

Língua e Realidade

COLEÇÃO COMUNICAÇÕES

Direção: Norval Bartello Jr.

1. *Bodenlos*, de Vilém Flusser
2. *A Ficção Cética*, de Gustavo Bernardo
3. *Minense na Cultura*, de Günter Gebauer e Christoph Wülf
4. *A História do Diabo*, de Vilém Flusser
5. *Arqueologia da Mídia*, de Siegfried Zielinski

A sair

A Ecologia da Comunicação, de Vicente Romano

Par e Ímpar, de V. V. Ivanov

Antropologia da Imagem, de Hans Belting

Vilém Flusser

Revisão técnica

Gustavo Bernardo Krause

3ª edição

Conheça a proposta da coleção COMUNICAÇÕES no site
www.annablume.com.br


ANNA BLUME

F668 FLUSSER, Vilém

Língua e realidade. 3ª. edição / Vilém Flusser – São Paulo: Annablume, 2007.
228 p. ; 14 x 21cm.

ISBN-85-7419-417-4

1. Filosofia da Língua. 2. Linguagem. I. Título.

CDU 800.1
CDD 401

LÍNGUA E REALIDADE

Coordenação editorial

Joaquim Antonio Pereira

Preparação e paginação

Luiz Rosalvo Costa

Revisão técnica

Gustavo Bernardo Krause

Capa

Cárlos Clémen,

Sobre obra de "León Ferrari"

CONSELHO EDITORIAL

Eduardo Peñuela Cañizal

Norval Baitello junior

Maria Odila Leite da Silva Dias

Celia Maria Marinho de Azevedo

Gustavo Bernardo Krause

Maria de Lourdes Sekeff

Cecília de Almeida Salles

Pedro Jacobi

2ª edição: abril de 2004

1ª reimpressão: fevereiro de 2005

3ª edição: maio de 2007

© Vilém Flusser

ANNABLUME editora . comunicação
Rua Padre Carvalho, 275 . Pinheiros
05427-100 . São Paulo . SP . Brasil

Tel. e Fax. (011) 3812-6764 – Televidas 3031-9727
<http://www.annablume.com.br>

Uxori dilectissimae

Sumário

PREFÁCIO por Gustavo Bernardo	9
O LEITOR NÚMERO 69 OU O MARCO ZERO DE UM FUTURO FLUSSER por Norval Baitello Jr.	21
PRÓLOGO À 1ª EDIÇÃO	27
INTRODUÇÃO	31
I – A LÍNGUA É REALIDADE	39
1. A língua percebida externamente	40
2. A língua percebida internamente	46
3. Multiplicidade de línguas	51
4. Da tradução	56
5. Distribuição atual das línguas	61
6. Línguas universais	67
7. Limite da tradução	76
II – A LÍNGUA FORMA REALIDADE	85
1. Tempo	88
2. Atividade, passividade (subjetividade, objetividade)	98
3. Substância	106
4. Unidade, multiplicidade	109
5. Causalidade	111
6. O ser	115
7. Potencialidade	121
8. “Es”	124
9. O português como instrumento de investigação	126

III – A LÍNGUA CRIA REALIDADE	131
1. Conversação e conversa fiada	135
2. Poesia e salada de palavras	144
3. Oração e balbuciar	152
4. Língua amplificada	166
a) Música	167
b) Plástica	172
5. Civilização	181

IV – A LÍNGUA PROPAGA REALIDADE (História, natureza, civilização)	187
--	-----

V – CONCLUSÃO: A grande conversação	201
--	-----

BREVE BIOGRAFIA DE VILÉM FLUSSER	211
----------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA DE VILÉM FLUSSER	213
-------------------------------	-----

ANEXOS E FOTOGRAFIAS	219
----------------------	-----

Prefácio

Gustavo Bernardo¹

*Se a língua cria a realidade e
a poesia cria a língua,
quem cria a poesia?*

Esta é a pergunta do leitor quando começa a ler a obra-prima do filósofo Vilém Flusser, *Língua e realidade*, ora em bela reedição comemorativa da editora Annablume. Há quarenta e um anos atrás, em 1963, esse livro foi publicado, em português, pela editora Herder. Desde então, nunca foi reeditado, em português ou em outra língua, obrigando-nos, leitores de Flusser, a procurá-lo em bibliotecas, em sebos ou através de cópias xerográficas. O volume com que trabalhei, por exemplo, tomei-o várias vezes emprestado do filósofo Leandro Konder, até que ele gentilmente (ou ironicamente) resolveu me presentear com o próprio.

Trata-se de uma *obra-prima* por ser o primeiro livro desse pensador e, também, por ser um livro absolutamente ímpar. Nunca antes e nem depois discutiu-se uma filosofia da língua como neste trabalho, baseado não apenas na informação de um erudito como também na vivência de um poliglota exilado. *Língua e realidade* foi escrito em português por um filósofo tcheço que usualmente escrevia em alemão. A partir da sua redação, Flusser sentiu-se incorporando o português como uma terceira língua materna (por estranho que isso possa parecer a um monoglota dos trópicos que se esforça, no máximo, para tartamudear em inglês).

Um dos últimos episódios da sua vida demonstra o que dizemos. Em 1991, recebeu convite para proferir conferência no Instituto

Goethe de Praga. Voltava a sua cidade natal pela primeira vez, desde que fugira dos nazistas, em 1939. Na conferência, empolgou-se a ponto de alternar o tcheco e o alemão, até que, sem perceber, começou a falar em português, a língua dos seus filhos, a língua dos seus afetos. Sua mulher, Edith, precisou avisá-lo que a platéia não estava entendendo muita coisa.

No dia seguinte, ele e Edith fizeram um piquenique no bosque em que costumavam ir quando crianças. Ao tomarem o carro no meio de forte neblina, são abalroados por um caminhão branco. Edith sobrevive, mas Vilém Flusser morre no acidente, na cidade em que nasceu, no dia 21 de novembro de 1991. A sua pedra tumular, no cemitério judaico de Praga, contém uma inscrição em três idiomas: em hebraico, em tcheco, e em português.

Em carta para a pintora Mira Schendel, Vilém explicava por que sistematicamente traduzia a si mesmo. Escrevia tudo primeiro em alemão, “que é a língua que mais pulsa no meu centro”. Traduzia depois para o português, “que é a língua que mais articula a realidade social na qual me tenho engajado”. Depois traduzia para o inglês, “que é a língua que mais articula a nossa situação histórica e que dispõe de maior riqueza de repertório e forma”. Finalmente, traduzia para a língua na qual queria que o escrito fosse publicado — “por exemplo, retraduzo para o alemão, ou tento traduzir para o francês, ou reescrevo em inglês”. Procurava “penetrar as estruturas das várias línguas até um núcleo muito geral e despersonalizado para poder, com tal núcleo pobre, articular a minha liberdade”. Não escrevia em tcheco, porque a expressividade adocicada da língua materna não lhe agradava, embora comentasse, galhofeiro: “eu falo tcheco em várias línguas”. Antes de mais nada escritor, recorreu à sentença latina *scribere necesse est, vivere non est*, que mais tarde usou como epígrafe do livro *Die Schrift*.

No manuscrito inédito, “Retradução enquanto método de trabalho”, Flusser mostrou-se fascinado com os acordos e os desacordos entre as várias línguas e seus “espíritos”, como os chamava. O ale-

mão desafiava a sua mente a não se entregar ao convite sedutor da profundidade para, então, buscar clareza. O francês, ao contrário, desafiava-o a resistir ao virtuosismo verbal para obrigar a língua a tocar em surdina. O português seria para ele a língua das digressões, logo, da indisciplina, convidando-o a conter-se. O inglês, língua síntese, contendo tanta ciência, técnica, filosofia e *kitsch* quanto nenhuma outra, desafiava-o a podar a profundidade alemã, o britânico e a genialidade portuguesa, de modo a reduzir o texto ao essencial.

Flusser dramatizava, através das línguas, o seu estar no mundo. Elogiando o fenômeno da migração de que foi objeto e partícipe, afirmou, no livro *Naturalmente*: “estrangeiro (e estranho) é quem afirma seu próprio ser no mundo que o cerca”. Ser estrangeiro, portanto, é necessário, tanto quanto viajar, ou imigrar. Navegar é preciso, viver não é preciso; escrever é preciso, viver não é preciso. E o filósofo navegava e escrevia não apenas entre dois continentes, mas também entre pelo menos quatro idiomas.

Em muitos momentos, Vilém se referiu à importância, para o seu pensamento, de ter escolhido migrar e, em consequência, de haver escolhido a língua portuguesa como sua outra língua materna. No 10º Simpósio Vilém Flusser, na Suíça, em 2001, a pesquisadora italiana Francesca Rigotti observou que o filósofo teria elaborado uma conveniente e romântica justificativa *a posteriori*, uma vez que tanto a migração quanto a língua portuguesa lhe teriam sido impostas pelas circunstâncias, de resto nada agradáveis.

Na ocasião, discordei de Francesca. Argumentei, por analogia, que eu não poderia ter escolhido a mulher que vive a meu lado, uma vez que não teria tido a oportunidade de conhecer e experimentar todas as mulheres do mundo. Ao mesmo tempo, porém, eu precisava, como preciso, escolher a mulher que vive a meu lado todos os dias, para viver uma vida realmente boa. Logo, não escollamos liberalmente entre muitas possibilidades, porque cada escolha importante se dá em razão de uma possibilidade única.

Como diz o ditado estóico, “o destino guia quem consente e arrasta quem recusa”. Ou, segundo Ortega Y Gasset: “eu sou eu e minhas circunstâncias”. Formulando de outra maneira: como não escolho as minhas circunstâncias, preciso escolhê-las cotidianamente. Por isso a língua, para Flusser, é seu compromisso e sua forma de religiosidade, como comenta no trecho abaixo, que aparece em mais de um artigo:

Os contornos do meu futuro pensamento começavam a delinear-se; o problema central viria a ser a língua. Em primeiro lugar, obviamente, porque amo a língua. Amo sua beleza, sua riqueza, seu mistério e seu encanto. Só sou verdadeiramente quando falo, escrevo, leio ou quando ela sussurra dentro de mim, querendo articular-se. Mas também porque ela é forma simbólica, morada do Ser que vela e revela, vereda pela qual me ligo aos outros, campo de imortalidade *aere perennius*, matéria e instrumento da arte. Ela é meu compromisso, através dela concebo minha realidade e por ela deslizo rumo ao seu horizonte e fundamento, o silêncio do indizível. Ela é minha forma de religiosidade. É, quiçá, também a forma pela qual me perco.

Esse judeu sem Deus, à semelhança de Freud, é religioso a seu modo. No sentido radical e não paternal do termo, a língua é a sua dimensão religiosa, se implica o mistério por onde ele também se perde. Nesse sentido mais amplo, sua religiosidade procura não a Verdade mas sim a Procura. Coerente com essa procura, o filósofo esboça já no seu primeiro livro uma filosofia da língua, sabendo que essa filosofia não pode ser senão nebulosa. Esse caráter da filosofia não a tornava nãilista, se não partia da suposição de que toda a verdade seria tão-somente uma ilusão lingüística. Ao contrário disso, assumia já um filosofar resistente e insistente.

Flusser afirmava que *universo, conhecimento, verdade e realidade* são aspectos lingüísticos: Aquilo que nos vem por meio dos sentidos e que chamamos “realidade” é dado bruto, que se torna real apenas no contexto da língua, única criadora de realidade. No

entanto, como as línguas, plurais, divergem na sua estrutura, divergem também as realidades criadas por elas.

Anatol Rosenfeld, ao resenhar *Língua e realidade* em 1964, discordou das teses de Flusser mas, ao mesmo tempo, recomendou a leitura do seu livro, que considerou “magistral”. Reconheceu no trabalho intuições profundas e percebeu nas análises modelos de argúcia. Pela originalidade, considerou-o um livro poético, formulando talvez o elogio mais perseguido pelo próprio filósofo. No entanto, ele não considerou válidas, no campo da ontologia, as teses de Flusser, porque elas borrariam os limites dos vários tipos de ser, impedindo que se entendesse bem a diferença entre o centauro, ser imaginário, o triângulo matemático, ser ideal, e a árvore, ser real. Tudo se nivelaria na noite dos gatos pardos, a língua produzindo sua própria realidade, espécie de divina causa de si mesma.

Anatol admitiu haver alguma verdade na afirmação de que a língua determina a nossa visão da realidade, mas essa verdade seria apenas parcial. Para ele, teria sido melhor se Flusser se tivesse limitado ao exame cuidadoso dessa verdade parcial, “em vez de pregar logo um mito e arrancar dos seus diversos nadas toda uma mística”. Todavia, admitiu o conselho como “flisteu” ante esta filosofia lúdica, chegando a considerar preferível que Flusser continuasse escrevendo livros como aquele, “esplêndidos, conquanto errados”, até porque certos erros podiam ser mais fecundos do que tantas verdades.

Este é o interlocutor que Flusser sempre procurou: aquele que, quaisquer que fossem as suas convicções, aceitasse participar da “grande conversação geral”. Este tipo de interlocutor vê erro, mas admite que o erro que vê possa ser “esplêndido”.

Vilém replicou a Anatol no mesmo jornal, *O Estado de São Paulo*, afirmando que a primeira motivação do seu livro havia sido responder ao desafio que lhe fora lançado pela língua portuguesa, entendendo que a literatura brasileira de filosofia seria uma literatura alienada de sua própria língua. Do seu ponto de vista de imigrante, tratava-se de uma literatura de erudição que parasitava

obras inglesas, alemãs e francesas. Para se contrapor, tomou a língua portuguesa como personalidade autêntica, sujeitando-se aos seus mandamentos e tentando formular pensamentos por ela ditados. Deixou-se arrastar pela beleza dos verbos “ser” e “estar”, saboreou o misterioso “há”, esforçou-se por desvendiar o segredo do futuro formado por “haver” e “ir”, mas procurou não perder o contato com a conversação filosófica geral, apelando sempre para as três línguas que então lhe eram íntimas: o alemão, o inglês e o tcheco. Aos poucos, a língua portuguesa tornava-se o seu laboratório, as outras três passando a constituir um sistema de controle.

A segunda motivação do seu livro era o desespero no qual a leitura de Wittgenstein, provando que a língua gira em circuito fechado, o tinha mergulhado. A língua espelha o comportamento das coisas entre si, o qual, por sua vez, espelha a língua, como dois espelhos pendurados em paredes opostas num quarto vazio. Se um juízo reflete uma situação, é certo, mas vazio. Se não o reflete, é mero ruído. As situações consistem de conceitos que são as sombras das palavras, como as palavras são as sombras dos conceitos. Em suma, a realidade, para além das situações, para além do comportamento das coisas umas em relação às outras, seria intelectualmente inatingível.

A terceira motivação do seu livro residia na inquietação que lhe causava a fluidez da realidade. Semelhante fluidez não estaria contemplada pela rigidez dos sistemas ontológicos fornecidos pela tradição filosófica. A partir dessa constatação, Flusser tomou os exemplos levantados por Rosenfeld e os procurou demolir. Com que direito, perguntou, posso afirmar não ser uma árvore um ser imaginário para o ecólogo — que só reconhece a floresta como real? Com que direito, insistiu, posso afirmar a idealidade do triângulo, se não estiver mergulhado numa camada geométrica de conversação? Com que direito, concluiu, posso afirmar ser um centauro de fato imaginário para o grego do século IX AC, a não ser com o direito da minha própria superioridade auto-designada?

Sistemas ontológicos que dividem as coisas em imaginárias, reais e ideais não servem, porque não refletem, de modo algum, a fluidez da realidade. É preciso permitir ao centauro condição de idealidade, em determinado nível de conversação, como é preciso permitir à árvore o *status* imaginário e ao triângulo a chance de realizar-se. Rosenfeld não estaria a perceber o conceito de “realização”, que aparece melhor na língua inglesa: “*do you realize it?*”, isto é, “você compreende?” Logo, algo se “realiza”, algo se torna real dentro do processo linguístico, quando esse algo é compreendido pelos intelectos em conversação autêntica.

Encerrando a réplica, Vilém aplaudiu a crítica que recebera de Anatol. A publicação do desacordo, no seu entender, enriquecia a conversação e, portanto, ampliava a realidade. Com a mesma elegância do resenhista, considerou a crítica recebida da maior importância para a propagação do seu próprio pensamento.

O húngaro Paulo Rónai — que, como Vilém Flusser, Anatol Rosenfeld, Otto Maria Carpeaux e tantos outros, viera para o Brasil fugindo da perseguição nazista aos judeus — resenhou *Língua e realidade* de no mesmo ano e no mesmo jornal, mas sua resenha foi francamente favorável ao livro. Puxando a brasa para a sua sardinha de tradutor, entusiasmou-se com as demonstrações de Vilém Flusser: “se cada língua é um mundo diferente e, ao mesmo tempo, o mundo inteiro, o problema da tradução e do políglotismo reveste-se de importância communal. Antes que uma conversão, a tradução é uma comparação; mais do que isso, uma resurreição”. Deslumbra-se com a leitura de obra de horizontes tão vastos, assinalando o mérito de ser escrita por um forasteiro em português. A tradução, forçando uma língua a dobrar-se, a acompanhar as curvas de um pensamento estrangeiro, seria talvez o meio mais requintado de comunhão espiritual entre as nações. Essa obra-prima de Vilém Flusser trata das questões primárias da filosofia, como aquela que persegue os filósofos desde Platão: se o mundo pode ser pensado, pensar sobre o pensamento revelaria os traços essenciais da estrutura do mundo?

Responder hoje à essa pergunta exige repensar o *cogito* cartesiano. Na relação entre o mundo e a perspectiva que representa o mundo, não se pode isolar o sujeito: o sujeito é o que na perspectiva se mostra, assim como o eu é a propriedade interna do mundo. Se fala e ação constituem um jogo, como jogador posso saber o que o outro pensa se aprender a interpretar seus blefes, seus tiques, seus não-ditos, mas não posso saber *antes* o que eu penso; pode ser correto dizer “sei o que você pensa”, mas é provavelmente errado afirmar “sei o que eu penso”. No momento em que tento falar, como sucedeu a Clarice Lispector no seu primeiro romance, “não só não exprimo o que sinto como o que sinto se transforma lentamente no que eu digo”.

Se o mundo é independente da vontade porque efeito de linguagem, então “as minhas palavras me surpreendem a mim mesmo e me ensinam o meu pensamento”, como queria Merleau-Ponty. As conseqüências da palavra ultrapassam as premissas. Quem fala não sabe necessariamente melhor o que expressou do que quem o escutou. De “penso *ergo* sou” não se deduz automaticamente “falo *ergo* sou este que falou”: se o que digo tem sentido, serei para mim mesmo como um outro — já não sei muito bem quem falou e quem ouviu. No âmago do presente e no exercício da palavra é que aprendo a compreender, porque todo sentido se dá *a posteriori*. Pensar, no dizer do mesmo Ponty, “não é possuir objetos de pensamento, é circunscrever através deles um domínio por pensar, que portanto ainda não pensamos”. Quando se trata do pensar, diz Heidegger, e quanto maior for a obra objeto do pensar, mais rico será o impensado. O chamado progresso das idéias se dá obliquamente, pois cada idéia nova se torna diferente do que era antes de ser compreendida. A linguagem não é serva das significações. Logo, o escritor é, por definição, um profissional da insegurança.

Vilém Flusser nos dá não mais do que pistas para responder à pergunta desse prefácio — se a língua cria a realidade e a poesia cria a língua, quem cria a poesia? — ao formular sua definição de poe-

sia: “poesia é o esforço do intelecto em conversação de criar língua”. A resposta não é dada pelo esforço, a resposta está no esforço. Flusser aproxima-se do poeta: não quer formalizar os seus problemas, para não esterilizá-los. Não deseja criar sistemas consistentes, porque o preço da consistência é a improdutividade. Em contrapartida, pretende sempre provocar novos pensamentos e ampliar a conversação.

Assim, os títulos dos capítulos de *Língua e realidade* formulam os axiomas geradores da sua concepção: a língua *é, forma, cria e propaga* realidade.

Tais axiomas não implicam recusa da realidade. Continuam existindo o conhecimento, a realidade e a verdade — apenas, o conhecimento deve ser visto como menos absoluto do que nossas filosofias pretendem, a realidade, como menos fundamental, e a verdade, como menos imediata. A sabedoria dos antepassados o confirma: *logos*, a palavra, é o fundamento do mundo dos gregos pré-filosóficos; *nama-rupa*, a palavra-forma, é o fundamento do mundo dos hindus pré-vedistas; *bachem bacadoch*, o nome santo, é o deus dos judeus — e o Evangelho começa dizendo que *no começo era o Verbo*.

A sua filosofia não é exatamente neo-nominalista, embora beba dessa fonte. Trata-se de pensamento que encarar o enigma sem desfazê-lo. As palavras são “uma coisa no lugar de outra”. As palavras, todas, são metáforas. Elas substituem, apontam, procuram, mas o quê? A resposta ingênua: a realidade. A resposta sofisticada: nada. A resposta de Flusser é outra: “já que as palavras apontam para algo, substituem algo e procuram algo além da língua, não é possível falar-se deste algo”. Esta resposta seria óbvia se não fosse tão incômoda. Para ele, as palavras são pequenos portais de acesso ao desconhecido que se abrem quando abrimos a boca mas pelos quais não passamos, quedando-nos na soleira.

Parece absurdo, porque só o que se faz é falar desse algo; mas, ao mesmo tempo, parece lógico, porque se as palavras estão no

lugar de outra coisa, é porque essa coisa-em-si, kantianamente falando, não nos é acessível — se o fosse, não precisaríamos das palavras. Portanto, há, sim, a coisa a que chamamos realidade, mas as palavras nos servem para tão só chegarmos perto dela.

Gramática, Lógica, Matemática e Ciência continuam a ser válidas, mas num sentido epistemológico restrito: nada afirmam da realidade em si, apenas de realidades tais como a portuguesa: “a fã-mosa correspondência entre frases e realidade não passa da correspondência entre duas frases idênticas. A verdade absoluta, se existe, não é articulável, portanto, não é compreensível”. A língua aparece como processo procurando superar a si mesmo, o que não aconteceria se houvesse uma única língua. Neste caso, talvez houvesse correspondência unívoca entre dado bruto e palavra; as regras da suposta língua única revelariam o aspecto interno das leis que regem a realidade, enquanto essas leis desvelariam o aspecto externo das leis que regessem a língua. Com efeito, se existisse uma única língua e esta fosse o alemão, seríamos todos, brinca Flusser, kantianos. As regras da língua única seriam as categorias da razão pura, como deturminara Kant. Todavia, não é o caso.

Digamos, então, que a realidade está próxima do intelecto, mas não próxima o suficiente. O intelecto dispõe de uma coleção de óculos — as diversas línguas — para observar a realidade. Toda vez que troca de óculos, porém, a realidade difere, o que provoca perturbação: uma ontologia que opere com sistemas substituíveis de realidade afigura-se intolerável. Como Vilém resolve o problema? Ele abandona o conceito de realidade como conjunto de dados brutos, optando por entender que os dados brutos se realizam quando articulados em palavras: não são de fato realidade, mas sim *potencialidade*. Flusser enxerga na ciência, tal como a conhecemos no Ocidente desde o Renascimento, uma nova língua, na qual os dados brutos se realizam como símbolos matemáticos. Por ser a ciência língua recente, a sua independência da coisa-em-si é evidente, explicando a sensação de irrealidade que nos invade quando penetramos no território das ciên-

cias exatas: “a ciência, longe de ser válida para todas as línguas, é ela própria uma língua a ser traduzida para as demais”.

O argumento nos leva ao dilema epistemológico da tradução. Se a tradução de uma formulação científica para um idioma como o português for possível, isso significa que a coisa-em-si se tornou acessível. Da mesma forma, se a tradução de uma frase em português para o inglês (ou o Tcheco, ou o hebraico) for possível, isso também significa que a coisa-em-si se tornou acessível. Entretanto, não é novamente o caso.

Explorando as contradições internas dos problemas que enfrenta e evitando saná-las, o poliglota Vilém Flusser entende que a recusa instintiva do monoglota de aceitar como equivalente o significado de uma outra língua é sinal de repulsa sadia contra o relativismo ontológico proporcionado pelo poligloto: aquele que não fala “a língua da gente”, ou que fala mais de uma língua, deve ser suspeito, pois perdeu o fundamento firme da realidade que outra coisa não é do que “a língua da gente”. O Eu não apenas pensa por meio da língua materna, mas ele a ama. Esse amor revela-se o último refúgio ante a relatividade da realidade, explicando em parte o poder irracional que o nacionalismo exerce sobre as mentes.

Quantas línguas há? Quantas “famílias” de línguas existem? Para ele, há três tipos de língua: *flexionais*, *aglutinantes* e *isolantes*. Isso significa que existem três grandes tipos de mundo dentro dos quais o intelecto pode viver. Enquanto a civilização ocidental se constrói sobre o território das línguas flexionais, a civilização oriental constrói-se no território das línguas isolantes. E há ainda um mundo que não é nem ocidental nem oriental, mas aglutinante, como o dos esquimós.

A cada língua corresponderia um cosmos diferente. Aquilo a que chamamos *realidade* é língua: determinada língua. A história do pensamento humano seria, no dizer de Wittgenstein, a coleção das feridas que esse pensamento acumulou ao precipitar-se contra as fronteiras da língua. Toda língua representa um montinho de cinzas que espelham um processo, mas já não fa-

zem mais parte dele: “a língua exteriorizada, isto é, civilização, é realidade ultrapassada”. A língua, em seu avanço a partir da possibilidade em direção ao potencial, deixa para trás, como cinzas, a civilização, isto é, a realidade ultrapassada.

A língua não só produz realidade como propaga realidade, dificultando a compreensão da sua origem. A natureza existe: pedras, estrelas, chuva, árvores, fome, são fenômenos reais *exatamente* porque são palavras. As relações entre esses fenômenos e nós também são reais, porque formam frases. A realidade só pode ser real para nós se a soletramos primeiro: antes disso, apenas se balbuciam terrores inominados.

“De quem é a vez”, pergunta o jogador na mesa de pôquer, apenas para que alguém responda: “normalmente é de quem pergunta”. A pergunta contém a resposta e a resposta é um espelho côncavo. A língua produz, contém e propaga a realidade, porque a realidade ela mesma é uma palavra, assim como “existência” e “existir” são palavras que retornam sobre as próprias pegadas. Reconhecê-lo não implica solipsismo ou apocaliptismo, pessimismo ou nihilismo. Reconhecê-lo implica acompanhar o movimento das coisas, vendo com carinho em cada palavra, como queria Vilém, “obra de arte projetada para dentro da realidade da conversação a partir do indizível, em cujo aperfeiçoamento colaboraram as gerações incontáveis dos intelectos em conversação e a qual nos é confiada pela conversação a fim de que a aperfeiçoemos ainda mais e a transmitamos aos que virão, para servir-lhes de instrumento em busca do indizível”.

Vilém Flusser aprendeu com Husserl que a vida não é descoberta; que a vida é *Sinngeben* – isto é, doação de significado ou, numa palavra: poesia. Que a vida é uma reverente e espantada nomeação dos fenômenos.

O Leitor Número 69 ou o Marco Zero de um Futuro Flusser

Norval Baitello Jr.²

Um belo dia do final dos anos setenta, passando pela biblioteca do Instituto Goethe de São Paulo, encontrei jogado na caixa dos descartes um exemplar de *Língua e realidade* de Vilém Flusser. Recolhi-o, já que se tratava de obra esgotadíssima, de uma editora que já não existia e de um autor que já não estava no Brasil. Havia sido edição única, com uma ousada capa de Mira Schendel e orlhãs bem escritas por Vicente Ferreira da Silva. Seguramente fora o autor do livro um dos frequentadores da mesma pequena e seleta biblioteca situada em um aconchado cômodo de uma casa também de dimensões reduzidas, o número 1470 da então ainda legendária rua Augusta, em São Paulo.

O exemplar do livro descartado, agora adotado, continha, entretanto, escondido sob a orelha da contracapa, também um testemunho curioso, quase ficcional: a ficha de empréstimo e o registro numérico de seus leitores (ou, ao menos, emprestadores bem intencionados). A ficha, com espaço para o registro de 54 empréstimos do livro 001-Flu 1, acusava um único leitor, com data de devolução de 3.2.65, o leitor número 69. Certamente um leitor já um pouco atrasado, uma vez que o livro saíra no ano de 1963? Ou um admirador precoce e visionário que já enxergasse no livro o projeto das próximas décadas? E também um leitor raro, por haver retirado o livro em pleno e escaldante janeiro? Nenhum amador, provavelmente, nem desavisado, no entanto, para se debruçar sobre tema tão complexo. O vazio dos 53 outros campos em branco atesta que a leitura foi também única (possivelmente fulminante?), nenhuma renovação, nenhum novo empréstimo do mesmo livro. Nenhum outro leitor deste exemplar único numerado com 001.

1. Gustavo Bernardo é professor de Teoria da Literatura na UERJ e autor do ensaio *A divindade de Flusser* (São Paulo: Globo, 2002).

Como poderia imaginar o leitor número sessenta e nove que aqui começava, sem grande alarde nem artilharia mediática (como todo bom e honesto começo), um pensador atrevido, um Macunaíma, um antropófago da mídia e seus cenários? Como poderia imaginar que o autor que ali começava iria se projetar para o mundo lá fora, para depois reverberar de novo aqui como um dos expoentes mundiais de uma (jovem) ciência da comunicação ou de uma (mais jovem ainda) teoria da mídia? Como poderia ter desenhado este leitor anônimo, o possível outro do notável resenhista do mesmo livro, Anarol Rosenfeld, os cenários que se materializariam nas três décadas seguintes?

Sem dúvida, há em *Lingua e realidade* um verdadeiro embrião. Ou, dito com as próprias palavras de Flusser, um 'projeto'. E, como a pós-história (diagnosticada por Flusser) lê tudo com os olhos do futuro, também o presente livro tem hoje, quatro décadas depois, que ser lido com os olhos de seu futuro. Assim, ele ganha significados de desvelamento antecipado da obra que caracterizou um dos mais importantes comunicólogos e teóricos da mídia do século XX. Era apenas o começo de uma fértil e instigante obra, de um filósofo brasileiro que muito escreveu e publicou aqui, mas que teve que se exilar mais uma vez – de volta – na Europa, para ser lido e ouvido, também aqui.

Aqui estava o projeto de um Wilém Flusser da *Filosofia da caixa preta*, uma expansão de seu *Für eine Philosophie der Fotografie*, uma obra que revolucionou o modo de ver da era da visão e da visibilidade. Com seus conceitos surpreendentes, toma a fotografia como um ponto de partida para pensar, neste e noutros livros e artigos, a “escada ou escalada da abstração” (*Treppe der Abstraktion*), a dura passagem pelas etapas em que a representação do mundo vai perdendo progressivamente as dimensões da espacialidade. Originalmente se valendo de representações tridimensionais, configuradas no gesto e na voz, na presença corporal, a comunicação humana se transforma quando o advento das imagens sobre suportes diversos

abstrai (e ele mesmo define ‘abstrair’ como ‘subtrair’) a dimensão de profundidade, inaugurando um outro mundo, bidimensional, o “mundo das superfícies” (*die Welt der Oberflächen*). A invenção da escrita, por sua vez, dá mais um passo abaixo na escada, abstraindo mais uma componente do espaço, criando o mundo unidimensional, o universo da linearidade, do pensamento lógico e da ciência, da história e do tempo linear progressivo. O derradeiro passo da referida ‘escada da abstração’ se dá com o advento das imagens técnicas ou recno-imagens, como a fotografia e as demais imagens produzidas por aparelhos (nem ferramentas, nem máquinas). Tira-se então de representações nulodimensionais, números, fórmulas, pontos, retículas, granulações e algoritmos. A partir deste cenário nulodimensional contemporâneo é que sentenciava Flusser: “Espaço, aqui estão as minhas dores.”

Também aqui estava anunciada, de alguma maneira, a reflexão sobre o mundo da “terceira catástrofe” do homem, o mundo das “não-coisas”, tão bem retratado em inúmeras conferências e artigos, depois reunidos *post mortem* no volume *Dinge und Undinge (Coisas e não-coisas)*. A idéia das três catástrofes do homem foi o tema de uma conferência de Flusser nos seleros e notáveis *Kornhaus-Seminare* (Seminários do Celeiro) organizados anualmente de 1984 a 1993 por Harry Pross, um dos mais importantes comunicólogos alemães. O brasileiro, judeu e tcheco, então já vivendo na França e desde sempre falante do alemão, um autêntico antropófago nômade, era presença obrigatória nos Seminários do Celeiro, enquanto viveu, até 91. Por sua polémica, por suas inusitadas idéias, por sua performance única, por sempre desafiar, polarizava as atenções, conquistava-se ao veruisto Lev Kopelev, à indispensável Hertha Sturm, a Abraham Moles, a Vicente Romano ou a todos os outros que ousassem esboçar reflexões realistas ou naturalistas ou mesmo históricas. E a aldeia de Weller, idílico cenário dos Seminários, recebia por uma semana os mais ilustres pensadores da mídia, com a cobertura dos principais órgãos da imprensa, do rádio e da televisão

alemãs. Pois foi aí, em 1990, com o tema do Seminário o "Nomadismo", que Flusser falou sobre as três catástrofes. A primeira catástrofe, a "hominização", a descida do homem para a savana, transformou-o em um ser nômade. Tal nomadismo, que obriga o homem a andar, em alemão *fahren*, gera também a aquisição do conhecimento, *erfahren*/ficar sabendo/. A segunda catástrofe foi o "assentamento", que o levou ao cultivo de animais, plantas e à criação de agrupamentos urbanos. Isto teria aberto as portas à posse e à acumulação de bens materiais (afinal, argumenta em alemão, *sitzen* (estar sentado) e *besitzen* (possuir) são palavras irmãs). E a terceira catástrofe, que apenas começa, ainda não tem nome. Consistiria em expulsar o sedentário de seu espaço fechado e doméstico, obrigando-o a uma nova era de nomadismo. Sua casa torna-se inabitável pois está perfurada pelo vento da informação, diz Flusser. Este novo nomadismo da mobilidade virtual, por sua vez, desvaloriza novamente a posse dos bens materiais, as 'coisas', em favor dos bens imateriais, as 'não-coisas', informações, softwares e similares. Volta-se aos domínios do 'fahren' e do 'erfahren', com a diferença que nos movimentamos agora num espaço de nula dimensão, gerado pelas cifras, pontos e grãos (e aqui argumenta o autor: 'siff', em árabe, quer dizer "vazio"; também dela nasce a palavra 'zero').

Indubitavelmente constitui o presente *Língua e realidade* também um prelúdio para seu *Die Schrift (A escrita)*, lançado apenas em alemão, em 1983. Com o subtítulo *Hat Schreiben Zukunft? (Escrever tem futuro?)*, a obra nega (ou ao menos relativiza) a imagem de um Flusser apenas telemático (sua faceta mais lida e adorada na Europa), mostra um autor construindo cenários muito mais complexos do mundo unidimensional gerado pela conquista da escrita e pela ocupação dos alfabetos. Constrói cenários arqueológicos, quando reflete sobre a raiz do gesto da escrita, o corte sobre a terra, o barro (em hebraico *adamah*), a argila, a cerâmica. Assim a escrita constitui em sua origem uma escavação do espírito (em latim *spiritus*, em grego *pneuma*, em hebraico *ruach*), do ar, na terra.

A escrita nasce do gesto da inscrição (*Inchrift*), do corte na carne da terra, para depois passar para o seu estágio seguinte de 'sobrescrita' (*Aufchrift*), ao depositar-se como pigmento sobre uma superfície. E como a escrita nasce da imagem, as inscrições são cortes dilaceradores dos "cadáveres das imagens".

Die Schrift constrói cenários futurológicos quando fala sobre as possíveis formas de decifrações: o comentário, a obediência, a crítica. E quando fala sobre as motivações de quem escreve: "ordenar as próprias idéias ou informar aos outros". Encerra o cenário quando aborda o gesto devorador implícito no escrever: "escritores já foram um dia leitores" e "a escrita nada mais é que resposta crítica ou comentadora de outras escritas", portanto, "quando o escritor já devora como leitor os escritos de outros, não causará nenhum espanto se devorar seus próprios escritos já durante a própria escrita". "Ele terá aprendido a decifração de sua própria cifração. O que sobra, são recipientes vazios. A palavra "cifra" terá recobrado seu original significado de deserto, quando soubermos que ao escrever desenhamos porções de zeros."

O novo mundo unidimensional, inaugurado pela escrita, é povoado por seres de múltiplas facetas. Seus habitantes são as letras, os alfabetos, os textos, a impressão, as prescrições, a criação verbal (*Dichtung*), os modos de ler, as decifrações, os livros, as cartas, os jornais, as papelarias, as escrivadinhas, os manuscritos e os scripts, as digitações, as transcódificações, a assinatura, as subscrições e o pós-escrito. A cada um deles Flusser dedica um capítulo desse notável escrito sobre a escrita.

Inacabados quando o filósofo foi ceifado pela morte perto de sua cidade natal, *Vom Subjekt zum Projekt (Do sujeito [sujeito] ao projeto)* e *Menschwerdung (Hominização)* foram editados e publicados por Edith Flusser e Stefan Bollmann em 1994. Aí se revela com nitidez ainda maior a presença da ousadia do iconoclasta a percorrer caminhos quase-ficcionais, caminhos de cenários, postulando que "o passo atrás (*Zurücktreten*) do pensamento da linha

para o ponto não é apenas um movimento do calcular – do analisar do mundo e do homem – mas igualmente um movimento do computar: de sintetização de mundos e homens. É correto que com o emprego do pensamento numérico foi dado um passo para a decomposição das coisas e do homem em ‘nada’. Mas é igualmente correto que se libera o campo para o projetar de mundos e homens alternativos.”

Segundo o comunicólogo nos encontramos na situação catartófica em que não mais seria possível dar um passo sequer na escada da abstração. Resta-nos portanto começar a fazer (e ser) projetos (*Entwürfe*). E ressalva que este “nós” aqui não mais pode ser compreendido como “um grupo de indivíduos, mas sim como um diálogo em rede (*vernetzter Dialog*).”

“Projetar cidades”, “projetar casas”, “projetar famílias, corpos, crianças, sexo, técnica, trabalho”, são os âmbitos que a obra inacabada delineia ou, mais flusserianamente expresso, sintetiza. Muitas dessas sínteses ou cenários quase-ficcionais já são, há tempos, claramente detectáveis, com impressionante e numérica precisão: viver sob forma de projetos já não faz parte das ficções elucubradas no passado, mas do mundo presente no qual muitas vezes só as ficções (o “pensar numérico”) podem ser verossímeis. E no qual apenas a presença de nossa capacidade ficcional (“transcodificação da historicidade em análise de sistemas e síntese de sistemas”) pode permitir soluções para certos problemas concretos.

Agora, caro leitor do século XXI, olhando retrospectivamente para *Lingua e realidade* e seu leitor solitário de número 69, quatro décadas depois, você poderá ter em mãos o projeto primeiro de um Vilém Flusser nascente. E também poderemos todos dialogar com aquele leitor de número 69 sem que nos incomode sua anonimidade semi-ficcional, pois, afinal, toda leitura é também um projeto.

Prólogo à 1ª Edição

Quero agradecer à Editora Herder por ter aceito este trabalho para a publicação. A visão corajosa deste Editor incentivava de maneira fértil a discussão filosófica brasileira, e é devido a essa visão que aceitou o risco desta publicação. Devo a coragem de publicar este trabalho à bondosa compreensão do professor Décio de Almeida Prado, o qual me abriu a porta para o público, aceitando meus artigos no Suplemento Literário de *O Estado de São Paulo* e incentivou meus contatos com os intelectuais brasileiros. Creio que o Suplemento Literário, sob a direção do professor Décio, desempenha um papel central nas atividades intelectuais, um papel que somente a história saberá avaliar. Agradeço ainda ao Instituto Brasileiro de Filosofia a oportunidade que me deu de expor algumas idéias contidas neste trabalho, e em trabalhos futuros, de viva voz e em sua Revista.

As opiniões externadas neste livro, embora anteriores às minhas discussões com o professor Vicente Ferreira da Silva, formaram a base do nosso contato intelectual e (ouso dizê-lo?) amistoso. Embora um destino cruel tenha afastado o professor Vicente do nosso meio, não posso rebelar-me contra esse destino, já que me proporcionou a honra e o prazer indivisível da companhia deste pensador poderoso e encantador, que era Vicente Ferreira da Silva. Sobre todo este trabalho pairava, durante a sua produção, e para ainda, o olhar impiedosamente honesto e incorrompível de Alexandre Bloch, minha consciência encarnada. Se o leitor, ainda assim, descobrir insinceridades ou poses, ou se descobrir (o que seria pior ainda) momentos de mau gosto, a responsabilidade é inteiramente minha, como o é, aliás, por todos os conceitos articulados ou subentendidos.

2. Noval Batello Jr. é professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Comunicação e Semiótica da PUC-SP e autor de *O animal que parou os relógios* (Annablume, 1997).

Língua e Realidade

Introdução

Uma das ânsias fundamentais do espírito humano em sua tentativa de compreender, governar e modificar o mundo é descobrir uma ordem. Um mundo caótico seria incompreensível, portanto careceria de significado e seria ocioso querer governá-lo e modificá-lo. A própria existência humana não passaria de um dos elementos dos quais o caos se compõe, seria fútil. Um mundo caótico, embora concebível, é, portanto, insuportável. O espírito, em sua “vontade de poder”, recusa-se a aceitá-lo. Procura, no fundo das aparências caóticas, uma estrutura graças à qual as aparências, caoticamente “complicadas”, possam ser “explicadas”. Essa estrutura deve funcionar de duas maneiras: deve permitir a fixação de cada aparência dentro do esquema geral, deve servir, portanto, de sistema de referência; e deve permitir a coordenação entre as aparências, deve servir de sistema de regras. A estrutura deve ser estática e dinâmica ao mesmo tempo. Fixando o lugar da aparência, isto é, utilizando-nos da estrutura estática, tornamos a aparência apreensível. Ligando a aparência com outra, de maneira que ela seja consequência de outra, isto é, utilizando-nos da estrutura dinâmica, tornamos a aparência compreensível. O primeiro esforço, o da fixação, equivale a uma catalogação do mundo. O segundo esforço, o da coordenação, equivale a uma hierarquização do mundo. Se coroados de êxito, o primeiro esforço resultará em catálogo de todas as aparências bem definidas uma diante da outra, e o segundo esforço resultará em hierarquia de classes de aparências perfeitamente deduzíveis uma da outra. O mundo terá sido transformado de caos em cosmos. Poderemos dizer que o mundo, “aparentemente” caótico, é “realmente” ordenado. Ou, que há um mundo “aparente”

conhecimento, da realidade e da revelação comunicável da verdade. São posições que podem ser assumidas, precariamente, por instantes fugazes, por espíritos isolados. Entretanto, essa refutação não diminui a vitalidade teórica das objeções levantadas. A mera possibilidade dessas objeções mergulha todo o esforço do espírito, portanto toda a civilização, num clima de pragmatismo superficial, num clima de frustração e inautenticidade.

Não há como escapar desse clima. Há, isto sim, a possibilidade de enfrentá-lo, de aclimatar, de viver nele. Essa possibilidade reside no tornar consciente a busca da estrutura. Se soubermos o que buscamos quando procuramos o *conhecimento*, a *realidade*, a *verdade*, e se o soubermos da forma mais clara possível, as objeções articuladas dos cétricos e nihilistas e a objeção muda do misticismo perderão o seu terror e tornar-se-ão suportáveis. Verificaremos que o *conhecimento*, a *realidade* e a *verdade* que essas objeções pretendem negar não são aqueles que buscamos. Verificaremos que a estrutura que procuramos descobrir, embora menos majestosa e mais modesta do que no início nos pudesse ter parecido, continua intocada e intocável pelas objeções levantadas. Poderemos, a despeito delas, continuar buscando, isto é, vivendo. O conhecimento, embora menos absoluto, continuará sendo conhecimento; a realidade, embora menos fundamental, continuará sendo realidade; e a verdade, embora menos imediata, continuará sendo verdade. Descobriremos mesmo que o conhecimento absoluto, a realidade fundamental e a verdade imediata não passam de conceitos não somente ociosos, mas também desnecessários para a construção de um cosmos, e que, neste sentido, as objeções podem ser aceitas. Neste sentido um tanto restrito do cosmos, continuará válido o nosso esforço de compreendê-lo, governá-lo e modificá-lo; e a nossa vida dentro dele não terá sido fútil.

O objetivo deste trabalho é contribuir para a tentativa de tornar consciente a estrutura desse cosmos restrito. Será proposta a afirmação de que essa estrutura se identifica com a língua. Que

caótico, e um mundo "real" ordenado. Essa estrutura da "realidade", ou melhor, essa estrutura que é a "realidade", não tendo sido ainda descoberta, os nossos catálogos e as nossas classificações estando ainda imperfeitos, podemos, com certa dose de otimismo, dizer que o espírito avança da "aparência" para a "realidade".

Essa afirmativa otimista está de acordo com a herança que nos foi legada pelos gregos. Foram eles que nos ensinaram que podemos vislumbrar através das aparências (fenômenos) aquilo que nelas transparece (*taonta*). Aquilo que transparece (*os onta*) é compreensível (são *noumena*). A descoberta dos *noumena* dentro dos fenômenos equivale ao desvendar da verdade (*aletheia* — o descoberto). A filosofia, a religião, a ciência e a arte são os métodos pelos quais o espírito tenta penetrar através das aparências até a realidade e descobrir a verdade. O esforço abrange, portanto, todo o território da civilização humana. As civilizações não dependentes dos gregos estão empenhadas no mesmo esforço, embora o formulem de maneira diferente.

A despeito de sua antiguidade, e a despeito de sua vastidão, o esforço está, entretanto, sujeito a graves objeções, e essas objeções acompanham, qual tema secundário, a sinfonia da civilização humana. Elas são de ordem diversa, mas podemos distinguir, grosso modo, três tipos de objeções: as que negam a capacidade do espírito de penetrar as aparências (o ceticismo), as que negam a "realidade" (o nihilismo), e as que afirmam a impossibilidade de articular e comunicar a penetração (o misticismo). O primeiro tipo pode ser chamado de "objeções epistemológicas", o segundo, de "objeções ontológicas", e o terceiro, de "objeções religiosas". Embora vindo de direções diferentes, cada um desses tipos de objeção faz periclitar o edifício da civilização e ameaça o mergulho no caos. O caos, sendo insuportável, as objeções são praticamente inaceitáveis. O ceticismo epistemológico, o nihilismo ontológico e o misticismo religioso são ensinamentos impraticáveis. São refutados, praticamente, pela continuação da vida, isto é, pela vivência que temos do

conhecimento, realidade e verdade são aspectos da Língua. Que ciência e filosofia são pesquisas da Língua. E que religião e arte são disciplinas criadoras de língua. Essa afirmação nada deveria ter de original ou chocante, ou rebuscado. As antigas sabedorias dos nossos antepassados afirmam. *Logos*, a palavra, é o fundamento do mundo dos gregos pré-filosóficos. *Mama-rupa*, a palavra-forma, é o fundamento do mundo dos hindus pré-vedistas. *Hachem hacadoch*, o nome santo, é o Deus dos judeus. E o evangelho começa com a frase: *No começo era o Verbo*. A despeito desses restemunhos, e a despeito da identificação do Cristo com o Verbo, a afirmação da identidade entre estrutura do cosmos e língua continua a chocar o ouvido moderno. A filosofia da atualidade formula o último elo da cadeia que nos alienou da língua e nos afastou da proximidade na qual os nossos antepassados viveram com a língua. A atitude de nossa filosofia em face da língua é dupla. Temos a atitude dos logicistas que enxergam somente o seu aspecto formal e, de ângulo restrito, afirmam a sua tautologia. Identificar língua com estrutura do cosmos seria, para eles, afirmar o ceticismo, o nihilismo, e cair numa espécie de misticismo mudo. E temos a atitude de pensadores como Heidegger, os quais, embora sentindo o valor ontológico da língua, dela se utilizam para uma espécie de jogos de palavras. Desta maneira violentam a língua, forçando-a a adaptar-se, ao invés de adaptarem-se a ela. Não obstante, ambas as atitudes representam, de certa maneira, o primeiro passo tímido do pensamento atual em retorno à língua. Os matemáticos puros e os poetas “concretos”, os primeiros utilizando-se da língua no sentido da filosofia dos lógico-matemáticos, e os segundos utilizando-se no sentido da filosofia de um Heidegger, estão, quase conscientemente, tomando contato com duas das raízes da língua. E ambos o fazem em sua busca de conhecimento, da realidade e da verdade.

