnico e instrumental relato sobre para quê o pensamento era importante). RORTY, Richard. *Essays on Heidegger and Others*, p. 30.

contudo, como observação de um sintoma do momento e dos perigos que vivemos, reforçando a necessidade de um reencontro com o pensamento meditativo, especialmente no terreno da linguagem.

From the later Wittgenstein's naturalistic and pragmatic point of view, we can be grateful to Heidegger for having given us a new language-game. But we should not see that language-game as Heidegger did – as a way of distancing and summing up the West. It was, instead, simply one more in a long series of self-conceptios. Heideggerese is only Heidegger's gift to us, not Being's gif to Heidegger<sup>135</sup>.

Na verdade, o presente do Ser ao Heidegger não é, ao contrário do que pensa Rorty, o princípio. Heidegger, como todo grande pensador, tem a oferecer uma experiência de espanto e de deslocamento aos homens, algo para muito além de um jogo regrado, sustentado na arbitrariedade – e esse deslocamento ou intensificação é na vigência do ser, no desencobrimento, na articulação do real que encontramos (e não no real regrado que ordenamos). Rorty demonstra como o pensamento calculativo recusa-se a romper seu vínculo com a técnica moderna – o que favorece a *com-posição*: pragmatismo, lingüística, “supralinguagem”, “impondo sua vontade” e perdendo-se na mediocridade.

Tomando como ponto de partida a produção dessa supralinguagem, a filosofia científica compreende-se consequentemente como metalingüística. Isso soa como metafísica. Na verdade, não apenas soa como é metafísica. Metalingüística é a metafísica de contínua tecnização de todas as línguas, com vistas a torná-las um mero instrumento de informação capaz de funcionar interplanetariamente, ou seja, globalmente. Metalinguagem e esputinique, metalingüística e técnica de foguetes são o mesmo<sup>136</sup>.

Vejam, então, como a linguagem se manifesta em sua extraordinariedade essencial.

<sup>134</sup> (As únicas coisas que nos são realmente evidentes são nossos próprios desejos. Isso significa que o único meio de dar continuidade ao empreendimento platônico é nos tornando pragmáticos – identificando o sentido da vida em tendo o que queremos, impondo nossas vontades.) Ibid., p. 29.

<sup>135</sup> (Do último ponto de vista naturalista e pragmático de Wittgenstein, nós podemos ser gratos a Heidegger por ter nos dado um novo jogo de linguagem. Mas nós não devemos ver o jogo de linguagem como Heidegger o fez – como um meio de afastamento e elevação do ocidente. Ele foi, ao invés, somente mais um em uma longa série de auto-concepções. Heideggerianismo é apenas um presente de Heidegger para nós, e não um presente do Ser a Heidegger.) RORTY, Richard. Essays on Heidegger and Others, p. 65.

<sup>136</sup> HEIDEGGER, M. A essência da linguagem. Pg. 122