Em minha identificação da língua com a estrutura do cosmos pretendo que o conceito *lingua* abranja tanto a matemática pura como a poesia, e que ultrapasse a ambas. Em minha tentativa de

definir esse conceito, aliás tentativa frustrada pela própria posição ontologicamente primordial que concedo a esse conceito, pouco adiantarão as ciências que se ocupam da língua. Para elas, a língua é um entre os fenômenos componentes daquilo que chamam de *realidade*. Se não fosse assim, não poderia haver ciências da língua. A ciência, conforme já foi dito, é a tentativa de catalogar e classificar aparências, e a cada página do catálogo e a cada classe de aparências corresponde uma ciência especializada. A língua, tomada como aparência, forma o campo de uma ou mais ciências especializadas. Mas é evidente que a língua, tomada assim como aparência, não serve como base do conceito entendido neste contexto. Por outro lado, será impossível ignorar por completo este aspecto da língua. O conceito *lingua*, tal como será empregado neste trabalho, incluirá, portanto, os aspectos iluminados pelas ciências especializadas.

Creio que fico dispensado de provar que os sábios antigos, quando falaram em *logos*, *mama-rupa* ou *hachemh*, não se referiam nem ao aspecto matemático, nem poético, nem filológico ou etimológico da língua. O conceito que será empregado neste trabalho deverá, entretanto, incluir este aspecto da língua pretendido pelos sábios, o qual poderia ser descrito como “mágico” ou “santo”. É bom lembrar, nesta oportunidade, que os chamados povos primitivos, aqueles portanto que mais próximos estão da origem (se é que primitivo e original são conceitos aparentados), conferem à língua um poder supremo. O mero conhecimento do nome de um inimigo confere poder sobre ele, e frases mágicas podem forçar até seres superiores a servir à vontade do iniciado. Também este aspecto mágico da língua, e que não é o mesmo dos gregos, hindus e judeus antigos, deverá estar incluído no conceito conforme aqui empregado.

Por fim, será necessário considerar a língua tal como se desentrola dentro da nossa mente, formando e governando todos os nossos pensamentos. Surgirá a suspeita, e mais que mera suspeita, da identidade entre língua e pensamento. Os aspectos da língua antes

mencionados, entretanto, evitarão, conforme espero, que caiamos naquele idealismo puro e simples que uma identificação da língua com o pensamento poderia facilmente trazer consigo.

Como se vê, o conceito da língua aqui empregado será vasto. Nada terá, entretanto, de artificial e forçado. Pelo contrário, forçados e artificiais são os conceitos mais estreitos da língua. São justamente os conceitos estreitos, aos quais a ciência e a filosofia nos vêm acostumando, que barram nossa visão da língua em toda a sua plenitude. O primeiro esforço deste trabalho terá de ser, portanto, no sentido de reconquistarmos uma ingenuidade em face da língua, ingenuidade essa perdida no curso da história do pensamento. À primeira vista, esse esforço é condenado ao fracasso, já que uma ingenuidade não pode ser conquistada. Entretanto, existe a possibilidade de pormos em parênteses os conhecimentos acumulados no curso da história, deixá-los em pendência, como que disponíveis para futura referência, e aproximarmos-nos da língua despidos desses conhecimentos. É uma possibilidade que exige disciplina mental violenta. Foi chamada por Husserl de *fenomenologia*. Graças a ela alcançaremos, conforme afirma Husserl, uma ingenuidade de segundo grau que nos capacitará a apalpar o centro, o *eidos*, da língua. Duvido que possamos manter essa violência contra nós mesmos por muito tempo. Entretanto, o método fenomenológico será o ideal inalcançável, do qual tentarei me aproximar.

Surgirá, assim o espero, embora de maneira vaga e nebulosa, aquilo que chamo de língua. A identidade desse aquilo com a estrutura do cosmos deverá ser evidente para o leitor, se é que tenho alguma razão com a minha afirmativa. Entretanto, mesmo se conseguirmos apresentar essa evidência, não terei produzido algo que se possa chamar de uma "filosofia da língua". Terei, no máximo, sugerido algumas das inúmeras possibilidades do estabelecimento de uma tal filosofia. E esta é a intenção deste trabalho.

Ei-la, a língua, em toda sua imensa riqueza. O instrumento mais perfeito que herdamos de nossos pais e em cujo aperfeiçoa-

mento colaboraram incontáveis gerações desde a origem da humanidade, ou, talvez, até além dessa origem. Ela encerra em si toda a sabedoria da raça humana. Ela nos liga aos nossos próximos e, através das idades, aos nossos antepassados. Ela é, a um tempo, a mais antiga e a mais recente obra de arte, obra de arte majestosamente bela, porém sempre imperfeita. E cada um de nós pode trabalhar essa obra, contribuindo, embora modestamente, para aperfeiçoá-la e a beleza. No íntimo sentimos que somos possuídos por ela, que não somos nós que a formulamos, mas que é ela que nos formula. Somos como que pequenos portões, pelos quais ela passa para depois continuar em seu avanço rumo ao desconhecido. Mas no momento de sua passagem pelo nosso pequeno portão, sentimos poder utilizá-la. Podemos reagrupar os elementos da língua, podemos formular e articular pensamentos. Graças a este nosso trabalho ela continuará enriquecida em seu avanço. Já agora, nesta introdução, aventuro-me a sugerir que se resume a isto nosso papel na estrutura do cosmos. Mas, pensando bem, formulando e articulando, não estamos sendo homens no sentido mais digno desta palavra? Não estamos, com esta atividade, preenchendo e, talvez, ultrapassando a condição humana?

Capítulo I

A Língua é Realidade

A nossa época é caracterizada pela mania de estatísticas. Tabelas, curvas e contagens invadem a literatura científica e paracientífica como prova de sermos uma geração de contadores empenhados em levantar um inventário do mundo. Estão sendo compilados e comparados “dados” para serem computados. Somos uma geração de contadores que está em vias de transformar-se em uma linha de computadores. A meta parece ser um supercêrebro eletrônico que devora “dados” e excreta estatísticas. Falta porém uma estatística básica: quais os elementos que perfazem a soma dos “dados”?

Os doadores imediatos dos dados são os sentidos. Locke nos ensina que “nada está no intelecto que não estivesse estado anteriormente nos sentidos”. O intelecto sendo ainda um elo imprescindível entre dado e cérebro eletrônico, continuam os sentidos sendo fornecedores dos dados. A estatística que falta deverá, portanto, esclarecer sobre a proporção na qual os diferentes sentidos participam no fornecimento dos dados. Qual é a porcentagem de dados que devemos, por exemplo, ao tato ou ao olfato? Como se modifica esta porcentagem no curso da história? Está aumentando ou diminuindo? E no curso da vida individual? Aumenta ou diminui a contribuição do olfato com o avanço da idade? Qual a distribuição social do olfato? Contribui ele com mais dados (absolutamente e relativamente) ao operário ou ao intelectual? E qual é a sua distribuição entre os sexos? E entre os povos? O problema se complica pela seguinte consideração: os sentidos, além de doadores de dados, são, eles mesmos, dados. Estranhos, portanto, diante de uma série que contém elementos que,

frases. Quando percebemos palavras, percebemos uma realidade ordenada, um cosmos. O conjunto de frases percebidas e perceptíveis chamamos de *língua*. A língua é o conjunto de todas as palavras percebidas e perceptíveis, quando ligadas entre si de acordo com regras preestabelecidas. Palavras soltas, ou palavras amontoadas sem regra, o balbuciar e a "salada de palavras", formam a borda, a margem da língua. São os extremos caóticos do cosmos da língua. O estudo da língua tal como é percebida equivale à pesquisa de um cosmos. Dada a nossa definição da realidade como conjunto de palavras e de palavras *in statu nascenti*, é o estudo da língua possivelmente a única pesquisa legítima do único cosmos concebível.

Os elementos do cosmos da língua são as palavras. Correspondem aos átomos dentro do cosmos democritiano, ou às mônadas dentro do cosmos leibniziano. São percebidas como aglomerados de sons (quando ouvidas) ou de formas (quando lidas). São, portanto, divisíveis, tal como os átomos da física. Além de percebidas, são as palavras apreendidas. Como tais, são indivisíveis.

As palavras são apreendidas e compreendidas como símbolos, isto é, como tendo significado. Substituem algo, apontam para algo, são procuradores de algo. O que substituem, o que apontam, o que procuram? A resposta ingênua seria: "em última análise, a realidade". A resposta mais sofisticada dos existencialistas e dos logicistas seria provavelmente: "nada". A resposta deste trabalho será: "Já que apontam para algo, substituem algo e procuram algo além da língua, não é possível falar-se deste algo". Não obstante, o fato persiste: as palavras são apreendidas e compreendidas como símbolos, e, em consequência, o cosmos da língua é simbólico e tem significado.

Símbolos são resultados de acordo entre vários contratantes. Os cristãos primitivos puseram-se de acordo sobre o significado do sinal do peixe: será o símbolo do Cristo. O serviço de trânsito e os motoristas puseram-se de acordo (mais ou menos precário) sobre o significado do sinal: será o símbolo da proibição de estacionar.

por sua vez, contém a série. Eis um problema de lógica formal a ser resolvido, futuramente, pelo cérebro eletrônico, já que supera, aparentemente, a capacidade do cérebro humano.

Na falta dessa estatística básica proponho a seguinte hipótese: devemos a grande maioria dos dados dos quais dispomos ao ouvido e à vista, já que a grande maioria desses dados consiste em palavras ouvidas ou lidas. A grande maioria daquilo que forma e informa o nosso intelecto, a grande maioria das informações ao nosso dispor, consiste em palavras. Aquilo com que contamos, o que compilamos e comparamos, e o que computamos, enfim, a matéria-prima do nosso pensamento, consiste, em sua maioria, de palavras.

Além de palavras, os sentidos fornecem outros dados. Estes se distinguem das palavras qualitativamente. São dados inarticulados, isto é, imediatos. Para serem computados, precisam ser articulados, isto é, transformados em palavras. Há, portanto, aparentemente, uma instância entre sentido e intelecto, que transforma dado em palavra. O intelecto *sensu stricto* é uma tecelagem que usa palavras como fios. O intelecto "sensu lato" tem uma ante-sala na qual funciona uma fição que transforma algodão bruto (dados dos sentidos) em fios (palavras). A maioria da matéria-prima, porém, já vem em forma de fios.

Se definimos *realidade* como "conjunto dos dados", podemos dizer que vivemos em realidade dupla: na realidade das palavras e na realidade dos dados "brutos" ou "imediatos". Como os dados "brutos" alcançam o intelecto propriamente dito em forma de palavras, podemos ainda dizer que a realidade consiste de palavras e de palavras *in statu nascenti*. Com esta afirmativa teremos assumido uma posição ontológica. O presente trabalho é uma tentativa de verificar até onde essa posição poderá ser mantida.

1. A língua percebida externamente

As palavras que chegam até nós através dos sentidos vêm organizadas. São agrupadas em obediência a regras preestabelecidas, formando

Doravante o sinal em questão poderá ser apreendido e compreendido pelo iniciado. Qual foi o acordo ou os acordos que antecederam e resultaram no sistema de símbolos que é a língua? Esta pergunta ainda é mais ingénua que a opinião dos setecentistas quanto ao contrato social com base da sociedade humana. As origens da língua e de seu carácter simbólico perdem-se nas brumas de um passado impenetrável. Trata-se, aparentemente, de um típico pseudoproblema: um acordo sobre o significado da língua pressupõe sua existência como veículo desse acordo. Somos forçados a aceitar a língua e seu carácter simbólico como a própria condição do pensamento, e a frase “origem da língua” carece, portanto, de significado neste contexto.

Classicamente são distinguidos diversos tipos de palavras, tendo em vista seu significado. Há substantivos que significam “substâncias”, há adjetivos que significam “qualidades”, há preposições e conjunções que significam “relações entre substâncias” e há verbos que significam “processos modificando substâncias”. No entanto, é evidente que essa divisão clássica é absurda e não pode ser mantida. Pressupõe ela a existência de uma realidade absoluta, cuja estrutura está sendo espelhada pela estrutura da língua, aproximadamente como para Platão o mundo fenomenal espelha a estrutura do mundo das idéias. Que esta pressuposição é insustentável, provam-no as línguas como o chinês, cuja estrutura torna impossível a distinção entre substantivos, verbos etc. Ou o chinês, e com ele todas as línguas silábicas e aglutinativas, estão “errados” ou a divisão clássica está errada. Mas no próprio campo da língua portuguesa a divisão clássica não funciona. Na frase: *Isto é uma caixa grande, caixa significaria substância, e grande, qualidade. Na frase Isto é um caixão, a qualidade ficaria engolida pela substância numa espécie de milagre metafísico que superaria todos os feitos dos profetas. Isto para não falar da substantivação de adjetivos e verbos, da adjetivação de substantivos e verbos etc, coisas corriqueiras dentro da língua portuguesa, mas malabarismos inconcebíveis dentro da “realidade*

absoluta” pressuposta pela divisão clássica. Portanto, é necessário abandonarmos esse tipo de platonismo mal aplicado. Somos, afinal, demasiadamente céticos para podermos aceitar, sem mais nem menos, uma realidade de “substâncias”, “qualidades”, “relações”, “processos” etc, somente para podermos classificar palavras.

Entretanto, algo da divisão clássica das palavras precisa ser salvo. Mesmo que errada, não é inteiramente gratuita e arbitrária. Substantivos, adjetivos etc realmente existem na língua portuguesa. Devemos, portanto, dizer o seguinte: a língua, como sistema de símbolos apontando para algo, significando algo, procurando algo, não consiste de símbolos equivalentes, mas de símbolos hierarquicamente diferenciados. O significado de cada símbolo torna-se compreensível somente dentro do conjunto do sistema inteiro. No caso da língua portuguesa (que é um subsistema dentro do sistema geral da língua), e no caso de línguas mais ou menos aparentadas, essa hierarquia torna a forma de substantivos, adjetivos etc. Porém a posição hierárquica de cada palavra é fluida e se modifica de acordo com as exigências das regras que ordenam o sistema.

As palavras vêm organizadas em frases. A divisão clássica, sempre presa a platonismo extremado, e conhecendo exclusivamente línguas flexionais, distingue na frase o sujeito, do qual trata o processo que a frase significa; o predicado, isto é, o próprio processo; o objeto, a meta do processo; o atributo, que qualifica o sujeito ou objeto; o advérbio, que qualifica o processo etc. A idéia básica desta divisão é a seguinte: a realidade absoluta consiste de substâncias que se modificam, transferindo qualidades de si para outras. Estas transferências são as situações da realidade. A frase espelha, em sua estrutura, essa realidade, se verdadeira, e deixa de espelhar essa realidade, se falsa. Essa divisão clássica deve ser recusada pelas mesmas razões expostas durante a discussão da classificação de palavras. Longe de ser uma análise da frase, é ela resultado do domínio descontrolado da frase portuguesa (e de línguas aparentadas) sobre a mente do suposto analisador. Com o abandono da divisão clássica da frase, teremos

também abandonado o conceito clássico da verdade como correspondência entre frases e realidade. Deveremos, portanto, chegar a um novo conceito da verdade no curso deste trabalho.

Que a divisão clássica não pode ser mantida, é ilustrado pela existência, por exemplo, das línguas aglutinantes. Essas línguas formam frases colando palavras umas sobre as outras, de forma que estas perdem a sua individualidade e se fundem num todo. Querer distinguir nelas sujeito, predicado etc, seria querer falsificar o seu significado. Ou as frases dessas línguas não são nem verdadeiras nem falsas, não passando de meros ruídos, ou a análise clássica da frase está errada. É, entretanto, extremamente penoso abandonar os preconceitos da análise clássica da frase. Abandonando essa análise, estaremos restringindo radicalmente o território da lógica. Análise lógica e análise clássica de frases são, fundamentalmente, a mesma coisa. Dizendo, como estamos, que a análise clássica não é aplicável a línguas a não ser flexionais, e que, mesmo no caso das línguas flexionais, ela é aplicável com reservas, estamos negando a validade universal da lógica. Longe de ser uma disciplina do espírito humano, ela aparece como disciplina do espírito regido por línguas flexionais, e mais especialmente por línguas indo-européias do ramo *kentum*. Se considerarmos que a lógica é a base da matemática e da ciência, para as quais reclamamos validade universal, compreenderemos quão difícil é abandonar a análise clássica da frase. É verdade que a nossa matemática e a nossa ciência continuarão válidas, mas num sentido epistemológico restrito. Nada mais afirmarão da "realidade em si", somente de realidades tais como a portuguesa.

Contudo, somos forçados a tomar este audacioso passo. Ele nos compele para uma análise radicalmente nova da frase. De acordo com ela, é a frase uma organização de palavras, e ela é certa quando obedece a regras da língua à qual as palavras pertencem, e errada quando não as obedece. Quando essa organização de palavras se processa dentro do meu intelecto, chama-se *pensamento*. *Frase* é o nome do aspecto

objetivo, e *pensamento* é o nome do aspecto subjetivo dessa organização de palavras. Há frases e pensamentos certos (quando obedecem às regras da respectiva língua), e há frases e pensamentos errados (quando não as obedecem). No caso da língua portuguesa e de certas outras línguas, como o chinês e o esquimó, as regras são inteiramente diferentes. No caso do português, podemos realmente distinguir o sujeito do predicado, do objeto etc., não porque uma realidade absoluta o exija, mas porque as regras da lógica o mandam. E nem sempre podemos fazer essa distinção, ou somente muito artificialmente a podemos fazer, como ilustram os exemplos: *Chove* ou *Há gente em casa*. Estes exemplos, por não serem logicamente analisáveis, não deixam de ser significativos.

Há, portanto, frases e pensamentos certos e errados. E quanto às frases e aos pensamentos verdadeiros? Este problema envolve a relação entre frases. A língua dispõe de regras que governam as relações entre frases. Uma frase (ou um pensamento) é verdadeira, em relação a outra frase, quando obedece a essas regras, e falsa quando não as obedece. No caso do português e de línguas aparentadas, essas regras são lógicas, e chamam-se *silogismo*, por exemplo. Em caso de outras línguas, as regras são diferentes. A verdade relativa é, portanto, uma qualidade puramente formal e lingüística das frases, resultado das regras da língua. E a verdade absoluta, aquela verdade clássica da correspondência entre frases e realidade? Aquela que verifico quando digo *chove* e olho pela janela? A correspondência entre a minha frase *chove* e o dado bruto "chove", que percebo pela janela, é de análise difícil. Ela será tentada, de maneira esboçada, no parágrafo seguinte. Entretanto, já aqui posso dizer que compreendo o dado "chove" somente na forma da frase *chove*, e que, portanto, a famosa correspondência entre frases e realidade não passa de uma correspondência entre duas frases idênticas. A verdade absoluta, se existe, não é articulável, portanto, não é compreensível.

Resumo o caminho até aqui percorrido: a matéria-prima do intelecto, a *realidade*, portanto, consiste de palavras e de *dados brutos*

tos a serem transformados em palavras para serem aprendidos e compreendidos. As palavras são símbolos significando algo inarticulável, possivelmente “nada”. O conjunto das palavras forma o cosmos da língua. Esse cosmos é regido por regras que variam de língua a língua. É ocioso, por ultrapassar o limite da língua, falar-se na origem da língua, portanto, na origem do significado das palavras e na origem das regras. A língua, com seu significado e suas regras, é o “dado” por excelência. As palavras observam uma ordem hierárquica, que varia de língua para língua. As frases, ou pensamentos, são organizações de palavras obedecendo regras que, no caso do português, são aproximadamente lógicas. A verdade é uma correspondência entre frases ou pensamentos, resultado das regras da língua. A verdade absoluta, essa correspondência entre a língua e o “algo” que ela significa, é tão inarticulável quanto esse “algo”.

2. A língua percebida internamente

O intelecto, com sua infraestrutura, os sentidos, e sua estrutura, o espírito (ou qualquer outra palavra), formam o *Eu*. O *Eu* é, portanto, uma árvore cujas raízes, os sentidos, estão ancoradas no chão da realidade, cujo tronco, o intelecto, transporta a seiva colhida pelas raízes, transformada até a copa, o espírito, para produzir, folhas, flores e frutos. Tal qual a árvore consiste inteiramente de seiva modificada, não passando, do ponto de vista da seiva, de um canal através do qual a seiva evapora do chão em direção à nuvem, também o *Eu* é inteiramente feito da realidade colhida pelos sentidos, não passando de um canal através do qual a realidade se derrama em direção ao futuro. Todavia sabemos que a árvore é algo mais que seiva.

A realidade, dentro da qual as raízes do *Eu*, os sentidos, chupam avidamente, transforma-se, ao chegar ao tronco, ao intelecto, em palavras. Nesta transformação, neste salto abrupto e primordial, neste *Ursprung*, reside o milagre e o segredo do *Eu*. Há um abismo intransponível ao intelecto entre o dado bruto e a palavra.

Ele pode mergulhar introspectivamente dentro das suas próprias profundezas na ânsia de alcançar as raízes; entretanto, lá onde acaba (ou começa) a palavra, ele pára. Ele sabe dos sentidos e dos dados brutos que colhe, mas sabe deles em forma de palavras. Quando estende a mão para apreendê-los, transformam-se em palavras. Isto justamente caracteriza o intelecto: ele consiste de palavras, compreende palavras, modifica palavras, reorganiza palavras, e as transporta ao espírito, o qual, possivelmente, as ultrapassa. O intelecto é, portanto, produto e produtor da língua, “pensa”.

No entanto, de maneira curiosa, o intelecto sente a diferença entre palavra e dado bruto. Quando os sentidos lhe fornecem palavras já feitas, isto é, quando eu ouço ou leio palavras, a reação do intelecto difere de sua reação em face de dados brutos. Em face do dado bruto, inalcancável, mas intimamente próximo, o intelecto se precipita sobre uma palavra, ele articula. Em face da palavra, ele compreende e toma contato imediato, ele conversa. Já que o intelecto só consiste de palavras, e nada conhece, a não ser palavras, como pois distinguir, na porta de entrada, dados brutos de palavras feitas? A distinção é feita à base de um critério estético: os dados brutos são formados como pasta caótica, as palavras vêm organizadas em frases. Os dados brutos vêm, por exemplo, na forma das seguintes palavras: *ddi, duro, marron, quatro pernas, igual a, bati contra a mesa*. As palavras feitas, chegando já organizadas, são prova, a única prova aceitável intelectualmente, da existência de outros intelectos. Se os sentidos não fornecessem ao intelecto palavras organizadas em frases, ele estaria condenado ao caos solipsista. O que transforma o caos em cosmos é a possibilidade de conversação, é o vem e o vai da língua.

Se os sentidos não fornecessem ao intelecto palavras organizadas em frases, o intelecto propriamente dito não existiria. O intelecto se forma aprendendo palavras. A criança recém-nascida é, do ponto de vista linguístico, um lugar “geométrico”, onde o intelecto, aquele nó de palavras, pode realizar-se. A criança recém-nascida é uma organização de sentidos e de aparelhos destinados a manter os sen-

sentido e intelecto. Não é, portanto, realmente alcançável pelo intelecto e não pode ser autenticamente formulado em palavras. Deve ser, portanto, lido, não como reportagem, mas como alegoria. É uma tentativa desesperada, mas nem por isso menos necessária, do intelecto de compreender-se a si mesmo. A alegoria (o ler substitutivo) é o único método disponível ao intelecto na sua tentativa de ultrapassar-se. Mas a alegoria é sempre equívoca, nunca unívoca como o símbolo ideal. Recorrerei, pois, para diminuir o risco do equívoco, ao testemunho de alguns filósofos que penetraram, com seus pensamentos, nessas regiões confusas.

Aquilo que chamei de “caos do dado bruto”, que tende a transformar-se em palavras, não tem, ontologicamente falando, a dignidade do *ser*, mas do *poder ser*. É o *mundo como vontade* de Schopenhauer, que tende a transformar-se em *mundo como representação*. É a *vontade* de Nietzsche que tende para o *poder*. É o *elan vital* de Bergson, que tende a intelectualizar-se. É o *Vorhandensein* = estar adiante à mão de Heidegger, que tende a ser recolhido e transformado (*ueberholt*) pela existência (*Dasein*). Cada um destes pensadores interpreta de maneira diferente este abismo entre *poder ser* e *ser* intelectualmente intransponível, mas efetivamente transposto num salto. Quando o intelecto se dirige a esta região, ele pensa o que Nietzsche chama de *den Schwersten Gedanken* = o pensamento mais difícil (ou pesado). É um peso que o intelecto não suporta. É que ele está querendo mudar aquilo que Hartmann chama de *camada*, está querendo mudar de peso, tarefa impossível. Entretanto, todos estes recursos dos pensadores mencionados são viciados, *a priori*, pelo seu cauveiro inconsciente centro da língua. Suas filosofias são análises inconscientes da língua. Isto torna suas tentativas duplamente desesperadas. Faz com que o “pensamento mais difícil” seja ainda mais difícil do que o necessário.

Retomo o fio do argumento. O intelecto, participando da conversação, se “realiza”. Torna-se real no sentido de participar do tecido da conversação que é o corte horizontal da correnteza da língua. Se

tidos. Essa organização está jogada dentro de um caos de dados brutos sem significado. Os sentidos sorvem os dados brutos e reagem a eles fisiologicamente. A correnteza dos dados brutos que entram pelos sentidos traz consigo palavras pronunciadas pela mãe, pelo ambiente “humano”, isto é, lingüístico, que envolve a criança recém-nascida como capa protetora contra o caos. A essas palavras a criança reage não só fisiologicamente, mas ainda intelectualmente; ela as apreende. Aprender palavras é formar intelecto. As palavras apreendidas começam a formar uma superestrutura sobre os sentidos, começa a surgir um *Eu* no sentido estrito. As palavras apreendidas têm significado. Por sobre o caos dos dados brutos sem significado, dentro do qual vivem os sentidos, surge o cosmos simbólico das palavras; dentro do qual vive o intelecto.

A medida que as palavras apreendidas aumentam em número, isto é, à medida que o intelecto cresce, começa a funcionar o jogo das regras que governam a organização das palavras. As palavras apreendidas começam a ser compreendidas. Começa a atividade do intelecto, começa a inteligência. Do passivo “entrelido” (intelecto), surge o ativo “entreler” (inteligência). Doravante desenvolvem-se, dentro do intelecto, dois processos. Ele recebe, continuamente, informações dos sentidos, palavras e dados brutos. As palavras, ele as apreende. Os dados brutos, ele os traduz em palavras, para apreendê-los. E as palavras apreendidas são reagrupadas, são compreendidas. O intelecto pensa.

A estes dois processos logo se junta um terceiro. As palavras organizadas, as frases, os pensamentos, começam a ser expelidos (em alemão: *ausgedrueckt*), expressos pelo intelecto na direção dos sentidos. As frases, os pensamentos tendem a “fenomenalizar-se”. O salto primordial ontológico, do dado bruto em direção à palavra, repete-se em direção contrária. O intelecto articula. Doravante participa da conversação da qual Heidegger diz que “a somos”.

Uma palavra de cautela. Tudo que foi dito neste parágrafo refere-se àquela região ontologicamente problemática que se situa entre

considerarmos a Língua (como agora já somos obrigados a fazer) como conjunto de palavras, isto é, dados brutos realizados, como o cosmos do *ser* surgido do caos do *poder ser*, e se considerarmos que estas palavras aparecem em nós, chamados *intelectos*, e em fios entre os nós, chamados *conversação*, somos obrigados a dizer que um intelecto em conversação está realizado. A Língua como um todo é a soma das conversações e dos intelectos em conversação através das idades. O intelecto em conversações enriquece a Língua em dois sentidos. Propaga-a em direção ao futuro. E estende-a em direção horizontal, aumenta-lhe o número de palavras e de combinações de palavras. Cria palavras e cria pensamentos (frases). O intelecto em conversação conserva e aumenta o território da realidade. Realizando-se, realiza.

É este o significado ontológico da expressão do homem como *zoon politikon*. A sociedade é real como conversação, e o homem é real como intelecto participando dessa conversação. Neste sentido, podemos dizer que a sociedade é a base da realidade, e que o homem é real somente como membro da sociedade. No entanto, nesta perspectiva, a Língua se revela como sendo a essência (e não o instrumento) da sociedade.

Contudo, a atividade do intelecto não se limita à apreensão, compreensão, reformulação e criação de palavras e frases (pensamento), e à articulação dessas frases (pensamentos). O intelecto carrega sobre os ombros, como Atlas, um mundo de silêncio, para dentro do qual os pensamentos (as frases) desembocam e dentro do qual evaporam. Falar-se dessa superestrutura do intelecto é ainda mais difícil do que falar-se de sua infraestrutura. Todas as palavras procurando significá-la são falhas, por serem intelectuais. Esse mundo do “espírito”, da “intuição”, da “visão imediata”, forma a copa da árvore do *Eu*. Nada mais se pode dizer sobre ele, a não ser que ele é o sentido, isto é, a direção na qual os pensamentos do intelecto correm e que representa um limite superior da Língua. Sendo supra-linguístico, é supra-real, e neste sentido: irreal, do ponto de

vista do intelecto. Ultrapassa o escopo deste trabalho e deve ser considerado neste contexto somente como dando sentido, isto é, direção, aos processos da Língua. A Língua aparece, deste ângulo, como um processo procurando superar-se a si mesmo.

3. Multiplicidade de Línguas

Suponhamos, por um instante, que exista uma única Língua. Neste caso, as considerações expostas nos parágrafos 1 e 2 não teriam ocorrido. O problema ontológico da Língua estaria mascarado a ponto de nunca poder ser descoberto pelo intelecto. O problema epistemológico da Língua não existiria. Neste caso, não poderia ter sido descoberto o problema de uma realidade extralinguística e não haveria problema de conhecer a realidade. Haveria uma correspondência aparente perfeita e unívoca entre dado bruto e palavra. A palavra e o dado bruto formariam um único conjunto, sendo o dado bruto o aspecto externo, e a palavra, o aspecto interno desse conjunto. A Língua única seria o aspecto interno da realidade, e a realidade seria o aspecto externo da Língua única. As regras da Língua única seriam o aspecto interno das leis que regem a realidade, e essas leis científicas seriam o aspecto externo das leis gramaticais, que regem a Língua única. A distinção entre “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*) e “ciências do espírito” (*Geisteswissenschaften*) seria uma distinção entre duas direções de pesquisa do mesmo conjunto: as ciências naturais avançariam de dentro para fora, as ciências do espírito, de fora para dentro. A Língua única seria idêntica ao espírito humano, ou, pelo menos, aquilo que Kant chama de *razão pura*. Com efeito, se existisse uma única Língua, seríamos todos, muito naturalmente, kantianos (isto é, se essa única Língua fosse o alemão ou Língua aparentada). As regras da Língua única seriam as “categorias da razão pura” e representariam o aspecto interno, o aspecto do “conhecimento” das leis da natureza, as quais seriam as “categorias da realidade”. A análise da Língua única seria a verdadeira “crítica da razão pura”. O problema no qual culmina a epistemologia

kantiana – há juízos sintéticos a priori? – adquiriria, nessa situação hipotética, o seu significado pleno: *Há combinações de palavras tais que obedecem às regras da língua única e espelham, simultaneamente, relações entre dados brutos? Há, portanto, conhecimento? A resposta, nesta situação hipotética, seria indubitavelmente afirmativa. Infelizmente, essa situação hipotética e paradisiaca da língua única não é o caso. A harmonia preestabelecida (no sentido de Leibnitz) entre língua e realidade não é o caso. A razão pura não é idêntica à língua tout court, mas a “uma ou mais línguas”. Em consequência, são as “categorias do conhecimento”, as “categorias da razão pura”, longe de terem validade universal e humana, contraditórias e aplicáveis alternadamente. Darei, por enquanto, um único exemplo. Terei oportunidade, mais tarde, de ampliar o tema. Kant distingue três categorias da quantidade, a saber: unidade (medida), multiplicidade (tamanho) e totalidade (tudo). Entretanto, quando a razão pura pensa em theco, ela distingue categoricamente as seguintes quantidades: unidade, dualidade, multiplicidade até quatro (multiplicidade organizada), multiplicidade de mais de quatro (multiplicidade amorfa), totalidade em plural e totalidade em singular. As categorias kantianas, longe de serem “categorias do conhecimento per se”, são, no fundo, as categorias da língua alemã.*

A multiplicidade das línguas revela a relatividade das “categorias do conhecimento”. O problema ontológico e epistemológico da língua torna-se evidente. Há tantos sistemas categoriais, é, portanto, tantos tipos de conhecimento, quantas línguas existem ou podem existir. A tênue relação entre a razão e a coisa em si que a filosofia kantiana estabelece é, portanto, no melhor dos casos, um aglomerado de fios substituíveis entre si arbitrariamente. A imagem que se oferece é a seguinte: a realidade, este conjunto de dados brutos, está lá, dada e brutal, próxima do intelecto, mas inatingível. Este, o intelecto, dispõe de uma coleção de óculos, das diversas línguas, para observá-la. Toda vez que troca de óculos, a realidade “parece” diferente. A dificuldade dessa imagem reside na expressão “pa-

rece ser”. Para ser, a realidade precisa parecer. Portanto, toda vez que o intelecto troca de língua, a realidade é diferente. Mas uma ontologia que opera com uma infinidade de sistemas de realidade substituíveis é intolerável. É preferível abandonar o conceito da realidade como conjunto de dados brutos. É preferível dizer, como o fiz nos parágrafos anteriores, que os dados brutos se realizam somente quando articulados em palavras. Não são realidade, mas potencialidade. A realidade será, em consequência, o conjunto das línguas. Esta definição da realidade contorna a segunda dificuldade implícita na imagem acima esboçada. O que é esse intelecto que troca de óculos? Qual é sua realidade? Dentro da nova definição, a dificuldade desaparece: o intelecto não é real, a não ser que pense em alguma língua. A dualidade nefasta entre *razão e coisa em si*, entre *matéria e idéia*, entre todos aqueles pólos da realidade consagrados pela tradição filosófica, desaparece com a identificação da *realidade* e da *língua*. Sempre todos os pensadores sentiram que se tratava de uma dualidade falsa, de um pseudoproblema. Os idealismos e materialismos de todas as épocas o testemunham. Vista pelo prisma da língua, a dicotomia desaparece. A imagem retificada é, agora, a seguinte: o intelecto e os dados brutos podem realizar-se de diversas formas, isto é, em línguas diferentes. Cada língua por si é o lugar onde dados brutos e intelectos se realizam. Ou, descrevendo a mesma situação de maneira diferente: toda língua tem dois horizontes, a saber, os dados brutos que tendem a realizar-se nela, e os intelectos que nela pensam. Entretanto, *dado bruto e intelecto* não são reais, não estão realizados, senão dentro de alguma língua.

Surge, com insistência não mais suprimível, o problema das ciências naturais, esse método do intelecto de pesquisar a “realidade”, os dados brutos, aparentemente sem recorrer a alguma língua específica. Os resultados das pesquisas científicas são, aparentemente, válidos em todas as línguas. Entretanto, uma observação desses resultados apoia o argumento aqui desenvolvido, ao invés

de enfraquecê-lo. A ciência *sensu stricto*, tal qual a conhecemos no Ocidente desde o Renascimento, equivale, deste ponto de vista, ao aparecimento de uma nova língua. Nela, os dados brutos se realizam em símbolos matemáticos. Os intelectos nela pensam em símbolos matemáticos. Por ser uma língua recente, ela ilustra admiravelmente como a língua em geral funciona. O símbolo *m* significa a massa, o símbolo *sec* significa o segundo, o símbolo *gen* significa o portador da hereditariedade, sem respeito à "realidade" desses significados. Por ser a ciência uma língua recente, a sua independência da coisa em si se torna mais evidente de que no caso das línguas antigas. É esta a razão daquela sensação de irrealidade que nos invade quando penetramos no território das ciências exatas. A explicação dessa sensação é a seguinte: a ciência, longe de ser válida para todas as línguas, é ela própria uma língua a ser traduzida para as demais a fim de realizar-se nelas. Mas, sendo uma língua recente, é ainda incompleta. O intelecto consegue, em teoria e prática, pensar em português ou inglês continuamente. Mas o intelecto não consegue pensar continuamente em "termos de ciência", não consegue pensar sempre cientificamente. Ele está, portanto, na necessidade de continuamente traduzir do "científico" para o português. Tendo de abandonar continuamente o território da língua da ciência, tendo de fazer continuamente o esforço da tradução, o intelecto percebe mais claramente a distância entre palavra e dado bruto é tomado pela sensação de irrealidade. A tradução e a sensação de irrealidade que a acompanha serão, entretanto, o tema do parágrafo seguinte.

Mas, dirão alguns, a ciência funciona independentemente de qualquer tradução. Os aviões voam, os toca-discos tocam, e as bombas explodem matando todos, inclusive aqueles que não sabem falar em termos de ciência. Este argumento formidável do senso comum contra a tese aqui exposta pode ser aplicado a todas as línguas, não somente à ciência. O alemão que aprendeu a fazer sapatos em alemão pode perfeitamente vendê-los para um chinês que nunca

aprendeu a falar alemão. A língua alemã, tal qual a científica, funciona independentemente de tradução. Pelo menos assim parece à primeira vista. Sob análise, o argumento torna-se circular e perde, portanto, a sua validade. A bomba que me mata, o sapato que compro, são para mim dados brutos que aprendo em formas de palavras portuguesas. Para o cientista e para o sapateiro, são igualmente dados brutos, realizados em forma de símbolos científicos e palavras alemãs. É verdade que a posição do cientista e do sapateiro em face da bomba e do sapato é diferente da minha. O cientista e o sapateiro são os produtores (em grego, *poetas*) das palavras *esta bomba* e *este sapato*, e, neste sentido, são também os artífices do dado bruto que estas palavras significam. Porém, para mim, o significado dessas palavras continuará inacessível até que aprenda "científico" ou alemão. Para mim existem os dados brutos somente com o significado das minhas palavras. Como, graças a conversação e à possibilidade de tradução, posso aprender também o significado científico e alemão da bomba e do sapato, identifica, *a posteriori*, a minha bomba com a bomba do cientista, e digo, numa espécie de metafísica ingênua, que se trata do "mesmo" dado bruto. O argumento deve ser, a rigor, formulado da maneira seguinte: dentro do sistema de minha língua a ciência funciona independentemente de qualquer tradução. Trata-se, como se vê, de um argumento inócuo. Entretanto, no decorrer da discussão surgiram os problemas da produção e da poesia. Por razões de ordem sistemática, devo adiar esse tema até o terceiro capítulo deste trabalho.

Recapitulando e resumindo a ordem de idéias deste parágrafo: a multiplicidade de línguas ilustra e ilumina a posição assumida nos parágrafos anteriores e a torna mais consistente. Essa multiplicidade torna evidente que é ocioso falar-se em "realidade extralingüística" e demonstra a relatividade do "conhecimento", o qual está, por definição, limitado ao campo de uma única língua, já que conhecimento é uma função das categorias daquela língua. Durante a discussão ficou a ciência revelada como uma dentre as

temos abandonado, a custo apreciável, o conceito da realidade dos “dados brutos”, a resposta clássica não nos satisfaz. Devemos reformulá-la, e dizer o seguinte: existe um conjunto chamado *língua portuguesa* e outro chamado *língua inglesa*. Ambos consistem de palavras hierarquicamente organizadas e são governados por regras de combinação de palavras. As hierarquias e as regras dos dois conjuntos são parecidas. O lugar hierárquico da frase *vou* e as regras que lhe estipulam a forma são semelhantes ao lugar hierárquico da frase *I go* e às regras que lhe estipulam a forma. O papel, isto é, o significado, da frase *vou* dentro do sistema português, é, portanto, semelhante ao papel, ao significado da frase *I go* dentro do sistema inglês. A tradução é, pois, aproximadamente legítima.

Nossa resposta é mais laboriosa, mas tem a vantagem de ser mais certa. É fácil demonstrar que a resposta clássica é falsa. Basta ampliar a frase. *Vou estudar* não pode ser traduzido por *I go learn*. O significado de *vou* não é, portanto, idêntico ao significado de *I go*. Em português, *vou* tem um significado de verbo auxiliar, que o inglês *I go* não tem, ou, se o tem, é em grau muito mais fraco. A tradução de *vou* para o inglês é, a rigor, impossível. Não existe, dentro da hierarquia e dentro das regras do sistema inglês, um lugar que corresponda ao português *vou*. A “realidade” inglesa não comporta *vou*. Dada, entretanto, a semelhança, o parentesco, entre as duas línguas, posso traduzir, aproximadamente, como proposto. O dado bruto que *vou* e *I go* pressupostamente significam revelou-se um mito.

Querendo traduzir a frase *vou* para uma língua um pouco menos semelhante, por exemplo, o tcheco, a dificuldade da tradução aumenta. Diversas alternativas igualmente legítimas se oferecem. *Jdu, chodím, chodívám*, até *přítdu* podem ser escolhidos. Todas essas frases correspondem ao português *vou*, mas, dentro do sistema tcheco, tem, cada uma, um lugar, um significado distinto. A tradução, é, portanto, a conversação torna-se duvidosa. A realidade tcheca distingue (1) *vou agora = jdu*, (2) *costumo ir = chodím*, (3) *vou raras vezes = chodívám* e (4) *vou*, no sentido de futuro de ir = *přítdu*, e

línguas, e o conhecimento científico como válido, isto é, significativo, somente em relação a essa língua.

4. Da tradução

Toda língua é, portanto, um sistema completo, um cosmos. Não é, no entanto, um sistema fechado. Há possibilidades de ligar diversas línguas, há possibilidades de passar-se de um cosmos para outro. Existe a possibilidade da tradução. E existem intelectos políglotas. Estamos, em face dessas duas possibilidades, novamente tentados a recorrer a uma metafísica surda e muda. A possibilidade da tradução parece dizer: uma frase no original e na tradução significam a “mesma coisa”, portanto, “a coisa em si”. A possibilidade do políglotismo parece dizer: posso pensar em duas línguas diferentes, portanto sou independente da língua na qual penso. O monstro da coisa em si e do *Eu* absoluto reergue sua cabeça dupla. É preciso, para enfrentar esse monstro, analisar com paciência o processo aparentemente simples que resulta na tradução de uma frase portuguesa, por exemplo, para uma frase inglesa. O processo tem dois aspectos distintos. Está sendo feita uma ligação entre duas frases, uma inglesa e uma portuguesa. E o intelecto transporta-se, translada-se (translate), salta (übersetzt) do cosmos português para o cosmos inglês. Embora sejam dois aspectos do mesmo processo, será bom distinguir que um parece referir-se à coisa em si e o outro ao *Eu* absoluto.

Tomemos como exemplo a tradução da frase *vou* por *I go*. O que me autoriza a dizer que uma frase é tradução da outra? A resposta seria a seguinte: existe um conjunto chamado *língua portuguesa*, outro conjunto chamado *língua inglesa*, e um terceiro conjunto chamado *realidade dos dados brutos*. Os primeiros dois conjuntos consistem de símbolos significando os dados do terceiro conjunto. A cada dado bruto corresponde um palavra portuguesa e uma palavra inglesa. Ao dado bruto *vou* correspondem a palavra portuguesa *vou* e a palavra inglesa *I go*. Portanto, a tradução é legítima. Como

assim por diante. Norem que as traduções aqui oferecidas são, elas também, muito aproximadas. A realidade tcheca e a portuguesa são demasiadamente diferentes para permitir uma tradução satisfatória da frase *von*. O mito do dado bruto evaporou-se.

Mais um rápido exemplo de uma língua ainda um pouco mais distante. Querendo traduzir *von* para o hebraico, terei de recorrer a *ani bolech*. Formalmente a frase hebraica diz: *Eu andante do sexo masculino*. Este exemplo, por si só, ilustra a profunda divergência entre a ontologia portuguesa e a hebraica, a qual não dispõe de verbos no presente. Para ela, uma atividade no presente não tem significado. Não preciso recorrer a línguas mais distantes para ilustrar o que já ficou demonstrado: a legitimidade da tradução é uma função de parentesco entre as línguas. É importante, entretanto, notar de que tipo de parentesco se trata. Não de um parentesco etimológico, mas de um parentesco ontológico. Embora os dois estejam, geralmente, ligados entre si, não é sempre o caso. Existe, por exemplo, um curioso parentesco ontológico entre o grego clássico e o alemão moderno, inexplicável etimologicamente, porém perceptível especialmente na especulação filosófica.

Antes de tirar uma conclusão dessa ordem de idéias, quero considerar o segundo aspecto da tradução, a aparente passagem do intelecto de uma língua para a outra. Em outras palavras: o que acontece comigo quando passo do *von* para o *I go*? Enquanto penso *von*, estou firmemente ancorado dentro da realidade portuguesa. *Von*, que é meu pensamento, tem um significado determinado. Mas, durante a tradução, durante esse instante ontologicamente inconcebível da suspensão do pensamento, paira sobre o abismo do nada. "Sou" durante essa transição somente no sentido de poder ser. Sob o prisma da tradução o "cogito sum" cartesianamente adquire um significado existencial imediato. Até agora os pensadores existenciais parecem não ter percebido que o nada, esse horizonte do ser, se manifesta "nadicante" durante o processo de toda tradução. Toda tradução é um aniquilamento. O fato existencialmente im-

portante nesse processo é a circunstância de esse aniquilamento poder ser *neberholt*, ultrapassado e superado pela tradução realizada. Não se trata, porventura, de uma miniatura de morte e ressurreição? Que uma análise fenomenológica da tradução e um estudo mais profundo pelos pensadores existenciais iluminem melhor, num futuro próximo, esse problema.

O salto de língua a língua, atravessando o abismo do nada, cria no intelecto aquela sensação de irrealidade, tão aparentada à angústia existencial, que foi mencionada no parágrafo anterior, quando foi discutida a ciência. A possibilidade da tradução representa, para o intelecto, a vivência da relatividade da realidade. *Von* está situado dentro de uma realidade, *I go*, dentro de outra, e entre ambas o abismo do nada, do aniquilamento do pensamento. Traduzindo, o intelecto ultrapassa o horizonte da língua, aniquilando-se nesse processo. Sem recurso a qualquer visão mística ou religiosa, o intelecto "vive" (erlebt) a dissolução da realidade e do *Eu*. A recusa instintiva do monoglotona (com permissão da palavra) de aceitar como equivalente o significado de uma outra língua é sinal de uma repulsa sábia contra o relativismo ontológico que o poliglota traz consigo. Aquela que não fala a "língua da gente", ou fala mais de uma língua, é suspeito. Com razão, pois perdeu o fundamento firme da realidade, que é justamente a "língua da gente".

Esta consideração é mitigada pelo conceito inconsciente que temos da língua materna. A despeito de todos os argumentos em contrário, sentimos ser ela que encerra a "verdadeira" realidade. Todas as línguas são tentativas mais ou menos coroadas de êxito de aproximação da realidade contida na língua materna. E o *Eu* não somente pensa nela, mas a ama. Esse amor é o último refúgio ante a relatividade da realidade e explica, em grande parte, conforme creio, o poder irracional que o nacionalismo exerce sobre as mentes.

A tradução nos proporciona uma distância da língua, a única praticamente alcançável. Ela nos proporciona a possibilidade de comparar línguas. É principalmente graças a ela que as ciências

filológicas funcionam. Podem ser descobertas leis, à semelhança das leis das ciências naturais, que regem a transformação de palavras, a transformação de regras, e a passagem gradativa de um estágio para outro da língua até a formação de uma língua nova. Entretanto, as línguas não são seres vivos. O paralelo com a biologia é perigoso. O português não descende do latim como o pinto da galinha. Línguas são sistemas abertos que se cruzam com grande facilidade e promiscuidade. O japonês é um belo exemplo. É um cruzamento de tantas línguas incongruentes que a sua classificação dentro de uma "árvore genealógica" se torna absurda. Ávida, toda língua absorve elementos de qualquer outra, assimila e digere aqueles que pode, e deixa, como corpos estranhos, porém integrados, aqueles elementos que é incapaz de assimilar. A hierarquia de suas palavras e, em grau menos intenso, as regras que a governam, estão em fluxo contínuo. O conceito *língua específica* não pode ser, portanto, bem definido. Em muitos casos, a passagem de uma língua para outra é gradativa, como entre o português e o castelhano, e entre o tcheco e o eslovaco. Mas a possibilidade de tradução revela que é graças à sua capacidade ontológica, graças à realidade que a língua proporciona ao intelecto, que as línguas adquirem a sua individualidade. Com uma ilustração dessa personalidade implícita em toda língua quero encerrar este parágrafo.

Há dois tipos de tradução: a significativa e a léxica. A frase portuguesa *Estou com medo da consulta que vou fazer ao dentista amanhã* terá a tradução aproximada significativa para o alemão como segue: *ich fuerchte mich vor der morgigen Untersuchung beim Zahnarzt*. A tradução léxica seria: *dabin mit Furcht der Anfrage was ich gebe machen dem Zahner morgen*. A tradução léxica do alemão para o português seria: *eu receio-me diante da amanhãnesca pesquisa perto do dentomédico*. A retradução léxica da frase portuguesa para o português seria: *existência da primeira pessoa do singular presente junto com medo pertencente à consulta o que eu estou andando fazer para o dentista amanhã*. Este tipo de tradução é grotesco.

Por quê? Revela a personalidade de uma língua nos trajes de outra. A sensação do grotesco, do impossível e do irreal, a qual sentimos, em grau menos acentuado, quando ouvimos falar uma língua por quem não tem o seu governo, é prova da força ontológica, enfim, da autenticidade de toda língua. Quando tivermos de tratar das línguas artificiais, este tema será abordado mais de perto.

Resumo este parágrafo: a possibilidade da tradução é uma das poucas possibilidades, talvez a única praticável, de o intelecto superar os horizontes da língua. Durante esse processo, ele se aniquila provisoriamente. Evapora-se ao deixar o território da língua original, para condensar-se de novo ao alcançar a língua da tradução. Cada língua tem uma personalidade própria, proporcionando ao intelecto um clima específico de realidade. A tradução é, portanto, a rigor, impossível. Ela é possível aproximadamente, graças às semelhanças existentes entre as línguas, semelhanças ontológicas. A possibilidade da tradução diminui com a diminuição das semelhanças. Todo esse complexo revela, com força redobrada, o que ficou assentado no parágrafo anterior: a relatividade ontológica de cada língua.

5. Distribuição atual das línguas

Veja mapa anexo (pág. 217). O número das línguas possíveis ou imagináveis é ilimitado, entretanto o número das línguas existentes é pequeno. Por si só, esta circunstância nada tem de surpreendente. É de esperar que, dada a relativa juventude da língua (portanto da humanidade), relativa em relação à idade da Terra, por exemplo, poucas possibilidades de língua se tivessem realizado. Isto falando "classicamente". Se considerarmos, entretanto, a pobreza das variações realizadas, ressurgem as dúvidas e as esperanças quanto a uma ligação entre língua e realidade dos dados brutos. Com efeito, existem basicamente apenas três tipos de línguas: as flexionais, as aglutinantes e as isolantes. Existem, portanto, apenas três tipos de mundo, dentro dos quais o intelecto humano vive.

60

para (Ed. do) João Tomaz de Azevedo, do professor (C) 61
 tipo de língua (perde-se para 73. adst.)

O mundo das línguas flexionais consiste de elementos (palavras) agrupados em situações (frases = pensamentos). Dentro da situação, o elemento conserva a sua identidade e entra em relação com outros elementos. Há regras que governam as modificações dos elementos em situações diferentes, e há regras que governam a estrutura das situações. Os elementos e as regras variam de língua para língua, mas o caráter básico deste mundo é o mesmo: elementos entram em relação entre si, modificando-se mas conservando sua identidade. O mundo está em fluxo, é dinâmico, as situações seguem umas às outras, mas os elementos, as "substâncias", os "atributos", os "processos" etc são relativamente constantes. Cada situação é constituída de tal maneira que podemos distinguir nela um centro (o sujeito), um processo que o centro irradia (o predicado), e um horizonte em direção ao qual o processo é irradiado (o objeto). Existem situações de análise difícil e que parecem querer esconder o sujeito, o objeto ou o predicado. Elas representam problemas epistemológicos e ontológicos, a serem resolvidos de acordo com as regras da respectiva língua. Essas regras podem ser codificadas e expurgadas de contradições. Assim codificadas, valerão como protótipo do sistema de regras de qualquer língua flexional e chamar-se-ão "lógica". Nenhuma língua flexional é, por si, lógica, mas toda língua flexional é redutível à lógica. Em resumo: o mundo das línguas flexionais é um mundo dinâmico, consistente de elementos plásticos mas constantes, e obedecendo a regras redutíveis à lógica. É uma cadeia de situações organizadas.

O mundo das línguas aglutinantes consiste de superpalavras (pensamentos). O espírito lógico, aquele que sai do terreno das línguas flexionais para investigar o território das línguas aglutinantes, põe-se a analisar essas superpalavras. Descobre que elas representam um conglomerado de palavras e meias palavras (erroneamente identificadas com os prefixos, sufixos e infixos das línguas flexionais), e que correspondem, vagamente, às nossas frases. A superpalavra significa vagamente, "aquilo" que é a situação no mundo das línguas

guas flexionais e que é significado pela frase. Porém, no território das línguas aglutinantes não há situação de elementos, há o *hic et nunc* não analisável. Como este significado é impenetrável para nosso espírito, darei um exemplo, a superpalavra esquimó *igdlorsuasiabiorfysziarqumik*. Nessa superpalavra o analisador descobre o seguinte: *ig* = casa; *dlor* = sufixo; *su* = grande; *a* = sufixo; *tsia* = intraduzível; *lio* = construir; *r* = sufixo; *fi* = lugar; *gys* = futuro; *a* = sufixo; *lia* = andar; *r* = sufixo; *qu* = mandar fazer; *gam* = quando ele para ele; *iuk* = fim da superpalavra. A tentativa da tradução para uma língua flexional resulta, conforme atesta Kaj Birket Smith em *aconteceu que ele pediu que vá ao lugar da construção futura da casa relativamente grande*. Mas esse autor conseguiu a tradução, conforme confessa, não tanto pela análise da superpalavra, mas pela observação do efeito sobre o interlocutor. Mais um exemplo, mais simples, porém revelador: a palavra *eu* é traduzida para o esquimó por *wunnga*. Analisando esta pequena superpalavra, descobrimos *nua* = aqui, e *nga* = sufixo, significando vagamente *quanto a mim*. Sob análise, a palavra *eu* esquimó revela-se como sendo circular, contendo-se a si mesma. Creio, em vista dos exemplos dados, que o mundo das línguas aglutinantes é, para nós, impenetrável. O máximo que podemos dizer é que se trata de um mundo compacto, consistente de blocos de significado. Para nós, é um mundo caótico e sem significado.

O mundo das línguas isolantes consiste de uns poucos elementos (sílabas) sem significado determinado, que são usadas como pedras de um mosaico para formar conjuntos de significado (pensamentos). A sílaba *chib* em cantonês pode adquirir, por exemplo, os seguintes significados, entre muitos outros, em determinados conjuntos: *história, empregar, cadáver, mercado, exército, leão, confiar, servir alguém, poesia, tempo, saber, dar de presente, ser, sólido, perder, proclamar, olhar para, dez, levantar, pedra, geração, comer casa, clã, começo, soltar, experimentar, negócio, potência, oficial, jurar, morrer, acontecer* etc. Do conjunto formado pelas sílabas,

daquilo, portanto, que corresponde vagamente às nossas frases, emana uma aura de significado, decerto unívoca para o cantonês, mas equívoca a nossos olhos. Por exemplo, o mesmo conjunto pode ser igualmente traduzido para o português como significando *poucos vêem muita coisa estranha*, e como significando *quanto mais tem visto um homem, tanto menos se admira*. Os conjuntos são formados, aparentemente, sem qualquer regra. As sílabas não sofrem modificação, e não são ligadas entre si, continuam isoladas dentro do conjunto. Toda combinação de sílabas produz significado. O conjunto forma um todo estético, cuja vivência (aistheron) é a aura de significado. Essa aura, por não ser unívoca logicamente, não pode ser captada nas línguas flexionais. O mundo das línguas isolantes é, portanto, impenetrável para nós, e o máximo que podemos dizer é o seguinte: consiste de uns poucos elementos duros e imutáveis, os quais, não tendo significado, não fazem tanto parte, como são condição daquele mundo (como, por exemplo, os átomos não são parte da matéria, mas condição das moléculas deles formadas). Estes elementos formam conjuntos estéticos, sem regras formais (a não ser, talvez, regras estéticas), dos quais emana uma aura de significado. Se o ideal da frase flexional é a verdade, então o ideal do conjunto silábico é a beleza. Naturalmente estaremos falsificando todo este problema, ao formulá-lo em português, em língua flexional, portanto.

Estes são, *grosso modo*, os três tipos de línguas existentes. Conforme foi dito no parágrafo anterior, não é possível definir exatamente uma língua individual. Toda língua é um sistema aberto, aceitando elementos de fora, inclusive de línguas de tipo diferente. A sílaba *iao*, por exemplo, entrou para as nossas línguas, conservando nelas parte de sua ambigüidade original, significando para nós algo entre *caminho*, *centro* e *deus*. Por outro lado, o próprio caráter de toda língua é um problema em si, e não pode ser rigorosamente classificado. Línguas flexionais como o alemão e o sânscrito evidenciam tendências aglutinantes, o que testemunham palavras como

Donaudampfschiffahrtsgesellschaft e satchitananda. A primeira significa *sociedade de navegação a vapor no Danúbio* e a segunda *Ser-saber-felicidade = iluminação*. Uma língua flexional como o inglês evidencia tendências isolantes, o que testemunham palavras como *get* e *put*, as quais adquirem significado somente dentro de uma frase. Não obstante, podemos dizer de um modo geral o seguinte: as línguas flexionais prevalecem nas penínsulas européia e indiana do continente eurasiático e nos territórios entre as duas penínsulas, salvo a Turquia. As línguas isolantes prevalecem no sudeste e este do mesmo continente. As línguas aglutinantes prevalecem no norte e nordeste do mesmo continente. Os demais continentes e arquipélagos são dominados por grupos de línguas que tendem para o tipo aglutinante ou flexional. Não tendo, porém, produzido "civilizações" no sentido de resultarem em "sistemas de filosofia", serão omitidas neste trabalho. Trata-se de um terreno fecundo, cuja exploração ontológica trará, certamente, interessantíssimos resultados no futuro.

As línguas flexionais tiveram como conseqüência a civilização ocidental, inclusive a islâmica e a indiana. As línguas isolantes tiveram como resultado a civilização oriental, inclusive a japonesa, cuja língua, a despeito de basicamente aglutinante, ficou saturada de elementos chineses a ponto de perder a sua personalidade. As línguas aglutinantes formaram, no curso da história, o pano de fundo das duas civilizações, um pano de fundo que periodicamente ameaçava engolir as duas civilizações no caos. A situação atual aproximada está ilustrada no mapa anexo (pág. 217). Nele se vêem os três troncos principais em sua distribuição geográfica aproximada. Visto horizontalmente, o mapa representa a situação atual da distribuição das línguas. Visto verticalmente, ele representa, muito esquematicamente, uma teoria da história das línguas. Para preservar uma relativa clareza, foram sacrificadas, no mapa, muitas línguas, e foi omitida a ramificação moderna das línguas indo-européias.

Existem, portanto, três e somente três tipos de línguas dentro da infinidade de línguas possíveis. O intelecto humano se realiza

somente de três maneiras diferentes. Os dados brutos são apreendidos e compreendidos somente em três formas básicas. E, embora, não seja possível traduzir autenticamente de uma dessas formas para outra, a conversação entre elas não é de todo impossível. Há transposições e tentativas de traduções que captam um resíduo do significado original, embora certamente distorcido e deturpado. Há, portanto, um fundamento quase inarticulado comum aos três sistemas. Este fundamento comum é o espectro da língua única hipotética da qual todas as línguas teriam surgido. De acordo com esta ordem de idéias, devemos imaginar um estágio paradisiaco da língua "antes da construção da torre de Babel", durante o qual teria prevalecido a situação esboçada no parágrafo 3. No entanto, não creio que necessitamos recorrer a este tipo de falso historicismo para explicar a tênue ligação entre os diversos tipos de língua. Nada sabemos nem jamais saberemos dessa língua original hipotética, não somente porque ela seria algo de suade investigação, mas principalmente porque ela seria algo de suade mão, e portanto incompreensível. A língua original única seria, conforme já ficou discutido, idêntica ao conhecimento absoluto, e deve ser abandonada juntamente com o conceito de paraíso. Somos forçados a aceitar, sem possibilidade de explicação, a multiplicidade de línguas em seus três tipos, e a precária possibilidade de comunicação entre elas. Querer ultrapassar os limites dessa multiplicidade que nos é imposta seria querer ultrapassar os limites da língua. Essa tentativa, como qualquer tentativa de ultrapassar a língua, nos condena ao silêncio.

O intelecto humano se realiza de três formas, e duas delas, a flexional e a isolante, criaram este tipo curioso de conversação chamado "civilização". Duas conversações criadoras se desenvolvem no globo terrestre, e toda tentativa de uma comunicação autêntica entre ambas está de tal maneira mergulhada em equívocos a ponto de ser virtualmente impossível. "East is East and West is West and never the twain shall meet". As incursões pacíficas e violentas de

uma para dentro da outra serão julgadas, no seu aspecto ontológico, no terceiro capítulo deste trabalho.

Resumo o que foi discutido neste parágrafo como segue: dentro da infinidade de línguas possíveis, realizaram-se somente três tipos: o flexional, o aglutinante e o isolante. O flexional é o mundo das situações organizadas logicamente. O aglutinante é o mundo dos blocos sólidos e amorfos do *hic et nunc*. O isolante é o mundo dos mosaicos, dos conjuntos estéticos. O mundo flexional deu origem à conversação chamada "civilização ocidental", e o mundo isolante deu origem à conversação chamada "civilização oriental". São duas realidades distintas com valores diferentes. O mundo aglutinante é, do ponto de vista dessas civilizações, o caos do balbuciar, é bárbaro, no sentido grego dessa palavra.

6. Línguas universais

A grande conversação que é a civilização ocidental tem, portanto, como origem, uma ontologia implícita, fornecida pela estrutura comum a todas as línguas flexionais. Ela tem um preconceito da realidade, do qual nenhum de nós pode escapar. É teoricamente possível virar-se contra essa ontologia, querer livrar-se desse preconceito. A história da filosofia o prova. Entretanto, como todos os nossos pensamentos se organizam de acordo com as regras das línguas flexionais, sob pena de carecerem de significado e se transformarem em saladas de palavras, todos os nossos argumentos contra a nossa ontologia básica já a presumem como válida. A estrutura da realidade é, portanto, categoricamente imposta pela língua flexional sobre nosso intelecto. Os problemas do pensamento ocidental são fundamentalmente problemas formais da língua. A filosofia ocidental pode ser, pois, encarada como pesquisa mais ou menos inconsciente da estrutura das línguas flexionais. A ciência pode ser encarada como tentativa de redescobrir a estrutura das línguas flexionais na "natureza". Não nos pode, portanto, surpreender que a filosofia oriental, se é que compreendemos algo dela, nada

pareça ter em comum com a nossa, que pareça ser uma disciplina totalmente diversa. Muito menos nos pode surpreender o fato de que a ciência no sentido ocidental da palavra, isto é, a cadeia de observação, indução, dedução e generalização, somente tenha podido surgir e existir no Ocidente. A colonização cultural que o Ocidente está efetuando atualmente, transplantando a sua filosofia e ciência para territórios não flexionais, surtirá, certamente, resultados inesperados. A filosofia e a ciência caracterizam a civilização ocidental melhor que quaisquer outros de seus produtos. Embora inconscientemente, essas disciplinas põem a nu a estrutura da língua. A filosofia desvenda o aspecto interno da língua, e a ciência o seu aspecto externo. Ambas o fazem pelo mesmo método: abstraindo. A estrutura das línguas flexionais é convidativa a abstrações, ela as provoca. As situações que compõem nosso mundo não são únicas e incomparáveis, como o devem ser os blocos aglutinantes ou os conjuntos isolantes. São comparáveis pela sua estrutura. A situação *José tem uma maçã* e a situação *João ama Maria* são comparáveis pela sua estrutura. É portanto possível abstrair da situação concreta o seu aspecto concreto e ficar com o que é comum às duas situações comparáveis. O que fica é a estrutura da situação na forma *ArB*. Esta fórmula arbitrariamente composta seria uma frase de uma língua abstrata, língua essa que teria validade universal para todas as línguas flexionais que conhecem situações concretas como *José tem uma maçã*. A filosofia e a ciência são tentativas de estabelecer tais línguas artificiais abstratas. Se estas tentativas forem coroadas de êxito, a conversação ocidental será grandemente facilitada, já que todas as línguas ocidentais poderão ser traduzidas para a nova língua.

Entretanto, a tarefa é muito mais difícil do que parece. As línguas flexionais, embora tendo o mesmo tipo de estrutura, não têm estruturas idênticas. A situação *José tem uma maçã* não tem a mesma estrutura em russo, onde assume a forma *Perto de José maçã*. A fórmula *ArB* não se aplica à situação russa, já que José não é mais

sujeito, isto é, centro da situação, mas objeto indireto. As situações *José tem uma maçã* e *João ama Maria* não são diretamente comparáveis em russo. Em consequência, devem as tentativas da filosofia e da ciência tornar-se sempre mais abstratas, para abranger o máximo de estruturas concretas. Neste processo, tornam-se sempre menos significativas. As filosofias formais, tais como o simbolismo lógico, têm uma validade muito mais universal do que as filosofias existenciais ou as chamadas "da vida". As filosofias existenciais e "da vida" têm validade praticamente restrita às línguas nas quais são formuladas, como me esforçarei por demonstrar mais tarde. O simbolismo lógico vale provavelmente para todas as línguas flexionais, porém ganhou esta vastidão pelo preço da perda do significado. Exatamente a mesma afirmativa pode ser feita em relação à ciência. Quanto mais exata, isto é, abstrata, ela se torna, tanto maior o seu campo de validade e tanto menor o seu significado. A física, que consegue formular atualmente suas frases em pouquíssimos símbolos matemáticos, representa provavelmente o cúmulo do alcançável na tentativa de formular a estrutura implícita nas línguas flexionais. Neste sentido esdrúxulo, a física realmente "explica" a realidade. No entanto, o seu significado tornou-se tão restrito que a física toda se aproxima, perigosamente, da tautologia. A filosofia de Wittgenstein atravessou o mesmo caminho no sentido oposto e alcançou conscientemente o mesmo cúmulo de perfeição. A língua universal artificial válida para todo o Ocidente será, quando alcançada, tautológica e isenta de significado. Uma palavra de cautela: neste parágrafo usei a palavra *significado* no sentido de a língua artificial abstrata significar frases das línguas naturais flexionais, isto é, situações concretas.

A especulação filosófica, com seu simbolismo lógico, e a pesquisa científica, com seu simbolismo matemático, não são as únicas tentativas para o estabelecimento de línguas universais do Ocidente. São, entretanto, as únicas tentativas com alguma probabilidade de êxito. É preciso notar, todavia, que a tentativa pode

ser feita em direção contrária. Ao invés de abstrair o aspecto concreto da situação, é possível condensar esse aspecto e chegar, desta maneira, a formular uma língua universal do Ocidente que seria oposta à língua do simbolismo lógico e da matemática. Tira-se de uma tentativa de construir uma língua de tal maneira concreta que sua estrutura, embora sempre tipicamente flexional, seria simplíssima. O mundo de uma língua assim representaria o denominador comum mais baixo das línguas ocidentais. Seria a redução da conversação do Ocidente a uma base comum de infantilismo ou cretinismo. A esperança estaria no fato de que é possível um entendimento perfeito entre os ocidentais na camada mais baixa. Essa tentativa foi feita na forma do *basic English*. Uma língua natural flexional foi escolhida como ponto de partida, a saber, o inglês. A estrutura foi reduzida a situações simplíssimas, consistindo de sujeitos e objetos e pouquíssimas relações entre eles. 70% das palavras do *basic English* são substantivos, 18% são adjetivos e 2% são verbos. No total a língua consiste de 850 palavras. Eramos, portanto, num mundo que consiste de aproximadamente 600 substâncias com aproximadamente 150 atributos que estão relacionados entre si de aproximadamente 15 diferentes maneiras. As 600 substâncias do mundo trocam entre si (são objetos e sujeitos de) 150 propriedades de 15 maneiras. É significativo, entretanto, e prova a limitação das possibilidades dessa tentativa, que 10% das palavras do *basic English* são palavras *gramaticais*, portanto pertencentes à estrutura pura. A tentativa de infantilizar e cretinizar a conversação ocidental parece estar, pois, fadada ao malogro. Somente aquele que fala inglês pode realmente captar o significado dos 10% das palavras gramaticais do *basic English*. O resultado estético da tentativa é digno de nota. Revela a qualidade estética das línguas autênticas, da qual tratarei no terceiro capítulo deste trabalho. Darei, como exemplo, e sem comentário, uma frase que não é excepcionalmente bela no original inglês, porque assim a diferença resultará mais: uma sopa muito

comum na Inglaterra é feita de rabo de boi e chama-se "ox tail soup". Em *basic English* teríamos: "water of end of male cow" (água do fim da vaca masculina).

O *basic English* é uma tentativa filosófica e científica de construir uma língua universal, embora em direção oposta. É, portanto, sumamente interessante notar que a mesma infantilização e cretinização do mundo flexional se deu espontaneamente, quando este invadiu o mundo isolante, a China. Refiro-me ao *Pidgin English*. Este é a tentativa espontânea do intelecto isolante para captar o significado do nosso mundo. Existe uma semelhança mais que accidental entre as duas línguas. O *Pidgin English* consiste de 65% de substantivos, 13% de adjetivos e 10% de verbos. Os 12% remanescentes são palavras provenientes de línguas nativas, portanto impossíveis de serem classificadas logicamente. O *Pidgin English* tem aproximadamente 600 palavras. Pode pois ser considerado como uma tentativa de maior êxito que o *basic English* científico. A partir da China espalhou-se pelo Pacífico e é falado por muitos milhões de pessoas. Para ilustrar o resultado, dou como exemplo um trecho do Salmo 23: "O Senhor é meu pastor, nada me faltará. Deitar-me faz em verdes pastos; guia-me mansamente a águas tranquilas". Em *Pidgin English*: "Bigname watchen sheeprsheep, warchum blackfella, no more belly cry fella hab. Bigname makum camp alonga grass; takum blackfella walkabout longa, no fightem no more hurry wata." O leitor que sabe falar inglês poderá julgar, deste exemplo, até que ponto o *Pidgin English* consegue transmitir o significado do salmo para a mente de um chinês que conseguiu o feito, certamente muito difícil, de aprender essa língua.

As inúmeras tentativas de línguas universais artificiais, como esperanto, ido, volapüque etc situam-se a meio caminho entre o simbolismo lógico e o *basic English*. Por tentarem simultaneamente em duas direções opostas, parecem estar fadadas, *ab initio*, ao malogro. Se tivermos em mira fins utilitários, como intercâmbio comercial e social, e não fins ontológicos, como intercâmbio de

aspecto externo da língua. Os sábios hindus afirmam-no quase expressamente quando postulam *nama-rupa* (nome-forma) como base e origem do mundo. A terceira frase significa a indicação do caminho, da direção, do método de todo conhecimento. Conhecendo-se a si mesmo, isto é, conhecendo dentro de si a estrutura da língua, descobrirá o intelecto o encoberto (*aletheia* = verdade). A estrutura da língua (*logos* = primitivamente, talvez, frase) é idêntica à estrutura do mundo. Esta ordem de idéias, implícita na frase primordial, torna-se explícita em Heráclito. *Logos*, e a lógica que dele emana, é o próprio fundamento da língua e da realidade. *Logos* é o deus (em forma de Hermes e Orfeu no orfismo, em forma de Aténé no olimpismo) que torna o mundo significativo. Mais tarde, mais explicitamente ainda, *logos* é o Deus da Stoa. *Logos* é, para os cristãos, a segunda pessoa de Deus, sendo a primeira o *nome santo*, e a terceira *pneuma* = hálito, a fala. O Novo Testamento afirma: "No princípio era o logos (o verbo)".

As três situações primordiais são, portanto, suplementares. Afirmam, de três maneiras diferentes, a ontologia que nos é imposta pela estrutura da língua flexional. Mostram os três caminhos abertos para dentro da língua e sua realidade: a fé, a meditação e a pesquisa lógica. O avanço por esses caminhos, inicialmente separados, mais tarde interligados, é a história da civilização ocidental.

As línguas nas quais as três frases primordiais são formuladas são consideradas "santas". Contudo trata-se, evidentemente, de três "santidades" distintas. O hebraico é "santo" por ser a língua da fé, a língua na qual o *nome-santo* fala aos homens. É a língua da conversação entre a humanidade e aquilo que a transcende. A reza tem valor para o judeu somente quando pronunciada em hebraico. Para o cristão católico e ortodoxo o hebraico é substituído pelo grego, latim e eslavônico em substituição direta. As traduções do hebraico para essas línguas mais novas são consideradas como "inspiradas", trata-se de segundas edições do hebraico. Para os protestantes a situação é um pouco mais complexa. Entretanto, também para eles a

idéias básicas, creio que alguma língua flexional autêntica poderá servir com maior proveito. Para as camadas educadas do Extremo Ocidente, o latim servia de língua franca durante a Idade Média, o italiano durante o Renascimento, o francês durante o Iluminismo e, recentemente, até certo ponto, o inglês. O exemplo mais perfeitamente realizado de uma língua universal autêntica, nesse sentido, é o grego, que servia de *koiné* para quase todas as camadas sociais durante a época clássica. Essa *koiné* é a língua do Novo Testamento, portanto tornou-se língua sagrada para uma parte apreciável do Ocidente.

A grande conversação que é a civilização ocidental gira, em círculos sempre mais amplos, em redor de umas poucas situações primordiais. Dilthey as chama de *Urworte* (palavras originais). São situações que revelam e encobrem o fundamento ontológico de nosso mundo. Revelam-no, porque são articuladas. Encobrem-no, porque são condensadas a ponto de fundir e confundir o significado numa situação compacta e de análise muito difícil. Quanto mais analisadas, tanto mais aspectos revelam. A civilização ocidental não passa, desse ponto de vista, de uma análise progressiva das situações primordiais que nos foram impostas. Toda a nossa religião e arte, toda a nossa filosofia e ciência, e todos os instrumentos e instituições delas decorrentes são resultado dessa análise. Dentre essas situações sobressaem três. A primeira vem do mundo das línguas semitas e é a frase hebraica: *Jehová ekhad* (Deus-nome um). A segunda vem do mundo das línguas satem e é a frase em sânscrito: *Tat tvam asi* (tu és isto). A terceira vem do mundo das línguas kentum e é a frase grega *Gnoti seauton* (conhece-te a ti mesmo). É desnecessário dizer que as três traduções propostas para o português são falhas. À luz do argumento desenvolvido neste trabalho, a primeira frase significa, muito superficialmente analisada, o fundamento inarticulável e inacessível da língua (do "nome santo"). A segunda frase significa a identidade do espírito com o mundo, a qual reside justamente na língua. *Tu* é o aspecto interno e *isto* é o

Lingua conserva seu caráter de santidade proveniente do hebraico. O alemão de Lutero e o inglês de King James Bible o provam. Esta qualidade de "santidade", que emana do hebraico e que este derrama sobre as línguas sucessoras, faz com que as línguas assim inundadas sejam línguas "universais" da fé. Trata-se de uma universalidade totalmente diferente daquela entendida pela ciência e filosofia, ou pelas línguas artificiais. É resultado de uma qualidade mágica. Um caso especial e extremo dessas línguas da fé sucessoras mágica é o árabe. Nele não é somente a estrutura da frase e a do hebraico que emanam magia, mas ainda a própria estrutura da palavra. Cada letra tem seu poder mágico e invocativo, e a própria forma da letra escrita, o arabesco, assiste à conversação com o transcendente. A análise e a discussão dessa qualidade mágica, "santa", da língua fica reservada para o terceiro capítulo deste trabalho.

O sânscrito é "santo" por ser a língua da meditação, a língua na qual o intelecto se dissolve no isto. Conforme afirmam os *yoguis*, não é possível alcançar a iluminação e quebrar as algemas da ilusão, sem pronunciar certas palavras sânscritas, por exemplo *Om* (Aum). Essa palavra tem, conforme dizem, uma qualidade redonda, fechada e preme de significado, que invoca o *isto* absoluto, o *Brahman*. O próprio nome *brahman*, quando pronunciado com respiração disciplinada, tem este poder invocativo. Aliás o *em*, tanto no sentido relativo de *intelecto*, como no sentido absoluto de *cosmos vivo* (o último está a ser abandonado no progresso para o *Brahman*), é uma espécie de respiração, é *atman*. Esta qualidade mística do sânscrito é mais difícil de captar que a qualidade mágica do hebraico para o intelecto europeu. Todavia, os místicos europeus não a desconhecem. Nossa palavra *amém*, descendente do *om*, o prova. O pali, língua sucessora do sânscrito, é o veículo místico do budismo. O zende, língua gêmea do sânscrito, na qual foi escrita a *avesta*, era o veículo místico do zoroastrismo. A qualidade mágico-mística do árabe deve, certamente, muito ao páhlevi, sucessor do zende e língua da Pérsia ocupada pelos maometanos logo no início de sua conquista do mundo. Tam-

bém este aspecto místico da "santidade" da língua será analisado e discutido no terceiro capítulo deste trabalho.

A "santidade" da língua grega é menos misteriosa. Uso a palavra "santidade" neste contexto principalmente para conservar o paralelo. Entretanto, como tentarei provar, ela não está sendo abusiva. As palavras gregas têm em nossas especulações filosóficas um significado todo especial, ontologicamente fundamental, e são, portanto, insubstituíveis por outras. Entre os inúmeros exemplos possíveis, cito alguns: *idéia* (imagem do ser), *phainomenon* (aquilo que aparece, transparece e resplandece), *altheia* (o encoberto a descobrir), *hylé* (substância sem forma), *logos* (palavra, frase), *on, onta* (ser, seres), *poiesis* (fabricação), *musiké* (o que é inspirado ao homem pela boca dos deuses), *physis* (o mundo vivo), *theoria* (viagem de recreio). Todos sabemos que estes exemplos, tirados a esmo dentre a vastidão das palavras de significado ontológico, estão sendo traduzidos para o português de maneira muito inadequada. A qualidade evocativa da realidade que delas emana em grego se perde. Todos aqueles que já se interessaram pela filosofia sabem que as palavras gregas são insubstituíveis. Durante a Idade Média, o latim substituiu o grego. Por exemplo, *substantia* significava *hylé* e *natura* significava *physis*. Sabemos que o resultado dessa substituição foi um empobrecimento do pensamento filosófico. Uma dimensão desse pensamento evaporou-se na tradução. Com efeito, grande parte da especulação filosófica de filósofos como Heidegger consiste em análises fenomenológicas de palavras gregas. Eles estão à procura daquela qualidade de "santidade" que tenho em mente. Ela também será objeto de discussão e análise no terceiro capítulo deste trabalho.

Passo a resumir o argumento desenvolvido neste parágrafo como segue: a conversação no território das línguas flexionais resultou na civilização ocidental. A despeito de terem todas o mesmo tipo de estrutura, diferem essas línguas entre si. Cada uma tem estrutura própria. A filosofia tenta construir uma língua universal

emblem of the philosophy of language & the history of philosophy
 como palavras gregas & a linguagem & a história da filosofia

que seja comum a todas, a língua do simbolismo lógico. Wittgenstein e os logicistas se aproximaram mais dessa língua. Entretanto, ela ameaça ser tautológica. A ciência, com sua língua matemática, é o outro aspecto da mesma tentativa. A física avançou mais nesta direção, ameaçando, ela também, perder todo o significado no esforço de ser traduzível para as línguas autênticas. A outra possibilidade para a construção de uma língua universal é o menor denominador comum entre todas as línguas flexionais. Essa possibilidade foi realizada aproximadamente pelo *basic English*, e resultou no infantilismo e cretinismo inautêntico, o que é provado por sua qualidade estética repulsiva. Contudo, existem línguas universais autênticas, embora em sentido diferente. São as línguas "santas". O hebraico e seus descendentes são as línguas universais da fé. O sânscrito e seus descendentes são as línguas universais da música. O grego é, em grau muito menor, o latim, são as línguas da poesia lógica. A conversação ocidental gira em redor de umas poucas frases de significado ontológico impostas pelo tipo de estrutura comum a todas as línguas flexionais. As línguas universais "santas" mantêm essa conversação e a propagam.

7. Limite da tradução

A civilização do Extremo Oriente é resultado da conversação no território das línguas isolantes. É uma conversação da qual não participamos. Ela é, para nós, um dado bruto. Como tal é apreendida e compreendida por nós em forma de palavras e frases de línguas flexionais, e é nessa forma que participa de nossa conversação, da civilização do Ocidente. A civilização oriental tem, portanto, para nós, uma realidade diferente da civilização ocidental. Temos acesso imediato à civilização ocidental porque a somos. A civilização oriental *em si* faz parte, para nós, do mundo dos dados brutos, faz parte da *coisa em si*, e é acessível somente pela nossa língua. Neste sentido é a civilização oriental parte da civilização ocidental. Uma discussão do Oriente é portanto legítima somente neste sentido.

Não obstante, essa discussão pode ser frutífera, não tanto para a compreensão do Oriente, como, por paralelismo, do Ocidente. Digo isto porque se trata possivelmente de um paralelismo gratuito e sem significado para o Oriente.

No curso do parágrafo anterior, tornou-se sempre mais aparente que a história da civilização ocidental pode ser encarada como a procura de uma língua universal. Essa procura concede à nossa civilização o caráter de dinamismo e progressividade. A nossa civilização tem um ideal, possivelmente inalcançável, em direção do qual ela corre. Dada a triplíce qualidade de "santidade" das línguas universais, este ideal é triplé: ético no caso das línguas da fé, estético no caso das línguas místicas, lógico no caso das línguas especulativas. No Oriente essa procura de uma língua universal não existe. O Oriente dispõe dessa língua: a escrita dos ideogramas. Falta-lhe pois o aspecto dinâmico e progressivo que caracteriza o Ocidente. O ideal em direção ao qual o Ocidente se desenvolve está na fonte do Oriente. A escrita oriental, os ideogramas (nome tipicamente ocidental), deve, portanto, revelar algo do caráter e do ideal do Oriente, pelo menos para o espírito ocidental.

Os caracteres chineses, usados em todo o Extremo Oriente, e chamados no japonês de *kanji*, consistem de pinceladas organizadas rigorosamente em retângulos. A impressão que nos causam é a de um caos vigorosamente reprimido. Podem ser classificados, *grosso modo*, em três grupos: os que têm uma semelhança, embora muito aproximada, com objetos, os pictogramas. Os que evocam, por associação, uma sílaba da língua falada, os fonogramas. Isto acontece, por exemplo, se o mesmo caráter é usado para designar *fang*, o quadrado, e *fang*, aromático. Finalmente, os que não lembram nem objetos nem sílabas, os ideogramas. Esta classificação, além de artificial, é falha, porque grande número dos caracteres é representado por composições de caracteres mais simples de tipos diferentes. O mandarim consiste de aproximadamente 420 sílabas. A língua escrita universal consiste de centenas de milhares de caracteres. Esta

simples comparação basta para demonstrar que o oriental não pensa em sílabas, mas em caracteres escritos. A tentativa de classificar os caracteres equívale, pois, à tentativa de classificar palavras portuguesas de acordo com a imagem que evocam. Em tal classificação a palavra *bico*, por exemplo, seria pictográfica, porque o *ic* sugere algo pontudo. A palavra *bico*, como “emprego secundário” seria fonográfica. A palavra *homem*, por não sugerir nada, seria ideográfica. É melhor, portanto, abandonar toda tentativa de classificação. Os caracteres chineses são a matéria-prima do intelecto oriental, são a forma pela qual os dados brutos são apreendidos e compreendidos. O alfabetismo deve ter, na China, um aspecto epistemológico desconhecido no Ocidente. A língua falada deve ser, no Oriente, um primeiro estágio, ainda imperfeito, da língua escrita. Somente o “letrado” possui realmente um intelecto desenvolvido. Os caracteres são apreendidos de maneira um tanto paralela àquela segundo a qual encaramos pinturas figurativas. A “mensagem” e a qualidade estética do caráter são apreendidas e compreendidas simultaneamente. O caráter significa *paz* não somente porque consiste de dois caracteres significando *tebado* e *muller*, mas também pela qualidade estética que emana. O mesmo caráter pode ser escrito de diversas maneiras, salientando esta ou aquela pincelada. O significado “pacífico” do caráter se modifica de acordo. A caligrafia tem, pois, no Oriente, uma importância comparável tanto com a nossa filosofia como com a nossa poesia. O calígrafo formula os pensamentos. A conjugação de dois ou mais caracteres produz aquela aura de significado que foi discutida no parágrafo 5. Por exemplo: o caráter significando *negócio*, seguido pelo caráter significando *amigo* e pelo caráter significando *casaca*, cria uma aura de significado que pode ser expressa em português aproximadamente: “Por que devemos seguir os antepassados?” ou “O método antigo não se aplica a este negócio”. Existem diversos estilos da escrita chinesa. Estes representam diversas mentalidades em grau muito mais acentuado que os estilos de arte representam mentalidades diversas no Ocidente.

Tentemos imaginar o mundo no qual vive o oriental. Ele apreende e compreende os dados brutos em forma de caracteres. O mundo tem para ele, portanto, uma qualidade estética visual que nos escapa. Se o paralelo for permitido, direi que ele pensa em pinturas abstratas. Aquilo que passa por “religião”, no Oriente, pode ser melhor caracterizado por “tentativa de uma organização estética de todos os ideogramas”. O símbolo conjunto *yan* e *yin*, que traduzimos, separadamente, como *elemento masculino* e *elemento feminino*, e conjuntamente como *Deus* ou *mundo*, representa a tentativa de formar um ideograma que abranja todos os ideogramas. Os ideogramas *tao* e *te*, para citar mais dois exemplos, e que formam a base daquilo que é chamado *taoísmo* no Ocidente, representam, se contemplados, toda uma gama de vivências que em seu conjunto podem ser chamadas, muito vagamente, de religiosas. É interessante observar o que aconteceu com o budismo, portanto com uma religião proveniente de um campo flexional, quando penetrou no Oriente. A meditação mística dos indianos transformou-se em contemplação estética e deu origem ao Ch’an (no Japão, Zen), logo, em algo totalmente diferente. A meditação ocidental, inclusive a indiana, procura a união mística com o *isto*, a união entre sujeito e objeto. A contemplação oriental parece ser a vivência imediata do todo estético inarticulável, de um superideograma. A introdução do budismo no Oriente parece ter resultado numa “tradução errada”, embora aparentemente muito frutífera. A introdução da nossa ciência certamente terá resultados tão inesperados quanto o é o Zen. A receptividade que o Zen e outras “filosofias” orientais estão tendo atualmente no Ocidente, receptividade com certeza baseada sobre uma série de más traduções, e que deve ser avaliada em conjunto com outros fenômenos aparentemente “orientalizantes”, como o são a pintura abstrata e a filosofia existencial, pode ser considerada como uma tentativa, frustrada *ab initio*, de ultrapassar os limites que nos são impostos pela estrutura das nossas línguas. Este tema será discutido mais amplamente no terceiro capítulo.

Entretanto é a arte, e mais especialmente a pintura oriental, que parece poder comunicar-nos algo desse mundo. O pintor oriental é um calígrafo que ultrapassou as limitações impostas pelo ideograma. Quando contemplamos suas obras, algo da qualidade estética do ideograma abandonado penetra o nosso espírito. Contudo, esse algo é de todo inarticulável. Quando tentamos articulá-lo, já o estamos falsificando. Nessa contemplação reside, talvez, a única possibilidade de uma comunicação autêntica com o Oriente. Ela é, todavia, passiva e muda. Para o nosso intelecto o mundo oriental das línguas isolantes é impenetrável.

As línguas aglutinantes não resultaram em civilizações no sentido que damos a esta palavra. Os mongóis, os tártaros, os turcos, os hunos, todos estes grupos lingüísticos mal definidos que irrompiam, periodicamente, no território das duas civilizações para semear terror e destruição, representam para nós, o caos. É-nos completamente impossível imaginar como pensam. Seus pensamentos, esses pedaços de palavras e quase-palavras coladas umas às outras por detritos de palavras, são para nós sem significado. A psicologia *Gestalt* procura analisar o mundo dos animais, dos "não articulados": Ela nos diz que o animal se encontra num mundo difuso e amorfo, no qual aparecem dados sem regra, que adquirem um significado errático, na medida em que afetam diretamente o animal, entram em sua *Gestalt* (são bons para comer, servem para copular, são perigosos etc). O mundo dos homens é, em contraste, organizado, tem um significado em si.

Receio que a teoria *Gestalt* é influenciada, inconscientemente, pela estrutura das línguas flexionais, e que os psicólogos confundem a estrutura dessas línguas com a *Gestalt* do mundo. Entretanto, se formos dar crédito a essa psicologia, então os que falam línguas aglutinantes vivem no mundo amorfo e difuso dos animais. Essa conclusão é, evidentemente, absurda. A existência da língua aglutinante por si só prova que por ela o mundo está sendo apreendido e compreendido, que existe uma *Gestalt*, embora impenetrável

ao nosso intelecto. As superpalavras, que para nós são blocos do *hic et nunc*, tentativas frustradas de articulação, são, para quem as compreende, significativas. Revelam, para ele, a estrutura e o significado da "realidade". Trata-se, entretanto, de uma realidade que nos é vedada. É vedada de um modo mais radical do que o da realidade do mundo das línguas isolantes. Embora não compreendamos a realidade oriental, estamos em simpatia com ela. As nossas categorias de pensamento deixam de funcionar nela, mas seus efeitos podem ser incorporados em nossa realidade. A realidade das línguas aglutinantes simplesmente não existe para nós. O mundo das línguas aglutinantes nos é dado brutalmente, não como significando algo, como é o mundo das línguas isolantes, mas como algo a ser significado. Tudo o que podemos dizer a respeito dele vem, pois, de fora, e não tem função neste trabalho.

Resumo o argumento deste parágrafo como segue: os dois troncos de línguas dos quais não participamos produzem realidades para nós inacessíveis. Percebemos, entretanto, que a realidade das línguas isolantes se compõe não tanto de elementos falados, mas escritos. O ideograma é o elemento do pensamento no campo das línguas isolantes. A aparente conversação entre nós e esse campo, entre palavras sintáticas e desenhos isolados, é, portanto, basicamente impossível. Há, entretanto, uma simpatia possível entre os dois mundos, simpatia essa que pode ser experimentada durante a contemplação de obras de arte. O mundo das línguas aglutinantes é, para nós, caótico, difuso e amorfo. Não há possibilidade de contato espiritual com ele. Ficou, pois, estabelecido, que a nossa pesquisa da língua e da realidade deve, necessariamente restringir-se ao campo das línguas flexionais. Esta restrição será, portanto, conscientemente aplicada durante o curso deste trabalho.

Conclusão

A posição ontológica que este trabalho se propõe investigar é a de que a *realidade* dos dados brutos é apreendida e compreendida

por nós em forma de língua. Essa posição é radical, já que, se for aceita, a realidade *em si* dos dados brutos se torna inacessível e, neste sentido, vazia. No primeiro parágrafo ficou esclarecida a ociosidade de se querer falar nessa realidade *em si*. A língua deve ser aceita como o dado bruto por excelência, e suas regras devem ser aceitas como a estrutura da realidade. O conhecimento é resultado da observação dessas regras. A verdade absoluta, isto é, a correspondência entre língua e realidade *em si*, é tão inarticulável quanto o é essa realidade *em si*. No segundo parágrafo, foi discutido o problema do ponto de vista do conhecedor, ao invés do ponto de vista do conhecido. O *Em*, foi demonstrado como sendo um produto e um produtor da língua, realizado pela língua e realizando-se na conversa. Foram, entretanto, deixadas em aberto, como ultrapassando o escopo deste trabalho, as regiões inarticuladas do *Em*, tanto as vegetativas dos sentidos, como as intuitivas do espírito. No terceiro parágrafo, foi discutida a multiplicidade das línguas, e, portanto, a relatividade das realidades da língua. Foi ilustrado como cada língua representa todo um cosmos. O conhecimento é válido, rigorosamente, somente no campo de uma única língua. No quarto parágrafo foi investigada a ligação possível entre as diversas línguas. A tradução foi interpretada como uma destruição e um renascimento do intelecto. O poliglotismo apareceu como uma espécie de vida múltipla do intelecto. A tradução e o poliglotismo foram reconhecidos como o único método intelectual de ultrapassar os limites da língua. No quinto parágrafo, foi constatada a existência de três tipos de língua, representando três tipos de realidade. No sexto parágrafo, foi discutida a realidade das línguas do tipo flexional à qual pertencemos e foram apresentadas as tentativas de articular artificialmente essa realidade. Foi considerada, ainda, a articulação autêntica pelas línguas "santas". No sétimo parágrafo, foi feita a tentativa de discutir a realidade dos demais tipos de línguas, tentativa reconhecida como sendo impossível.

A investigação da língua, ou melhor, das línguas, equivale, de acordo com o argumento até aqui desenvolvido, à investigação da

realidade, ou melhor, das realidades. Não é, por certo, a única investigação da realidade possível. Entretanto, é a mais imediata. Necessariamente ela se restringe ao campo das línguas flexionais. A investigação filosófica e científica não é, em última análise, outra coisa a não ser uma investigação mais ou menos inconsciente da estrutura das línguas flexionais. É esta afirmativa que proponho analisar no capítulo seguinte.

Capítulo II

A Língua Forma Realidade

Wittgenstein é o pensador que mais profundamente penetrou o problema da língua. Define a filosofia como o conjunto de conclusões que o intelecto acumulou ao chocar-se contra os limites da língua. Entretanto, Wittgenstein fala sempre *na língua*, como se existisse uma única, nunca considera a pluralidade das línguas. Em consequência, a língua está sendo por ele ao mesmo tempo substituída e excessivamente valorizada. Como conhece a língua, conhece também a filosofia. Uma análise, mesmo superficial, dos pensamentos dos diversos filósofos revela, entretanto, que estes pensamentos são resultados da língua na qual estão sendo formulados. Os pensamentos filosóficos são, como qualquer pensamento, frases de uma dada língua. São significativos e podem ser compreendidos somente dentro do conjunto dessa língua. Referem-se à realidade implícita nessa língua. Se traduzidos para outra língua, adquirem um novo significado, ligeiramente ou mais que ligeiramente diferente do significado original, porém certamente não pretendido pelo pensador. Devemos dizer, pois, que há tantas filosofias quantas línguas que contêm pensamentos filosóficos. Aquilo que chamamos a filosofia *ocidental* é, com efeito, uma conversação entre diversas filosofias, conversação essa baseada em traduções mais ou menos falhas. Uma filosofia consciente de si mesma deveria ser uma pesquisa dessas conversação e deveria ter como meta tornar evidentes essas falhas na tradução. Desta maneira, a filosofia seria uma conversação que tem por tema essa própria conversação. A conversação seria o conversado. Seria uma disciplina autenticamente reflexiva, mas nem

por isso necessariamente tautológica. O poder criador escapou, curiosamente, à observação wittgensteiniana, tanto o poder criador da conversação em geral como o poder criador da conversação reflexiva em particular. Daí o pessimismo injustificado de Wittgenstein. Ele não notou que a língua não é estática, mas é algo que cresce e se expande, e que cresce e se expande graças aos intelectos que participam da conversação. Pensadores como Husserl e Heidegger aproximam-se muito desse entendimento do problema, porém nunca o penetram. A filosofia heideggeriana é uma pesquisa quase consciente de alguns aspectos e algumas palavras do alemão e do grego, mais especialmente da palavra *Sein* (aproximadamente *ser*). Sentindo, embora, que o problema é basicamente lingüístico, tentando desesperadamente criar novas palavras como *Zubankendensin* e *Amwesen* (intraduzíveis) e traduções para o grego (ôntico, ontológico etc.) Heidegger nunca chega a vislumbrar claramente o problema. Daí a inautenticidade das palavras criadas por esse profeta da autenticidade. A razão de tudo isto é que nunca se estabeleceu uma conversação entre Wittgenstein e Heidegger, entre a ala esquerda e a direita do exercício filosófico que ataca os limites da língua.

Essa conversação precisa ser estabelecida, se quisermos evitar aquilo que Heidegger chama *Gerade* (aproximadamente *conversa fiada*) e aquele silêncio desesperado no qual mergulha Wittgenstein. Ela pode ser estabelecida com certas vantagens num terreno neutro como é o português, o qual serve como sistema de referência para traduções e retraduções. É necessário, entretanto, conservar sempre presente a distorção que a tradução causa e retificar essa distorção na medida do possível. Trata-se de uma tarefa formidável que poderá ser obra da geração presente e de futuras. Equivalerá, quando realizada, a uma reunificação da conversação ocidental *sensu stricto*, hoje dividida em duas correntes principais, que podemos caracterizar, de maneira aproximada, como a corrente continental e a corrente anglo-saxã. Será, de certa forma, o renascimento daquilo que os escolásticos chamavam de *philosophia perennis*. Para isto tornam-se

necessários certos trabalhos preparatórios, indispensáveis, embora humildes. Um desses trabalhos será a investigação da estrutura ontológica das línguas nas quais a conversação filosófica se desenvolve. A discussão que será o tema deste capítulo é uma tentativa de introdução a uma investigação nesse sentido.

O que é a *estrutura ontológica* da língua? Aquilo que faz com que as frases sejam significativas. Digo *estrutura* porque esse aquilo é algo formal, é um sistema de referência, e digo *ontológica* porque o significado da língua é a realidade. Ao invés de dizer *estrutura ontológica*, poderia ter usado a expressão *sistema de categorias*. Evitei essa expressão porque ela foi usada no curso da conversação filosófica com significados tão diferentes que se tornou equívoca. Quem a introduziu foi Aristóteles. A palavra *categoria* quer dizer, aproximadamente, *expressão, frase*. Aristóteles distingue dez categorias: substância; acidente; qualidade; relação; ação; passividade; estado (hábito); situação (a posição); quantidade; lugar e tempo. São estas, para Aristóteles, as dez maneiras do ser. Por quê? A observação da lista e a tradução da palavra *categoria* revelam-no: porque são os dez elementos da estrutura ontológica da língua grega (notem que na lista acima enumerada as categorias aristotélicas foram traduzidas para o português, portanto distorcidas). O sistema categorial aristotélico é resultado da análise da gramática grega. Aristóteles estava quase consciente disso ou não teria usado a expressão *categoria*. No curso da história da filosofia, porém, essa origem da expressão caiu no esquecimento. Os filósofos definem *categoria* como as formas básicas do ser e do conhecimento (categorias da realidade e categorias do conhecimento). A nefasta dicotomia entre o conhecido e o conhecedor institucionalizou-se. A relação entre as categorias da realidade e as categorias do conhecimento tornou-se o tema da epistemologia. Neste, como em tantos outros problemas filosóficos, a influência aristotélica tornou-se carga pesada. Muitos, e entre eles Nietzsche, preferiram, portanto, abandonar o conceito *categoria*. Atualmente, entretanto, a construção de sistemas categoriais

dade (ich werde geschlagen = estou sendo batido, batem em mim); quando acompanhado de um adjetivo, significa tornar-se (ich werde rot = torno-me vermelho); quando desacompanhado, é praticamente intraduzível para o português. Como, entretanto, o intelecto português quer, a todo custo, penetrar o pensamento alemão, cria a tradução forçada (werden = devir). Notem, entretanto, uma tradução autêntica: Es werde Licht, und es ward Licht = Haja luz, houve luz. Estes exemplos não esgotam o papel do verbo werden na estrutura ontológica do alemão, todavia já ilustram algo do significado do futuro em alemão.

Direi que esse futuro tem um caráter de passividade, de espontaneidade e de inevitável (*Ich werde gehen = torno-me a andar, estou sendo tornado andar, devesho andar*). Há uma força dentro da realidade alemã que a pervade, forma, transforma e propõe em direção do futuro, e essa força chama-se *werden*. Todas as coisas, para serem reais, devem ser possuídas por ela, devem *werden*. Essa força é escatológica. A frase *es wird Fruhling werden* ilustra esse aspecto. A tradução aproximada é *haverá primavera realizada*. É o fim do tempo. Esse futuro pervade toda a língua alemã. O destino em alemão é *Geschiek* (o mandado, o mandamento, inevitável). Parentes próximos dessa palavra são *geschehen* (acontecer) e *Geschichte* (história). A história é, portanto, uma série de acontecimentos ligados inevitavelmente. É o processo do *werden*. O próprio futuro em alemão é *Zukunft* (o que se aproxima). Somos, portanto, passivos em face dos acontecimentos que se aproximam de nós, mandados.

Este conceito do futuro do alemão torna compreensível o pensamento filosófico alemão quanto à história, e, mais especialmente, Hegel. A filosofia da história hegeliana com os seus processos dialéticos é uma análise, por certo inconsciente por parte do autor, da palavra *werden*. Também a sua *Phaenomenologie des Geistes* (aproximadamente: fenomenologia do espírito) é uma análise de *werden*, de outro ponto de vista. Em Nietzsche o *werden* assume, sob aná-

está-se tornando, novamente, o passatempo preferido pela ontologia moderna (E. v. Hartmann, *Kategorienlehre*, 1923, Nicolai Hartmann, *Der Aufbau der realen Welt*, 1940). Independentemente, e partindo da estrutura ontológica das línguas sânscritas e páli, construíram os filósofos hindus sistemas categoriais (*sankhya*, *vaichchika*, *nyaya*), os quais parecem ser, aos nossos olhos, complicadíssimos e grotescos. Prefiro, em vista do exposto, abandonar a expressão *categoria* e esquecer a tradição que ela carrega consigo.

Toda língua flexional tem estrutura ontológica diferente, mas até certo ponto semelhante. Essa semelhança permite a comparação entre as estruturas. Podemos, por exemplo, dizer que o *tempo* faz parte da estrutura de todas as línguas flexionais, aproximadamente no mesmo sentido em que podemos dizer que a dama faz parte do jogo de xadrez e do jogo de damas. O tempo será o primeiro elemento da estrutura, cuja análise será ligeiramente esboçada no parágrafo seguinte. Tentarei ilustrar que função lhe cabe em quatro línguas flexionais: duas germânicas (o alemão e o inglês), uma latina (o português) e uma eslava, portanto um pouco mais afastada (o tcheco).

1. Tempo

Começarei com a comparação de quatro frases, que têm um significado que podemos chamar, vagamente, de futuro:

- a) alemão *ich werde gehen*
- b) inglês *I shall go*
- c) português *irei*
- d) tcheco *půjdu*

Essas frases são equivalentes, isto é, são traduções entre si. Não têm entretanto, o mesmo significado, isto é, não significam *a mesma coisa*. A frase *ich werde gehen* significa futuro porque contém o verbo *werden*. De acordo com a estrutura da língua alemã, o verbo *werden*, quando acompanhado de um infinitivo, significa *futuro*, quando acompanhado de um particípio passado significa *passivi-*

lise, a forma da vontade para o poder e do eterno retorno do sem-pre idêntico. Compare com Goethe: *das Werden, das ewig wirkt = o tornando-se que realiza eternamente*). Note ainda que *retorno = Wiederkunft e futuro = Zukunft*. Em Heidegger o *werden* assume a forma do *Geworfensein des Daseins = estar jogado do estar aqui*. Isto para citar somente três exemplos. Uma conversação com a filosofia alemã pressupõe uma compreensão da palavra *werden*, compreensãõ muito mais profunda que a que esta leve discussão pode proporcionar.

A frase *I shall go* significa futuro porque contém o verbo *shall*. De acordo com a estrutura da língua inglesa, o verbo *shall*, quando acompanhado de pronome de primeira pessoa, significa *futuro*. Quando acompanhado de substantivos ou de pronomes da segunda e da terceira pessoas, significa *dever*. O verbo *will*, quando acompanhado de substantivos e pronomes da segunda e da terceira pessoas, significa *futuro*. Quando acompanhado de pronome da primeira pessoa, significa *querer*. Ambos os verbos são defectivos; desconhecem o futuro. Para traduzir *deverei e quererei*, terei de usar outros verbos. Um processo dialético no sentido do alemão *Ich werde werden = I shall shall*, portanto, impossível, por ser inconcebível. A atmosfera de ambos os verbos é ética, portanto prática. *Shall* representa o lado obrigatório e *will* o lado voluntário da ação que entende o futuro. *I shall go = sou obrigado a ir; he will go = ele quer ir*. O futuro é, portanto, o aspecto ético do presente, a valorização do presente. E, portanto, o aspecto do presente percebido pela percepção prática (*praktische Vernunft* de Kant). Norem, de passagem, que a tradução de *Vernunft* por *razão* é falha, embora generalizada. *Vernunft* vem de *vernehmen = perceber*. O inglês distingue dois aspectos éticos, práticos do presente: o aspecto obrigatório, visto a partir da primeira pessoa, e o aspecto voluntário, visto a partir do mundo externo.

Direi que o futuro em inglês é uma valorização do presente compreendida a partir de dois ângulos, valorização subjetiva e objetiva. O presente apresenta-se como *dever*, visto subjetivamente, e

neste sentido significa o futuro. O presente apresenta-se como indeterminado, visto objetivamente, e também neste sentido significa o futuro. O nosso futuro é *dever*; o futuro daquilo que nos ultrapassa é de sua livre vontade. Temos, no primeiro futuro, um paralelo em português na frase *Não matará!* E, no segundo caso, um paralelo, embora provavelmente enganador, com a *vontade*, de Nietzsche.

A análise da estrutura ontológica do inglês é dificultada pela caráter híbrido dessa língua. Elementos germânicos e latinos nela se cruzam. Entretanto, a despeito disso, transparece o caráter ativo e prático do tempo nitidamente. Ele é sempre concebido como obra, no sentido tanto prático como ético dessa palavra (*work e works*). O passado é concebido como obra feita por mim (*I have gone = fui, no sentido de fiz o andar e agora é meu*), quando visto subjetivamente. E o passado é concebido como obra operada em mim (*I am gone = fui, no sentido de o andar foi feito em mim e agora faz parte de mim*), quando visto objetivamente. A história é um trabalho contínuo. O que trabalha (*what works*) é, por isso mesmo, real. O que não trabalha (*what does not work*) não tem significado. A negação da realidade é a negação do trabalho (*Idonot go = não vou, isto é, não faço ir*). Entretanto, é preciso notar que o aspecto operacional é válido somente quanto ao temporal (accidental) e não quanto ao essencial. A negação de *sou* não é *I do not am*, mas *I am not*. A negação de *deve* não é *I do not shall* ou *I do not must*, mas *I shall not, I must not*. Torna-se evidente o caráter fenomenal (accidental) do tempo em inglês, como não fazendo parte da essência (substância) das coisas.

A combinação entre idealismo e empirismo, tão típica da filosofia inglesa, pode ser compreendida como tentativa de conciliar os verbos *shall* e *will* de um lado e o verbo *do* de outro lado. *Shall* e *will* significam o aspecto ético da essência que provoca o tempo, o *do*. As filosofias de Locke, Berkeley e Hume são tentativas de penetrar pelo *do* até o *shall* e *will*. São epistemologias operacionais em

busca de uma ética ativa. O pragmatismo e pensadores como Russel e Whitehead, com suas *working hypotheses = hipóteses operantes* e seus conceitos da verdade como *what works = o que funciona*, são outros exemplos de *do* em busca do *shall* e *will*. O paralelo aparente entre James e Nietzsche é enganador e um bom exemplo de uma conversação entre surdos, isto é, de uma conversação baseada numa tradução falsa. Em Nietzsche, como em James, a *vontade* é postulada como a base da realidade. Em Nietzsche, como em James, a verdade é desvalorizada e sujeita à vontade. O *summum bonum* para ambos é a realização da vontade (*success = êxito*, em James, *Macht = poder*, em Nietzsche). Daí a impressão dos alemães de que James é um nietzscheano superficial, e a impressão dos anglo-saxões de que Nietzsche é um pragmático. Entretanto *vontade = will* e *vontade = Wille* não significam a mesma coisa. No primeiro capítulo chamei a atenção do leitor para o fato de que um parentesco epistemológico não implica, necessariamente, um parentesco ontológico. *Wille* é um aspecto do *werden*, é o tornar-se imperfeito. *Macht* é o outro aspecto de *werden*, o tornar-se realizado. *Wille* devém, *Macht* deveio. Portanto, a tradução certa de *Wille zur Macht* não é a tradicional *vontade do poder* mas *tudo pode ser, querendo*. Os conceitos de James operam num mundo completamente diferente. *Will* é o futuro imperativo do mundo objetivo. *Shall* é o futuro obrigatório, mas não necessário, da pessoa humana. A verdade e o conhecimento surgem quando o *shall* opera sobre o *will*, são conceitos operacionais, instrumentais. A verdade é, portanto, boa. Toda a filosofia jamesiana está banhada em ética, enquanto que Nietzsche professa ter superado a ética, está *além do bem e do mal*. A consideração dessas duas filosofias contribuiu, portanto, para ilustrar três pontos: a) como está implícita nelas a ontologia de suas respectivas línguas, mais especialmente o conceito de tempo; b) como a conversação filosófica pode progredir somente depois de esclarecidos os problemas da tradução, e c) de que maneira criadora uma filosofia pode enriquecer a sua língua.

A frase *irei* significa futuro porque contém o sufixo *ei*. De acordo com a estrutura do português, surge o significado futuro quando o infinitivo de um verbo é acrescido de um sufixo correspondente ao verbo haver conjugado no presente. O verbo *haver* significa originalmente algo muito próximo de *ter*. Houve, entretanto, um sutil deslocamento da estrutura da língua portuguesa, que está se processando ainda. No curso dessa transformação, o verbo *ter* vem usurpando o lugar de *haver*. Os dois refúgios mais importantes do *haver* são, atualmente, o *há* impessoal e a formação do futuro. Ambos estão periclitando. O *há* impessoal está ameaçado pelo *tem* e a formação do futuro pelo verbo *ir* (*farei = vou fazer*). Muito provavelmente o *haver* será finalmente deposto. No caso do futuro isto acontecerá provavelmente porque a tendência da língua é substituir sufixos por verbos auxiliares. Estramos, portanto, no caso do português, diante de um conceito de futuro em vias de transformação. Consideremos, em primeiro lugar, a forma antiga. O verbo *haver*, que faz surgir o significado do futuro, sugere uma propriedade, uma qualidade. Se hei algo, isto é, se tenho algo, esse algo é minha propriedade e qualifica a minha posição. O futuro, nesta forma portuguesa, é, portanto, uma propriedade, uma qualidade do presente. Se considerarmos que uma forma do passado em português é formada pelo verbo auxiliar *ter*, por exemplo, *tenho ido*, devemos concluir que este conceito acidental e qualitativo de tempo pervade toda uma face da categoria *tempo* na ontologia da língua portuguesa. Lembro, neste contexto, as categorias aristotélicas mencionadas no início deste capítulo. O tempo figura entre elas, como um dos acidentes. A língua portuguesa concorda, neste aspecto, com Aristóteles. As línguas alemã e inglesa discordam dele, já que nelas o futuro, conforme foi ilustrado, não é acidental, mas substancial. Entretanto, em português, o tempo revela-se como sendo uma qualidade, uma propriedade da substância. Não é, portanto, do ponto de vista aristotélico, uma categoria independente, mas uma subcategoria, já que o sistema categorial aristotélico prevê a

categoria *qualidade*. O conceito que rege o meu pensamento quando digo *irei* não é, pois, categoria no sentido restrito. Não estou, propriamente, pensando em tempo. Estou pensando em uma propriedade minha, a saber, no *ir* que tenho ao meu dispor. Neste sentido restrito, o tempo não é uma categoria da língua portuguesa, como o é da língua inglesa. Em português eu tenho futuro, se como força, saúde ou dinheiro. Se não estou consciente disso, se não me dou conta dessa falta de categoria *tempo* em português, isso se deve ao arcaísmo do verbo *haver*, que esconde o significado *ter*. Somente uma análise fenomenológica como aqui esboçada faz surgir esse significado.

Entretanto, essa análise não seria completa se não considerássemos outro aspecto do verbo *haver*, a saber, o subsignificado *dever*. *Hei de ir* = *devo ir*. Nesta forma sumamente curiosa e de análise difícil, o *ir* apresenta-se como uma substância amorfa da qual participo. Compare *Hei de ir* com *Tenho de ir tudo*. Uma análise fenomenológica dessa forma deverá trazer à tona aspectos do futuro português que se aproximam do *shall* inglês, sem, entretanto, jamais se confundir com este. Compare, neste sentido, *hei de ir* com *I have to go*. Infelizmente, sendo este capítulo somente uma introdução à análise de fenômenos como este, um prosseguimento deste argumento torna-se impossível.

Torna-se, portanto, mais evidente a razão do descontentamento da língua portuguesa com o seu conceito do futuro. Em outras palavras, torna-se mais evidente a razão fundamental da mudança que se se processa de *irei* para o *vou ir*. A língua portuguesa está criando a categoria *tempo*, e, para tanto, está criando um novo verbo auxiliar, o verbo *ir*. Esta autêntica revolução na estrutura ontológica do português é uma bela ilustração da força criadora que a língua possui. O verbo *ir* significa *mudar de posição* e tem algo a ver com espaço. Se voltamos novamente a atenção para as categorias aristotélicas, verificamos que existem duas categorias *acidentais* que parecem estar abrangidas pelo significado do verbo *ir*:

posição e espaço. Isto me parece ser prova de como a ontologia da língua grega é inaplicável para o pensamento português moderno. O verbo *ir* como verbo auxiliar une três categorias aristotélicas, como se vê nestes exemplos: *vou devagar* = *posição*, *vou para casa* = *espaço* e *vou escrever* = *tempo*. Trata-se de uma nova visão da realidade que podemos observar, em seu resultado matematicamente formulado, na física da atualidade. Compare o significado do *ir* em português com o espaço-tempo de Einstein e com o fator de indeterminação de Heisenberg. O português e as línguas irmãs, o francês e o espanhol, são o campo do qual brotou a revolução que se opera no conceito de tempo e espaço da física moderna. Uma análise da filosofia francesa revelaria, creio, a influência do *je vais aller* sobre o desenvolvimento da matemática e da física da atualidade.

Voltando, agora, a vista para o tcheco, portanto para uma língua do outro ramo das línguas indo-germânicas, do ramo sarem, temos de constatar um fato brutal: o futuro, no sentido em que o tomamos, simplesmente não existe. Há, é verdade, um grande número de formas pelas quais posso traduzir *irei* para o tcheco, mas essas formas não são equivalentes entre si. Como o tcheco tem uma ontologia de todo exótica para o leitor não familiarizado com uma língua eslava, limitarei o meu esforço a dar-lhe um sabor daquilo que em tcheco corresponde vagamente ao papel do futuro em português. Uma tradução de *irei* é *budu chodit*, aproximadamente, *serei andar continuo*. Exemplo: *Em abril frequentarei (= irei) a escola* seria em tcheco: *Em abril serei um andar continuo dentro da escola*. Esta é a única forma do futuro gramaticalmente concebível em tcheco. Como se vê, ela é formada pelo verbo *ser* e tem um significado muito restrito. Outro exemplo: *Hoje irei à sua casa* seria em tcheco: *Hoje pertovou junto a ti*. *Přijdu = pertovou* é gramaticalmente presente, e deve o seu significado vagamente futuro ao prefixo *př-* = *perto*. A língua tcheca permite uma série muito grande de prefixos que criam uma aura de significado futuro, ao

que futuro. Em consequência, o conceito do tempo em tcheco é radicalmente diferente e dificilmente comparável com o conceito em português. Espero ter transmitido pelo menos uma idéia vaga desse conceito, já que a sua formulação em português é impossível.

A língua tcheca é a única, entre as quatro aqui comparadas, que possui um futuro autêntico do verbo *ser*. *Serei, I shall be e ich werde sein* são futuros compostos e conservam, portanto, em seus significados, algo de sabor dos verbos auxiliares. *Budu* é uma forma simples, comparável estruturalmente com a forma *fui* portuguesa. A língua tcheca é portanto a única, entre as quatro comparadas, que concebe um futuro de ser ontologicamente separado do presente. O futuro em tcheco é uma forma diferente e distinta do presente; há um ser presente e um ser futuro. São duas realidades distintas. As diversas formas compostas, formadas pelos prefixos, são tentativas da língua de superar o abismo ontológico que separa essas realidades. O presente e o futuro são dois extremos entre os quais se processam as formas compostas dos verbos, de realidade duvidosa.

Uma análise fenomenológica da língua deverá considerar todas as formas do tempo em todas as línguas, e deverá considerar o mecanismo correspondente naquelas línguas que não dispõem de formas do tempo. Entretanto, para a finalidade deste trabalho, a comparação das quatro formas de futuro é suficiente. As quatro línguas comparadas são semelhantes. Pertencem todas à família das línguas indo-européias. Traduções entre elas são feitas constantemente. Há uma íntima convivência entre elas. No entanto, a análise empreendida nas páginas anteriores revela que aquilo que chamamos *tempo* é uma consequência da estrutura da língua, e que, sendo as quatro estruturas ligeiramente diferentes, é ligeiramente diferente nas quatro línguas consideradas. Essa diferença pode ser praticamente desprezada em muitos contextos, e é esta possibilidade que torna viáveis as traduções. Entretanto, trata-se de uma diferença básica, e sua contemplação ajuda à compreensão de como funciona o pensamento.

mesmo tempo alterando radicalmente o significado do verbo. No caso presente, *prjdu* não significa, propriamente, *irei*, mas *cheguei*. Outros exemplos: *najdu* = *sobrevou* = *encontrarei* = *vijdu* = *foravou* = *sairei*, *dojdu* = *atévou* = *começarei a acabar* etc. Como, então, traduzir o significado de *irei*? O mais próximo parece ser *prjdu* = *após vou* = *seguirei*. É assim que normalmente a tradução é feita. Uma palavra de cautela, entretanto. O leitor poderá concluir que o prefixo *po* = *após* tem significado futuro. Este não é o caso. No caso de *psí* = *escrevo*, por exemplo, a tradução mais próxima de *escreverei* não será *popší* = *após escrevo* = *descreverei*, mas *napší* = *sobre-escrevo* = *acabarei escrevendo*. Como se vê, os prefixos alteram o significado do verbo de uma maneira que deve parecer errática aos olhos de um não-eslavo. O afixo *sobre* faz de *ir* um *encontrar* e de *escrever* um *acabar escrevendo*. O prefixo *após* faz de *ir* um *seguir* e de *escrever* um *descrever*. Note-se ainda que o emprego dos prefixos deixa uma larga margem à fantasia individual. Tenho ampla liberdade de criar meus próprios significados, com a esperança de ser esse significado vagamente captado pelo meu interlocutor na base do significado conhecido do prefixo e do verbo. A labilidade dos prefixos é uma das fontes de riqueza, beleza e flexibilidade das línguas eslavas.

O que podemos concluir deste rápido golpe de vista sobre o futuro em tcheco? A distinção entre presente e futuro não é claramente estabelecida. Existe um futuro indubitável, formado pelo verbo *ser*, mas esse futuro abrange somente uma pequena parte do futuro português; é, por assim dizer, um futuro extremo. O restante do território do futuro português é significado, aproximadamente, por formas presentes com prefixos variáveis. O espírito do eslavão, quando pensa em futuro, desliza imperceptivelmente e gradativamente do presente para o futuro. Somente o futuro extremo, aquele longo *gínquo budu psát* = *serei um escrever contínuo e ininterrupto* é realmente percebido como futuro pelo pensamento eslavão. *Amanhã escreverei uma carta* = *zitra napší dopis* é sentido como sendo mais presente

Podemos, portanto, concluir o seguinte: a estrutura ontológica das quatro línguas consideradas (e, presumivelmente, de todas as línguas flexionais) produz o significado *tempo*, e este significado varia de língua para língua, de acordo com a respectiva estrutura. Ao traduzir, saltamos de significado para significado. O tempo não é, portanto, uma *categoria de conhecimento* ou uma *forma de encarar a coisa* (*Anschauungsform*, de Kant), nem muito menos uma categoria da *realidade*, como nos fazem crer as filosofias tradicionais, mas é uma forma gramatical variável que informa os nossos pensamentos (frases) de acordo com a língua na qual pensamos num instante dado.

2. Atividade, passividade (subjectividade, objectividade)

As línguas flexionais vêm organizadas em frases. A menos que estas sejam defectivas, como, por exemplo, a frase *chove*, podemos distinguir nelas, sob análise lógica, um sujeito, um objeto e um predicado. Na frase *eu escrevo um livro*, *eu* é o sujeito, *um livro* é o objeto e *escrevo* é o predicado. A frase pode ser invertida da seguinte forma: *um livro está sendo escrito por mim*. A segunda forma é a reflexão da primeira. É como se tivéssemos posto um espelho diante dela e a estivessemos lendo neste espelho. Agora *um livro* é o sujeito, e *por mim* é o objeto. Entretanto, o espelho não é fiel. Houve uma distorção da imagem. O objeto, que originalmente estava no acusativo, está agora no dativo. O predicado, que no original era simples, vem agora acompanhado de dois verbos auxiliares ontologicamente problemáticos, dos verbos *estar* e *ser*. Consideremos, ainda, a seguinte forma: aparentemente inintermediária, e possível, embora rara, em português: *Há um escrever de um livro por mim*. Temos agora três objetos, *um escrever*, *de um livro* e *por mim*. O predicado é *há* e o sujeito tornou-se invisível. Estramos, com estas considerações, no berço de uma problemática que acompanha toda a história da filosofia, e também da teologia. Essa problemática pode ser caracterizada pelas palavras *subjectividade* e *objectividade* de um lado, e *atividade* e *passividade* (ou *ação* e *paixão*) de outro lado. O aspecto ético religioso dessa pro-

blemática surge melhor no exemplo seguinte: *Batem-me = estou sendo batido = há um bater em mim*. Entretanto, o primeiro exemplo já é suficientemente problemático para servir como base de uma análise que deverá trazer alguma luz para o labirinto desses problemas.

A forma ativa é *eu escrevo um livro*. Esta frase significa uma situação (uma *Gestalt*, como diriam talvez alguns psicólogos) composta de um centro (*eu*) que irradia algo (*escrevo*) em direção de um horizonte (*um livro*). Algo se transfere ou está sendo transferido de uma substância (significada pelo substantivo *eu*) para outra substância (significada pelo substantivo *um livro*). A forma passiva é *um livro está sendo escrito por mim*. A situação é inversa. Algo se transfere ou está sendo transferido do horizonte da situação para o centro. O sujeito absorve a irradiação do objeto. A forma inintermediária é *há um escrever de um livro por mim*. A situação agora é a de um fluxo entre dois pólos subordinados a um centro invisível, a saber, aquilo que *há*. A confusão da filosofia tradicional consiste na identificação dessas três situações. Para a filosofia tradicional as três frases significam a mesma situação, a mesma realidade. Com efeito, se aceitarmos essa premissa, ao concordarmos que as três frases significam a mesma coisa, o problema da subjectividade e objectividade, e o problema da atividade e passividade tornam-se impenetráveis. Como é essa realidade em si, que as três frases supostamente significam? Ela não pode ser nem ativa, nem passiva, nem intermediária, mas anterior a essas três formas, portanto inarticulável. Seria uma tolice perguntar como é essa realidade *objectivamente*? *Objectivamente* quer dizer como objeto. Entretanto, foi visto, o objeto torna-se sujeito na forma passiva. *Objeto é a reflexão passiva do sujeito* e vice-versa. Se perguntar: qual é a situação objetiva significada pela frase *eu escrevo um livro*, perguntar, com efeito: qual é a frase da qual a frase *eu escrevo um livro* é objeto? Sou, portanto, vítima de uma regressão ao infinito. Por esta razão, e pelas razões expostas no primeiro capítulo deste trabalho, é necessário abandonar o conceito da *situação em si* que as três frases significam supostamente. É

preciso aceitar, humildemente, que se trata de três situações distintas, embora de alguma forma ligadas entre si. Este abandono de uma metafísica ("metalíngua") inconsciente facilitará, de passagem, a compreensão de alguns resultados recentes da pesquisa física, de outra forma incompreensíveis. Refiro-me, por exemplo, à descrição de fenômenos óticos como sendo ondulatórios, e como sendo corpusculares. A pergunta *como são esses fenômenos objetivamente?* carece de significado. A física está penetrando, aqui, profundamente, no tecido da língua, pondo quase a nu a sua estrutura ontológica, neste caso específico a estrutura matemática da língua da ciência.

Tendo abandonado a metafísica surda e muda que postula um significado comum às três frases sob estudo, podemos tentar a sua análise comparativa. Para tanto basta a sua tradução para uma única língua, por exemplo, o alemão. As três frases, em alemão, serão: *Ich schreibe ein Buch, ein Buch wird durch mich geschrieben e es gibt ein Schreiben eines Buches durch mich*, ou seja, literalmente, *eu escrevo um livro, um livro devém por mim escrito e isto dá um escrever de um livro por mim*. A forma ativa é praticamente idêntica nas duas línguas. A diferença reside somente no sujeito *eu*, que parece um tanto supérfluo em português, mas é indispensável em alemão. Entretanto, a semelhança estrutural das duas frases é conseqüência da semelhança das respectivas estruturas, e não da *situação*. Em hebraico, por exemplo, a frase seria: *ani cotev sefer = eu escrevente* (masculino) *livro*: teria pois estrutura diferente e significaria uma situação diferente. Tanto em português como em alemão, portanto, a forma ativa da frase significa aquele irradiar de um centro em direção de um horizonte, aquela transferência de algo de uma substância para outra, da qual falei mais acima. A forma passiva, entretanto, diverge em alemão da forma portuguesa. Essa divergência é reveladora. Analisemos primeiro a forma portuguesa: *Um livro está sendo escrito por mim*. No centro da situação encontra-se o sujeito (*um livro*) cujo predicado é uma forma de ser (*está*). Esta qualidade de ser é qualificada mais exatamente: *Como está o livro? Sendo*. Esta

qualidade de ser é novamente qualificada: *Como está o livro sendo? Escrito*. O horizonte dessa situação ontologicamente difícil é formado pelo objeto: *por mim*. Estamos, portanto, diante de uma situação que tem sido analisada *ad nauseam* (a expressão é muito apropriada neste contexto) pela filosofia existencialista. O sujeito (*um livro*) absorve, isto é, alcança e ultrapassa o objeto que lhe é instrumento (*por mim*) nos estágios *está, sendo e escrito*. Falando existencialmente, *eu* sou uma coisa e causa do livro (*Ding e Bedingung*), e à medida que *livro* me ultrapassa, isto é, à medida que *o livro está sendo escrito, eu me transformo em instrumento* (*Zeug*) do livro e *testemunho* (*bezeuge*) o seu *estar* (*Dasein*). Nenhum existencialista concordaria, entretanto, com esta interpretação da situação, já que, para ele, *eu* ultrapasso o livro, ele é meu instrumento. Por que essa divergência de interpretações? Porque o existencialista, prisioneiro que é da estrutura ontológica do alemão e do francês, desconhece a *vivência* do passivo em português, e mais especialmente desconhece o verbo *estar*. Não tendo essa *vivência*, isto é, não sabendo falar português, não pode conceber uma situação na qual os papéis que ele reserva ao *existir e ser diante da mão* (*Dasein e Vorhandensein*) se invertem. Entretanto, é justamente isto que acontece no passivo português. Não analisarei, por não ser pertinente ao problema em estudo, o predicado *está sendo escrito*. Basta dizer que na frase portuguesa passiva o sujeito absorve o objeto que lhe serve de instrumento.

A frase correspondente alemã é: *Ein Buch wird durch mich geschrieben* (*um livro devém por mim escrito*). Ou... *von mir geschrieben* (*de mim escrito*). No centro da situação encontra-se o sujeito (*um livro*), do qual é predicado uma forma de ser (*devém*). Entretanto, se formos formular a pergunta que fizemos ao analisar a forma portuguesa, a saber: *como devém o livro?* Não teríamos resposta. A pergunta que se impõe neste caso é: *o que devém o livro?* Resposta: *escrito*. *De onde devém o livro escrito?* Resposta: *de mim*. A situação é, portanto, a seguinte: o objeto, que forma o horizonte da situação, é o lugar de

onde (*de mim*) ou por onde (*por mim*) o sujeito aparece, é o *hominis* do qual brota. O sujeito é o efeito do objeto.

Comparemos as duas situações. Ambas são centripetais, no sentido do processo predicado correr do horizonte para o centro. É por isso que as chamamos, a ambas, passivas. Entretanto, essa semelhança entre as duas *passividades* acaba aí. Na passividade portuguesa o objeto está sendo absorvido pelo sujeito, na passividade alemã o sujeito está sendo realizado pelo objeto. São passividades incongruentes, quase contraditórias. Dada esta divergência das situações, dada a função radicalmente diferente que cabe ao sujeito nas formas portuguesa e alemã, entende-se que *objeto* e *sujeito* não têm o mesmo papel na estrutura alemã e portuguesa. Quando, portanto, o alemão fala em *objektividade*, forçosamente pensa em algo diferente do português que usa a mesma palavra latina. Este problema exige uma análise paciente que ultrapassa de longe o escopo deste trabalho. Estou convencido de que a essa análise cederão muitos problemas de epistemologia e daquilo que passa por ontologia atualmente. A palavra *objeto*, por exemplo, é traduzida para o alemão como *Gegenstand*. Entretanto, essa tradução é fonte de uma infimidade de mal-entendidos. *Gegenstand* significa *resistência passiva*. A tradução mais exata seria *Vorwenn*. Entretanto, esta palavra é traduzida para o português como *recriminação* (isto é, objeção no sentido ético). O vaivém das traduções entre *objeto* e *Gegenstand* reduziu, é verdade, a distância que originalmente separou as duas palavras, entretanto, a diferença básica ontológica persiste. Isto é um único exemplo do trabalho a ser realizado por uma futura fenomenologia da língua no campo da análise lógica de frases.

A forma intermediária da frase em estudo é, em português, *há um escrever de um livro por mim*. É uma forma contra a qual o espírito da língua se revolta. Entretanto, não é incorreta, e portanto é concebível. O espírito das línguas indo-germânicas modernas é contrário a formas indeterminadas e permite-as somente quando indispensáveis, como, por exemplo, no caso *há muita gente*. As línguas

guas semíticas, entretanto, preferem este tipo de formas. A situação dessa frase é indeterminada, porque o sujeito se escondeu. Quem há? A pergunta fica sem resposta. O predicado da forma original transformou-se em objeto (um escrever). Trata-se, portanto, de uma situação *objetiva* ao extremo, já que consiste de objetos. Que tipo de objetividade é esta? A que sujeito são esses objetos objetados? O português cala-se a este respeito, mas o francês, língua irmã, sabe a resposta. Quem há? *Il y a*. (Aquele lá há). Trata-se, portanto, de uma objetividade que é, com efeito, uma subjetividade transcendente. Mas quem é este *aquele lá* que possui o escrever do livro por mim? Para não surgir nenhuma dúvida a seu respeito, é preciso esclarecer que se trata do neutro perdido pelas línguas latinas. Esse neutro será objeto de análise num dos parágrafos seguintes.

A forma correspondente alemã da frase em estudo é: *Es gibt ein Schreiben eines Buches durch mich* (Aquiilo dá um escrever de um livro por mim). As duas formas são muito semelhantes, salvo a presença manifesta do sujeito neutro no alemão, e salvo a relação que este sujeito tem para com os objetos. Enquanto que em português o sujeito neutro possui os objetos, em alemão ele os dá. Essa diferença, isto é, tanto a presença manifesta do sujeito neutro como a sua relação para com o mundo dos objetos, é, naturalmente, fundamental, porém não afeta o problema que ora discutimos, e relego-a, portanto, para um parágrafo futuro. Tanto na forma portuguesa como na forma alemã, os objetos estão sendo alinhados lado a lado (*um escrever de um livro por mim*). A diferença entre atividade e passividade foi ultrapassada e o que era processo transformou-se em estado. Quando superamos as formas ativas e passivas, abandonamos a estrutura dinâmica do mundo, estrutura essa exigida pelo espírito das línguas indo-germânicas, e vislumbramos algo da estrutura estática do mundo, mais apropriada, talvez, às línguas semíticas. A frase *há um escrever de um livro por mim*, por artificial que pareça, serve, talvez, como introdução para um estudo das línguas semíticas.

Religião por Tompkins

Sujeito e objeto foram revelados como sendo órgãos de frases (presumivelmente de frases em todas as línguas indo-germânicas), entretanto a função desses órgãos varia de língua para língua. O significado dos conceitos *subjetivo* e *objetivo* varia, portanto, de acordo com a língua. Dentro da frase, sujeito e objeto obedecem a certas regras que variam de língua para língua e que permitem uma inversão aproximada dos papéis.

Resumindo: *atividade* e *passividade* são duas modalidades de organização de frases, preferidas pelas línguas indo-germânicas, e são responsáveis pelo caráter dinâmico da realidade indo-germânica. Não são, entretanto, as únicas modalidades possíveis. *Objetividade* e *subjetividade* são lugares reservados dentro das frases indo-germânicas (talvez de todas as línguas flexionais) a certas palavras. Estes lugares variam em importância, posição e função de língua para língua. Fora do campo das línguas flexionais, os conceitos *atividade*, *passividade*, *objetividade* e *subjetividade* carecem de significado.

Uma reinterpretação da discussão filosófica (e teológica) dos últimos quatrocentos anos (isto é, da discussão filosófica e teológica formulada nas línguas modernas) deverá revelar que muitos problemas básicos são devidos a traduções falhas de conceitos relacionados com os quatro conceitos acima enumerados. Consideremos, para dar um único exemplo, a função do conceito *obra* nos sistemas teológicos católicos e protestantes e comparemos essa função com a função do conceito *trabalho* no sistema epistemológico marxista. É claro que ambos os conceitos abrangem e incluem os conceitos básicos *atividade* e *objeto*. Estou convencido de que uma análise fenomenológica dos pensamentos dos principais teólogos e filósofos revelará a ontologia oculta que lhes serve de base, a saber, a ontologia da língua dentro da qual pensam, com a função apropriada que cabe a conceitos como *atividade* e *objeto* dentro dessa ontologia. Assim reinterpretada, toda discussão filosófica adquirirá um significado novo. Eis uma tarefa para o futuro.

Se compararmos os resultados desta investigação com a tabela de categorias aristotélicas, podemos afirmar o seguinte: a estrutura ontológica das línguas indo-germânicas modernas não permite uma classificação de suas frases de acordo com o sistema categorial aristotélico. Esse sistema categorial distingue, entre os acidentes: ação, passividade, relação e situação. A investigação das três frases demonstrou que atividade e passividade é uma relação entre objeto e sujeito, relação essa reversível de acordo com a situação. Além disso, a investigação revelou que existe uma relação que não é nem ativa nem passiva. Menciono estas circunstâncias não para argumentar contra Aristotéles, mas para ilustrar que todo sistema categorial não baseado sobre a gramática de uma língua específica é falho não só ontologicamente (por pressupor uma realidade categorial extralingüística), mas também sistematicamente (por ser arbitrário na enumeração das categorias).

O que a análise das três frases revelou pode ser resumido assim: as línguas portuguesa e alemã (e, presumivelmente, todas as línguas indo-germânicas) dispõem de várias modalidades de ligação entre sujeito, objeto e predicado dentro da frase. Essas modalidades variam de língua para língua. Dada, entretanto, a semelhança entre as línguas indo-germânicas, posso dizer, de maneira aproximada, que as mais usuais dentre essas modalidades de ligação são a forma ativa e passiva. Bem entendido, sendo as ligações diferentes em cada língua, varia também o significado de *ativo* e *passivo* de língua para língua. Cada modalidade de ligação significa uma situação diferente. A *passividade* não é, nas duas línguas analisadas (e presumivelmente em nenhuma língua), uma reflexão da *atividade*, mas uma situação diferente, embora com uma de aproximadamente os mesmos elementos. *Batem-me* não significa uma situação inversa de *estou sendo batido*, mas uma situação diferente. A tendência de dizer que se trata da *mesma situação* é fruto de uma fé metafísica num significado ulterior que tinha de ser abandonado.

Sistema de Vocabo de ve...
do sistema ondulatório

3. Substância

Nas línguas indo-germânicas (e presumivelmente em todas as línguas flexionais), as palavras chamadas *substantivos* vêm classificadas de acordo com algo chamado *sexo*. Segundo a crença tradicional, os substantivos significam substâncias. Surpreende, portanto, que nos sistemas categoriais, *sexo* não seja considerado como acidente. Talvez a razão seja a íntima ligação entre *substância* e *sexo*, de modo que *sexo* seja considerado, subconscientemente, como sendo substancial, inseparável da essência. As línguas flexionais forçam-nos categoricamente a perceber o mundo das coisas como estando dividido em duas (ou três) categorias. Para o português temos, de um lado, as coisas masculinas, como *o homem, o pão e o sol*, de outro lado as coisas femininas, como *a mulher, a natureza e a lua*. Em alemão, o homem conserva seu lugar do masculino (*der Mann*) e a manteiga conserva o seu lugar do lado feminino (*die Butter*). O sol e a lua invertem os lugares: *Der Mond* e *Die Sonne*. O pão e a mulher são relegados para uma terceira região neutra, porém certamente não assexual: *Das Brot* e *das Weib*. Estes exemplos foram escolhidos propositalmente para subfocar, logo de início, qualquer esperança que o leitor porventura possa nutrir em uma correspondência entre o sexo gramatical e o sexo da suposta *substância em si*. Se, por exemplo, em alemão *das Weib* é neutro, é muito forte a tentação de dizer que neste caso a língua está "errada". Na "realidade" (somos tentados a dizer) a mulher é feminina, qualquer que seja a forma gramatical que a designe. Se analisarmos a situação, entretanto, verificaremos que *das Weib* justamente não significa *a mulher* e que o erro não é da língua, mas da tradução. Dentro do sistema ético da língua alemã, que, por sua vez, é consequência da estrutura ontológica daquela língua, *das Weib* não tem o mesmo sexo que *die Frau*. Para esse sistema ético, existem três sexos, dos quais dois simétricos (*der Mann* e *die Frau*) e um assimétrico (*das Weib*). Não tenho dúvida de que grande parte da moral sexual luterana é influenciada pelo neutro do *das Weib* como *das Gefäßes*

o sistema de vocabo de ve...
do sistema ondulatório

der Suede (a mulher como vaso do pecado). Portanto, também neste caso, devemos abandonar o conceito da *mulher em si*, embora esse abandono seja especialmente doloroso.

A divisão do mundo das coisas em sexos é, portanto, universal para as línguas flexionais, mas varia de língua para língua. É evidente que esse mundo das coisas tem estrutura radicalmente diferente, em uma língua de três sexos, da estrutura que tem em português. Essa estrutura pode ser ainda mais complicada do que parece à primeira vista. Em tcheco há três sexos: masculino, feminino e neutro. O masculino e o feminino estão, entretanto, subdivididos em animados e inanimados. Estrangeiros confundem essas subdivisões e causam no seu interlocutor o sentimento de uma irrealidade grotesca (*kluky em vez de kluci*), prova que essas subdivisões são sentidas como fazendo parte da realidade. A divisão do mundo em sexos é, portanto, fundamental e anterior a qualquer outra tentativa de divisão que a nossa filosofia ou ciência possam empreender. Entretanto, a matemática, essa língua universal das línguas flexionais, parece ter superado o sexo, parece ter dessexualizado o mundo das coisas. Os símbolos que substituem os substantivos parecem não ter sexo. Em sua procura de superar as divergências entre as diferentes estruturas ontológicas das línguas flexionais, ela parece ter conseguido eliminar o sexo dos substantivos. Entretanto, parece-me que este êxito é meramente aparente. Os símbolos matemáticos não significam substâncias, mas substantivos de alguma língua flexional. Para significar substâncias, precisam ser traduzidos para substantivos de alguma língua. No curso dessa tradução readquirem sexo. A matemática revela-se, neste contexto, como sendo uma espécie de taquigrafia, na qual foi omitido, entre outras coisas, o sexo. Para ser lida (isto é, compreendida), entretanto, a matemática precisa ser retranscrita na grafia original, na qual o sexo (e todas as outras coisas ontologicamente incômodas) reaparece.

Estes substantivos sexualizados que pretendem significar substâncias são, como palavras, órgãos de frases. É verdade que têm

significado mesmo fora da frase, e esta característica justamente distingue as línguas flexionais das línguas aglutinantes e isolantes. Em consequência, não há substantivos naqueles tipos de línguas. Mas não é menos verdade que o substantivo adquire sua plena função somente dentro de uma frase. Ele se torna funcional somente como sujeito ou objeto. *Substantivo* significa, portanto, *tipo de palavra apta a tornar-se sujeito ou objeto de uma frase*. Ou, regressando a uma camada de significado, somos tentados a dizer: *substância significa, portanto, tipo de fenômeno apto a tornar-se sujeito ou objeto de um pensamento*. Entretanto, tendo em vista a discussão do sexo dos substantivos que acabamos de presenciar, somos forçados a abandonar o conceito de *substância* como algo *significado* pelo substantivo. Seria muito mais apropriado definir *substância*, essa primeira categoria aristotélica, como sendo aquilo que torna uma palavra apta a tornar-se sujeito ou objeto de uma frase, de acordo com as regras da língua na qual a frase deve ser formulada. *Substância* existe, portanto, sexo em português e em tcheco. Em inglês, entretanto, essa exigência de sexo foi reduzida a um mínimo.

O excuro para dentro do sexo dos substantivos tornou-se necessário para ilustrar o aspecto puramente formal do conceito *substância*. (Esse conceito, ou melhor, seu antepassado grego *ousia* (verbalmente *madreira, bosque, mata*) é responsável por grande parte da discussão metafísica da tradição ocidental. *Substância, ousia*, foram consideradas como sendo a base de todas as transformações, o amálgama primordial formado pelos acidentes, enfim, a última realidade. Especulações acaloradas foram trocadas quanto à relação dessa *substância* com Deus. O simples fato de os substantivos terem sexo deve, entretanto, iluminar quão fúteis são essas especulações. Deve iluminar que o conceito *substância*, longe de ter algum significado metafísico extralinguístico, é um elemento formal que possibilita a construção de frases nas línguas flexionais.

Com esta consideração o conceito não fica diminuído em importância. A *substância* é um elemento imprescindível na frase,

portanto no pensamento formulado em línguas flexionais. Não existe, para nós, frase, isto é, pensamento, que não tenha uma *substância* como sujeito e objeto. Entretanto, deve ser claro que este papel central ontológico do conceito *substância* varia de língua para língua.

O leitor poderá objetar, na esperança de salvar alguma *substancialidade*, que o conceito *substância* é, ele próprio, salientado por nossas línguas, já que estas distinguem *substantivos* de outros tipos de palavras. Contudo, justamente esta objeção fortalece o argumento. Toda palavra pode ser substantiva. O *andar* é a substantivação de um verbo, ou, para falarmos aristotelicamente, a categoria *ação* passa para a categoria *substância*. O *juntar* é a substantivação de um verbo, o qual, por sua vez, é verbalização de um adjetivo, *junto*, ou, para falarmos aristotelicamente, a categoria *relação* passa para a categoria *ação* e daí para a categoria *substância*. A substantivação de palavras é possível em todas as línguas flexionais, porém seu método varia de língua para língua. Uma futura fenomenologia das formas gramaticais revelará, por exemplo, o significado ontológico do sufixo português *?ade* (bom-bondade), do sufixo alemão *?heit*, do sufixo tcheco *?nost*, do sufixo pseudolatino *?ismo*, todos eles instrumentos dos quais as diversas línguas se aproveitam no processo da substantivação.

Em conclusão, posso dizer que *substância* é um critério pelo qual certas línguas (as flexionais) organizam a hierarquia de suas palavras, a saber, lhes conferem a dignidade de adquirir o papel (o significado) de sujeito ou objeto em frases (estruturas). As palavras adquirem essa dignidade por métodos que variam de língua para língua. Esta definição da *substância* acaba, conforme creio, com muita especulação *metafísica*, fruto de más traduções e de uma falsa interpretação da língua.

4. Unidade, multiplicidade

Não é, evidentemente, o propósito deste capítulo vasculhar o tecido da língua na ânsia de descobrir sistematicamente todos

os elementos que formam suas diferentes estruturas. O que pre-
tendo fazer é tão-somente sugerir a direção na qual, de acordo
com minha opinião, uma busca deve progredir, e submeter à apre-
ciação do leitor alguns exemplos, tirados ao acaso, de resultados
superficiais de uma tal busca. Neste espírito, proponho seja con-
siderado, rapidamente, o problema da unidade e multiplicidade.
Para tanto, proponho a comparação por tradução das seguintes
estruturas: *uma mão, duas mãos, quatro mãos, cinco mãos*; inglês:
one hand, two hands, four hands, five hands; tcheco: *Jedna ruka,*
dvě ruce, čtyři ruce, pět rukou. Em português podemos agrupar
essas quatro estruturas em dois diferentes grupos, de acordo com
o critério que escolhermos: a primeira está no singular, as demais
no plural, ou: as primeiras duas têm sexo, as demais não o têm.
Em inglês a divisão será unívoca: a primeira estrutura está no sin-
gular, as demais no plural. Em tcheco não podemos formar grupos
autênticos, cada estrutura é diferente: a primeira está no singular e
tem sexo; a segunda está no dual e tem sexo; a terceira no plural,
não tem sexo e rege o nominativo; a quarta está no plural, não
tem sexo e rege o genitivo. O que devemos concluir desta com-
paração? Que contar até cinco é um processo radicalmente diferente
nas três línguas em consideração. Para o inglês a realidade divide-
se, sem problemática, em singular e plural, portanto em unidade
e multiplicidade. Para o português essa divisão é compreensível,
entretanto não articula toda a realidade. A unidade em português
participa, de certa maneira, da substancialidade, tem sexo como o
têm os substantivos. A multiplicidade, sendo assexual, não é sub-
stantiva. Todavia, *dois* não mergulha ainda nessa insubstancialidade
assexual da pluralidade, ainda conserva sexo. Temos, portanto,
em português, o conceito da unidade substancial, o conceito da
multiplicidade substancial (*dois*) e o conceito da multiplicidade
insubstancial (mais que *dois*). Em tcheco o conceito da unidade é
semelhante ao de português, embora tenha três sexos em vez de
dois. A multiplicidade é, entretanto, um conceito que, como tal,

não existe em tcheco. Temos a dualidade orgânica, como no caso
de *duas mãos*, que é um estágio entre unidade e multiplicidade.
Temos a dualidade inorgânica (*dois livros*), que se parece com a
dualidade portuguesa. Temos a multiplicidade de três e de qua-
tro, que pode ser considerada como multiplicidade organizada,
embora insubstancial. O tcheco considera o *três* e o *quatro* como
formas (*Gestalten*). Temos, por fim, a multiplicidade de mais que
quatro, que é a multiplicidade amorfa, da qual a quantidade é um
aspecto superficial. Para dar uma ideia deste conceito força um
paralelo com o inglês: *There are fish in the ocean, five of which I*
caught (Há peixes no mar, e pesquei cinco). Esta frase dá uma
vaga ideia da multiplicidade tcheca.

Qual é o resultado dessa discussão? A epistemologia clássica
pressupõe, com Kant, que *unidade, multiplicidade e totalidade* são
categorias a priori do intelecto humano. São, como prova esta dis-
cussão, *categorias de algumas línguas*. Outras línguas dispõem de
categorias diferentes. E mesmo naquelas línguas que podem ser
consideradas como tendo essas categorias (como o português), elas
podem adquirir significados diferentes. Mais uma ilustração de
como a estrutura da língua produz realidade.

5. Causalidade

Consideremos, por um instante, o conceito da causalidade. Kant
a inclui entre as categorias da relação. Schopenhauer cancela todas as
categorias kantianas salvo a causalidade. Para ele, é a causalidade a
única categoria do conhecimento. O problema é considerado básico
no estágio atual do desenvolvimento das ciências naturais. O prin-
cípio da causalidade está sendo abandonado por essas ciências, e isso
acarreta dificuldades de ordem epistemológica. O que revela uma
análise da língua deste problema? Compararemos as seguintes ex-
pressões: *por causa da chuva, devido à chuva, graças à chuva, wegen*
des Regens (ou *dem Regen*), *dank dem Regen, pro dšť*. As três pri-
meiras são portuguesas, as duas seguintes são alemãs, a última é tcheca.

São aproximadamente equivalentes. Entretanto exprimem relações irreduzíveis, umas sobre as outras, são relações incomparáveis entre si, todas elas, embora participando de maneira nebulosa da categoria *causalidade*. A primeira expressão, se for analisada, revelará uma relação estritamente causal, será a expressão autêntica da categoria *causalidade*. A *chuva* será a causa por, da qual surgirá algum efeito. Certamente a palavra *por* criará alguma dificuldade, mas não poderá ser evitada, já que participa da pergunta causal: por quê? A causa, dentro da causalidade portuguesa, não é, portanto, o gerador do efeito. A expressão é *por causa de* e não *de causa de* e a pergunta é *por que* e não *de que*. A causa é o canal por onde o efeito surge. Desconsideremos, entretanto, essa circunstância e digamos que o português dispõe de uma estrutura que exprime *causalidade*. O alemão e o tcheco não dispõem de estruturas comparáveis. *Durch Ursache des Regens, přes příčinu deště*, traduções verbais da expressão portuguesa, seriam construções contrárias ao espírito da língua, portanto dificilmente pensáveis. Mas, mesmo que fossem aceitas como válidas (coisa imaginável linguisticamente), não resolveriam o problema. O conceito português *causa* falta nessas duas línguas e a tradução proposta distorce-o. *Ursache* significa coisa *primordial*, algo talvez parente da *prima causa* dos pensadores antigos. *Příčina* significa ato *adicional*, algo talvez parente da *causalidade final* aristotélica. Em breve: o conceito *causa* português falta em alemão e em tcheco tanto quanto falta a estrutura da causalidade.

Podemos fazer um esforço para salvar a causalidade em alemão (embora não possamos fazê-lo em tcheco), recorrendo à estrutura *Durch den Regen* (pela chuva). Teremos salvo algo do sabor da estrutura portuguesa, contudo não creio que tenhamos salvo algo da *causalidade*.

Entretanto, o próprio português dispõe de estruturas que são categóricas para ele sem serem reconhecidas como tal filosoficamente, portanto, enquadradas na categoria *causalidade*. *Devido à chuva* é uma relação ética, tirada do mundo do *do ut des* (dou para

que des), uma relação que caracterizava, aparentemente, grande parte da *physis* dos gregos. É o *mínimo pagamento pela injustiça segundo a ordem do tempo*, de acordo com a famosa frase de Anaximandro. É uma relação que reaparece em inglês com força redobrada: *due to*, mas que falta tanto em alemão como em tcheco. *Verschuldet dem Regen* (devido à chuva) carece de significado.

A outra estrutura que propus é *graças à chuva*. Longe de mim querer analisar toda aquela enorme aura de significado que encobre o conceito *graça*. Graça divina, graça de uma menina, graça de uma piada são três exemplos de sua extensão. Em qualquer lugar, mal determinado dentro dessa aura de significado, localiza-se a estrutura *ra graças à chuva*. O conceito *graça* é, creio, intraduzível para qualquer língua. É um daqueles que caracterizam o português. A estrutura sob análise é, portanto, *sui generis* e não pode ser traduzida.

A estrutura *wegen des Regens* (formalmente certa) ou *wegen dem Regen* (idiomaticamente certa) diz aproximadamente: *pelos caminhos da chuva*, ou seja, *pelo método da chuva*. É a expressão de uma relação genética e não causada, aliás de uma relação que caracteriza bem a profunda tendência da língua alemã à biologização. Não há uma relação paralela na língua portuguesa. A estrutura *dank dem Regen* (agradecido à chuva) aproxima-se, de longe, do *graças à chuva*, embora numa atmosfera completamente diferente. Uma análise paciente dessas formas contribuirá, certamente, para esclarecer a carreira do conceito *causalidade*, tão alheio ao espírito da língua alemã, no curso da conversação filosófica alemã. Por exemplo: quando Schopenhauer diz que a vontade não tem fundamento (*der Wille ist grundlos*), este pensamento é de todo intraduzível, se tomado a sério. O que Schopenhauer tenta pensar é a transcendência da vontade além da categoria da causalidade. (*Grundlos* = não motivado, portanto sem causa.) Entretanto, a categoria da causalidade caracteriza, de acordo com Schopenhauer, o mundo da representação (*Vorstellung*). O que Schopenhauer tenta pensar é que esse mundo *tapa* (*stellt sich vor*) a vontade, ou tapa a nossa visão da vontade. A causalidade é uma con-

seqüência dessa visão tapada. É uma categoria a um tempo imaginária, tapando e representando a vontade, apresentando-a à nossa imaginação. Tudo isso que acabo de dizer é uma tentativa de traduzir *Vorstellung*. Seria necessário analisar que causalidade Schopenhauer pensa quando a opção que não tem fundamento (*grundlos*), se a causalidade do *wegen* ou do *dank*. Outro exemplo: Kelsen, em sua *Vergebung und Kausalität* (aproximadamente: *Retribuição e Causalidade*), propõe uma teoria pela qual o mundo se transforma, com o progresso da civilização, de sociedade em natureza, de parecido em instrumento, de *tu* em *isto*. No curso dessa transformação restringe-se o campo da *retribuição* (é preciso notar que em alemão *Vergebung* significa também *vingança*) e aumenta o campo da causalidade. O livro citado é, creio, um trabalho básico da moderna filosofia do direito. Todavia o que Kelsen parece querer pensar é a transição do *dank* para o *wegen*. Não é propriamente a causalidade que ele está elaborando em contraste com *Vergebung*, mas justamente essa relação tipicamente alemã do *wegen*.

Consideremos, por fim, a estrutura *pro dicit* (em favor – mas também em troca – da chuva). Como sempre, desvenda o tcheco, língua um pouco mais distante, um aspecto do problema que quase não pode ser enquadrado no conjunto. A relação articulada na forma tcheca parece nada ter em comum com o conceito da causalidade. Não analisarei essa relação, direi somente que ela vislumbra o *nexo causal* como um *post hoc, ergo propter hoc* e ao mesmo tempo moraliza esse nexo.

Qual é o resultado desta discussão dos problemas que se agrupam, nas três línguas consideradas, em redor e na proximidade da categoria dita *causalidade*? Creio que posso formulá-lo da seguinte maneira: a causalidade, longe de ser uma categoria da razão pura, é uma categoria de algumas línguas. Outras línguas desconhecem essa categoria. Em compensação, são as línguas ricas em diferentes tipos de relação, características das respectivas línguas; essas relações são geralmente intraduzíveis.

6. O ser

Até agora tenho proposto à consideração do leitor estruturas, formas gramaticais. Sugiro que sejam consideradas também algumas palavras (conceitos). Começarei por considerar um fenômeno híbrido de algumas línguas, algo entre forma gramatical e palavra, entre estrutura e conceito. O português *há*, o inglês *there is*, o alemão *es gibt* e o hebraico *ich*. A expressão portuguesa é a terceira pessoa do neutro, perdido do verbo arcaico *haver* e tem, pelo menos, dois significados: *Há gente na sala* e *há dois anos*. Desprezarei, com pesar, o segundo significado, por não ser pertinente ao contexto. Esta primeira forma do *há* foi ligeiramente discuida como produzindo a forma neutra entre o ativo e o passivo. É uma afirmação amorfa e ontologicamente problemática daquilo que a filosofia tradicional (não a existencial) chama de existência. A frase *há gente* afirma a existência dessa gente na sala. Verbalmente, entretanto, a frase diz: *O neutro perdido (aquilo) possui gente*. A língua portuguesa define, portanto, *existência* como *propriedade do aquilo*. Na forma francesa *il y a* essa definição torra-se mais explícita. A situação complica-se, porém, pelo aparecimento da palavra *y* (ai). *Aquilo ai há gente na sala*. Uma comparação com a língua inglesa esclarece que a palavra *y* (ai) não deve ser interpretada como indicando um lugar. *There are people in the room* (Ai são – ou estão – pessoas na sala). Onde? Na sala e não ai. É evidente que o inglês *there* é equivalente ao francês *il y a* e ao português *aquilo ai*, perdido. O que é este neutro? Na língua portuguesa é o fundamento da existência, sendo dono dela; na língua inglesa é o fundamento da existência que a transcende (*there is*); na língua alemã é o fundamento da existência, sendo o doador dela (*es gibt*). Nesse neutro amorfo e impreciso, difícil de ser capturado, as línguas sob estudo aproximam-se da tentativa de articular o inarticulável. São três conceitos diferentes daquilo que Kierkegaard chamou *o de tudo diferente*?

As formas que estamos analisando parecem querer desorganizar o recido basicamente lógico das suas línguas. São como cunhas

introduzidas nesse tecido. Não parecem analisáveis logicamente. É por esta razão que recorro excepcionalmente ao testemunho de uma língua não indo-germânica, na esperança de iluminar de fora a situação das nossas línguas.

O hebraico é uma língua que não possui nem o verbo *ser* nem o verbo *haver*, nem presente de qualquer verbo. Não me atrevo a analisar o significado ontológico dessas características do hebraico, porque, não participando da conversação hebraica, o meu intelecto não é formado por essa língua. Não posso, portanto, experimentar a pelo método introspectivo. Sinto, contudo, que a realidade do hebraico deve ser, forçosamente, fundamentalmente diferente da nossa. Pois bem, embora o hebraico não possua nem o verbo *ser* nem o verbo *haver* nem o presente de qualquer verbo, possui a palavra *iech*, que é traduzida como significando *há* e, se acompanhada do dativo (*iech li = há mim*), como *tenho*. Esse *iech* é a única forma gramaticalmente presente de que a língua hebraica dispõe. Embora provavelmente o conceito presente simplesmente falte no hebraico, embora, portanto, o conceito do tempo em hebraico seja radicalmente diferente do nosso, esta forma *iech*, sendo de todo excepcional dentro do tecido hebraico, deve ter um significado ontológico excepcional. Direi, tentativamente, que a língua hebraica supera, na palavra *iech*, o tempo no sentido hebraico, desta forma exprimindo algo que é normalmente incapaz de articular: o ser e sua propriedade.

A despeito de sua posição excepcional dentro da língua, a palavra *iech* é uma das mais utilizadas. Não é uma palavra de significado *santo*. Isto é necessário salientar no caso de uma língua tão saturada de *santidade* como o hebraico. *Iech* é uma palavra da camada conversacional da língua.

De que maneira poderá a contemplação da palavra *iech* esclarecer o problema do *há*, do *there is* e do *es gibt*? Creio que podemos dizer, pelo menos hipoteticamente, que essas formas representam um arcaísmo das línguas, uma espécie de recordação do estágio

durante o qual a língua ainda não dispunha do verbo *ser*. A hipótese seria parecida com aquelas hipóteses da anatomia comparativa, que estabelecem paralelos entre, por exemplo, as guelras dos peixes e as orelhas dos mamíferos. Nessa nossa hipótese, o hebraico serviria de peixe para os mamíferos modernos, que são as três línguas indo-germânicas sob estudo. Segundo essa hipótese, o *iech* das línguas antigas desenvolveu-se, nas línguas modernas, nos diversos tipos do verbo *ser*, na medida em que essas línguas aprofundaram e desenvolveram sua capacidade ontológica. Entretanto conservou-se, ao lado desse desenvolvimento, a forma *há* como arcaísmo não perfeitamente integrado. Serve, pois, como janela que abre uma visão de uma ontologia antiga e superada da língua.

Não me atrevo a insistir sobre a validade desta hipótese. Ela precisa ser investigada por uma futura ciência da língua, no sentido aqui esboçado. Parece, porém, que essa investigação revelará, sem dúvida, um aspecto básico das línguas estudadas. A circunstância de que o neutro amorfo português *possui* (*há*), o neutro amorfo inglês *é ai* (*there is*) e o neutro amorfo alemão *dá* (*es gibt*) deve ser de importância fundamental para a apreciação da ontologia oculta em cada uma dessas línguas.

Consideremos, em seguida, a forma desenvolvida e moderna do conceito *há*, a saber, o verbo alemão *sein* e suas traduções mais corriqueiras para o português: *ser*, *estar* e *ficar*. Podemos dispensar, nesta rápida consideração, a comparação com outras línguas, embora essa consideração fosse, com toda a certeza, muito elucidativa.

O verbo *sein* está sendo submetido, no campo da conversação filosófica dos últimos cinco anos, a uma análise minuciosa. É, com efeito, uma das poucas palavras que estão sendo investigadas no sentido aqui proposto. Desde que o interesse filosófico se deslocou, novamente, em direção da ontologia, isto é, com Nic. Hartmann (*Zur Grundlegung der Ontologie*) e M. Heidegger (*Sein und Zeit*), a palavra alemã *sein* tem sido dissecada com os bisturis dos intelectos mais afiados. A língua alemã, com sua tendência

em exceção para o verbo *ser* (do no sentido de verbo *ser*).

aglutinante, presta-se excepcionalmente para a formação de superpalavras que contêm o núcleo *sein* e iluminam a extensão do seu significado. É impossível mencionar, mesmo superficialmente, todas essas formações, já que isto equivaleria a esboçar toda a ontologia da atualidade. Porei em evidência, para a contemplação do leitor, somente as formas que me parecem ser as mais características. *Ansichsein* e *Fuermichsein* (Hartmann) (*ser-em-si* e *ser-para-mim*) é a tentativa de fundamentar ontologicamente a relação entre *sujeito* e *objeto*. Hartmann confessa que essa diferença se funde no *schlechtin Seiendes* (no *sendo simplesmente*), mas Sartre, que não tem a vivência imediata das palavras alemãs, traduz por *être en soi* e *être pour moi* e chega a um resultado diferente. Para Sartre (que pensa palavras inautênticas, por traduzidas), o *être en soi* é a modalidade de ser de tudo menos do homem. É uma modalidade *cheia de si* (*trop plein*), que dá nojo quando contemplada (*nausée*) a não ser que quem a contemple seja um *espírito-de-porco* (*salaud*). O *être pour moi* é a modalidade humana do ser, mais vazia, o nada a invadiu. É uma modalidade problemática e representa, neste sentido, uma vitória do nada. A diferença entre Hartmann e Sartre é a diferença entre o original e a tradução. *Ansichsein* não provoca a náusea do *être en soi* porque *en soi* é *an sich*, mas também *in sich*. Em consequência, Sartre chega a uma distinção ontológica entre *être en soi* e *être pour moi* impossível para Hartmann. A posição sartreana, tendo o *homem* no centro é uma consequência, possivelmente frutífera, desta tradução errada.

Dasein, Sosein, Vorhandensein, Zubandensein (Heidegger) (*ser-aqui, ser-assim, ser-diante-da-mão, ser-à-mão*). É importante notar que estas palavras, embora utilizadas em novo contexto por Heidegger, não são artificiais, mas autênticas dentro do tecido da língua alemã. Trata-se de uma análise das diversas modalidades do ser, que podemos visualizar, em português, aproximadamente da seguinte maneira: *Dasein* é o que existe efetivamente, isto é, o que age. *Sosein* é a essência do *Dasein*, é aquilo mesmo que está aqui

(*da*) para agir. *Vorhandensein* é a modalidade do ser sobre a qual o *Dasein* pode agir e a qual determina, portanto, o *Dasein*. É a modalidade do ser das coisas. *Zubandensein* é a modalidade de ser que demonstra, testemunha a atividade do *Dasein* e atesta, portanto, o *Sosein* do *Dasein*. É a modalidade de ser dos instrumentos.

Wesen, Anwesenheit, Verwesung (a tradução normal destas palavras é *ente, presença e decomposição; formalmente é sido, juntabilidade e desdramamento*). A primeira palavra, que é o particípio passado de *fer* (do verbo *sein*, tem uma importância primordial no pensamento alemão e, por tradução errônea, no pensamento do Ocidente. *Wesen* é traduzido como *ente*, como *essência* e, segundo Husserl, como *eidós*. Mas conserva em alemão sempre o sabor do passado, do ultrapassado. É o ser perfeito, no sentido do *já feito*. A fenomenologia husserliana estabeleceu as ciências *eidéticas*, que põem em parênteses todos os aspectos existenciais do ser, para libertar o *Wesen*. Não tenho dúvida de que uma análise fenomenológica da palavra *Wesen* lhe libertará o *Wesen*.

A palavra *Anwesenheit* (*presença*) e a palavra *Verwesung* (*decomposição, putrefação, podridão*) são, para quem sente o espírito da língua alemã, modalidades do *Wesen*. Como não temos ainda uma filosofia *essencialista* a figurar ao lado da *existencialista*, estas palavras não têm sido analisadas com a mesma paciência das formações do *sein*. Uma lacuna que o futuro se encarregará de encher.

Os que analisam os derivados da palavra *sein*, portanto toda a corrente de pensamentos ontológicos chamada *existencialismo, fenomenologia* e *Escola de Marburg*, chegam quase a vislumbrar o aspecto lingüístico dessa análise. Jaspers diz que os antigos não podem ter desenvolvido uma ontologia autêntica porque concebiam frases como *hic leo* (*hier ist ein Löwe*). O exemplo é infeliz, porque em português a frase é: *aqui está o leão* e não *aqui é o leão*. Mas tratarei deste aspecto mais adiante. Jaspers chega quase a formular que a ontologia é uma consequência da língua. O que não sabe, por ignorar a multiplicidade das línguas, é que essa ontologia será dife-

Handwritten: *publicar sobre Heidegger (deber = poder) português*

cindir do verbo e articula a *realidade* pela estrutura da frase; o mesmo faz o tcheco: *hic leo = zde lev*. A hebraica não tem verbo nem estrutura significando *realidade*, mas tem a forma *iech*, que encontra paralelo em *há, there is e es gibt*. A *realidade* é, portanto, algo diferente de língua para língua. Pela análise, mesmo superficial, de algumas palavras de significado ontológico, ficou comprovada, por assim dizer experimentalmente, uma das teses fundamentais deste trabalho. Tentarei ampliar essa demonstração experimental no decorrer deste capítulo.

7. Potencialidade

Convido o leitor a considerar comigo o conceito que cerca a realidade, o conceito do qual a realidade é o núcleo realizado, o conceito português do *poder*. A potencialidade é realizada *in statu nascendi*, ou, para falarmos tecnicamente, a potencialidade acrescenta da necessidade resulta em realidade. O verbo *poder* significa, portanto, quase exatamente aquilo que Heidegger tenta pensar ao dizer que o *nada nadaifica*. *Poder significa (não-ser) tendendo para ser*. *Poder*, como demonstra claramente o substantivo, é um conceito dinâmico, que admite aumento e diminuição. Algo *pode mais* ou *pode menos*; tem *poder maior* ou *menor*; está mais próximo ou mais afastado da realidade. O substantivo *poder* é a substantivação do nada em seu progresso rumo à realização. O poder total, o poder perfeito é a realidade. O conceito é o de uma luta darwinista pelo poder, é a *pressão do nada* na direção do ser; as espécies *nadificantes* *querem chegar ao poder*, para se realizarem. A realidade é a ponta de lança do poder: o que é o é porque podia. *Não pode* é a proibição de realização; também em sentido ético, significa quase *não deve*. *Poder e dever* são conceitos ligados entre si, e tenho certeza de que um estudo fenomenológico das duas palavras esclarecerá fundamentalmente o sistema ontológico que suporta a língua portuguesa. Revelará, conforme creio, uma tendência da língua na direção do fatalismo (*dever = poder*).

Handwritten: *Portug. 15: leigo e x... (ser / ...)*
Handwritten: 2-2-1977 Vilém Flusser
Handwritten: 2-2-1977 Vilém Flusser
Handwritten: 2-2-1977 Vilém Flusser

rente de língua para língua. Em tcheco a forma latina ainda persiste (*hic leo = zde lev*). E Cassirer, da *Escola de Marburg*, desenvolve um neokantismo que considera, expressamente, a língua como sendo a *forma do pensamento*. Evidentemente, pensamento e realidade são idênticos para essa corrente. Entretanto, como despreza a multiplicidade das línguas, Cassirer tampouco chega a uma reinterpretação lingüística da ontologia.

A tradução da palavra *sein* para o português revela radicalmente essa dependência lingüística da ontologia. A língua portuguesa analisa as diversas modalidades do *sein* sem existencialismo, sem fenomenologia e sem a análise categorial de Hartmann. Heidegger, Jaspers, Sartre e Camus teriam talvez analisado o problema do ser de uma forma radicalmente diferente, se tivessem aprendido o português. A palavra *ser* significa, aproximadamente, o *Sosein* dos existencialistas (ser assim), a palavra *estar* representa o *Dasein* em largos traços e a palavra *ficar* abrange o *Vorhandensein* e o *Zuhandensein* (*ser-diante-da-mão* e *ser-à-mão*) e ultrapassa-os. O *pré-dito* fica do lado direito significa tanto a sua disponibilidade como a limitação que ele representa para os que *estão* na rua, isto é, para aqueles que *são* pedestres. A simples contraposição das três palavras neste contexto esclarece, de um golpe, a problemática do existencialismo e vale pela leitura de muitos temas de filosofia. Os pensadores como Hartmann e Heidegger, que se esforçam honestamente para ultrapassar os limites que a língua alemã lhes impõe, nunca podem chegar a formular autenticamente as modalidades do ser como o faz a língua portuguesa. O português é uma língua fundamentalmente *existencialista*, enquanto que o alemão tende para o *essencial*, o *Wesen*. É um paradoxo de nossa geração ter surgido o existencialismo moderno na conversação alemã.

Resumindo, posso formular o resultado deste parágrafo da seguinte maneira: toda língua dispõe de estruturas e conceitos para significar *realidade*. Por exemplo, a língua alemã o faz pelo verbo *sein* e a portuguesa pelos verbos *ser*, *estar* e *ficar*. A latina pode pres-

A tradução da palavra *poder* para o inglês revela-se como sendo de uma ambiguidade insuperável. Posso fazer é traduzido por *I may do, I can do, I am able to do, I am allowed to do*. Todas essas frases têm significado diferente, a saber: *talvez faça, sou capaz de fazer, sei fazer, tenho a permissão de fazer*. Evidentemente, o conceito *poder* falta na língua inglesa. O conceito da *potencialidade* é empregado pela filosofia inglesa, mas em sua forma latina e erudita. Não se integra autenticamente no tecido da língua. O pensamento inglês gira em regiões diferentes quando procura o *ser* para distingui-lo do *nada*. Essas regiões são caracterizadas por conceitos como *happen* (acontecer por acaso), *get* (conseguir, chegar até, tornar-se, procriar *(beget)*, esquecer *(forget)*, superar, realizar) e *will* (querer, mas veja-se também o parágrafo sobre o tempo). A palavra ontológica central parece-me ser *get*, ela parece abranger tanto a região do possível como a do realizado, mas de uma maneira inconcebível ao intelectual português. Não sei se *get* tem ligação etimológica com *Wesen*; sendo *g* equivalente a *w* e *r* a *s*, talvez seja possível. Para condensar em uma única frase o que creio ser a tendência fundamental da língua inglesa, diria: *To get at what will happen* (alcançar aquilo que se quer realizar e por isto se realizará). Não há espaço vago em uma ontologia assim para conceitos como *poder* e *ser*. Aliás, o conceito *ser* é quase tão intraduzível quanto o conceito *poder*.

A tradução de *poder* para o alemão choca-se contra dificuldades de outra espécie. Duas traduções oferecem-se insistentemente: *koennen* e *moegen*. As outras, como *duerfen* e *vermoegen*, embora provavelmente tão importantes quanto as primeiras, não serão consideradas. *Koennen* significa *poder* no sentido de *saber* (fazer) e *moegen* significa *poder* no sentido de *querer* (fazer). É claro que ambos os conceitos não conseguem traduzir o *poder* português, que não é necessariamente um *poder fazer*. Consideremos primeiro a palavra *moegen*. Ela é da mesma família da palavra *machen* (fazer) e forma os conceitos *moeglich* (possível) e *Macht* (poder substantivo). Entrar em to ela significa *querer, gostar, amar*. É neste contexto do *moegen* que

devenos localizar a ontologia nietzscheana, o *Wille zur Macht* (vontade do poder), o *amor fati*, todo este conjunto de pensamentos que provocaram a filosofia da atualidade. Este tipo de potencialidade do *moegen* é responsável, entre outras coisas, pelo conceito do *subconsciente* freudiano, é libido querendo realizar-se. A dinamização da erótica, de um lado, e a sexualização da potencialidade, do outro, enfim, a entronização da potência sexual como força motriz do intelecto é resultado de uma análise inconsciente do conceito *moegen* por Freud. A psicanálise não é uma análise da *realidade intelectual*, mas da *possibilidade intelectual*, isto é, uma análise do *moegen*.

Consideremos agora a palavra *koennen*. Seu substantivo é *Kunst*, traduzido por *arte*. A realidade que se realiza a partir desta potencialidade é a obra. É neste contexto que devemos colocar a frase nietzscheana: "Arte é melhor do que verdade". Com este pensamento Nietzsche procura derrubar aquilo que ele chama de *platonismo*, que está identificando com *verdade*. *Verdade*, para Nietzsche, é a afirmação platônica de uma correspondência entre o mundo das aparências e o mundo das idéias. Para Nietzsche o mundo das idéias é nada e Platão, portanto, um milistra. A realidade, em contraste, surge pela arte. Logo, *arte é melhor do que verdade*. Entretanto, o que o pensamento nietzscheano realmente pretende é, em minha opinião, substituir a potencialidade latina, que domina toda a filosofia ocidental desde a Idade Média (a qual Nietzsche identifica com *platonismo*), pelo *koennen* alemão. O esforço de Nietzsche é, pois, no fundo, o esforço de traduzir *poder* para o alemão. Este é um bom exemplo da produtividade da tradução, mesmo quando ela é inconsciente, como no caso de Nietzsche.

Neste ponto do argumento quero abrir uma pequena brecha. Submeto à apreciação do leitor o seguinte: a filosofia tradicional do Ocidente não oferece, aparentemente, dificuldades de interpretação linguística até o século XVII: ela é latina. É verdade que se trata de um latim artificial, sobreposto à língua materna do autor como uma capa. Provavelmente revelará um estudo do la-

desempenha na estrutura da língua alemã. A forma *es gibt* já foi discutida. Proponho as formas *es erbellet daraus* e *es fuehlt sich der Raum* (aproximadamente *conclui-se disso* e *o espaço se enche*). Por fim, a forma *es strahlt aus der Sonne* (raios se propagam do sol). Meu propósito é apontar para um horizonte da língua que terá importância para o argumento a ser desenvolvido no capítulo seguinte.

Nas duas primeiras formas propostas o *es* é, aparentemente, *supérfluo*. Posso dizer, sem alterar o significado: *daraus erbellet e der Raum fuehlt sich*. Assim mesmo, os dois *es* aparentemente *supérfluos* não são inteiramente idênticos. O primeiro *es* corresponde vagamente ao *se* português; é sujeito vagamente lógico da frase. Quem conclui disso? *Se. (Wer erbellet daraus? Es.)* Esse tipo de *es* poderia ser substituído, até certo ponto, pela palavra *man*. (Conclui-se disso = *Man erbellet daraus.* = a gente conclui disso.) No segundo exemplo, o *es* não corresponde a nenhum conceito português. “Se enche-se o espaço” é inconcebível. No terceiro exemplo, o *es* aproxima-se aparentemente do português *algo*: *algo irradia do sol*. Mas a frase portuguesa assim formulada pressupõe algo real que irradia os raios a partir do sol; a frase alemã, de clima completamente diferente, deixa o sujeito numa distância nebulosa e logicamente inalcançável. A tradução alemã da nova frase portuguesa seria: *etwas strahlt aus der Sonne*, o que dá à frase alemã um sentido completamente diferente da frase proposta. Temos, pois, pelo menos quatro tipos de *es*: (a) o *es* *supérfluo*, significando *se vagamente*; (b) o *es* *supérfluo* não tendo significado português; (c) o *es* *insubstituível*, lembrando vagamente algo e (d) o *es* significando o neutro português perdido em *há*.

Quem pesquisou as regiões nebulosas das quais o intelecto se condensou e dentro das quais mergulhará não é, neste caso, o pensamento filosófico *sensu stricto*, mas a chamada *psicologia da profundidade*. Já Freud, e, mais tarde, C. G. Jung penetram com seus pensamentos as regiões intelectualmente de tão difícil acesso e chamam-nas de *es*, palavra traduzida, neste contexto, por *id*.

tim de Duns Scotus, por exemplo, as influências do escocês, ou um estudo do laim de Spinoza, as influências do sefardo. Entretanto, a dificuldade lingüística da tradição filosófica estava mascarada. A partir do século XVII começa a filosofia das línguas, modernas, na prática das neolatinas, do inglês e do alemão. As neolatinas adaptaram-se com facilidade aos conceitos latinos, não sentiram a dificuldade da tradução profunda. Mas o pensamento inglês e o alemão tiveram de fazer um esforço contínuo de tradução para poderem continuar a conversação ocidental. A filosofia inglesa, e mais ainda a alemã, são fruto desse esforço. A originalidade, riqueza e produtividade dessas duas filosofias são devidas aos novos pensamentos que se formulam quando pensamentos latinos são traduzidos para línguas tão distantes. Agora o processo começa a inverter-se. As línguas neolatinas (e eslavas) precisam esforçar-se para traduzir conceitos e construções inglesas e alemãs para a sua estrutura.

Retomo o argumento. O lugar que ocupa o *poder* na estrutura do português encontra pelo menos dois pretendentes na estrutura do alemão: *moegen* e *koennen*. Ambos, entretanto, não conseguem preenchê-lo completamente. Para tanto torna-se necessário incluir o conceito de *werden*, que já foi ligeiramente discutido. Para podermos captar algo do significado das especulações alemãs quanto às regiões anteriores ao ser, isto é, quanto à potencialidade, quanto ao nada, quanto à angústia, quanto à vontade, enfim, quanto ao surgir da realidade, precisamos tentar compreender os conceitos *moegen*, *koennen* e *werden*.

Concluindo este parágrafo, posso dizer o seguinte: a potencialidade, assim como a realidade, é um conceito que depende, em seu significado, da língua na qual penso.

8. “Es”

Para ilustrar com mais ênfase essa tese, básica para o presente trabalho, chamo a atenção sobre a função sui generis que a palavra *es*

Nossa análise superficial da palavra *es* revela, porém, quão ambíguo é o conceito. O *id* da psicologia de profundidade, embora ontologicamente significativo, não é um conceito maduro. É preciso elaborar com paciência esse significado, o qual aponta, sem dúvida, para o horizonte da língua.

Os dois tipos do *es* substituível apontam uma qualidade da língua, a qual ressalta como um corpo estranho neste contexto. A presença do *es*, embora logicamente supérflua, confere uma qualidade poética à língua. O *es* que pode ser vagamente traduzido por *se* aponta para uma região pré-lingüística que foi analisada pelo pensamento existencial e denominada *man*, ou *om*, ou seja, *a gente*. O *es* insubstituível aponta para uma região inarticulável que articula. Enfim, o *es* que se esconde atrás do *há* aponta para uma região do inarticulado que a língua rende a articular. Todas estas considerações devem tornar-se mais claras, quando for alcançado o terceiro capítulo deste trabalho. São colocadas neste contexto porque se referem à estrutura da língua, todavia são tematicamente prematuras.

9. O português como instrumento de investigação

No transcurso deste capítulo vi-me constantemente cercado pelo embaraço da riqueza. O tecido da língua é como a vida humana: *Wo Ihr's packt, dort ist es interessant* (onde quer que a agarréis, lá ela é interessante). Sentia-me como um explorador no meio de um arquipélago de mihares e mihares de ilhas; cada uma mais bela e convidativa, mais bela e misteriosa à própria maneira. Não era, inicialmente, possível visitar nem vislumbrar mais que uma fração insignificante das ilhas. As demais continuavam lá, de fácil acesso, esperando ser descobertas. Quem sabe que recursos escondem?

Segui, em meio a essa riqueza, o seguinte caminho: escolhi a língua portuguesa como fundo de ressonância de duas ou três outras, a saber, do inglês, do alemão e do tcheco. A maior ênfase foi dada ao alemão, por três razões: (a) o alemão é suficientemente afastado do português para criar conceitos e estruturas diferentes,

mas suficientemente próximo para torná-los aproveitáveis ao *intellektu* português; (b) o alemão independe, em grau mais intenso que o inglês, de conceitos formados pela língua latina; (c) o alemão é quase minha língua materna. O tcheco, do qual tenho uma vivência talvez mais imediata, é diferente demais do português e o inglês é por demais latinizado.

Fiz ressoar nessa base portuguesa, pelo método de tradução e retradução, umas poucas estruturas gramaticais e pouquíssimos conceitos das três línguas cobaias. O propósito era ilustrar como soam estranhas e distorcidas, em uma palavra, irreais, essas estruturas e conceitos dentro do conjunto português. Para tanto escolhi estruturas e conceitos normalmente considerados como independentes da língua, a saber, categorias consideradas pela tradição filosófica como sendo universalmente *humanas* e conceitos considerados como significantes da realidade *absoluta*. O leitor julgará se conseguiu demonstrar a sua dependência da língua.

No curso do desenvolvimento do argumento apareciam problemas que fazem parte da discussão filosófica da atualidade. Isto era normal, pois, se o argumento tem razão, esses problemas são, fundamentalmente, lingüísticos. Foram esses problemas, pois, acoplados com hospitalidade e desenvolvidos dentro do teor geral do argumento. É minha esperança que alguns deles ficaram iluminados com uma luz nova ou apresentados em ângulo novo.

A meta do presente capítulo, tal qual foi formulada no fim do capítulo anterior, foi alcançada somente em parte. Propus verificar que a investigação filosófica e científica é, em última análise, uma investigação da língua. Possivelmente tornei plausível essa afirmativa quanto à filosofia. No entanto, não cumпри a tarefa quanto à ciência. Delego a investigação do papel da ciência para os futuros capítulos deste trabalho.

Conclusão

Passo a resumir o resultado até aqui alcançado: as línguas flexionais que perfazem a conversação resultante na civilização ocidental diferem entre si quanto a seus elementos (palavras, conceitos) e quanto à sua estrutura (regras e tipos de frases, pensamentos). Porém todas essas estruturas são do mesmo tipo, a saber: as frases são compostas de palavras relativamente constantes, mas flexíveis, e organizadas hierarquicamente. Em consequência, são os conceitos (palavras) e os pensamentos (frases) diferentes de língua para língua, mas podem ser comparados entre si. Existe, neste sentido, a possibilidade de tradução, portanto a possibilidade de conversação entre línguas, possibilidade essa que deu origem à civilização ocidental.

Essa possibilidade de tradução revela que a cada estrutura de cada língua individual corresponde um cosmos significativo diferente. Cada língua é um mundo diferente, cada língua é o mundo inteiro, e diferente de toda outra língua. Este paradoxo resolve-se se consideramos que cada língua inclui em seu mundo todas as demais línguas pelo método da tradução. O intelecto, realizado na conversação de uma língua específica, apreende, compreende e articula a realidade específica de sua língua. Pelo método da tradução pode participar de diversas realidades. Refletindo sobre este método, isto é, conversando a conversação e a tradução, o intelecto pode comparar as diversas realidades. Este é o papel da filosofia. Com efeito, é isto que a filosofia sempre tem feito, porém tem-no feito mais ou menos inconscientemente. A filosofia consciente de si será a conversação da conversação consciente.

A língua, com sua estrutura e seus conceitos, é uma superorganização, que se compõe de línguas. Os intelectos participam da língua, participando de uma ou mais línguas específicas. Nunca poderão ter, portanto, a compreensão *da língua*. No resto deste trabalho será tentada uma visão integral da língua, tendo sempre em mente a limitação do intelecto em uma ou poucas línguas específicas.

Daqui em diante, portanto, será usada a língua portuguesa como instrumento de realidade, isto é, de articular, em palavras e frases portuguesas, a *língua*. Será feita, pois, abstração da diversidade das línguas. O leitor deverá preencher, constantemente, esse vácuo deixado pela abstração, se quiser alcançar a visão da língua que aqui está sendo esboçada. Lamentavelmente a abstração é necessária, já que não é possível pensar nem escrever um livro simultaneamente em diversas línguas.

Capítulo III

A Língua Cria Realidade

Nas duas primeiras partes deste trabalho procurei juntar argumentos e ilustrações em favor da hipótese fundamental que agora posso formular da seguinte maneira: o caos irreal do poder-ser, do vir-a-ser, do potencial que tende a realizar-se, o qual estamos acoturnados a chamar de *realidade*, surge à tona, aparece ao intelecto, organiza-se em cosmos, em breve: realiza-se nas formas das diversas línguas. Inversamente, o caos irreal do poder-ser, aquele conjunto de potencialidades que estamos acostumados a chamar de instintos, vivências inarticuladas, impressões sensuais, em breve: o subconsciente, surge à tona, organiza-se, torna-se intelecto e objetiva-se, isto é, realiza-se na forma das diversas línguas. Em outras palavras: as diversas línguas são as formas nas quais as potencialidades do *Eu* e do *Não-eu* se realizam, ou: o *Eu* e o *Não-eu* são os horizontes ontológicos (as situações de limite) de toda língua. Essa hipótese fundamental tem por consequência imediata a eliminação do *Eu* e do *Não-eu* do território de toda discussão, por serem ambos *ex hypothesi* extralinguísticos e portanto indiscutíveis. Entretanto, por serem ambos horizontes da língua, são ambos aquilo para que toda discussão tende. O *Eu* e o *Não-eu*, justamente por serem extralinguísticos, são a meta indiscutível em direção da qual a discussão (que é o conjunto das línguas) se expande. O *Eu* e o *Não-eu* são as duas faces daquele *nada* que, de acordo com o pensamento existencial, *estabelece (herstellt)* o Ser. Surge, pois, a seguinte situação: o conjunto das línguas, este conjunto das potencialidades realizadas, surge do nada do *Eu* e *Não-eu* e expande-se em direção do mesmo

nada. Tem sua origem no nada e procura este nada. A grande conversação da qual participamos e que é toda a realidade vem do nada e trata do nada. Entretanto esta afirmação não tem mais, a esta altura da discussão, nenhum sabor de derrota ou de desespero. O *nada*, longe de ser um conceito vazio e negativo, torna-se um superconceito sinônimo do *indizível*. Reformulando, portanto, podemos dizer que a grande conversação que somos surge do *indizível* e trata do *indizível*. Creio que com esta frase ficou delimitado o território da língua. Esta frase, que é uma tentativa de formular um pensamento que já quase não é mais pensamento, esta frase que tendê, pois, a superar-se a si mesma, aniquilando-se nessa tentativa, parece ser, por isto mesmo, paradoxal, de um lado, e tautológica, do outro. Que a conversação vem do *indizível* e dele trata parece paradoxal porque parece dizer que a conversação discute o *indizível*. E parece tautológica porque parece dizer que a conversação significa algo além de si, a saber, o *significado*. Sendo, entretanto, *indizível* sinônimo de *nada*, o paradoxo e a tautologia aparente da frase se dissolvem. Para quem acompanha o argumento atenta e pacientemente, deve ter-se tornado claro que seus dois pólos, entre os quais ele oscila, são justamente o paradoxo e a tautologia. Necessariamente, porque é um argumento que vibra entre os dois horizontes da língua. Chocando-se contra um, torna-se aparentemente paradoxal. Aí volta e choca-se contra o outro, tornando-se aparentemente tautológico. Contudo, no processo de oscilação, progride. A frase acima formulada representa o limite desse progresso. Sendo ao mesmo tempo aparentemente paradoxal e tautológica, ela exprime, conforme creio, aquilo que mais se aproxima de uma definição tanto da língua como da realidade. Quero dedicar o resto deste trabalho a uma análise desta frase.

Repito: a grande conversação que somos, e que é toda a realidade, surgiu e sempre surge do *indizível*, do nada, e tende para isso (isto é, *significa*) o *indizível*, o nada. Esse nada, esse *indizível*, que é, portanto, o Alfa e o Omega da conversação tenta, no curso da con-

versação, infiltrar-se, articular-se, tarefa *ex definitione* impossível. É neste sentido que devemos interpretar a afirmação de Wittgenstein de que a história do pensamento humano é a coleção das feridas que esse pensamento acumulou ao precipitar-se contra as fronteiras da língua. Durante essa tentativa de infiltração adquire o *nada* diversos nomes. *Objetivamente* se chama *coisa em si*, *o de tudo diferente*, *o Não-eu*. *Subjetivamente* se chama *espírito*, *sujeito*, *Eu*. São tentativas de dar nome ao inarticulável. Essas tentativas são responsáveis pelos chamados *problemas eternos* do pensamento: eternos por insolúveis. É uma das vantagens da plataforma que escalamos com nossa frase poder distinguir o dizível do *indizível*. Assim, delimitamos o território da discussão, atribuímos à razão discursiva uma região limitada, embora em expansão. E reconhecemos regiões que, embora progressivamente penetradas pela razão discursiva (na medida em que a língua se expande), não são ainda, e quicá nunca o serão, em sua totalidade, discursíveis. Essas regiões, por serem anteriores ou posteriores à língua, são irrealis, são nada. Mas é aquela irrealidade, aquele nada, que estabelece a realidade, e neste sentido é uma irrealidade mais básica, ou superior à realidade. Ao realizar-se na língua, o intelecto perdeu essa irrealidade superior à realidade e procura reconquistá-la, superando a língua. Sendo *intelecto* realizado, entretanto, somente um nome *subjetivo* da língua, devemos dizer que a língua, como um todo, é um processo de realização que tende a superar-se a si mesmo. A língua, essa realização do potencial, expande-se na direção do supra-real e deixa de ser língua neste avanço. O *calar-se* amorfo da potencialidade, do qual a língua surge, cede lugar ao *calar-se* superconcentrado da *indiscursibilidade*, dentro do qual a língua se perde. Trata-se de dois silêncios diferentes, embora ambos signifiquem *nada*. É, de um lado, o silêncio do ainda não articulado, o *calar-se* do animal e do cretino, e, do outro lado, o silêncio do já não mais articulável, o *calar-se* de um S. Tomás, de um Wittgenstein, do Buda. Se encaramos a língua como um processo de realização, devemos vislumbrá-la como algo que se

condensa, gradativamente, a partir do calar-se animalesco, para evaporar-se de novo, dentro do calar-se supra-intelectual. Os estágios dessa condensação e evaporação são observáveis. A partir do primeiro balbuciar infantil ou idiótico, até o último balbuciar sibilino ou super-simbólico, a língua pode ser acompanhada e observada. Não se trata, porém, de um processo simples e de fácil interpretação. Não é um processo unilinear e de direção bem definida. A evaporação da língua para dentro do supra-real processa-se em diversas direções e perde-se em *milhares* diversos. O calar-se de Wittgenstein é um silêncio diferente do calar-se do Buda. O balbuciar do mistagogo é diferente do balbuciar de Moisés. O supersimbolismo dos místicos é diferente do supersimbolismo dos matemáticos. A estrutura pura e significando *nada*, que é uma tentativa de superar a língua feita pela pintura moderna, é diferente da estrutura pura que é uma tentativa de superar a língua feita pela análise lógico-simbólica moderna. A língua expande-se em direções diferentes e tende a superar-se de maneiras diferentes. Também diferentes são os insucessos dessas tentativas. A arte inautêntica, o falso misticismo, o simbolismo falso de uma mitologia artificial e a salada de palavras da demagogia e da loucura são formas diferentes de tentativas frustradas. A dificuldade reside em distinguir essas diversas fases da língua. É o que tentarei fazer neste capítulo.

O primeiro capítulo deste trabalho pode ser considerado como a tentativa de fazer um corte transversal através da língua, pondo a nu as diversas línguas e estabelecendo as relações entre elas. Segundo capítulo pode ser considerado como a tentativa de descobrir a estrutura da língua, pondo a nu o seu esqueleto. O terceiro capítulo será a tentativa de fazer um corte vertical da língua, pondo a nu o seu crescimento. Tomando de empréstimo conceitos biológicos, poderia dizer que o primeiro capítulo é a tentativa de uma *anatomia*, o segundo de uma *histologia* e o terceiro de uma *fisiologia* das línguas. Com este paralelo em mente, ofereço à contemplação do leitor o gráfico anexo (pág. 222). O pólo sul

desse gráfico representa a transição a partir da língua para a irrealidade; o equador representa aquilo que normalmente chamamos de *conversação*, é o centro da língua e o estágio intermediário entre as duas irrealidades. O clima do hemisfério sul é o clima do *a gente (man)*; no sentido existencial, é o clima da inautenticidade que progride em direção do pólo. O clima do hemisfério norte é o clima do *aquilo (es)*; no sentido existencial, é o clima da autenticidade que progride em direção do pólo. O eixo que une os dois pólos é a linha ao longo da qual a língua se projeta a partir do calar-se autêntico, ou vice-versa, ao longo da qual a língua decai em direção do calar-se inautêntico. As diferentes zonas climáticas são tentativas de representar diversas camadas da língua. O centro do gráfico representa a língua *sensu stricto*, isto é, o conjunto de símbolos, chamados, no território das línguas flexionais, *palavras*. O Extremo Oriente representa o mundo dos símbolos fundamentalmente auditivos, a *música*, portanto. O Extremo Ocidente representa o mundo dos símbolos fundamentalmente pictóricos, as *artes plásticas*, portanto. Estes conceitos querem ser entendidos com aspas. Em seu conjunto o gráfico representa a língua *sensu lato*. Naturalmente o gráfico é uma projeção Mercator, representa um globo. *Música* e *artes plásticas* encontram-se às costas do gráfico. Peço ao leitor não considerar o gráfico como tentativa de ilustrar a realidade, mas meramente como tentativa de ilustrar o progresso do argumento deste capítulo. Pretende ser um índice gráfico do capítulo. Se, além disso, conseguir provocar novas associações na mente do leitor, terá mais que preenchido seu objetivo.

1. Conversação e conversa fiada

Convindo o leitor a considerar as duas zonas adjacentes ao equador, as quais chamei de *conversação* e *conversa*. São essas as duas camadas que geralmente temos em mente, quando falamos em *língua*, embora as consideremos como sendo uma única. Evidentemente, são camadas muito amplas. A camada da conversação abrange processos que variam da conversação entre comprador e vendedor no mercado

até a conversação progressiva que é chamada *ciência*. A camada da conversa abrange processos que variam do bate-papo entre duas vizinhas até aquela enorme conversa fiada que nos inunda na forma da propaganda comercial e política e das produções pseudo-artísticas do cinema, das revistas ilustradas e do romance. Embora a primeira seja autêntica e a outra falsa, são bastante parecidas para serem tratadas no mesmo parágrafo. Essas camadas consistem de redes que podem ser consideradas, subjetivamente, como formadas por intelectos que irradiam e absorvem frases, e, objetivamente, como formadas por frases que se cruzam em intelectos. Na camada da conversação esse processo de irradiação, absorção e cruzamento é autêntico. Formam-se frases, isto é, surgem *informações*, e estas são emitidas e tornam-se *mensagens*. Os intelectos são os lugares dentro da conversação onde as informações surgem ou são acumuladas. Uma nova ciência, a cibernética, estuda esses processos, sem dar-se conta, conforme creio, do território exato do seu estudo: da camada *conversação* da língua. Como resultado dessa nova ciência, cérebros eletrônicos estão prestes a participar dessa camada da língua, tornando-se, neste sentido, algo restrito: *intelectos*. Quando Heidegger disse que *somos uma conversação que começou com os gregos*, possivelmente não tinha previsto a entrada desses novos participantes. Entretanto, se bem interpretado Heidegger, ele usa a palavra *conversação* num sentido mais lato que o empregado aqui, usa-a no sentido que corresponde à nossa palavra *língua*. Os cérebros eletrônicos não serão *Dasein* (existências) no sentido heideggeriano, mesmo participando, como provavelmente participam (*horribile visu*) da nossa conversação plenamente. Isto porque as camadas superiores da língua lhes serão eternamente vedadas.

A constante formação de novas frases, isto é, o constante reagrupamento de palavras de acordo com as regras de diversas línguas em formações novas, o surto, portanto, de sempre novas informações, faz com que o território da conversação cresça constantemente. Neste sentido a conversação é produtiva. Ela expande o território da realidade e lhe submete novas regiões de relações antes

não estabelecidas. O progresso das ciências é a forma mais evidente, e mais rápida, dessa produtividade. Com efeito, a ciência é a conversação em sua forma mais perfeita e rigorosa. Os elementos da língua são, durante esse tipo superior de conversação, constantemente reagrupados pelos intelectos participantes, em busca consciente de novas frases que obedecem às regras da língua científica, a matemática. Os intelectos participantes não estão ainda plenamente conscientes de que os elementos com os quais operam são lingüísticos e as regras às quais se adaptam são gramaticais (isto é, matemáticas); ainda são propensos a declarar, com ingenuidade, que os elementos são *naturais* e as regras *leis naturais* (sem poder definir a palavra *natural*, evidentemente). Todavia, o aspecto *conversação* da atividade científica torna-se sempre mais evidente até aos intelectos dela participantes. Já a frase newtoniana *Deus é matemático* parece indicar esta direção. Einstein, em muitas de suas reflexões parafilosóficas, aproxima-se bastante dessa visão da atividade científica. Considera, por exemplo, que a vantagem do sistema moderno da física sobre o newtoniano é uma *vantagem de linguagem* (*vorteilhaftere Schilderungsform*), que reside, principalmente, em economia de termos (*Begriffsoekonomie*). O famoso aforismo einsteniano *Deus não joga dados* (*Gott würfelt nicht*) adquire, em português, um significado ainda mais profundo que o pretendido. Einstein quis dizer que os *dados*, isto é, pedras de jogar, não são protótipos dos fenômenos da natureza, porque esta obedece a regras preestabelecidas. Em português surge o segundo sentido de *dados* como matéria-prima do conhecimento. Menciono isto a título de curiosidade, como exemplo de uma ironia (quem sabe sabedoria?) espontânea da língua.

O aspecto *conversação* da atividade científica torna-se evidente em todos os seus ramos, à medida que este tipo de conversação progride. A pergunta ingênua, fruto de uma metafísica primitiva, do tipo *o que é realmente um átomo*, ou *o que é realmente um gene*, ou *o que é realmente uma sublimação*, ou *o que é realmente uma sociedade*, é o tipo de pergunta cada vez menos formulada pelo

cientista. Dou duas respostas a este tipo de perguntas que demonstram o despertar da auto-compreensão da ciência: Eddington: "Éter é o substantivo do verbo: oscilar." Russell: "o átomo é parte da matéria, da mesma forma que o m é parte da maçã."

A ciência é uma forma especialmente desenvolvida e concentrada de conversação. Nela são formuladas frases com o propósito consciente de *descobrir* novas informações, isto é, são feitas tentativas conscientes de estabelecer novas relações entre os elementos da língua, em conformidade com as regras. Um tipo de filosofar (um tipo inferior, conforme creio) é outra forma de conversação neste sentido. O representante mais consciente deste tipo de filosofar, parece-me, é Occam. Não somente por ser ele um típico *nominalista* no sentido medieval da palavra, isto é, relegando toda matéria do pensamento, exceção feita aos *particulares*, ao território da língua. Mas principalmente por seu conceito conhecido por *Occam's Razor* (navalha de Occam), de acordo com o qual o progresso do pensamento reside na economia de termos. É curioso observar como o nominalista medieval se aproxima de uma visão da língua próxima da exposta aqui, por assim dizer, pelo lado negativo. Desprezando embora a língua, chamando-a de *flatus vocis*, assim mesmo o nominalismo lhe reserva a enorme maioria dos processos intelectuais. A exceção, os nomes próprios, não são considerados nomes, mas significando realidades extralinguísticas. É um passo pequeno, porém decisivo, que o nominalismo nunca deu. Do nominalismo surgiu, com o tempo, a mentalidade científica moderna. Se o nominalismo tivesse dado o pequeno passo decisivo, se os escolásticos tivessem se decidido por uma ontologia fundamental da língua, se realmente tivessem aplicado o *Occam's Razor*, possivelmente todo o desenvolvimento científico teria todo uma marca diferente e mais consciente de si mesma. Teríamos, assim, talvez, evitado o falso cientificismo dos séculos XVIII e XIX.

Existe, entretanto, outro tipo de filosofar que pertence a uma camada superior da língua. Porque a produtividade da camada da

conversação é limitada. Para recorrer ao gráfico, diria que a produtividade da conversação é plana, desenvolve-se em duas dimensões, estende a língua, mas não a aprofunda. Não é criadora de novas palavras, de novos elementos da realidade, não é poética no sentido de *poiesis*, de *estabeller* (*Herstellen*) realidade. A verdadeira filosofia ultrapassa a camada da conversação e participa da camada da poesia. Neste sentido abrangue e supera a ciência. Tratarei dela, pois, no parágrafo seguinte.

O clima que prevalece na camada da conversação é de intelectos realizados pelo contato com outros. Os intelectos são abertos uns para os outros, são reais não por estarem *aqui* (*Dasin*), mas por estarem *juntos* (*Mitsin*). Os intelectos absorvem informações emitidas por outros, isto é, aprendem e compreendem, e emitem informações novas, isto é, articulam. Para falarmos existencialmente, os intelectos transformam as informações que lhes são *cóias* em informações que lhes serão *instrumentos*; neste trabalho produtivo deixam de ser determinados (*bedingt*), para tornarem-se livres (*bezugt*). A liberdade do intelecto, na camada da conversação, reside em sua transformação de frases em novas informações a serem transmitidas. Neste sentido, receio que também os cérebros eletrônicos estarão livres. Não sei até que ponto os pensadores existenciais estarão de acordo comigo neste sentido. Trata-se, como se vê, de uma liberdade mecânica de reagrupamento de elementos fixos e dados. Não admira que a contemplação deste tipo insensato e absurdo da liberdade tenha provocado em pensadores honestos como Camus e, até certo ponto, Sartre, nojo e desespero. Se bem que creio que todos os existencialistas, além de ignorar, pelo menos conscientemente, as camadas superiores da língua, também subestimam a força produtiva da conversação. Subconscientemente, e quase conscientemente, com efeito, todos eles operam com as camadas superiores, e Heidegger chega quase a formular uma ontologia da língua. Entretanto, fascinado pelo *nada* e sem contato com Wittgenstein, não chega a libertar-se do domínio que a língua alemã e a grega exercem sobre ele.

Mesmo admitindo a produtividade da conversação e mesmo incluindo, dentro dessa camada, toda a atividade científica (o que não é inteiramente correto, conforme demonstrarei mais tarde), o intelecto assim realizado, somente *conversando*, é forçoso admitir, não atinge uma realização plena. Conversando estará residindo perto do equador do nosso gráfico, estará no centro do tecido da língua, não terá dado passo algum para dela libertar-se. Sócrates, é verdade, identifica o paraíso com a conversação. Depois de ter tomado vêneno estará conversando eternamente com os seus maiores. Contudo, para Sócrates, como para Heidegger, *conversação* é um termo mais amplo que o empregado aqui, se é que ainda podemos captar algo do espírito da língua de Platão. Para Sócrates conversar (*dialogein*) abrange um poder criador superior, até o da poesia. Porém este problema será tratado mais tarde. A conversação no sentido restrito, tal qual aparece no gráfico, é uma forma subalterna de realização do intelecto. Mesmo assim, é uma realização por muitos jamais alcançada. Para muitos o clima é de conversa.

Vista superficialmente, a conversa parece idêntica à conversação. Também ela consiste de redes, aparentemente formadas por frases e intelectos. Entretanto, sob análise, verificaremos que a conversa é composta de detritos da conversação que penetram imperceptivelmente, qual o detrito do *plankton* no mar, em camadas inferiores. A expressão portuguesa *conversa fiada* exprime excelentemente essa situação. Heidegger, que, como já disse, se aproxima muito da formulação de uma ontologia da língua, chama essa camada de *Gerade*. A palavra alemã, porém, é inapropriada, e, em consequência, inapropriado é também o conceito heideggeriano. A camada da conversa tomou as frases da camada conversação *fiado*. Frases formuladas por intelectos participando da conversação são apanhadas por pseudo-intelectos participando da conversa, sem jamais serem inteiramente apreendidos e compreendidos. Digo *pseudo-intelectos* porque nesta camada um verdadeiro intelecto não chega a realizar-se. São fantoches, imitações de intelectos, intelectos embrionários, algo quase real,

porém ainda abaixo do equador da realidade. Do ponto de vista dos intelectos em conversação, estes pseudo-intelectos não estão juntos (*Mixsein*), mas estão diante da mão (*vorhanden*), serão realizados somente dentro dos intelectos em conversação na medida em que estes forem apreendidos e compreendidos. Assim, vistos a partir da camada da conversação, as redes da conversa são produtos da decadência das redes da conversação. São os espectros quase reais da autêntica conversação, são conversações frustradas.

O clima, dentro dessa camada, é o clima fechado da angústia. Os intelectos (se é que podem ser assim chamados) não absorvem as informações que sobre eles se precipitam, nada apreendendo e compreendendo. Simplesmente refletem essas informações mecanicamente, como se fossem bolas de bilhar, e assim surge a conversa. As informações tomadas *fiado* da conversação, são empurradas, não digeridas, de pseudo-intelecto para pseudo-intelecto, e são distorcidas e deturpadas neste processo. Os pseudo-intelectos, fechados sobre si mesmos, são um juguete das informações que sobre eles se precipitam. Inteiramente circundados, cercados pelas informações não apreendidas e compreendidas, são estes pseudo-intelectos angustiados completamente determinados *pelas coisas*: não têm liberdade. Já por isto não são reais, no sentido autêntico dessa palavra. Os cérebros eletrônicos serão mais reais do que estes pseudo-intelectos.

Um imagem infernal a que acabo de pintar daquilo que, afinal de contas, pode ser uma grande parte da "humanidade". É a imagem que devemos aceitar, queiramos ou não, se formos dar crédito aos existencialistas. Embora estes talvez não o digam (e nem o saibam conscientemente), é essa sua imagem à luz de uma análise ontológica da língua. Nega a qualidade da *realidade* a uma grande parte da humanidade e degrada-a ao estágio de *coisa*, isto é, instrumento potencial dos intelectos realizados. Pode ser descoberto um erro neste argumento?

Creio que o erro se esconde novamente na simultânea superavaliação e pouca avaliação, em breve, na incompreensão da

língua da
subjetividade

língua por parte dos analisadores. A conversa é uma camada da língua que pode ser superposta a outra. O intelecto, à medida que se realiza na conversação, está emergindo das camadas inferiores da língua. E à medida que é frustrado em sua tentativa de realizar-se conservando, decai para camadas inferiores. *O intelecto realizado, não o esqueçamos, é o aspecto subjetivo da língua.* É, tal qual a língua, um processo. Visualizamos esse processo da seguinte forma: os intelectos realizados em conversação projetam-se da camada da conversa ou tendem a decair nela. À medida que são realizados, participam da conversação, isto é; aprendem, compreendem e articulam. À medida que ainda não são realizados, ou à medida que não conseguem mais realizar-se, deixam de apreender e compreender, refletem surdamente frases, participam da conversa. À medida, portanto, que são realizados, são livres, e à medida que ainda ou já não são realizados, são determinados. O intelecto, sendo um processo, só é real na medida em que participa da conversação, e a conversa é somente o último estágio irreal, logo fictício, na realização do intelecto. Em nosso gráfico tudo que fica abaixo do equador da realidade é fictício neste sentido, é língua inautêntica. O limbo da conversa é, pois, um mito.

Entretanto, este mito torna-se realidade quando apreendido e compreendido pelo intelecto em conversação. A análise da língua, portanto, tal qual é empreendida aqui, realiza o mito. Não como algo existente de certa forma fora do intelecto realizado em conversação, e nisto reside o erro dos existencialistas, mas como um horizonte imediato e sempre ameaçador do próprio intelecto. A conversa fiada não é algo ontologicamente independente, alguma parte da humanidade *em si* desprezível e utilizável, mas é o ponto muito real, por ser parte do intelecto realizado, onde este pode diluir-se no nada. O ponto, para falarmos novamente como os existencialistas, onde o *Eu* pode decair e transformar-se em *a gente (man)*.

As zonas *conversação* e *conversa* são as únicas que foram investigadas mais ou menos conscientemente pela análise existenci-

al e, conforme creio ter mostrado, o foram de maneira pouco satisfatória. Era, portanto, necessário limpar o terreno. Em conclusão posso dizer o seguinte: o intelecto, quando se realiza, não o faz de forma abrupta, surgindo do nada da potencialidade como Pallas Atena da cabeça de Zeus. Tampouco o faz de forma irrevogável, mas está sempre ameaçado de decair para o nada do qual surgiu. Emerge gradativamente, passando por diversas zonas de uma língua *in statu nascendi*. Melhor dito: ele próprio é o aspecto subjetivo dessa língua *in statu nascendi*. Como já me esforcei por dizer no primeiro capítulo: esta tentativa de descrever a origem do intelecto, essa tentativa, pois, de ultrapassar intelectualmente o intelecto, é uma analogia, um mito. Mas a esta altura do argumento não é mais paradoxal essa tentativa. A análise da língua, por seu próprio caráter, o permite. Essa análise desvenda a zona da conversa fiada como sendo a zona da língua imediatamente anterior ao emergir do intelecto, e a zona da conversação, dentro da qual o intelecto começa a realizar-se. A comparação das duas zonas, que a análise da língua permite, mostra algo do caráter do intelecto: sua produtividade quando realizado em conversação, sua improdutividade quando ainda (ou já) em conversa, sua liberdade quando em conversação (liberdade algo restrita), sua determinação quando em conversa, seu estar junto com outros intelectos quando realizado em conversação, sua angústia solipsista quando em conversa. A terrível tautologia da língua, repetição do eternamente idêntico, que aterrorizou Wittgenstein, e que caracteriza, sob outro ângulo, o pensamento nietzscheano, é o clima da conversa fiada. É que para Wittgenstein a língua se resume em conversa fiada, e para Nietzsche a vontade de poder (isto é; o intelecto *in statu nascendi*) torna-se vontade ao alcançar o poder, portanto nunca chega à conversação autêntica, mas sempre recai na conversa fiada. O desespero de Wittgenstein é fruto de sua ignorância das camadas superiores da língua e de sua consequente supervalorização da conversa fiada. Desconhecendo a conversação, tem ele de incluir, por exemplo, a

ciência dentro da conversa fiada. Daí seu ceticismo racionalista. Heidegger ultrapassa, neste sentido, tanto Nietzsche como Wittgenstein e distingue as duas camadas. Contudo, sua análise ontológica é falha. Não apreciando a mera potencialidade da conversa fiada (embora chamando-a de inautêntica, e inautêntico = não real), chega a uma ética inaceitável. Sob o prisma da presente análise, porém, tanto o pessimismo wittgensteiniano e nietzscheano quanto ao valor epistemológico da língua (ou vida, como diria Nietzsche) como o pessimismo heideggeriano quanto ao valor ético da língua (ou existência, como diria Heidegger) se dissipam. Entretanto, nosso otimismo não é ilimitado. O intelecto que se realiza em conversa cria realidade, porém uma realidade limitada, e está sempre ameaçado de ser aniquilado pela conversa fiada. A contemplação de outras camadas da língua deverá trazer mais luz sobre o processo da realização do intelecto, realização essa que foi compreendida como uma tentativa de superar-se a si mesmo, ampliando-se e finalmente aniquilando-se em direção contrária à da conversa fiada.

2. Poesia e salada de palavras

Ao norte da zona *conversação*, no gráfico, coloquei uma zona que chamei *poesia*. Esta denominação exige uma explicação um pouco mais detalhada. A palavra provém do grego *poietés* (aquele que produz algo) e *poietin* (fazer, no sentido de *estabelecer*). Sua tradução para o alemão é o *Dichtung* (adensamento, cerração, calefação). De acordo com a definição de *poesia* oferecida pela Encyclopaedia Britannica, ela é a *expressão concreta e artística do intelecto humano em língua emocional e rítmica*. No mesmo artigo encontra-se a seguinte linha de George Elliot: *Speech is but broken light upon the depth of the unspoken* (a língua não passa de luz rompidá por sobre as profundezas do inarticulado). Embora esta linha não seja citada pelo articulista da Encyclopaedia com essa finalidade, creio que ela representa bela aproximação de uma definição da po-

esia, feita por um poeta. Acrescentarei minha própria tentativa de definir poesia: *ela é o esforço do intelecto em conversação de criar língua*. Por estas considerações, mais tarde a serem iluminadas, resolvi dar esse nome à zona sob estudo.

Tomando emprestado um conceito biológico, direi que a poesia é uma mutação da *conversaço*. Como nas mutações de espécies biológicas, a filogênese descobre semelhanças e parentescos entre conversaço e poesia. Entretanto, não pode haver dúvida de que a poesia é uma nova espécie de língua. Platão diz que o pensamento é uma conversaço do intelecto consigo mesmo. Sendo Platão poeta, podemos interpretar este pronunciamento como uma teoria filogenética da poesia, teoria essa baseada na introspecção. Platão parece dizer que a interiorização da conversaço resulta em *pensamento*, isto é, para Platão, pensamento filosófico, que, no seu caso, é poesia. Tomemos esta interpretação da frase platônica como ponto de partida da investigação da camada *poesia*, sem preocupação por sua *validade objetiva*.

Que vem a ser esta interiorização da conversaço? A conversaço foi ilustrada como uma rede composta de intelectos que absorvem e emitem frases. A interiorização da conversaço poderá ser visualizada de duas maneiras: como um inchar do intelecto até este abranger os fios da rede, ou como um recolher, um encolher, *alçar* da rede para dentro do intelecto. A palavra alemã *Dichtung* sugere a segunda imagem. Aprofundemo-nos um pouco nessa imagem, tal qual a língua alemã a provoca. A rede da conversaço está sendo recolhida, recolhida (*eingeholt*). Ela encolhe, torna-se densa (*wird dichter*). As malhas da rede se fecham, ela torna-se impermeável (*wird dicht*). A rede mudou, tornou-se poesia (*Dichtung*). O pescador, o intelecto, pode agora reparar (*ueberhoben*) a conversaço, pode ultrapassá-la.

Esta, a imagem que a língua alemã oferece. De acordo com ela é a poesia a rede da conversaço recolhida, recolhida, impermeabilizada e superada pelo intelecto. Os quatro estágios da

transformação são importantes para o entendimento da poesia: (a) a conversação recolhida significa uma mudança de clima. O intelecto não está mais junto com outros intelectos, mas isolado sobre si mesmo. Trata-se, porém, de um isolamento de todo diferente do isolamento prevaletente na conversa fiada; (b) a conversação encolhida significa uma concentração da língua. Sua estrutura torna-se mais densa, surgem novas ligações entre as partes, surgem novas regras. Em consequência, o intelecto parece submetido a novas limitações, sua liberdade parece mais restrita. Trata-se, porém, de uma restrição de todo diferente da falta de liberdade prevaletente na conversa fiada; (c) a conversação impermeabilizada significa a impenetrabilidade da língua pelo intelecto. Sua estrutura tornou-se densa de tal maneira que impossibilita sua análise pelo intelecto. Toda tentativa de analisar a língua neste estágio a afrouxa e lhe destrói a qualidade de impermeabilização, isto é, a qualidade poética. A capacidade de aprender e compreender do intelecto parece, portanto, diminuída. Trata-se, porém, de uma diminuição de todo diferente da incapacidade prevaletente de uma conversa fiada; (d) a conversação superada significa uma mudança da posição do intelecto. Ao invés de estar ele englobado pela língua, como o nó pela rede, abraça a língua, como a mão que segura a rede encolhida. A língua está à mão (*zuhanden*), tornou-se instrumento. Resumindo, posso dizer: o poeta (*Dichter*) recolheu a conversação sobre si mesmo, isto é, recolheu-se sobre si mesmo, concentrou-se sobre si, impondo-se novas limitações; está dentro de uma cerração impenetrável, que, quando penetra, se dissipa em conversação comum e perde seu significado, e usa essa língua impenetrável como instrumento.

A palavra *Dichtung* ilustra, portanto, a flogênese, o surgir da poesia. A palavra *poesia* ilustra seu funcionamento. A palavra *poiein* (fazer, produzir) deve ter raiz comum com a palavra latina *ponere* (pôr). O poeta é, pois, um positor, que fornece a matéria-prima para os compositores, isto é, os intelectos em conversação. Do

ponto de vista da poesia é a conversação, inclusive a científica e filosófica do tipo já mencionado, uma variação sobre temas propostos pela poesia. O poeta propõe, a conversação compõe. Deste ponto de vista devemos dizer que a conversação é a cerração poética dissipada, portanto apreendida e compreendida. A atividade da conversação é prosaica (de *prosa*, plano), restringe-se a duas dimensões, espalha a realidade num plano. A atividade poética é produtiva *sensu stricto*, arranca algo (es) das profundezas do inarticulado (Elliot: *The depth of unspeaken*). Produzir vem de *producere* (levar para a superfície). A poesia é, pois, a produção da língua. De onde produz o poeta a língua? *Ex nihilo*, daquele nada indizível que é o Alfa e o Omega da língua.

Pego ao leitor consultar o gráfico. Dada a posição da zona da poesia dentro do contexto da língua, isto é, afastada do nada em ambos os pólos, como pode a poesia subir ou descer até o nada para dele arrancar nova língua? Os antigos o sabiam: graças às musas. Os poetas, essas bocas das musas, são os canais através dos quais o nada se derrama por sobre a língua, realizando-se nela. A poesia é o lugar onde a língua suga potencialidade, para produzir realidade. Devemos, portanto, imaginar nosso gráfico como tridimensional. O globo da língua gira no nada e está em contato com ele em toda a sua superfície. Na zona da poesia a língua, densa e impenetrável em sentido horizontal, torna-se, por isso mesmo, aberta em sentido vertical, abre uma boca. O nada penetra por essa abertura, gota a gota, em momentos de *inspiração*, e realiza-se em língua. O poeta, em momentos de admiração (*Propter admirationem enim et nunc et primo homines principiant philosophari* — é por causa da admiração que os homens começavam a filosofar antiga e atualmente: Aristóteles), é o lugar onde a língua inspira o nada e o transforma em nova língua. Essa nova língua, incompreensível por densa demais, desce para a camada da conversação para ser diluída, a fim de ser apreendida e compreendida. Assim, a conversação não passa de uma crítica elucidativa, embora consciente, da poesia.

estou acima dos gramáticos). Neste momento, Carlos Magno era poeta. Em resumo: poesia é criação de novos conceitos (palavras) e novas regras. A partir desta definição podemos chegar a uma compreensão mais nítida da liberdade. Pela criação de novas regras a liberdade de criação (única liberdade autêntica), longe de ficar reduzida, torna-se mais ampla. As regras novas possibilitaram novas composições de elementos e aumentam o território da livre escolha. A falta de regras, longe de representar liberdade, representa o caos do acaso, no qual toda livre escolha é vedada pela impossibilidade de prever as conseqüências da escolha. Por conseguinte é a atividade produtiva da poesia, impondo regras novas e conceitos novos sobre a língua, uma atividade criadora de liberdade. Os interlocutores em conversação são progressivamente mais livres, à medida que absorvem as regras e os conceitos novos que lhes são transmitidos pela poesia.

O isolamento no qual o poeta se encontra é aparentemente tão ilusório quanto sua perda de liberdade. Ele é tão isolado dos interlocutores em conversação quanto o são as vanguardas dos exércitos em avanço. O poeta representa a ponta da cunha que a conversação força para dentro do indizível. Os poetas são os nossos bandeirantes, que se expõem, em nosso benefício tanto quanto no seu, ao perigo da aniquilação pelo indizível. Longe de estarem isolados, são, justamente por terem se recolhido, os condutores da conversação. O perigo da exposição do poeta ao influxo imediato do nada é constante e iminente. Enquanto que o perigo do intelecto em conversação é a decaída na conversa fiada, o perigo do poeta é a queda mais abrupta na salada de palavras, tão típica da loucura.

Em seu romance *Dr. Faustus*, Thomas Mann introduz uma cena (o discurso junto do piano) que ilustra essa queda abrupta de forma genial. As cartas de Nietzsche no momento do início de sua loucura, aquelas que ele assinava como *Christus Imperator*, são um exemplo extremo daquilo que tenho em mente. Estes exemplos podem ser facilmente multiplicados. Há uma vasta literatura sobre

Esta a imagem que a análise da palavra *poesia* oferece. Uma análise da palavra tcheca *bázen* (poesia) provavelmente abriria novas vistas sobre a mesma camada da língua. Entretanto, a visão que já conseguimos deve bastar para a nossa finalidade. Tentemos resumirla: filogeneticamente a poesia surge da conversação, recolhendo-a, encolhendo-a, impermeabilizando-a e superando-a. Funcionalmente a poesia é a criação de nova língua a partir do nada que cerca a língua de todos os lados, língua essa em si incompreensível intelectualmente, mas tornada compreensível após a sua diluição na conversação. Assim tornada mais palpável, podemos agora tentar orientar-nos dentro dela.

Direi que a camada da poesia conforme aqui foi esboçada abrange tudo aquilo que é chamado, comumente, de *originalidade*. Essa palavra é apropriada, já que indica que a poesia é o lugar onde novas frases têm sua origem. Em alemão teria dito que a poesia abrange a zona do *Einfall* (incursão no sentido de pensamento original). Abrange, portanto, toda a poesia autêntica *sensu stricto*, abrange a filosofia produtiva, e abrange aquelas fases da ciência onde novos conceitos são formulados. É por esta razão que relutava em incluir toda a ciência na camada da conversação. Em outras palavras: poeta é aquele que tem (e transmite para dentro da conversação) pensamentos novos. O problema reside nesta palavra *novo*. Qual é esta qualidade de novidade que distingue os pensamentos poéticos dos pensamentos prosaicos? Não pode residir em uma nova composição de elementos já existentes, porque esta é a atividade normal da conversação. A novidade deve residir na imposição de novas regras, de acordo com as quais os elementos serão doravante compostos, e na criação de novos elementos da língua. Assim, a atividade poética é dupla: impõe novas regras e novas palavras (conceitos). Seus pensamentos (frases) são novos porque contêm elementos novos (conceitos novos) ou regras novas (gramática nova). Assim deve ser interpretada a famosa frase de Carlos Magno: *Ego, Imperator Germanorum, supra grammaticos sto* (Eu, imperador dos germanos,

o tema *gênio e loucura*. Coloquei a zona da *salada de palavras* ao sul da conversa fiada. Tentarei agora penetrar nessa camada da língua.

Aquilo que a psiquiatria chama de *dementia praecox* é, visto a partir da língua, uma dissolução, e portanto um aniquilamento do nó do intelecto. Os fios de frases (pensamentos) que, ao encontrar-se e cruzar-se, formam o intelecto, separam-se repentinamente, e o intelecto se dissolve. No lugar da rede da conversação, onde antes estava o nó, abre-se, de repente, o abismo do nada, dentro do qual flutuam destroços de frases, uma realidade aniquilada, a *salada de palavras*. Em nossos dias o intelecto analisador, afastado como está da origem da língua, estuda este fenômeno com distância aparentemente calma. Entretanto, postos frente a frente com este aniquilamento do intelecto, presenciando a *salada de palavras* tal qual jorra da boca do nada, ou observando o caos superorganizado das pinturas dos dementes, sentimos ainda hoje aquele *mysterium tremendum* (aquele mistério que faz tremer) que os antigos experimentaram ao considerar os loucos como *santos*. O clima da zona da *salada de palavras* é o clima do medo, do tremor e do ranger de dentes. Há um poeta filósofo que se expôs voluntariamente à in-fluência imediata do nada, totalmente consciente de que nessa exposição reside a autêntica, embora paradoxal, produtividade. Este filósofo é Kierkegaard. Em consequência, sentiu-se sempre e imediatamente ameaçado pela queda para dentro do aniquilamento da *salada de palavras*. Seu livro *Medo e Tremor* é uma visão a partir da camada da poesia para dentro da camada desse tipo de aniquilamento.

Aparentemente, há nela completa liberdade. As palavras juntam-se e separam-se sem nenhuma regra aparente. Mas esta liberdade caótica é justamente sinal da completa impossibilidade de escolha. O *aut-aut* kierkegaardiano não pode funcionar nesta região dilacerada da língua, onde tudo é possível e nada necessário. Os restos despedaçados do intelecto, vagando e divagando por sobre o nada, dissolvem-se progressivamente nele. À medida que desaparecem as

regras, desaparecem também os elementos da língua. A língua torna-se mais pobre, na medida em que se torna desorganizada. Há frases frenéticas neste estágio, durante o qual são construídas estruturas auxiliares fantásticas e são inventados elementos linguísticos fantásticos, caricaturas da atividade poética, que se espelham nas escritas e nas pinturas pseudo-organizadas dos loucos. São inautênticas porque, ao invés de surgir do nada, tendem para ele. Embora de difícil análise intelectual, sua inautenticidade é sentida imediatamente. Mais uma prova da impenetrabilidade da qualidade poética pelo intelecto. Em breve: a zona da *salada de palavras*, essa zona da língua dilacerada, é, até certo ponto, um espelho da zona da poesia.

Resumindo o que ficou esboçado neste parágrafo, diria o seguinte: o intelecto em conversação, em sua liberdade limitada pela camada na qual se encontra, tende a superá-la, superando-se, desta forma, a si mesmo. Recolhe-se sobre si, conversa consigo mesmo (Platão) e transforma, destrare, a língua em seu instrumento. A língua, assim transformada, se permite ser superada pela poesia, isto é, assim encolhida a língua deixa uma abertura dentro do intelecto através da qual o nada pode realizar-se. Mas expõe, desta forma, o intelecto ao nada, o qual, não suportando esse impacto, pode decair na demência da *salada de palavras*, que, como diz a palavra *dementia*, é uma forma de aniquilamento do intelecto. *Poesia* é tudo aquilo que traz originalidade, isto é, pensamentos novos, para dentro da conversação, portanto é aquilo que chamamos de poesia *sensu stricto*, é filosofia produtiva e é fase hipotética da ciência (entre outras contribuições poéticas que não foram analisadas). Entretanto, o intelecto na camada poética não está inteiramente realizado. Está, é verdade, exposto ao nada, e neste sentido supera a língua. Contudo, está como que prostrado diante do nada em admiração muda, esperando ser *inspirado*. A procura ativa do nada pelo intelecto, o seu desejo de aniquilamento, serão objeto do estudo do parágrafo seguinte.

3. Oração e balbuciar

No gráfico, chamarei a camada ao norte da *poesia de oração*. Esta palavra provém do latim *os* (boca) e significa, aproximadamente, *uso consciente e autêntico da língua*. O orador é aquele que apreendeu e compreendeu o uso da língua e agora se serve dela. Mas essa palavra ainda tem um significado aparentemente diferente do primeiro: *significa reza*, portanto *conversa* com o indizível. Todavia, creio que os dois significados são fundamentalmente idênticos: a oração é a boca da língua, isto é, a extrema articulação através da qual o indizível é abordado. Esta oração pode assumir duas formas: a forma da peroração e a da adoração. Ambas, aparentemente tão diferentes, pertencem à mesma camada, conforme me esforçarei por demonstrar. Chamarei de *peroração* aquilo que é geralmente chamado de *simbolismo matemático* e *simbolismo lógico*, e chamarei de *adoração* todas aquelas atividades pelas quais o intelecto aborda o indizível.

A oratória, isto é, a arte de usar a língua, fazia, antigamente, parte proeminente do currículo educacional. É uma arte que está aparentemente caindo em desuso. Durante o século XVIII foi cultivada a arte da conversação, uma espécie de oratória subalterna. Também ela está relegada ao esquecimento. Entretanto, esse desca-so pela arte de falar é apenas aparente. É que a oratória, a arte da conversação, está sendo substituída por um instrumento muito mais potente e penetrante de apreender e compreender o uso da língua: a análise matemática. Essa análise, que tem suas raízes já na Idade Média, mas que começa a funcionar realmente só há duas ou três gerações, pode ser definida como segue: a análise matemática é a tentativa de estabelecer conscientemente diversas camadas lingüísticas, "metalinguas", sejam progressivamente mais formais e estruturais e menos significativas. A última dessas camadas, a do cálculo lógico, da lógica algébrica, da lógica simbólica (ou qualquer que seja a expressão usada por seus construtores), seria puramente formal, abrangeria toda a língua e significaria *nada*. Com esta ten-

tativa consciente de penetrar e governar a língua, despidendo-a de significado, tornando-a tautológica e portanto inoperante e inofensiva, o intelecto galga a camada da *oração* e encara o nada de frente, provocadoramente.

Esta análise procede da seguinte maneira: as frases das línguas flexionais (as únicas conhecidas pelos lógicos matemáticos) que formam a conversação consistem de símbolos e de relações entre os símbolos. Os símbolos (as palavras) apontam aparentemente para algo extralingüístico, para a *realidade dos dados*. As relações entre os símbolos são a estrutura de acordo com a qual os símbolos se agrupam nas frases. Esta estrutura lhes é imposta *a priori* pelo intelecto. Se pudéssemos eliminar as palavras (os símbolos significativos) e substituí-los por símbolos vazios (sinais algébricos), e se pudéssemos simplificar as relações entre esses símbolos vazios, reduzindo-as a umas três ou quatro (o mínimo imposto *a priori* pelo intelecto), com tal "língua de observação" teríamos criado uma rede pura de símbolos e relações apriorísticas, isto é, auto-evidente. Desta maneira teríamos criado uma camada da língua universal e automaticamente compreensível, e isenta de qualquer erro possível. Todas as suas frases seriam evidentemente certas, embora não significassem *nada*. Esta camada poderia servir de quadro de referência para todas as demais camadas da língua. Seria necessário somente traduzir uma frase de qualquer camada para a nossa, para verificar se a frase está certa. Mas a camada permitiria muito mais. As observações que os sentidos fazem dos dados brutos são, necessariamente, articuladas em uma camada inferior da língua, ou talvez tão-somente à relação da negação. Podem ser traduzidas para a nossa camada, aí comparadas com outras traduções, e sujeitas às operações de composição e recomposição formal e auto-evidente características de nossa camada. O resultado poderá ser retraduzido para a camada original inferior, e resultaria numa frase significativa, porém evidentemente certa.

As bases epistemológicas e ontológicas desta análise da língua foram analisadas e recusadas no primeiro capítulo deste trabalho.

Não será, pois, necessário mais que um pequeno lembrete do motivo da recusa: (a) a estrutura assumida pela análise lógico-matemática como sendo comum e universal a todas as línguas, por tanto um *a priori* do intelecto, é, na realidade, propriedade somente de um tipo de língua; (b) dizer que os símbolos da língua (palavras) são significativos de algo extralinguístico é tentar dizer o indizível; carece, pois, de significado; (c) ignorando a diversidade das línguas, ignora esta análise também o problema epistemológico e ontológico da tradução. Não sabe que, no processo da tradução para e de sua camada, o significado é distorcido e falsificado; (d) confunde o conceito de *certo* (no sentido de *em acordo com as regras da língua*) com o conceito de *verdadeiro* (no sentido de *em acordo com os dados brutos*). Já que essa análise pressupõe, todavia, a realidade dos dados brutos, essa confusão é imperdoável.

Embora seja a análise lógico-matemática insustentável ontologicamente, conforme creio ter mostrado, é impossível negar sua enorme atração sobre o intelecto. Não somente pela sua teoria, que seria conducente à onisciência, mas também pela sua prática, porque ela funciona, aparentemente, muitíssimo bem. As frases da física nuclear e da astronomia e, em grau um pouco menor, da química e da bioquímica, podem ser, realmente, traduzidas com muito proveito para as diferentes camadas da língua matemática, lá submetidas às diversas operações, retraduzidas para as respectivas camadas originais, e lá funcionam. Entretanto dá o que pensar até aos mais ardorosos adeptos dessa teoria que frases de outras camadas, por exemplo da psicologia, da etnologia, da história, etc., se recusem a ser manipuladas desta forma. É verdade que a matemática se esforça por adaptar-se a essas camadas (até agora sem grande êxito), mas mesmo este esforço tem algo de muito problemático e duvidoso.

Parece-me, porém, que a explicação desta curiosa incongruência entre as diversas camadas da língua é evidente. A camada da física nuclear e da astronomia opera com símbolos quase vazios, no

sentido da teoria sob apreço. *Neutrons, cargas negativas, campos eletromagnéticos*, etc. são símbolos quase tão despidos de significado do *dado bruto* como os símbolos x , ou a , ou $=$. A tradução da física para a matemática não é, pois, um salto muito grande. Símbolos como *mado*, ou *dança*, ou *guerra* são, entretanto, muito mais cheios, de acordo com esta teoria. Sua tradução para a matemática é praticamente impossível. Existe, é verdade, possibilidade de contornar a dificuldade. Podemos tentar uma tradução gradativa. Por exemplo: da história podemos traduzir para a economia, dela para a física, e dela para a matemática pura. Ou: da pintura podemos traduzir para a psicologia, dela para a biologia, dela para a física, e dela para a matemática pura. Porém, assim multiplicada, salta a dúvida epistemológica da tradução até aos olhos dos mais crenes. É preciso, portanto, notar algo que pouca gente quer aceitar, embora seja evidente: a camada da matemática não funciona, nem em teoria, nem na prática, com a finalidade pela qual foi originalmente proposta pelos lógico-matemáticos.

Entretanto a matemática funciona, tanto teórica como praticamente, num sentido completamente diferente. Analisa perfeitamente o aspecto epistemológico das línguas e prova, teoricamente e na prática, ser este valor nulo. Por definição a matemática e a lógica simbólica são tautológicas. Se nutrimos a esperança, como a nutrem ou nutriam os analistas lógicos, de que conhecimentos extralinguísticos são possíveis lógica ou matematicamente, esta esperança é teoricamente destruída pela tautologia da matemática e da lógica formal. Praticamente ela é destruída pela diminuição em significado *extralinguístico*, na medida em que as ciências ditas exatas se matematizam. Estas provas teóricas e práticas equivalem a uma refutação racional do racionalismo.

O fundador moderno desta escola de pensamento é Frege. Ele não pôde conhecer o resultado desesperador do seu empreendimento. Mas seus continuadores, especialmente Russell e Whitehead em sua *Principia Mathematica*, e Carnap e Schlick com seu

neopositivismo, devem ter percebido o beco sem saída ao qual este tipo de racionalismo conduz. Não tiveram, porém, a visão, ou a coragem, de admiti-lo. Esperavam, como ainda esperam, uma saída milagrosa. Esta saída Carnap a prevê na seguinte direção, a julgar por seu famoso dito: *Sem a lógica formal, a lógica transcendental é manca; sem a lógica transcendental, a lógica formal é cega*. A saída está, portanto, na lógica transcendental. É uma saída de emergência, porque extralingüística e matematicamente não formulável. É, em outras palavras, uma capitulação inconsciente.

Wittgenstein é o único entre os analistas matemático-lógicos da língua que encara as conseqüências honestamente. Confessa a tautologia da língua, confessa o valor negativo da razão discursiva como instrumento de conhecimento extralingüístico, cala-se e cai num misticismo surdo e mudo. Abandona a peroração, para abandonar-se a uma adoração silenciosa.

Diversas vezes no decurso deste trabalho tentei argumentar contra o pessimismo wittgensteiniano. Agora, parece-me, ele pode ser definitivamente abandonado. Os erros básicos de Wittgenstein aparecem claramente. Wittgenstein tem uma noção deturpada da língua. De um lado, não sabe avaliar a extensão ontológica da língua. Postula o *Sachverhalt* (aproximadamente, *dado bruto*) como algo extralingüístico e real, e nega a realidade da língua. Pode-se dizer que se trata simplesmente de uma inversão de termos, e que portanto sua posição continua válida. Pode-se dizer que o que Wittgenstein chama de *realidade* aqui é chamado de *potencialidade do nada*, e o que ele chama de *vazio da língua* aqui é chamado de *realidade na língua*. Entretanto, a inversão de termos demonstra uma divergência efetiva, que se torna evidente ao considerarmos a posição wittgensteiniana para com a língua. Ele desconhece todos os aspectos lingüísticos menos o formal. Desconhece o poder criador da conversação e da poesia, e desconhece o valor das camadas que ainda não foram apresentadas ao leitor. Desconhece a vivência existencial da língua. Desconhece, portanto, a projecção do intelec-

to rumo à autenticidade dentro da língua, como desconhece a queda rumo ao aniquilamento. Desconhece, por fim, a pluralidade das línguas e o valor criador, embora perigoso, inerente à tradução. É por estes desconhecimentos todos que Wittgenstein pode considerar a língua como sendo o *nada*. Para ele a língua não passa daquilo que nós chamamos de *camada da conversa fiada*, camada essa traduzível para a camada matemática, essa *conversa fiada exata*. Deste ponto de vista é a língua, com efeito, *nada*. É com estas considerações creio que podemos abandonar Wittgenstein à sua sorte.

Voltemos à camada da oração, a ser estudada. Ela pode ser escalada, conforme mostrei, pelo método lógico-matemático, e revelará, neste caso, o nada como sendo o último significado da língua. O intelecto que segue este método liberta-se, num sentido um tanto esdrúxulo, das algemas da língua, ao apreender e compreender que ela consiste somente de algemas sem algo a ser algemado. Compreende que tudo obedece às regras da língua, isto é, que o *Eu* e o *Não-eu* obedecem às regras da língua, simplesmente porque são estas regras as criadoras do *Eu* e do não-eu, as criadoras de tudo. O clima deste tipo da penetração da língua é o nojo e o enfado. Tudo se repete eternamente sempre com as mesmas variações. Todas as frases são reversíveis, todas são reformuláveis mais simples ou mais complicadamente. O aparente progresso reside em uma reformulação do eternamente idêntico: do nada. O cosmos da lógica e da matemática é o cosmos do enfado em proporções gigantescas. A língua foi orada e perorada, e não resta senão calar-se. A um intelecto assim, se for honesto, não é mais possível participar da conversação que interessa como a eterna repetição inextata, e, portanto, velada, do nada. Um intelecto assim procura, voluntariamente, o aniquilamento.

Todavia, o método lógico-matemático não é o único capaz de penetrar pela camada da conversação adentro. Visto a partir dessa camada, o método lógico consiste, em base, no seguinte: o intelecto absorve as frases que nele se cruzam, mas, ao invés de reformulá-las

produktivamente e, assim reagrupadas, retransmiti-las para dentro do tecido da conversação, ele as digere e restitui em sua forma digerida. Volta, em seguida, a absorvê-las, e volta a restituí-las, com o fito de dissolvê-las progressivamente. Surge, desta maneira, um vórtice em redor do intelecto, para dentro do qual o tecido da conversação tende a ser atraído. O intelecto lógico-matemático absorve a conversação, sem contribuir com nada, e desta maneira procura aniquilá-la, libertando-se dela. Esse intelecto é, portanto, o lugar onde a conversação se transforma em oração e, orando até ter-se perorado, se dissolve no nada. É um vórtice vertical que puxa a conversação rumo à oração, ultrapassando a poesia sem jamais no-reside sua cegueira. O método lógico-matemático ultrapassa a poesia sem nada apreender ou compreender dela. Compenetrado como está do aspecto formal e estrutural da língua, o intelecto lógico é incapaz de descobrir-lhe o aspecto poético.

O outro método de oração, a segunda arte da oratória, consiste na concentração do intelecto justamente sobre o aspecto poético da língua e no desprezo pelo aspecto formal, o aspecto lógico-matemático. Para compreender esse método, será necessário voltar à carnada da poesia e reconsiderar alguns de seus aspectos. O poeta, conforme ficou dito, está encerrado no denso e impenetrável nevoeiro da língua. Está implicado na língua. Essa implicação do intelecto dentro da língua, esse entrelaçamento, essa complicação de intelecto com língua é justamente o característico da situação poética. Quando a poesia passa a ser conversada, o intelecto implícito torna-se gradativamente explícito, a situação complicada entre intelecto e língua se explica, a cerração, a nebulosidade da situação se dissolve, a situação poética se dilui no clima claro e distinto da planície da conversação. A arte de orar que estamos considerando agora consiste no caminho inverso. Parte da situação poética, mas, ao invés de descer dela para a planície da conversação, pretende continuar a subida até os picos da oração,

na esperança de alcançar uma clareza nova. A cerração da poesia é, deste ponto de vista, um estágio intermediário de nebulosidade entre a clareza inferior da conversação e a clareza superior da oração. A clareza inferior é possível porque a planície da conversação é protegida contra o indizível pela capa protetora das nuvens poéticas, que a fecundam com suas chuvas produtoras. A clareza superior é alcançada quando o intelecto penetra por essa capa protetora e galga os picos da oração, exposto às radiações imediatas da não-língua, do silêncio iluminado e resplandecente. Desta maneira o intelecto ter-se-á explicado da implicação da língua de uma forma radicalmente diferente da explicação da conversação. Terá deixado a língua para trás, ter-se-á separado da língua. Enquanto a conversação explica a língua em redor do intelecto, a oração explica o intelecto para fora da língua. Naturalmente, essa explicação resulta na dissolução da língua e do intelecto. A separação entre intelecto e língua, entre o aspecto subjetivo e objetivo da realidade, portanto, quebra a realidade. O intelecto supera a língua e dissolve-se. O resto é silêncio.

Terá notado o leitor que, ao tentar visualizar esta situação da oração, fui forçado a recorrer a imagens que podem ser consideradas míticas. A situação o exige. O mito é definido por Bachofen como *exegese do símbolo*, portanto como explicação do significado. O método da oração é exatamente isto. A explicação da conversação é lógica, a explicação da oração é mítica. E, portanto, inevitável, quando se trata da oração, recorrer ao mito.

Neste ponto do argumento preciso abrir um parêntese: há, em nossa geração, prevenção contra a maneira mítica de pensar, prevenção da qual até certo ponto participo. Esse medo do mito, disfarçado em superioridade, é nossa herança do século XVIII, o século *par excellence* da conversação. Vistas a partir da conversação, as regiões além da poesia simplesmente não existem, são irreais por não serem conversáveis. Embora a língua continue funcionando nelas, conforme me esforço por demonstrar, formal e miticamente,

te. No caso agora sob estudo, a transição da poesia em oração é gradativa e imperceptível. O poeta continua vertendo, mas os seus versos, em vez de serem convertidos (e portanto mudados basicamente), estão sendo agora convertidos em orações, isto é, continuam versos. A diferença pode ser, entretanto, sentida com uma mudança de direção. Quando a poesia fala em direção à conversação, o clima é diferente daquele que prevalece quando ela fala em direção à oração. No primeiro caso, o poeta cria língua para enriquecê-la; no segundo, luta por superá-la, embora continue criando. Um exemplo do primeiro caso é Shakespeare, que lança uma torrente de língua nova sobre a conversação inglesa, transformando-a profundamente, ampliando-a e estendendo-a radicalmente. Um exemplo do segundo caso é Angelus Silesius, cujo último verso vertido em direção da conversação é o seguinte: *Mensch, es ist nun genug, im Fall du willst mehr lesen, dann werde selbst die Schrift, und werde selbst das Wesen.* (Ó homem, basta agora, se que- es continuar lendo, torna-te tu próprio letra, torna-te tu próprio ente). Estes versos, embora ainda dirigidos em direção à conversação, já têm a qualidade de oração no sentido de *reza*.

Qual é essa nova qualidade do verso, que chamei de *reza*? Creio que pode ser descrita como um apelo consciente ao indizível. O poeta não mais espera passivamente pela *musa* para ser *inspirado*. Volta-se agora para o *nada* e chama-o pelo nome. Ora em direção a ele, adora-o.

Volvamos por um instante à nossa discussão da matemática e da lógica simbólica. Tornou-se claro, conforme espero, que os símbolos dessas disciplinas são símbolos vazios, símbolos do nada, portanto nomes do nada. A matemática e a lógica simbólica chamam, pois, o *nada* tanto quanto o chama a poesia convertida. Ambas pertencem à mesma camada da língua. Devo, portanto, neste momento, inserir uma palavra de cautela. Se provoquei no curso deste argumento a impressão de querer acompanhar o poeta em seu avanço rumo ao *nada*, essa impressão é falsa. Meu propósito é descrever a

ela é de todo incompreensível ao intelecto em conversação. Esse intelecto é, pois, conduzido a concluir que além da poesia a língua se torna sempre mais nebulosa, e confunde mito com balbuciar, e ambos igualmente incompreensíveis. Poderemos apreciar essa confusão um pouco mais tarde.

Entretanto, a prevenção contra o mito está sendo superada atualmente, na medida em que estamos superando a herança do século XVIII. Abundam atualmente esforços no sentido de explicar o mito não miticamente, e portanto penetrar a camada do mito não miticamente. Cito os exemplos de Bachofen, Jung e Kerenyi. Creio, todavia, que essas tentativas estão fadadas ao malogro pelo próprio caráter da língua. Se lemos atentamente esses esforços, descobriremos que a própria linguagem dos autores se torna mítica ao tratar do mito. A camada da língua na qual se estão introduzindo o exige.

Por outro lado, devemos aceitar os testemunhos dos intelectos que declararam terem penetrado na região que chamei de *oração* e os quais, sem exceção, a descrevem miticamente. Tenho em mente sobretudo o mito da caverna de Platão e o mito de Zaratustra, de Nietzsche. Menciono esses dois em especial porque ambos pertencem à corrente da tradição filosófica aceita pela camada da conversação e porque em ambos (em Platão explicitamente, em Nietzsche implicitamente) o mito torna palpável a identidade básica entre matemática e mitologia. Platão e Nietzsche abordam a zona da oração a partir de duas direções diferentes, Nietzsche com o propósito de derrubar Platão e o *nilismo* que este representa. Porém a imagem mítica que nos oferecem é praticamente idêntica. Considerarei este problema um pouco mais tarde.

Fecho o parêntese e volto ao argumento. O que acontece quando a poesia se transforma em oração? A comparação com a transformação da conversação em poesia não serve de paralelo. No caso desta primeira transformação falamos em *mutação*, numa mudança abrupta de plano. O poeta é qualitativamente diferente do intelecto em conversação. A poesia verte, a conversação conver-

Lingua forçosamente por dentro, já que nela me encontro. Não tenho esperança de superá-la. Sou porém obrigado a incluir em minha descrição fenômenos linguísticos que são impelidos por essa esperança. Apreendo-os, esforço-me por compreendê-los e articulá-los. Contínuo, pois, presa da camada da conversação. Para os intelectos em oração minha descrição é, muito provavelmente, desperadamente inapropriada. Seja assim, pois nunca presenciei a luz que os ilumina, nem aquela fria e penetrante wirtgensteiniana, nem aquela quente e abrasadora de S. Tomás ou do Buda. Sinto que os silêncios dentro dos quais mergulham são diferentes, sinto não poder seguir os traços que deixaram no tecido da língua. Mas a diferença é para mim inapreensível e incompreensível. Inseri esta palavra de cautela porque não me atrevo a discutir o indiscutível, aquilo que é chamado *fé*, e quero deixar isto bem claro.

Voltemos aos dois testemunhos da camada da língua em discussão, e que tenho mencionado: a Platão e a Nietzsche. Representam os dois extremos daquela zona. O sábio platônico, cego pela luz das idéias (as quais, para Platão, são a realidade), volta para a caverna incapaz de continuar participando da conversação. Nietzsche identifica essas idéias platônicas com os símbolos vazios da matemática e chama, portanto, Platão e toda a filosofia ocidental depois dele de *milista*. O sábio nietzscheano volta da planície da conversação para a sua montanha, a fim de contemplar a vontade de poder, que é o eterno retorno do mesmo. Visto a partir de nossa análise da língua, entretanto, os dois fazem o mesmo: superam a conversação e mergulham no silêncio da peroração ou adoração superpóética do sempre idêntico, sempre repetitivo, sempre possível, e nunca alcançável. Nietzsche tem razão quando identifica as *idéias platônicas* com os símbolos da matemática e da lógica formal, e Platão concordaria com ele até certo ponto. Heidegger tem razão quando identifica a *vontade do poder* nietzscheana com o mesmo *nada* que são as idéias platônicas, embora, por assim dizer, o lado avesso desse *nada*. O lado platônico do nada é alcançado

racional, lógica e formalmente; o lado nietzscheano do nada é alcançado empírica, pragmática e poeticamente. Mas é o mesmo nada. A eterna repetição do sempre idêntico o prova. E a língua mítica que ambos usam o prova. Destre ponto de vista podemos delinear a conversação ocidental como tendo dois horizontes históricos: o platônico e o nietzscheano. No começo de cada fase o sábio platônico desce para a caverna; no fim de cada fase o sábio nietzscheano sobe à montanha. E a conversação continua, tecendo o seu comentário em redor do eternamente recorrente.

A região da *oração* está tão afastada da região da conversação que quase não parece ser mais língua. Parece ser a tentativa de articular o inarticulável, de pensar o impensável. Há, entretanto, uma zona da língua, que chamei de *balbuciar*, na qual reina o inarticulado e o impensado em forma de língua *in statu nascendi* ou *in statu moriendi*. É a zona da idiotia. Há um paralelismo estrutural entre essa zona e a da oração, sobre o qual quero chamar a atenção, antes de tentar analisá-lo. Aparentemente a língua se despedaça de maneira paralela quando se aproxima de ambos os seus pólos. A zona do balbuciar é a zona dos símbolos que nada simbolizam, a zona das palavras sem significado, tal qual a zona da oração. Contudo o vazio desses símbolos é diferente, porque a intenção é diferente. O símbolo, como tal, intenta algo. O símbolo vazio da matemática, por exemplo, intenta nada, aponta para o nada. O símbolo do idioma, a palavra balbuciada, intenta *algo*, a saber, torna-se língua, mas é nada. O símbolo vazio da matemática é real, por ser língua, e intenta a irrealidade. O símbolo balbuciado não é real, é um pseudo símbolo, não é ainda, ou já não é mais, realidade. Não há intelecto nem frases (pensamentos) nesta região, há um amorfo *vir-a-ser*, um amálgama da inautenticidade realizada. A filosofia existencial alemã e a francesa chamam este estágio do intelecto amorfo em formação (ou em decomposição) de *man* ou *on*, cuja tradução para o português, muito inapropriada, é *a gente*. O que essa palavra quer captar é a inautenticidade do *on diri* (diz-se, a gente diz). Mas, como

a análise da língua empreendida a partir desse ponto de vista não é suficientemente profunda, não sabe distinguir entre a inautenticidade rasa do *on* na camada da conversa fiada e a plena inautenticidade do *on* na camada do balbuciar. A *gente* em conversa fiada é quase intelecto, e a *gente* balbuciano é quase instinto. As frases da *gente* em conversa são quase pensamentos; as frases da *gente* balbuciano são quase *dados brutos*. Estamos no ponto onde a língua se desfaz em seus elementos *brutais*, no caos do possível. Não é, portanto, surpreendentemente serem estes elementos pseudo-reais os que são estudados com mais atenção pelas ciências da língua. Estamos no território dos *fonemas*, das *raízes de palavras*, das *origens da gramática*, enfim, estamos nos aproximando da *língua original*, isto é, idíndice do nada. Toda vez que o intelecto tenta descer às suas origens, toda vez que ele ultrapassa o equador da realidade e mergulha nos diversos estágios do surgir da língua, choca-se contra a mesma barreira: o fenômeno que quer estudar desaparece no nada.

Assim descrita, a zona do balbuciar demonstra a um tempo sua semelhança e sua diferença da zona da oração. Alguns pensadores existenciais alemães, completamente possuídos por sua língua, propõem seja caracterizada essa semelhança e diferença pela contraposição das palavras *man* e *es* (introduzível, muito aproximadamente *aquilo*). Entretanto, creio que essa contraposição adquire um significado somente dentro do esquema da língua tal qual é esboçado no gráfico, e mesmo assim terá seu significado falsificado na tradução para o português. A palavra *es* já foi mencionada no segundo capítulo deste trabalho. Ela representa, entre outros significados, o sujeito escondido em frases como *chove* (*es regnet*), *há gente que* (*es gibt Leute welche*), *confere* (*es stimmt*), etc. A língua alemã permite estruturas como *es denkt in mir* (aquilo pensa em mim), *es bricht aus mir heraus* (aquilo irrompe de mim), *es packt mich* (aquilo me agarra), *es geschieht mir* (aquilo me acontece). Todas essas estruturas provocam no intelecto alemão um clima intraduzível para o português, que pode ser descrito como

uma espécie de confronto com o indizível (*es*). Por exemplo: *es packt mich die Angst* (aquilo me agarra: o medo). Nesta frase não é propriamente o medo que me agarra, mas o indizível *es*, que depois se articula em medo. O que os pensadores existenciais pretendem é caracterizar aquele confronto autêntico com o indizível que chamei de *oração* com *es*, em contraste com o confronto inautêntico com o indizível, que chamei de *balbuciar*, e o qual caracterizam com *man*. Mas não chegam a analisar a língua suficientemente para poderem localizar o *es* dentro do seu tecido, nem se dão conta de que o conceito é alemão e intraduzível. Introduzi-o neste capítulo e no gráfico, junto com o conceito "man", a despeito de ser minha análise conscientemente portuguesa, a fim de ter um ponto de apoio para traduções futuras (traduções essas no sentido elaborado neste trabalho).

Resumo o argumento desenvolvido neste parágrafo como segue: o intelecto em conversação, sentindo-se limitado pela língua (ou a língua conversada sendo limitada), tende a ultrapassar-se, transformando-se em oração. Pode fazê-lo de duas maneiras: absorvendo, devolvendo e reabsorvendo sempre os mesmos pensamentos (frases) no mesmo nó (intelecto), até que estes se tornem estrutura pura ligando símbolos vazios. Desta maneira surgem a matemática e a lógica simbólica. Ou: convertendo a poesia em um apelo para o indizível. Desta maneira surge a reza. No primeiro caso a língua transforma-se em rede sem nós e dissolve-se no nada. No segundo caso a estrutura da língua encolhe-se até o zero e a língua dissolve-se no nada. Com a língua dissolve-se o intelecto. É uma dissolução projetada, autêntica, portanto, que a língua alemã caracteriza pela palavra *es*. Trata-se do horizonte superior da língua. Há um horizonte inferior da língua, aquela zona perscrutada pela ciência em busca da origem da língua, que chamei de *balbuciar*. Ela tem certas semelhanças estruturais com a camada da oração e profundas divergências dela. Consiste na idiossincrasia de pseudopalavras (pseudoconceitos), agrupadas em

pseudofrases (pseudopensamentos), tendentes a formar pseudo-intelectos. O clima é, pois, de inautenticidade, de irrealidade amorfa, que a língua alemã caracteriza pela palavra *man* e a língua francesa pela palavra *on*. Além dessas duas regiões a língua e o intelecto dissolvem-se no nada indizível que os engloba. Nossa observação discursiva pode seguir a língua, com muitas dificuldades e muitos desvios (por exemplo, recorrendo à analogia e ao mito) até essas regiões limítrofes, mas aqui ela pára, a fim de voltar à camada da conversação. A esperança é que essa camada fique um pouco enriquecida por essas excursões em direção aos pólos norte e sul da língua.

4. Língua amplificada

A *fisiologia* da língua, tal qual foi desenvolvida até este ponto, limitou-se a descrever os fenômenos linguísticos *sensu stricto*. Em outras palavras: foi considerado *língua* o conjunto de símbolos *visuais* ou *auditivos* chamados, no território das línguas flexionais, *palavras*. Bem entendido, sabemos, a esta altura, que essas *palavras* são, na realidade, elementos de frases (pensamentos), realizados em intelectos, e que serem eles *visuais* ou *auditivos* é um fato secundariamente acrescentado pelo intelecto que os contempla. Entretanto, a esta altura do argumento, podemos menosprezar a minuciosa discriminação ontológica e utilizar-nos das expressões em seu contexto mais amplo e aproximado. Repito, pois: temos considerado até agora somente a *fisiologia* da língua *sensu stricto*. No entanto, sabemos que o intelecto não pensa e articula somente esses tipos de símbolos, chamados em nosso território *palavras*. O intelecto, portanto a língua *sensu lato*, abrange toda uma vasta região de símbolos, os quais, embora semelhantes em suas estruturas (pois também formam organizações), têm características diferentes. São palavras secundárias, que se agrupam em frases secundárias, são abstrações ou concretizações de palavras (essa caracterização varia de acordo com o ponto de vista que assumirmos, conforme mostrarei mais

tarde). Refiro-me, evidentemente, à vasta região da música e das artes plásticas, e peço ao leitor, mais uma vez, consultar o gráfico.

a) música

Iniciarei meu esforço de incluir essas regiões dentro da análise da língua ora empreendida, com a consideração da música. Peço ao leitor imaginar que o eixo que une os dois pólos do gráfico seja considerado como a linha divisória entre *símbolos auditivos* (lado direito) e *símbolos visuais* (lado esquerdo). Essa divisão é provisória e será abandonada no fim desta análise. Neste caso tenderá o oriente do gráfico, através da língua falada, para a música, e o ocidente do gráfico tenderá, através da língua escrita, para as artes plásticas. Esta divisão é muito grosseira e será elaborada no curso do argumento.

O gráfico pressupõe que a transição da língua falada em direção à música se dá ao longo de todo o eixo da língua, portanto em todas as suas camadas. A discussão revelará se essa pressuposição é fértil. Começaremos nossa análise no ponto mais *naturalmente* (isto é, espontaneamente) indicado, a partir da poesia. No centro dessa camada, onde ela está sendo cortada pelo eixo, localiza-se, de acordo com nossa definição do gráfico, a poesia que deve ser tanto lida como falada. Evidentemente, toda parte da poesia que é geralmente chamada de *filosofia especulativa* ou *ciência hipotética* se agrupará do lado esquerdo da camada e não entrará em discussão neste subparágrafo. A partir do centro e tendendo para o lado direito da camada, localiza-se a poesia no sentido comum desta palavra, exceção feita à *poesia concreta*, a qual, desta forma, também fica excluída do presente subparágrafo. Essa poesia *sensu stricto*, apesar de poder ser lida, quer ser ouvida. Pelo menos isto é verdade no território das línguas flexionais. O caráter da escrita dessas línguas, por si só, o prova. O alfabeto é, no fundo, um sistema de notação musical. Seus sinais simbolizam sons. Desde que foram abandonados os hieróglifos egípcios, as línguas flexionais não mais conseguiram es-

tabelecer um sistema pictórico que fosse diretamente uma língua. Nossos alfabetos são sistemas auxiliares que representam a língua falada. Não temos uma língua escrita. Em consequência, somos conduzidos a acreditar que isto é um fenômeno universal, que a língua falada é *original*, e a língua escrita dela emana. Quando considerarmos as artes plásticas, veremos que isto não é verdade. No território das línguas isolantes, a situação é inversa.

Não tendo desenvolvido uma língua escrita independente, pen- de o gráfico, se for aplicado às línguas flexionais, pesadamente para o lado direito. Analisemos o porquê desse desequilíbrio. As línguas flexionais, tais quais são realmente, isto é, como conjuntos de pen- samentos (frases), funcionam estruturalmente, como formas. Os elementos relativamente estáveis adquirem seu significado de acor- do com a posição que assumem dentro das respectivas estruturas. Em consequência, essas línguas assumem estruturas complicadíssimas. A língua escrita, pictórica, que é a exteriorização da estrutura da língua, se fosse autêntica, como no chinês, seria, no caso das línguas flexionais, de uma complicação inimaginável e por isso não se desenvolveu. Em compensação, são as línguas flexionais extre- mamente pobres em elementos. A língua falada, que é a exteriorização desses elementos como sensação, isto é, esteticamen- te, é, portanto, no caso das línguas flexionais, infinitamente mais pobre (bem entendido, elemento da língua neste contexto não é palavra, mas a sensação, a *aislheton* da palavra). A maneira como uma palavra é escrita ou pronunciada altera, no território das lín- guas flexionais, muito pouco o seu significado, já que este é fixado, quase completamente, pela posição da palavra na frase. A melodia, o ritmo e o timbre das línguas flexionais, embora marcantes, são, pois, relativamente pobres. Seria portanto fácil estabelecer um sis- tema pictórico que representasse essa pobreza musical, e o alfabeto consegue esta representação com poucas dezenas de sinais, embora nem sempre satisfatoriamente. Assim surgiu nossa língua escrita, que é na realidade uma língua falada secundária.

Assim é a língua no território flexional: potencialmente, uma língua falada. Pensamos uma língua a *ser falada*. A própria palavra *língua* o atesta. Qual é o resultado para a poesia *sensu stricto*? Sua atividade reside, conforme foi elaborado, na condensação da língua e na proposição de novas estruturas e novos conceitos. A poesia *sensu stricto* distingue-se da filosofia produtiva e da ciência hipoté- tica pelo tipo de novas estruturas e conceitos que propõe. Propõe inovações do tipo *estético*, isto é, novas vivências. Sendo, entretan- to, a vivência das línguas flexionais a língua falada, tendem as inovações da poesia *sensu stricto* a serem faladas. A poesia das línguas flexionais tende para a música. *A música é o lado estético, a vivência das línguas flexionais.*

Desta forma chegamos a formular uma definição de música, que embora incompleta, pode servir-nos por algum tempo mais. Retomemos, agora, o caminho inicialmente empreendido a partir do eixo do gráfico em direção à direita. Em que se distingue a lín- gua poética *sensu stricto* da língua poética da filosofia? Pelo seu ritmo, pelo valor melódico de seus elementos vocálicos, pelo timbre de seus elementos consonânticos, em breve, por valores musicais. A diferença entre poesia *sensu stricto* e filosofia torna-se evidente quan- do a poesia é falada. E qual é o elemento poético comum a ambos? A densidade e a originalidade da língua. E que mais têm os dois em comum? O tipo da estrutura e dos símbolos, que também com- partilham com a língua da conversação. A poesia *sensu stricto* é uma língua do tipo da conversação, mais densa, mais original, e que quer ser falada para proporcionar sua vivência musical. A medida que progredimos para o lado direito de nosso gráfico, essa situação se modifica. Embora a densidade, a originalidade e a vivência mu- sical da língua se conservem (ou aumentem), o tipo da estrutura e dos símbolos muda. A língua da poesia, à medida que se desloca em direção à música, substitui estruturas *epistemológicas* e *lógicas* por estruturas *estéticas* e substitui elementos *compreensíveis* (pala- vras, conceitos) por elementos *sensíveis* (sons, pausas). Em outras

palavras: no início do deslocamento da língua a partir da poesia em direção à música, ela quer ser ainda *verbalina*, certa e *compreensível*, mas também *bela e vivida*. Na medida em que o deslocamento progride, a ênfase é sempre maior sobre a *estética* e a *vivência* e menor sobre a *lógica*. Entretanto, dada a qualidade fundamentalmente lógica e estrutural das línguas flexionais, não é possível destrinchar o aspecto estético do aspecto lógico. Pelo contrário, à medida que a música se afasta do tipo da língua da conversação, à medida, portanto, que os símbolos *compreensíveis* são substituídos pelos símbolos *sensíveis*, a qualidade lógica da língua sobressai junto com a estética. No fim deste processo, em camadas superiores, como ainda mostrarei, as duas se fundem.

Já agora sabemos o bastante sobre a música para compreender que o nosso ponto de partida na poesia era inteiramente arbitrário. Deve-se esta escolha do ponto de partida ao conceito comum de que tanto *poesia* como *música* são *artes*. Dentro de nosso sistema de análise de línguas a palavra *arte* é supérflua e pode ser abandonada (pelo princípio *Occam's Razor*). As línguas flexionais tendem, em todas as camadas, para o lado da música. Ao passar do tipo verbal para o tipo musical, todas as camadas conservam suas características, conforme foram analisadas nos parágrafos anteriores. Assim corresponde à camada da conservação uma camada da música que compõe e recompõe elementos e estruturas que lhe são propostas pela camada da música que corresponde à poesia. O intelecto implicado nessa camada poética da música agarra e arranca do nada suas estruturas e seus conceitos, ele é um *poietês*.

No entanto vale a pena demorar um instante na camada *oração* da música. Verificamos que há uma semelhança mais que acidental entre matemática e música. Essa semelhança é típica das línguas flexionais, embora os antigos tivessem pensado que se tratasse de uma semelhança universal e característica do universo. Não poderiam ter pensado de outra forma, só conheciam línguas flexionais. Na medida em que a língua musical alcança a camada *oração*, isto é,

na medida em que ela quer superar-se conscientemente, tornando-se vazia e chamando o *nada*, na mesma medida torna-se evidente a sua estrutura, que é a das línguas flexionais, portanto lógico-simbólica pura. Mas, curiosamente, sua qualidade estética se intensifica na mesma medida. Quanto mais lógica a música, quanto mais rigorosa, quanto menos significativa, isto é, matemática, tanto mais bela. E agora, vista a partir da música, aparece de repente a qualidade estética da matemática. O enfado do sempre idêntico da matemática, o nojo do sempre recorrente das suas frases reversíveis, desaparece como que por encanto. Nestas camadas rarefeitas, onde a língua se dissolve no indizível, desaparecem as distinções: matemática, reza e música confundem-se num único todo prestes a aniquilar-se. Esta qualidade estética (por que não dizê-lo?), esta qualidade musical da matemática é, muito provavelmente, o verdadeiro atrativo que ela exerce sobre os intelectos. E, inversamente, a qualidade matemática da música na camada da oração faz com que a música seja a maior contribuição das línguas flexionais para a totalidade das conversações que perfazem a realidade.

Nas camadas inautênticas da língua podemos observar o mesmo processo de transição a partir da língua tipo conversação em direção da língua tipo música. À camada da conversa fiada corresponde a pseudomúsica do *Kitch* e do sentimentalismo da *gente*. São detritos de música, sem mensagem e sem informação, que não são nem apreendidos nem compreendidos pelos pseudointelectos que participam dessa camada. À camada da salada de palavras corresponde uma camada de pseudomúsica, que consiste de berros e ruídos, tão conhecidos nos manicômios, ou sistemas sonoros superorganizados e inautênticos, que manifestam a loucura. Na camada do balbuciar, tal qual na camada da oração, as duas línguas se fundem. Nesse nível idiótico residem os elementos da música, tal qual da língua verbal, e são, fundamentalmente, os mesmos. A música destroça-se e dilápida-se no rosnar e grunhir do dado bruto inarticulado.

Mas onde acaba horizontalmente a música em nosso gráfico? O que acontecerá se persistirmos em nosso avanço a partir da língua verbal rumo ao leste? Proponho que a resposta a esta pergunta seja transferida para depois da segunda parte deste parágrafo. Desde já posso insinuar que não será nessa direção horizontal que poderemos ultrapassar a língua.

b) plástica

Se considerarmos o lado esquerdo do gráfico, aquele portanto no qual a língua desliza a partir da língua escrita em direção à língua plástica, verificaremos, no caso das línguas flexionais, certa dificuldade de estabelecer uma continuidade de tendência. Parece haver um profundo abismo entre a língua verbal e uma estátua, por exemplo, um abismo ontológico, com efeito. Enquanto que a conversação é, de acordo com esta análise, a potencialidade realizada, a estátua parece ser algo extralingüístico, portanto irreal, embora de posição ontológica duvidosa. Afinal, é difícil dizer que a estátua não é realizada, já que ela evidencia o trabalho produtivo do intelecto. Esta consideração faz periclitar todo o conceito da realidade, conforme está sendo elaborado aqui. Entretanto a dúvida se esclarece se, ao invés de considerarmos as línguas flexionais, fizermos a tentativa de analisar, ainda que de fora, as línguas isolantes, a outra conversação civilizadora.

No primeiro capítulo deste trabalho, aquele que chamei de *morfologia da língua*, tentei lançar um olhar sobre esse território tão dificilmente acessível, e tão fascinante, por ser o único parceiro, e portanto o único sistema de comparação, do nosso. Conservando em mente todas as dificuldades lá mencionadas, aventuro-me novamente em uma expedição às regiões isolantes. Os pensamentos que se formam, em nossas línguas, em estruturas chamadas frases, surgem, naquelas regiões, como grupos de elementos isolados entre si, que chamei (tomando emprestada uma imagem plástica) de *mosaicos*. As línguas isolantes consistem

de muito poucos elementos, umas poucas centenas de sílabas, que não podem ser consideradas equivalentes às nossas palavras. Uma palavra é um órgão de um pensamento, tem portanto uma função predeterminada. Uma sílaba isolada, porém, só adquire o caráter de *elemento de pensamento* dentro de um conjunto. Tentarei ilustrar essa diferença. A palavra flexional é como uma roda do mecanismo de um relógio. Funciona somente dentro do relógio e funcionará de acordo com o lugar que lhe for reservado dentro da estrutura do relógio. Fora do relógio não funciona, entretanto *dá sentido*, sabemos aproximadamente como funcionará. A sílaba isolante é como uma peça do jogo chamado *jigg saw puzzle*. Sabemos que ela faz parte do jogo e que funcionará dentro dele quando posta em seu lugar ao lado das outras peças, mas não sabemos, considerando-a isolada, como funcionará, fora do jogo; ela *não dá sentido*. A ilustração não é perfeita. A palavra é mais flexível que uma roda de relógio e a sílaba é mais versátil que uma peça de *jigg saw puzzle*. Entretanto, espero que ilumine a diferença.

Dado este caráter básico das línguas isolantes, a saber, a falta de estrutura e a pobreza e versatilidade de seus elementos, surge a pergunta: o que completa o pensamento? Como é possível uma tão enorme riqueza de pensamentos como aquela que nos confronta na conversação isolante, à base de tão poucos elementos agrupados sem estrutura? A resposta não é inteiramente compreensível para o espírito lógico das línguas flexionais, mas aponta para a região da música de nossas línguas. O pensamento isolante é significativo num sentido semelhante ao significativo da nossa música, portanto esteticamente. O significado dos pensamentos isolantes é uma aura estética em redor dos seus elementos. As línguas isolantes são musicais. Seu significado depende de sua musicalidade.

A consequência desta circunstância é a grande dificuldade das línguas isolantes de serem faladas. Toda inflexão do tom, toda mudança de ritmo, todo aumento de voz altera o significado. Os

que falam línguas isolantes entendem-se com dificuldade. Temos disso uma leve ilustração no campo de nossas línguas. O inglês é a língua que mais se aproxima do tipo isolante. É conhecida a frequência do pedido *spell it* (solete) durante a conversação inglesa.

Em contraste, as línguas isolantes, tendo poucos elementos formais e nenhuma estrutura, pedem para ser expressas pictoricamente.

Delas brota organicamente uma língua escrita. Em consequência o intelecto isolante pensa pictoricamente, pensa ideogramas, quase tão exclusivamente como nós pensamos língua falada. Mas há uma diferença básica: o intelecto isolante dispõe de duas possibilidades distintas de articular-se: falando e escrevendo. São duas possibilidades independentes uma da outra. O intelecto isolante pode (ou é obrigado a) falar um pensamento e escrever outro pensamento. A transposição da língua falada para a língua escrita e vice-versa exige um esforço de tradução, tal qual foi analisado neste trabalho. Nosso intelecto dispõe de um único meio de expressão: a língua falada. Nossa língua escrita é secundária, é uma anotação da língua falada, há uma correspondência ponto por ponto quase perfeita entre ambas. O esforço de tradução é praticamente nulo.

O alfabeto no território das línguas isolantes é um intelecto não inteiramente realizado. Falta-lhe toda uma dimensão de expressão. É um intelecto truncado. Como nosso gráfico foi feito do ponto de vista flexional, não contém a camada dentro da qual um intelecto assim devia ser localizado. A conversação isolante autêntica desenvolve-se em duas dimensões: a falada e a escrita. E há mais. A confusão de línguas no território flexional encontra paralelo no território isolante somente quanto à língua falada. A língua escrita é universal no território das línguas isolantes. Aquilo que a matemática e a lógica simbólica pretendem ser em nosso território, a língua escrita o é autenticamente dentro das línguas isolantes. Nossas conversações são múltiplas em todas as camadas, menos talvez na camada da oração e do balbuciar. A conversação isolante é uma em todas as camadas.

Consultemos nosso gráfico e comecemos a viagem a partir do eixo na direção ocidental, novamente a partir da camada da poesia, tendo em mente o que acabou de ser dito. O intelecto implicado na camada da poesia isolante não pode ser filósofo ou cientista no sentido em que tomamos essas palavras. Não pode arrancar do nada nem estruturas nem conceitos novos, já que não há estruturas nem conceitos em nosso sentido para as línguas isolantes. O que ele propõe, o que ele verte em direção à camada da conversação são novos ideogramas. A poesia nesse território quer ser vista, ser lida.

O que é um ideograma? É um conjunto de sinais pictóricos (pinceladas) que corresponde, vagamente, a um conceito nosso. A diferença é que o ideograma é composto de outros ideogramas, é, portanto, um conceito contendo conceitos. O próprio ideograma já é um mosaico. O poeta, ao compor ideogramas, é um compositor no verdadeiro sentido dessa palavra. Mas, criando, propondo conceitos novos, é também um filósofo e um cientista. Como se vê, nossas classificações não se aplicam ao território das línguas isolantes. Entretanto, a qualidade poética do ideograma não reside somente em seu desenho, mas ainda na maneira como é desenhado. A qualidade poética é também caligráfica. Não há, portanto, uma delimitação entre poesia e caligrafia, entre *filosofia* e caligrafia, entre *ciência* e caligrafia. A poesia isolante localiza-se à esquerda do eixo de nosso gráfico, e tende a deslocar-se em direção à plástica mais radicalmente de que a nossa poesia *sensu strito* tende a deslocar-se em direção à música. A *plástica* é a *vivência* (o *aistheton*) das línguas isolantes.

A medida que a língua se desloca do tipo verbal para o tipo plástico, a qualidade caligráfica aumenta em intensidade e a qualidade ideográfica desaparece. Todavia, conserva algo do ideográfico até o fim. Os desenhos e as pinturas, as estátuas, os pavilhões e os templos, as armas, os instrumentos e os objetos de uso diário *sensualizam-se* progressivamente, afastam-se sempre mais da língua verbal. Entretanto, conservam sempre algo de ideográfico, algo da

qualidade da língua da qual surgiram. Os dragões chineses, os quimonos japoneses, as caixas de *laca khmer* são, no fundo, ideogramas sensualizados.

Tentemos acompanhar este desenvolvimento nas diversas camadas da língua. À camada da poesia corresponde aquilo que podemos chamar *desenho e pintura sensu stricto*. É essa a camada onde surgem, são arrancadas do nada, são propostas e produzidas as novas formas, as novas auras de significado. À camada da conversação corresponde aquilo que podemos chamar de *técnica e produção de implementos*. As formas propostas pela poesia são vertidas sobre essa camada e convertem-se nela, naquilo que chamamos *civilização material*. A produtividade da conversação consiste na aplicação dessas formas para produzir sempre mais instrumentos. O intelecto em conversação realiza-se produzindo *civilização material*, convertendo as formas vertidas sobre ele pela poesia. À camada da oração corresponde a tentativa consciente do pintor-poeta de suprir-se a si mesmo, de abandonar a língua e apelar para o *nada*. O nada se infiltra para dentro das pinceladas, o rolo de seda torna-se sempre mais vazio e menos significativo, pinceladas isoladas, às vezes suaves, às vezes brutais, flutuam sobre a seda virgem, perdem-se por fim e calam-se. O resto é silêncio.

Creio que posso ser dispensado do esforço de acompanhar o mesmo deslizamento da língua em direção à plástica, naquelas camadas da língua abaixo do equador da realidade que chamei de *inautênticas*. Seu desenvolvimento é paralelo ao da música no território das línguas flexionais. O problema que agora surge é o de localizar as atividades acima mencionadas, a saber: pintura, escultura, *civilização material* e plástica da oração, dentro do tecido da língua flexional. Conforme já disse, à primeira vista todas essas atividades parecem ser extralinguísticas e ontologicamente diferentes da língua, quando vistas exclusivamente sob o prisma das nossas línguas. Entretanto há, ultimamente, um despertar dos intelectos em relação à situação real, portanto em relação à língua. Refiro-me

ao surgir da chamada *pintura abstrata e concreta* e da chamada *poesia concreta*. Creio que se trata de uma autêntica revolução no território de nossas línguas, a saber: da primeira tentativa quase consciente dos intelectos flexionais (desde a idade dos hieróglifos egípcios) de criar uma língua pictórica flexional independente da língua falada.

Se interpreto esse desenvolvimento de maneira certa, então corresponde, em nossas línguas, à camada poética da língua conversacional uma camada pictórica incipiente que se forma da seguinte maneira: a poesia flexional *sensu stricto*, aquela que se localiza no centro de sua camada e tende para a direita, salienta os elementos musicais da língua, conservando, embora, os elementos estruturais. A poesia chamada *concreta* salienta os elementos estruturais e despreza, progressivamente, os elementos musicais. Mas não é só isto. Usa nosso alfabeto para fins aos quais não se destina originalmente, a saber, para ser uma expressão imediata de pensamentos, não como transcrição de pensamentos falados. Usa o alfabeto quase pictoricamente, para não dizer ideograficamente. O *o*, por exemplo, não é mais usado como representando um som que é elemento de uma palavra que, por sua vez, é um conceito. Mas o *o* passa a exprimir diretamente um conceito, a ser traduzido posteriormente para a língua falada, por *circunlocução*, ou *todo*, ou *fechado*, ou *segurança*. Este *o* torna-se, portanto, um elemento quase ideográfico de uma língua nova no território de nossas línguas, da língua escrita flexional independente. A poesia concreta quer ser vista, não fala. Localiza-se, pois, à esquerda do eixo do gráfico. A medida que a língua se desloca nessa direção, os elementos conversacionais da língua estão sendo abandonados e os elementos pictóricos estão sendo salientados. O que resta são composições estruturais de linhas, planos, corpos e cores. Surge a pintura e a escultura *abstratas*.

É instrutivo comparar essa poesia *concreta* e essa pintura *abstrata* com a poesia e a pintura das línguas isolantes. A diferença é reveladora. Enquanto que a poesia e a pintura isolantes revelam, até

o fim, o caráter antiestrutural e fundamentalmente *estético* (de vivência) da sua língua, nossa poesia concreta e pintura abstrata revelam, inadveridamente, o caráter estrutural e lógico, para não dizer matemático, de nossas línguas. As pinturas abstratas aproximam-se de construções geométricas, nossas estátuas abstratas aproximam-se de modelos de esféricos não euclidianos. Isto, por si só, é um sinal de sua autenticidade. São expressões autênticas da língua, tal qual o é, na outra ala, a música, que também revela seu parentesco com a lógica pura e a matemática.

Se esta análise da língua for correta, somos forçados a dizer que aquilo que é chamado, normalmente, de pintura e escultura *figurativa* ou clássica não participa da camada da poesia. Participa, isto sim, da camada da conversação. Faz parte da *civilização material*, tal qual a arquitetura, os instrumentos de uso diário e os implementos. Mas como surgiu essa forma de atividade, já que não existia, até bem pouco, uma camada poética autêntica a propor-lhe as formas? Como conseguem conversar os intelectos flexionais *sensorialmente*, como conseguem compor instrumentos, se não há poetas para propor-lhes o tema? A resposta, parece-me, é a seguinte: no território das línguas flexionais, não havia, é verdade, uma língua pictórica, uma língua escrita independente. Entretanto, sempre houve o pensamento flexional pictoricamente exprimível em potencialidade, e este aspecto pictórico da língua chama-se *estilo*. Podemos visualizar a situação como segue: do lado esquerdo da poesia não havia, até bem pouco, intelectos implicados na língua poética, não havia nós de pensamentos poéticos. Mas havia os pensamentos soltos. A língua poética *estética* pictórica não era experimentada subjetivamente, como intelectos, mas o era objetivamente, como conjunto de pensamentos, como *estilo*, como aquilo que os alemães chamam de *Zeiggeist*. Esse estilo, esse *Zeiggeist* é quem, objetivamente, agarrava e ainda agarra as estruturas e os conceitos a partir do nada para vertê-lo em direção à conversação. O *estilo não intelectualizado é o poeta de nossas atividades plásticas*.

Creio que a camada da oração plástica está subdesenvolvida no território de nossas línguas. Há momentos, na história de nossa conversação, em que os intelectos se aproximam dela. Penso, por exemplo, no fundo dourado das pinturas românicas e dos ícones bizantinos. Penso nas colunas e nas janelas das catedrais góticas. Penso nos arabescos das iluminuras e da arquitetura islâmicas. Neste último caso parece tratar-se de um uso consciente do alfabeto árabe para superar a língua num sentido quase ideográfico. Há, de outro lado, a arquitetura clássica grega que se aproxima da pura estrutura da lógica e da matemática e se torna vazia neste sentido. Mas, vista como um todo, a língua flexional não tem sido fértil em apelos para o *nada* através da plástica. Talvez resida nisso um desafio para o futuro.

Há, no entanto, um desenvolvimento de suma importância dentro da conversação flexional, que exige um estudo à parte. Devo limitar-me neste trabalho a um simples esboço deste problema. Trata-se do resultado da atividade poética que chamei de *ciência hipotética* e que tende, em nosso gráfico, para o lado plástico da língua. Essa atividade poética é relativamente nova e clama por uma análise ontológica do ponto de vista da língua. Heidegger, que distingue tão rigorosamente *Ding* (coisa) de *Zeug* (instrumento), é incapaz, por sua cegueira básica quanto à língua, de distinguir entre o instrumento produzido por imposição da poesia *sensu stricto* e o instrumento produzido por imposição da poesia científica. Não distingue ontologicamente entre retrato e máquina, entre cavalo e avião, entre o vaso feito à mão e o vaso fabricado industrialmente. Nossa geração está sendo confrontada brutalmente por estes dois tipos de conversação e somos forçados a escolher entre a participação em um ou outro. A conversação do tipo técnico (no sentido moderno dessa palavra) ameaça suplantear a conversação do tipo poético *sensu stricto*, pelo menos na parte plástica da língua. É imperativo tentarmos apreender e compreender ontologicamente esse processo.

Resumindo o que foi dito neste parágrafo, posso formular o seguinte: a língua, tal qual este conceito é utilizado neste trabalho, é mais ampla do que o uso restrito da palavra implica. Abrange todas as formas de pensamento e todas as atividades do intelecto. Bem entendido, a língua no sentido estrito é o protótipo e o berço das demais formas de língua que se estendem à direita e à esquerda dela. Essas extensões da língua chamei de *música e plástica* e, em seu conjunto, formam a totalidade da língua, isto é, da *civilização*, isto é, da realidade. Esta análise permitiu a localização da música dentro do tecido das línguas flexionais, da pintura dentro do tecido das línguas isolantes, e de todas as atividades da chamada *civilização material*, inclusive da técnica moderna, dentro do tecido das línguas flexionais. Resta considerar, para dar como finda esta tentativa de uma *fisiologia* da língua, o lado avesso do globo, tal qual é posto no gráfico anexo.

5. Civilização

O que acontece quando seguimos a língua em seu deslocamento rumo à música ou à plástica, sem jamais pararmos? Sem dúvida, esta perseguição da língua em sentido horizontal requer um esforço mental e de imaginação, porque a partir de um dado momento não mais encontraremos intelecto. Se, por exemplo, formos perseguir a língua na camada da poesia em direção à música, encontraremos os seguintes fenômenos (enumerados de maneira muito sumária): poesia épica, poesia lírica, canção, canção sem palavras, sonata executada instrumentalmente e talvez, por fim, um tipo de composição que, para ser apreciada, não precisará de execução. Poderá ser apreciada tal qual foi proposta pelo poeta, em anotações musicais, poderá ser lida. Enumeremos da mesma maneira sumária os fenômenos que encontraremos ao perseguir a língua na camada da poesia na direção da plástica: soneto, poesia concreta, pintura *concreta*, pintura *abstrata*, e, possivelmente, pintura tão abstrata que não precisará ser executada.

Aquilo que chamei de *poesia da ciência hipotética* localiza-se no lado esquerdo de sua camada. O intelecto implicado nela arranca do nada novas estruturas e novos conceitos de um tipo especial, para incorporá-los na língua. Essas estruturas e conceitos são chamados *hipóteses científicas* e referem-se à atividade plástica da língua. É claro que obedecem ao caráter geral das nossas línguas, são lógicas e redutíveis à matemática pura. Estes novos conceitos e estas novas estruturas a poesia científica os propõe à conversação científica, para serem conversados. Mas a conversação científica, ela própria, tende para o lado plástico da língua. Substitui progressivamente, neste deslocamento, elementos verbais da língua por elementos pictóricos, e assim surgem as máquinas e seus produtos. Mas a análise não pode parar aí.

Ao discutirmos a camada da conversação, verificamos que uma ciência, a cibernética, sob imposição naturalmente da poesia científica, tomou a própria conversação como seu tema. Em consequência, em breve testemunharemos os produtos plásticos desta conversação sobre a conversação, a saber, os cérebros eletrônicos a participar da conversação como se fossem intelectos. O mesmo está se dando do lado esquerdo da camada. Os produtos da conversação científica do lado plástico, as máquinas automatizadas, participarão, em breve, da atividade produtiva dessa camada como se fossem intelectos. A apreciação ontológica desse novo desenvolvimento das línguas flexionais é tarefa do futuro. Podemos, entretanto, aventurar duas hipóteses poéticas: (a) este novo tipo de intelecto substituirá o tipo atual, deslocando-o para a camada da conversa fiada. Nesta hipótese aquilo que chamamos *humanidade* se transformará num a *gente* inautêntico e irrealizado, ou (b) este novo tipo de intelecto substituirá o tipo atual, deslocando-o em direção à camada da poesia. Nesta hipótese aquilo que chamamos *humanidade* se realizará mais plenamente graças ao novo tipo de intelecto por ela produzido. Lamento que o escopo deste trabalho não permita uma análise deste problema, mas espero tê-lo pelo menos localizado em seu conjunto.

da. Poderá ser apreciada tal qual foi proposta pelo poeta, em anotações de geometria analítica, poderá ser lida. Entretanto, poderemos dar mais um passo em ambas as direções. A música, tão radicalmente musicada, como o foi em nosso último exemplo, poderá ser anotada, ao invés de em símbolos musicais (notas), em símbolos mais abstratos (frequências das ondas, volume em “decibels”, ritmo em segundos). A pintura tão radicalmente pictorializada, como o foi em nosso último exemplo, poderá ser anotada, ao invés de em símbolos geométricos, em puras coordenadas de pontos. A essas coordenadas corresponderá, naturalmente, uma coordenada *tempo*. Desta maneira, radicalizando a música, estaremos *espacializando-a*, e, radicalizando a pintura, estaremos *temporalizando-a*. Em outras palavras, música será língua parada no espaço e pintura será língua parada no tempo. Ou: música será pintura temporalizada e pintura será música espacializada. Juntas, música e pintura serão a língua integral, nas quatro *dimensões*, para falarmos pseudocientificamente.

Voltemos, por um instante, para o segundo capítulo deste trabalho. O propósito do argumento aí desenvolvido era o de demonstrar como as chamadas categorias *de realidade e de conhecimento* são, com efeito, categorias da língua que variam de língua para língua. Espaço e tempo são, é verdade, em princípio categorias de todas as línguas flexionais, embora provavelmente não o sejam de todas as línguas *tout court* (coisa que podemos apreender, mas não compreender), mas, de qualquer maneira, *espaço e tempo* variam de língua em língua e podem ser unificados no campo das línguas flexionais somente mediante um esforço de tradução, que os falsifica. O que acabo de dizer quanto à música e à pintura era o ponto de vista da língua portuguesa sobre o problema. Esta consideração merece ser analisada. O que aconteceu no curso do argumento?

Parti da camada da poesia da língua. Entretanto, se quisesse falar com rigor, deveria ter dito que parti da camada da poesia da língua portuguesa. É verdade que formulei essa camada num dos

parágrafos anteriores, tendo recorrido ao alemão, ao grego e ao latim, a fim de chegar a uma formulação aproximadamente válida para pelo menos línguas flexionais semelhantes. Todavia, o esforço só tem valor relativo. Agora, radicalizando a camada, estendendo-a em ambas as direções, esta circunstância torna-se evidente. Música e pintura realmente se fundem, são realmente o verso e o anverso do mesmo conjunto: são, com efeito, a camada poética da língua na qual estão sendo apreendidas e compreendidas, ou na qual estão sendo produzidas, neste caso da língua portuguesa. E mais, no ponto de encontro entre música e pintura, isto é, nos antipodas da língua portuguesa, torna-se evidente, reaparece a estrutura típica dessa língua, com seu tempo e seu espaço. Em outras palavras, e generalizando: quando radicalizamos a língua em ambas as direções, quando nos afastamos em ambas as direções do eixo central da língua, acabamos por voltar a este eixo. A extensão da língua no sentido horizontal não passa, portanto, de uma extensão de sua exteriorização, não afeta o núcleo da língua.

É por esta razão que salientei, no início do parágrafo anterior, que a divisão dos símbolos em *visuais e auditivos* é uma divisão provisória e não afeta fundamentalmente a discussão. O fato de o símbolo ser *auditivo* ou *visual* é exterior à língua, e aquilo, conforme foi dito no primeiro capítulo, que o intelecto expete, exprime, expulsa, enfim, articula, em direção dos sentidos. Portanto: todo o conjunto da língua que foi estudado neste capítulo, isto é, todas as exteriorizações da língua em todas as suas camadas e todas as suas extensões são expressões, articulações da língua, portanto, de certa forma, excrescimentos da língua. São produtos dos intelectos em conversação e neste sentido já foram eliminados dela. Para ser mais exato: toda língua exteriorizada, todo produto da atividade do intelecto em conversação, em breve, a *civilização*, são as cinzas da atividade. São cinzas que espelham a atividade e cuja contemplação ilustra a atividade, mas não fazem parte dela. A *língua exteriorizada, isto é, civilização (incluive a civilização material), é realidade ultrapassada*.

Trata-se, evidentemente, de um horizonte da língua que aparece pela primeira vez no curso deste trabalho. A língua, em seu avanço a partir do potencial em direção ao potencial, realiza-se e deixa para trás, como cinzas, a civilização, isto é, a realidade separada. Este horizonte da língua não podia ser introduzido mais cedo, porque poderia ter dado origem a mal-entendidos. Era necessário primeiro definir a *civilização como conjunto da conversação articulada*, era necessário ilustrar como essa conversação articulada se fecha, na música e na pintura, em círculos, voltando a ser conversação não articulada.

A partir desta visão sobre a realidade podemos chegar a uma compreensão dos conceitos *concreto* e *abstrato*, conceitos esses básicos da estrutura de nossas línguas. A língua concreta é a língua em articulação, é a língua que constitui e une os intelectos. Quanto mais longe expressa esse processo tanto mais abstrata se torna, tanto mais abstraída da realidade. A abstração é, portanto, um esforço do intelecto para superar a língua em sentido horizontal. Neste sentido é a civilização material mais abstrata que a conversação verbal *sensu stricto* e representa um esforço maior do intelecto por superar a língua. Toda civilização, portanto, e mais especialmente a civilização material, é resultado de um esforço de abstração dos intelectos em conversação, a fim de superar-se, superando a língua. É um esforço intelectual por desintelectualizar-se. Em outras palavras: a língua, ao realizar-se, super-realiza-se, deixando para trás as abstrações dessa super-realização, a saber, a civilização. A língua propriamente dita, o núcleo da língua, é tão-somente o eixo do nosso gráfico, ao longo do qual ela se projeta.

Passo a resumir o que foi dito neste capítulo da seguinte forma: a *fisiologia* da língua, isto é, o estudo dos processos lingüísticos, revela que ela consiste de diversas camadas de realização, ou de autenticidade. Surge do potencial inalcançável e condensa-se através das camadas do balbuciar, da salada de palavras e da conversa fiada até realizar-se, isto é, formar intelectos que apreendem, compreendem e articulam, na camada de conversação. O processo da

condensação continua além dessa camada e passa pela camada da poesia para a camada da oração, onde se dissolve, conscientemente, no potencial inalcançável. Este processo é reversível. A língua decai ao longo do mesmo eixo, ao qual se projeta, aniquilando-se desta maneira. No curso da projeção a língua articula-se, produzindo a civilização, essa potencialidade realizada e superada pela realidade. Na medida em que a língua se projeta, ela é enriquecida pela camada da poesia, que arranca nova língua do potencial que a envolve. Esta é, portanto, a situação real, se é que esta análise oferece uma visão sustentável: a atividade da realização, chamada língua e composta dos intelectos em conversação, projeta-se do nada para o nada, sempre ameaçada pela queda para o nada, mas, ao projetar-se, realiza-se de maneira sempre mais rica e plena. Este exército de intelectos em conversação, cujos pioneiros são os poetas e cujos postos avançados são os mestres da oração, estende, em todas as direções, o território da realidade, conquistando-o ao nada. Entretanto, os intelectos sentem que, para realizar-se plenamente, precisam superar-se, aniquilando-se voluntariamente. Os mais avançados entre eles contam-nos, a nós, que ainda conversamos, e contam em mitos, como são as regiões onde a língua se dissolve no indizível. Estes mitos, na forma de adorações, ou na forma da matemática pura, ou da música pura, ou da pintura pura, são a expressão máxima da língua. São o ponto mais alto que ainda podemos vislumbrar, embora impressionantemente. O resto perde-se no silêncio do *calar-se* indizível.

Capítulo IV

A Língua Propaga Realidade (História, natureza, civilização)

A grande conversação que somos e que se iniciou, vista historicamente, no balbuciar e na salada de palavras dos pensamentos e dos intelectos que se projetaram rumo à realização há milhares; ou talvez dezenas de milhares de anos, continua seu avanço rumo ao indizível em frente sempre mais ampla. Graças a este avanço o território da realidade expandiu-se e aprofundou-se de maneira que deve parecer milagrosa, se considerada em sua perspectiva histórica. Os inícios da conversação, aquela parte que começou a condensar-se ao sul do equador da realidade, são impenetráveis para os nossos intelectos. As cinzas que esta pseudoconversação deixou para trás, a civilização a meio articulada dos implementos chamados *edifícios* que se colocam a meio caminho entre *dado bruto* e *instrumento* testemunham a tentativa a meio consciente dos pensamentos em formação, dos intelectos *in statu nascendi* a realizar-se. Se quisermos vislumbrar o mundo nebuloso e difuso dessa conversação incipiente, que se desenvolveu, toda ela, nas camadas do balbuciar da salada de palavras, devemos imaginar uma atmosfera do irreal, do sonho, da inconsciência idiótica e do terror da loucura. Pensamentos nebulosos vagavam pelo nada, à procura de um intelecto para articulá-los; intelectos em formação vagavam pelo nada terrificante à procura de pensamentos; a fim de apreender e compreender o terror e destruí-lo. Neste clima irreal o tecido da língua se formava. Entretanto, o aspecto histórico não deve encobrir a circunstância de que este estágio da língua não está superado. A chama-

da *psicologia de profundidade*, que é, na realidade, uma espécie de análise inconsciente das camadas inferiores da língua, descobriu a presença imediata desse estágio da língua aparentemente superado historicamente, e nisso reside seu maior mérito. Nós, os intelectos que formamos, historicamente, a superfície mais avançada, por *atual*, da língua, estamos sempre ameaçados, individual e coletivamente, de decair no *man* do balbuciar e da salada de palavras. O tecido da língua é uma estrutura frágil e ameaçada constantemente de aniquilamento pelo nada que a envolve de todos os lados. É uma herança preciosa que nos foi legada pelos nossos ancestrais, a fim de ser conservada e aumentada, sob pena de sermos aniquilados. Não fosse a proximidade íntima da língua em nosso intelecto, tivéssemos a possibilidade de contemplá-la de certa distância, nossa admiração pela língua seria incontinida. A língua, tal qual a somos, tal qual ela se derramou até nós para formar-nos, é o acúmulo de toda a sabedoria, de todo o esforço criador, de todas as vitórias e de todas as derrotas dos intelectos que nos precederam. Todos os nossos pensamentos, dos quais nos compomos, carregam a marca de nossos antecessores, tanto em seus conceitos (palavras) como em sua estrutura. Cada palavra, cada forma gramatical é uma mensagem que nos chega do fundo do poço da história, e por meio de cada palavra e cada forma gramatical a história conversa conosco. A procura de restos arqueológicos e históricos nas cinzas da civilização que as disciplinas históricas estão empreendendo é incomparavelmente menos significativa do que seria uma pesquisa histórica das palavras e das formas e regras gramaticais dentro do nosso intelecto. Cada um de nós, sendo intelecto, é por isso mesmo uma formação viva de história e de arqueologia. É este aspecto do nosso intelecto que Dilthey vislumbrava, ao tentar estabelecer suas *Geisteswissenschaften* (ciências do espírito) e ao esforçar-se por uma *psicologia compreensiva* (*verstehende Psychologie*). Trata-se de uma visão autêntica, poética, que Dilthey verteu em direção da conversação, mas, creio, ela se torna compreensível somente dentro do esquema geral da apreciação da língua.

A oposição de ciências *naturais* e ciências *do espírito*, formulada pela primeira vez por Dilthey, pode ser localizada, ontologicamente, dentro de nossa apreciação da língua. As ciências *do espírito*, que, aliás, ainda não foram formuladas com rigor, serão uma pesquisa da língua do ponto de vista histórico acima esboçado e provavelmente executada pelo método fenomenológico esboçado por Husserl. Nada terão essas ciências de psicológico, e nisso reside o erro de Dilthey. Os fenômenos intelectuais, interpretados pelas ciências *do espírito*, serão fenômenos linguísticos e nada terão a ver com psicologia. A psicologia continuará sendo uma ciência *natural*, portanto pertencerá a outro campo de pesquisa. Husserl, em sua luta contra a psicologização do intelecto, aproxima-se muito da identificação entre intelecto e língua. Em suas *Logische Untersuchungen*, chega a formular conceitos que parecem provocar essa identificação. Quando, por exemplo, fala da *intencionalidade da consciência*, no sentido de que a consciência entende, isto é, *tende para algo*, aproxima-se muito do aspecto simbólico da língua. Essa *intencionalidade da consciência* husserliana é justamente o significado simbólico da língua que se realiza em intelecto. Quando Husserl estabelece, em *Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis*, a prioridade da lógica pura e pretende levar as *idéias lógicas*, isto é, *conceitos e frases até a clareza e distinção epistemológica*, está pesquisando, quase conscientemente, as estruturas das línguas flexionais como sendo o fundamento do conhecimento. As ciências *do espírito* serão, portanto, disciplinas que superarão dialeticamente as visões de Dilthey e Husserl e pesquisarão a realidade *objetivamente* (para falarmos com Husserl), pesquisando o intelecto como sendo um produto do desenvolvimento histórico da língua. Essa pesquisa terá por campo de atividade toda a realidade, já que os intelectos em conversação são toda a realidade. Em breve, as ciências *do espírito* serão a pesquisa da conversação em profundidade histórica.

○ que são, em oposição a esta definição, as ciências *naturais*?
 ○ que é essa *natureza* que pesquisam? Para compreendermos o

aspecto ontológico desta pergunta, voltemos ao estágio da língua que tentei evocar como historicamente primitivo. O que era a *natureza* nesse estágio irreal do balbuciar e da salada de palavras? A resposta é simples, embora possa parecer, à primeira vista, paradoxal: não havia natureza. Aquilo que chamamos de fenômenos *naturais*, as pedras, as estrelas, a chuva, as árvores, a fome, são fenômenos reais, porque são conceitos, palavras. As relações entre fenômenos são reais, porque formam pensamentos, frases. No estágio do balbuciar não havia fenômenos reais da natureza, havia tão-somente um caos nebuloso de conceitos e frases em formação, havia a *natureza in statu nascendi*. A medida que a conversação se formava, surgia a natureza. Portanto, a *natureza é uma consequência da conversação*.

À medida que a conversação progride, a natureza se transforma. A natureza *physis* dos gregos é algo de todo diferente da natureza da conversação atual. Não somente são diferentes as relações entre os fenômenos. Veja a famosa frase de Anaximandro: *Mas naquilo de onde se origina a geração para os entes, nisso mesmo ocorre também a sua destruição, consoante ao destino inevitável, pois eles sofrem castigo e se dão mútua satisfação pela injustiça segundo a ordem do tempo*. Esta frase revela uma relação entre os fenômenos da *physis* que carece de significado dentro do esquema de nossa natureza, e é certamente distorcida pela tradução até tornar-se quase incompreensível. Não somente são diferentes as relações, mas também os conceitos são diferentes e muito mais numerosos com o desenvolvimento da conversação; os fenômenos da natureza desenvolvem-se e aumentam em números à medida que a conversação progride. A pedra dos gregos, aquele fenômeno pesado e morto, subproduto da vida do cosmos que procura o seu lugar justo caindo, é um fenômeno diferente da nossa pedra, aquele campo eletromagnético e gravitacional cujo comportamento é previsível apenas estatisticamente. A carga elétrica, os raios X, a reação química, a hereditariedade biológica, o fator Rh são fenômenos naturais não realizados pela

conversação grega, não faziam parte da *physis*. São produtos da conversação posterior aos gregos.

Surge o problema seguinte: se a *natureza* é uma consequência da conversação, tal qual o é a *civilização*, como se distingue uma da outra, já que são, aparentemente, conceitos contrários? A resposta é a seguinte: a *natureza* é produto da conversação ontologicamente anterior à *civilização*. Antes de produzir *civilização* a conversação produz *natureza*. A natureza surge no curso da conversação, no momento da formulação de conceitos e frases. A *civilização* surge quando a formulação dos conceitos é já realizada. Neste sentido podemos dizer que a natureza é a condição da *civilização* e que *civilização* é natureza transformada.

A *civilização* tem a marca da atividade produtiva do intelecto em grau muito mais acentuado que a natureza. Isto é evidente se considerarmos que a *atividade do intelecto* é mais intensa, por mais perfeita, sobre a *civilização* que sobre a natureza. *Natureza é civilização imperfeita*, porquanto não demonstrará claramente a atividade do intelecto da qual é consequência. Esta é a razão da impressão que temos da natureza como sendo algo anterior ao intelecto. Enquanto, o progresso das ciências naturais revela, de maneira sempre mais evidente, a origem da natureza a partir da língua.

Podemos agora tentar definir o campo das ciências *naturais*, em oposição ao campo das ciências do *espírito*. Enquanto que as ciências do *espírito* devem pesquisar a conversação em sua profundidade, como aspecto histórico, as ciências *naturais* devem estudar a conversação em sua largura, como aspecto atual. As ciências do *espírito* são o estudo da conversação de fora para dentro da língua, do pensamento para o intelecto; as ciências *naturais* são o estudo da conversação de dentro para fora da língua, do intelecto para o pensamento. Fundamentalmente, ambas as disciplinas estudam a mesma realidade: a língua. São disciplinas complementares.

O progresso das ciências naturais tornou-se vertiginoso durante as últimas gerações. A natureza modifica-se rapidamente e

aumenta rapidamente em extensão. Simultaneamente, o caráter do conceito *natureza* se torna sempre mais evidente. Lembro a história citada por Whitehead: um cientista náufrago numa ilha deserta descobre uma pegada na areia. Com seus métodos exatos reconstrói o ser que causou a pegada e descobre ter sido esse ser ele mesmo. Esta história é uma ilustração do progresso da ciência *natural*. A origem intelectual e lingüística da *natureza* é revelada por esse progresso. Os fenômenos da natureza obedecem às regras da língua na qual são formulados. A maneira matemática e lógica do comportamento *natural*, que tanto impressionou os cientistas dos séculos XVII e XVIII, é uma conseqüência evidente da origem da natureza na língua.

A natureza, tal qual surgiu no território das línguas isolantes, deve ser impenetrável para os métodos da nossa ciência *natural*. Do ponto de vista dessas línguas, nossa ciência natural deve aparecer como magia. Somente quando um intelecto isolante apreende e compreende uma língua flexional, traduz-se, portanto, para cá, pode participar da conversação científica, pode participar de nossa *natureza*. O que podemos captar da natureza isolante, sem apreender uma língua que lhe corresponda, é muito vago. Contudo, teremos a impressão de que no campo das línguas isolantes a natureza tem o caráter antiestructural da língua da qual surgiu. É um conjunto de fenômenos isolantes que formam um todo estético. A natureza é algo a ser vivido, não compreendido. A própria tentativa de *compreender* a natureza parece ser inconcebível aos chamados *filósofos* chineses. Em compensação, há uma disciplina desenvolvida da ciência da natureza que pode ser comparada, vagamente, com a nossa ciência natural. Lin Yu Tang, esse intelecto que oscila entre os dois territórios, cita um sábio que diz: *os ocidentais querem ensinar-nos sua ciência e não sabem nem passear direito*. Desconfo, entretanto, que Lin Yu Tang distorceu o pensamento chinês ao traduzi-lo para o inglês. A tentativa de penetrar o intelecto isolante com o fito de descobrir um paralelo de nossa natureza é fadada, como sempre, ao malogro.

A diferença entre civilização e natureza é, pois, uma diferença de grau, e não de qualidade. Civilização é natureza ultrapassada; natureza é civilização potencial. Mas o processo é reversível. A civilização pode voltar a ser natureza, os instrumentos da civilização podem funcionar, dentro da conversação, como fenômenos da natureza. Como se dá esta revelação? Creio que se trata de um problema ligado às camadas da língua.

A natureza surge, evidentemente, na camada da poesia. É o poeta que produz natureza. É conhecida a frase de Wilde: *A natureza parece-se sempre mais com Turner*. Na camada da conversação a natureza é transformada em civilização e assim expressa, expelida do tecido da língua. Mas a atividade poética pode apoderar-se dessa civilização, pode reincorporá-la dentro da língua, e neste caso a civilização volta a ser natureza. Este processo de reabsorção requer, segundo me parece, uma atenção especial em nosso tempo, quando se fala tanto da revolução das máquinas que ameaçam engolir-nos. O progresso da conversação, inconsciente, da camada poética, pode, até bem pouco tempo, ter sido interpretado como luta progressiva do intelecto contra a natureza, transformando esta civilização. Esta interpretação é correta, desde que não ignoremos que a natureza é fornecida pela atividade poética à conversação. Ultimamente, porém, parece ser a civilização contra a qual o intelecto em conversação é chamado a lutar. A civilização aparece como uma natureza de segundo grau. A impressão pode surgir de que a natureza do primeiro grau se esgotou e de que a conversação retoma sua atividade num grau secundário. O sentimento de frustração, o *nojo* existencial, que caracteriza parte da conversação atual e ameaça degenerá-la em conversa fiada, deve ter uma de suas causas nessa interpretação da civilização e natureza. Dentro do conjunto desta análise, entretanto, creio que o problema se dissolve. A atividade criadora do intelecto é livre. Ele não é condicionado nem por *natureza* (como pensavam os materialistas do século XVIII) nem por civilização (como pensavam os materialistas do século XIX), mas

desenvolve-se dentro das normas da língua na qual pensa. É um produto da história da língua, mas um produto que superou sua historicidade e se tornou livre. É, portanto, fútil querer analisar se as propostas que a poesia verte em direção da conversação são *naturais* ou *civilizadas*. Se são autênticas, isto é, se provêm da camada da poesia, são elementos de igual validade para o trabalho do intelecto. De toda forma, o intelecto poderá realizar-se, criando, nesse processo, realidade. Porque a natureza *per se* e a civilização *per se* não são reais e se tornam reais somente na medida em que são introduzidas ou reintroduzidas na conversação.

Esta discussão esclarece mais um ponto. As ciências que se ocupam da civilização, portanto a história no sentido comum dessa palavra, a sociologia, a antropologia social, etc., são ciências naturais e nada têm em comum com as ciências do espírito (*geistwissenschafteln*) conforme foram definidas mais acima. Os fenômenos estudados por essas ciências pertencem à conversação em seu aspecto de *languna*, e não de *profundidade*. Não há, pois, diferença ontológica entre esse tipo de ciência e a física, por exemplo. Entretanto surge, deste ponto de vista, uma hierarquia das ciências naturais. Podemos estabelecer um plano inclinado, ao longo do qual *natureza* desliza na direção de *civilização*. Este plano inclinado será o campo de atividade das ciências naturais. Podemos localizar no ponto mais alto a física, porque ela estuda a *natureza* em sua forma mais afastada da *civilização*, e mais próxima do estágio verbal, e podemos localizar perto do ponto mais baixo, por exemplo, a *crítica da arte*, porque ela estuda a *natureza* em sua forma mais *civilizada*. O que impressiona neste plano inclinado é a modificação do tipo de língua que as diferentes ciências usarão, modificação essa proporcional à posição da respectiva ciência ao longo do plano. A física, por exemplo, se exprimirá em símbolos matemáticos, os quais não terão validade alguma para a crítica de arte (veja capítulo III). Profundamente impressionado por esta modificação do tipo de língua das ciências, Nicolai Hartmann usa

o plano inclinado como ponto de partida de uma análise ontológica. Estabelece diversas *camadas da realidade*. Da *realidade física* surge, por mutação, uma realidade orgânica, desta uma realidade espiritual, etc. Cada camada de realidade participa da camada mais baixa, porém contém algo novo e inexplicável a partir da camada mais baixa. A camada da realidade orgânica participa da realidade física, mas não é inteiramente explicável em termos da física. Embora a análise ontológica empreendida por Hartmann seja fundamentalmente uma análise linguística (*como explicar, isto é, articular a realidade?*), Hartmann não se apercebe da circunstância. O que ele ensina pode ser resumido como segue: as ciências naturais (no sentido aqui definido) usam diferentes tipos de língua, logo exprimem diferentes camadas da realidade. Hartmann não concordaria com este resumo, mas creio ser ele, não obstante, válido.

Dentro da análise ontológica da língua empreendida neste trabalho, a posição hartmanniana é insustentável, embora tenha de confessar que o conceito hartmanniano da camada é muito fecundo e certamente contribui para a formulação das camadas da língua. Creio que a mais fundamental das divergências entre a análise hartmanniana e esta é a posição central que as ciências naturais ocupam no sistema hartmanniano. Hartmann parte da premissa inconsciente de que as ciências naturais pesquisam (e descobrem) a totalidade da realidade. Não podendo, porém, pela honestidade intelectual que caracteriza este pensador, conciliar as diversas ciências entre si, Hartmann refugia-se na realidade hierarquizada em camadas. Do ponto de vista desta análise, entretanto, o problema é diferente e subordinado. Trata-se de explicar o porquê da mudança do tipo de língua utilizada pelas ciências naturais ao longo do plano inclinado. Essa explicação brota organicamente da análise da língua já empreendida: a língua da física é estruturalmente a mais pura e tem símbolos mais vazios que a língua, por exemplo, da crítica de arte, porque a física discute fenômenos sobre os quais o intelecto em conversação agiu menos intensamente; conversou menos in-

tensamente. Os fenômenos da física, sendo mais *naturais* e menos *civilizados* que os fenômenos da arte, evidenciam mais o aspecto *língua* (objetivo) e menos o aspecto *intelecto* (subjetivo). São mais *língua objetiva* e menos *subjetiva*. Em consequência, é a língua da física mais evidentemente matemática e lógica formal que a língua da crítica de arte. Mas trata-se de uma diferença de quantidade, não de qualidade. Os fenômenos da física transformam-se, no curso da conversação, em fenômenos da arte, são ontologicamente idênticos. A diferença do tipo da língua utilizada pelas ciências naturais não tem, portanto, significado ontológico, como pensa Hartmann, mas ilustra o progresso da conversação a partir da natureza na direção da civilização. É interessante notar como reaparece o problema da matemática e lógica pura como sendo a *camada* fundamental, o qual foi discutido no capítulo anterior, quando se tratava da camada da oração. Os simbolistas lógicos, menos honestos que Hartmann, estipulam a camada da matemática como sendo o fundo ao qual toda realidade pode ser reduzida. Hartmann ensina a irreduzibilidade da realidade sobre uma camada única. Em comunicação, têm os simbolistas uma visão muito mais profunda sobre a realidade, que reconhecem, implícita ou explicitamente, como sendo idêntica à língua. É curioso como uma consideração sistemática da língua faz reaparecer sempre os mesmos problemas de ângulos novos e os engloba, colocando-o em seus respectivos lugares.

Peço ao leitor retomar comigo a meada do argumento desenvolvido neste capítulo, cujos fios se separaram em direções um tanto diferentes, embora apontando sempre para o problema fundamental: língua como realidade que cresce no curso da conversação, portanto língua como processo histórico criador. Resumindo os fios e reorganizando-os dentro da meada do argumento, posso dizer o seguinte: *a língua, tal qual se projeta a partir do balbuciar primitivo, criou a natureza, uma natureza sempre crescente e sempre mais ampla, e transformou essa natureza em civilização. A criação da natureza corresponde à atividade poética da língua e a criação da*

civilização corresponde à atividade conversacional da língua, embora essa divisão não seja rigorosa. As chamadas ciências *naturais*, inclusive aquelas que estudam os fenômenos da civilização, são perguntas da natureza e da civilização tal qual está sendo exposta, tal qual está sendo realizada por essa conversação atualmente. Essas ciências precisam ser completadas por disciplinas introspectivas, porém não menos rigorosas, pelas ciências do *espírito* tais como foram propostas por Dilthey, isto é, como estudos da realidade como produto da história. Entretanto, essas novas disciplinas precisam ser despsicologizadas, dessubjetivizadas, como diria Husserl; com efeito, precisam desenvolver-se de acordo com o método fenomenológico. Isto se torna possível, até organicamente necessário, desde que seja compreendido que essa *realidade como produto da história* é a língua tal qual se realiza dentro de cada intelecto atualmente em conversação. Logo, a ciência do *espírito* nada terá de psicológico, sendo um estudo introspectivo de um fenômeno objetivo no sentido husserliano. O intelecto concebido como produto do desenvolvimento histórico da língua é despsicologizado e dessubjetivizado. Resta mostrar em que direção essas novas disciplinas fenomenológicas, essa nova ciência do *espírito* poderá desenvolver-se, para completar o progresso das ciências *naturais*.

Creio que um passo decisivo foi dado por G. Misch, genro e continuador de Dilthey em seu livro *Der Weg in die Philosophie*, ampliado na tradução inglesa *The Dawn of Philosophy*, para incluir o pensamento do autor até 1950. Nesse trabalho é introduzido o conceito da *palavra primordial (Urwort)*.

Misch analisa três civilizações, a saber: a ocidental, a hindu e a chinesa, e chega à conclusão de que o pensamento que caracteriza cada uma delas pode ser reduzido a uma palavra primordial proposta como tema no início de cada civilização: no caso do Ocidente a palavra é *logos*. No caso da Índia a palavra é *Brama*. No caso da China a palavra é *Tao*. Evidentemente, não podemos concordar com Misch na divisão das *civilizações*, nem é necessário concordar com as pala-

bras primordiais por ele sugeridas. O importante nessa maneira de specular é uma nova intuição (poética) da realidade. O que Misch ensina é que as conversações que pertazem a realidade (e as quais ele chama de civilizações) são variações e ampliações, portanto realizações progressivas, de um tema original, da palavra primordial.

Quando consultamos a conversação da qual participamos sobre as suas origens, ela não responde, referindo-se ao seu avanço através das camadas do balbuciar ou da salada de palavras. Este passado da conversação pode ser descoberto somente por pesquisa. A resposta que a conversação dá à nossa pergunta espontaneamente será a de uma inspiração original a partir do indizível. A conversação crê-se iniciada por um ato criador, expelida por uma articulação, uma exclamação a partir do nada. Essa crença é comum a todas as conversações das quais temos conhecimento. O ato criador do qual a conversação crê descender é sempre uma palavra. No caso da conversação grega, essa palavra primordial é, como mostra Misch, a palavra *palavra* (*logos*). No caso da conversação judaica, essa palavra primordial é a palavra *haja haz*. Quando estas duas conversações se uniram, esta sabedoria primordial foi expressa na frase: "no começo era o Verbo." Toda conversação crê em sua origem extralingüística, crê-se criada do nada. Pressupõe um poeta (*poietés*) que articulou toda a conversação, propondo-lhe uma palavra para ser conversada. Creio que as ciências do *esprito*, tais como foram definidas aqui e tais como foram iniciadas por Misch, serão a pesquisa da origem da língua neste sentido, serão a procura da palavra primordial para aproximar-se do seu poeta. Nisto não serão tão diferentes das ciências *naturais*, que estão, no fundo, à procura da mesma origem em direção oposta. Neste sentido podemos dizer que toda atividade científica do intelecto, quando autêntica e bastante radical, sobe até à camada da oração, tanto no sentido de peroração como no sentido de adoração. Procura os horizontes da língua.

Antes de abandonar este aspecto histórico da língua com sua origem indiscutível do nada, quero chamar novamente a atenção

sobre a tremenda beleza, a sabedoria acumulada, sobre a majestade da língua. Assim ela se espalha e se derrama, até nós, através de nós, impelindo-nos e impelida por nós rumo a novas conquistas de realidade. Cada palavra, cada forma gramatical é não somente um acumulador de todo o passado, mas também um gerador de todo o futuro. Cada palavra é uma obra de arte projetada para dentro da realidade da conversação a partir do indizível, em cujo aperfeiçoamento colaboraram as gerações incontáveis dos intelectos em conversação e a qual nos é confiada pela conversação a fim de que a aperfeiçoemos ainda mais e a transmitamos aos que virão, para servir-lhes de instrumento em sua busca do indizível. Qual a catedral, qual a sinfonia, qual a obra que pode comparar-se em significado, em beleza e em sabedoria com a palavra, com qualquer palavra de qualquer língua? Despertar esta admiração, esta humildade e este entusiasmo diante da palavra será a tarefa da ciência do *esprito* aqui proposta.

Conclusão: A grande conversação

O propósito deste trabalho era examinar a proposição diversas vezes formulada e reformulada e cuja forma mais elaborada é: a língua, isto é, o conjunto dos sistemas de símbolos, é igual à totalidade daquilo que é apreendido e compreendido, isto é, a totalidade da realidade. A proposição parte de duas definições, formuladas *ad hoc*, e que precisam ser aceitas como definições de termos pelo leitor, se este quiser seguir o desenvolvimento do argumento. A primeira é a definição da língua como conjunto dos sistemas de símbolos. A segunda é a definição da realidade como aquilo que pode ser apreendido e compreendido. Trata-se, repito, de definições de termos, formuladas *ad hoc* para o uso específico desses dois termos no curso desta investigação. Se as conclusões às quais chegamos têm alguma validade, esta se refere aos termos como definidos acima. Isto, entretanto, não diminui, por si só, seu valor. Toda discussão é uma manipulação de termos, conforme foram definidos explícita ou implicitamente.

Na proposição proposta os dois termos foram identificados. Eliminados os termos, a proposição poderá, portanto, ser formulada da seguinte maneira: o conjunto dos sistemas de símbolos é igual à totalidade daquilo que pode ser apreendido e compreendido, ou: somente símbolos podem ser apreendidos e compreendidos. Formulada assim, a proposição revela ser, ela própria, uma definição *ad hoc*, a saber: símbolos são aquilo que pode ser apreendido e

compreendido. É uma definição reversível, porque pode ser formulada assim: o apreensível e compreensível é símbolo. Analisada formalmente, é essa proposição, portanto, puramente tautológica. O que ela diz é o seguinte: *Se definirmos "símbolo" como "o apreensível", e o "o apreensível" como "símbolo", já que "símbolo" é "símbolo", e o "apreensível" é "o apreensível", símbolo é o apreensível. Se, em seguida, definirmos "conjunto de símbolos" como "língua", e "conjunto de símbolos" como "língua", e "conjunto de símbolos" como "língua", e "conjunto de símbolos" como "realidade", então a língua é realidade.* Concordará o leitor que a proposição, assim formulada, não apresenta um esforço especialmente feliz do intelecto para formular um pensamento novo.

Sugiro, porém, que a análise da proposição, tal qual a apliquei no parágrafo anterior, destruiu a qualidade poética que possivelmente a caracteriza em sua forma densa, a saber: língua é toda a realidade. Vou além e sugiro que qualquer frase, se analisada logicamente, revelará, mais cedo ou mais tarde, seu caráter tautológico, perdendo, neste processo, a qualidade poética que porventura tenha possuído. Confesso que foram considerações desta natureza que me impeliram na direção da investigação da língua. Fiquei impressionado pelo poder criador da língua poética e pela evaporação desse poder sob análise lógica, isto é, pela tautologia da língua analisada logicamente.

A proposição a ser examinada fora proposta, pois, em sua forma mais densa, a saber: língua é realidade, ou: não há realidade além da língua. Em consequência, os termos da proposição ampliada não foram submeteridos a uma análise mais profunda. *Sistema, símbolo, aprender, compreender* são termos empregados constantemente neste trabalho, sem terem sido claramente definidos. Esta omissão, se é um erro, é um erro proposital. *Lutei, em todo o curso do argumento, por uma posição que evite a formalização e logicização do problema, que evite, portanto, a esterilização do problema. Meu propósito não era chegar a posições logicamente inatracáveis e estabelecer um sistema rigorosamente consistente. Muito pelo contrário, consi-*

dero tais posições e tais sistemas como insignificantes, por improdutivos. Meu propósito era submeter a proposição inicial a um processo de conversação interna (aquilo que Platão chama de *pensamento*), para verificar até onde ela é fértil, no sentido de provocar novos pensamentos e ampliar a conversação. Creio ser um dever de honestidade intelectual declarar abertamente esse propósito básico deste trabalho. Embora, pois me sujeite às críticas formais que as numerosas inexactidões e falhas provocarão, se este trabalho alcançar a conversação, são as críticas de pensamento, isto é, a continuação do argumento, que realmente espero despertar.

O processo de conversação interna ao qual submeti a proposição poética que lhe serve de tema revelou, conforme espero, certos aspectos da língua que não são, geralmente, apreciados. Possibilitou ainda uma visão sobre o conjunto da realidade, na qual certos problemas se esclarecem, outros se resolvem e outros se dissolvem. Por fim, essa conversação interna era continuação da grande conversação geral, a qual, atualmente, está bifurcada na subconversação da filosofia formal e na subconversação da filosofia existencial; participando de ambas essas subconversações, poderá, talvez, servir de ponte.

A língua portuguesa é, entre as línguas altamente desenvolvidas que participam da conversação flexional, uma das menos *engajadas* filosoficamente. Servi-me dela conscientemente, usando-a como instrumento ainda plástico e maleável. Devo confessar que meu amor por ela é o do *forasteiro que habita em seu meio*. Tive, muitas vezes, de substituir a familiaridade pela intuição. Ofereço, com gratidão, esta contribuição modesta à conversação portuguesa pelo que vale e me submeto aos castigos que meus pecados contra o espírito da língua provocarão.

Com estas considerações finais, quero mergulhar este trabalho no grande rio da conversação para que seja levado pela correnteza da realização até o oceano do indizível.

As obras grifadas são consideradas essenciais para o argumento desenvolvido neste trabalho.

Capítulo I

- Ammer K: Einführung in the Sprachwissenschaften
Carnap R: Der logische Aufbau der Welt. (Versuch einer Konstitutionstheorie der Begriffe).
Finck F. N.s Die Haupttypen des Sprachbaus
Guardini R: Der Tod des Sokrates
Herrigel E: Zen in der Kunst des Bogenschenschiessens
Hoenigswald R: Philosophie und Sprache
Jaensch E. R: Ueber die Natur der menschlichen Sprache
Jensen H: Die Schrift in Vergangenheit und Gegenwart
Jespersen O: Language
Juenger E: Geheimnisse der Sprache
Idem: Sprache und Koerperbau
Karlgrén B: The chinese Language
Klages L: Die Sprache als Quell der Seelenkunde
Mauthner F: Beitrage zu einer Kritik der Sprache
Northrop F: The meeting of East and West
Revesz G: Ursprung und Vorgeschichte der Sprache
Pei M: The Worl's Chief Languages
Schlick M: Allgemeine Erkenntnislehre
Schmidt W: Die Sprachfamilien und Sprachkreise der Erde
Vossler K: Positivismus und Idealismus in der Sprachwissenschaft
Weiserber L: Vom Weltbild der deutschen Sprache
Whitehead A. N: Process and reality
Idem: Modes of Thought
Figueiredo C: Dicionário da Língua Portuguesa
Fischer Lexikon: Sprachen
Machado J.P. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa

Capítulo II

Beauvoir S: Le deuxième sexe

Black M: Language and Philosophy

Boodin J: Russell's Metaphysics

Brunschwig I: Héritage de mots, héritage d'idées

Camus A: Le mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde

Idem: La chute

Cassirer E: Substanzbegriff und Funktionsbegriff

Färber M: The Foundation of Phenomenology

Freud S: Das Ich und das Es

Hartmann E: Kategorienlehre

Hartmann N: Der Aufbau der realen Welt

Heidegger M: Sein und Zeit

Idem: Nietzsche

Husserl E: Logische Untersuchungen

Idem: Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der

Erkenntnis

James W: The principles of Psychology

Idem: Pragmatism

Jaspers K: Existenzphilosophie

Idem: Vernunft und Existenz

Kierkegaard S: Entweder Oder

Marcel G: Être et avoir

Maritain J: Court Traité de l'Existence et de l'existant

Moore G. E.: A Reply to my Critics

Mounier E: Introduction aux existentialismes

Nietzsche F: Also sprach Zarathustra

Idem: Der Wille zur Macht

Sartre J-P: L'être et le Néant

Idem: La Nausée

Scholz H: Logistik

Vaihinger H: Die Philosophie des Als Ob

Varet G: L'Ontologie de Sartre

Capítulo III

Bachofen J. J.: Das Mutterrecht

Bell E: The Development of Mathematics

Bergson H: L'évolution créatrice

Idem: Les deux sources de la morale et de la religion

Buber M: Dalogisches leben

Carnap R: Abriss der Logistik

Idem: Meaning and Necessity

Cassirer E: Philosophie der symbolischen Formen

Dewey J: Logic, the theory of Inquiry

Frege G: Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete

Formelsprache des reinen Denkens

Huizinga: Homo Ludens

Goedel K: Mathematical Logic

Dantzig T: Number, the Language of Science

Huxley J: Evolution the Modern Synthesis

Jaspers K: Der philosophische Glaube

Jung C.G: Die Symbolik des Geistes

Kafka F: Der Prozess

Kiebegads: Furcht und Zittern

Laird J: Recent Philosophy

Lavelle L: La parole et l'écriture

Lipps H: Die Verbindlichkeit der Sprache

Mahaux A: Les voix du Silence

Moore G.E: Theory of Description

Negley G: The organisation of Knowledge

Martian J: Creative Intuition in Art and Poetry

Reichenbach H: Elements of symbolic Logic

Rickert H: Die Logik des Praedikats und das Problem der

Ontologie

Russel B: e Whitehead A. N: Principia Mathematica

Russel B: Na Inquiry into Meaning and Truth

Idem: The Analysis of Mind

- Vossler K: Geist und Kultur in der Sprache
Waag A: Bedeutungsentwicklung unseres Wortschatzes
 Waismann F: Introduction to Mathematical Thinking
 Weyl H: Philosophy of Mathematics and natural science
Wittgenstein L: Tractatus Logico-Philosophicus

Capítulo IV

- Bavink B: das Weltbild der heutigen Naturwissenschaften und seine Bedeutung fuer Philosophie und Religion
 Bridgeman P. W. The Logic of Modern Physics
 Broad C.D: Perception, Physics and Reality
 Cassirer E: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit
 Croce B: La storia come pensiero e como azione
Dilthey W: Einleitung in die Geisteswissenschaften

Conclusão

- Idem: Philosophie der Philosophie
Idem: Der Aufbau der geschichtlichen welt
 Eddington A. E: The Nature of the Physical World
Hartmann N: Zur Grundlegung der Ontologie
 Idem: Moeglichkeit und Wirklichkeit
Heidegger M: Holzwege (especialmente Der Spruch des Anaximander)
 Heisenberg W: Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft
 Husserl E: Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie
 Jaspers K: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte
 Jeans J: Physics and Philosophy
 Kelsen H: Ver geltung und Kausalitact
Mish G: The Dawn of Philosophy
 Idem: Lebensphilosophie und Phaenomenologie

- Schroedinger E: Zur Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis
 Idem: Space-time Structure

Breve biografia de Vilém Flusser

Vilém Flusser nasceu numa família judia em 12 de maio de 1920, na cidade de Praga, capital da então Tchecoslováquia. Seu pai, Gustav Flusser, foi professor de matemática na *Karls-Universität*. Em 1931, Flusser passou a estudar no *Smíchovské Gymnázium*. Desde menino, era cego de um olho. Quando entrava na universidade, os alemães invadiram Praga.

No mesmo mês da chegada de Hitler a Praga, em março de 1939, Vilém conseguiu fugir, junto com Edith Barth, para a Inglaterra. Quando Paris caiu, com medo de a Inglaterra ser invadida eles decidiram vir para o Brasil, onde chegaram em agosto de 1940. Para conseguirem o visto brasileiro, tiveram de apresentar certidões de batismo. Na chegada, nas docas do Rio de Janeiro, receberam a notícia de que o pai dele havia morrido, no campo de Buchenwald. A mãe e a irmã mais nova morreriam dois anos depois, em Auschwitz.

Vilém e Edith se casaram no Rio de Janeiro, mudando-se em seguida para São Paulo, onde tiveram os três filhos: Dinah, Miguel Gustavo e Victor. Naturalizado brasileiro, Flusser trabalhou na empresa do sogro (IRB – Indústrias Radioelétrônicas do Brasil Ltda) enquanto prosseguia seus estudos autodidatas. Tanto ele quanto Edith não puderam frequentar a universidade brasileira porque precisariam refazer a escolaridade desde o antigo primário – as escolas de Praga não eram reconhecidas em São Paulo.

Flusser fazia negócios de dia e filosofava de noite. Seu primeiro artigo sobre filosofia da linguagem apareceu em 1957. Alguns amigos o ajudaram a aparecer na cena intelectual paulista: Vicente

Ferreira da Silva trouxe-o para o Instituto Brasileiro de Filosofia, Alfredo Mesquita o convidou para ser professor da Escola de Arte Dramática, e Décio de Almeida Prado chamou-o para colaborar no Suplemento Literário do jornal *O Estado de São Paulo*. No início dos anos 60, ainda que sem qualquer graduação ou licenciatura, passou a lecionar teoria da comunicação na FAAP e filosofia da linguagem no Departamento de Humanidades do Instituto Tecnológico da Aeronáutica, em São José dos Campos, a convite de Leônidas Hegenberg. Em 1967, tornou-se professor de filosofia da ciência na Universidade de São Paulo.

Em 1963, publicou no Brasil o seu primeiro livro, *Língua e realidade*, a que se seguiram *A história do diabo* e *Da religiosidade*. Em 1972, voltou a viver na Europa, passando um tempo em Merano, na Itália, até estabelecer-se em Aix-en-Provence e depois em Robion, na França. Publicou em 1972 mesmo o seu primeiro livro no exterior, em francês: *La force du quotidien*. Continuou publicando alguns livros em português, como *Natural:mente* e *Pós-história*. Em 1983 publicou, em alemão, aquele que se tornaria o seu livro mais famoso: *Für eine Philosophie der Fotografie*, traduzido em português como *Filosofia da caixa preta*. O pequeno volume já teve 8 edições em alemão e mais de 10 traduções, inclusive em japonês e chinês.

Em 1991, retornou a Praga para uma conferência no Instituto Goethe. Depois da conferência, no dia 21 de novembro, morreu num acidente de trânsito.

A partir da sua morte, vários simpósios internacionais tiveram Vilém Flusser por tema: Praga (1992); Antuérpia (1993); Graz (1994); Munique (1995); Tutzing (1996); Budapeste (1997); Bielefeld (1998); Puchheim (1999); Tóquio (2000); Ascona (2001). Outros encontros se realizaram ao redor do mundo, como em São Paulo e no Rio de Janeiro (na USP e na UERJ), em 1999, e em Buenos Aires, em 2001. Em 1997, o conjunto da sua obra recebeu *post mortem* o *Medienkunstpreis*, atribuído por *Siemens Kulturprogramm*.

Bibliografia de Vilém Flusser [em ordem de publicação]

- Língua e realidade*. São Paulo: Herder, 1963.
- *Língua e realidade*. São Paulo: Annablume, 2004.
- A história do Diabo*. São Paulo: Livraria Martins Editora, 1965.
- *Die Geschichte des Teufels*. Göttingen: European Photography, 1993 (versão alemã).
 - *Příběh ďábla*. Praha: GemaArte. OSVU, 1997 (versão tcheca).
- Da religiosidade*. São Paulo: Comissão Estadual de Cultura, 1967.
- La force du quotidien*. Paris: Mame, 1972.
- Le monde codifié*. Paris: Institut de l'Environment, 1972.
- Natural:mente*: vários acessos ao significado da natureza. São Paulo: Duas Cidades, 1978.
- *Vogelzüge*: Essays zu Natur und Kultur. München: Carl Hanser Verlag, 2000 (versão alemã).
- Pós-história*: vinte instantâneos e um modo de usar. São Paulo: Duas Cidades, 1983.
- Für eine Philosophie der Fotografie*. Göttingen: European Photography, 1983 – 1997 (8ª edição).
- *Towards a Philosophy of Photography*. Göttingen: European Photography, 1984 (versão inglesa publicada na Alemanha).
 - *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec, 1985; Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002 (versões brasileiras).
 - *Per una filosofia della fotografia*. Torino: Agorà, 1987 (versão italiana).
 - *For fotografietis filosofi*. Horten: Preus Fotomuseum, 1987 (versão norueguesa).

- *En filosof för fotografen*. Göteborg: Bokförlaget Korpen, 1988 (versión sueca).
- *Bir fotografifelsefine dogru*. Istanbul: Agac, 1990. Ankara: Med-Campus, 1994 (versões turcas).
- *Hacia una filosofía de la fotografía*. Mexico City: Editorial Trillas, 1990 (versión mexicana).
- *A fotografia filozófiája*. Budapest: Tartóshullám, 1990 (versión húngara).
- *Za filosofii fotografie*. Praha: Hymek, 1995 (versión tcheca).
- *Towards a Philosophy of Photography*. Taipei: Yuan-Liou Publishing, 1994 (versión chinesa).
- *Pour une philosophie de la photographie*. Saulxures: Circé, 1996 (versión francesa).
- *Ensaio sobre a fotografia*: para uma filosofia da técnica. Lisboa: Relógio D'Água, 1998 (versión portuguesa).
- *Towards a Philosophy of Photography*. Tokyo: Keiso Shobo, 1999 (versión japonesa).
- *Towards the Philosophy of Photography*. London: Reaktion Books, 2000 (versión inglesa).
- *Una filosofía de la fotografía*. Madrid: Editorial Síntesis, 2002 (versión española).
- Ins Universum der technischen Bilder*. Göttingen: European Photography, 1985.
- Vampyrotenubis Infernalis*: eine Abhandlung samt Befund des Institut Scientifique de Recherche Paranaturaliste. Com Louis Bec. Göttingen: Immatriz, 1987.
- Angenommen*: eine Szenefolge. Göttingen: Immatriz, 1989.
- *Angenommen*: eine Szenefolge. Göttingen: European Photography, 2000.
- Nachgeschichten*: Essays, Vorträge, Glossen. Düsseldorf: Bollmann, 1990.
- Gesten*: Versuch einer Phänomenologie. Düsseldorf: Bollmann, 1991.

- *Los gestos*: fenomenología y comunicación. Versión de Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1994.
- *Les gestes*. Texte établi par Marc Parrouche. Paris: D'Arts, 1999.
- Bodenlos*: eine philosophische Autobiographie. Düsseldorf: Bollmann, 1992.
- Ende der Geschichte, Ende der Stadt?* München: Gebundene Ausgabe, 1992.
- Krise der Linearität*. Berna: Benteli Verlag, 1992.
- Die Schrift*: hat Schreiben Zukunft? Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1992.
- *Az irás*. Budapest: Tartós Hullám-Balassi Publishing House, 1997 (versión húngara).
- Dinge und Undinge*: phenomenologische Skizzen. München: C.Hanser, 1993.
- *Choses et non-choses*: esquisses phenomenologiques. Nîmes: J. Chambon, 1996 (versión francesa).
- Lob der Oberfächlichkeit*: für eine Phänomenologie der Medien. Düsseldorf: Bollmann, 1993.
- Nachgeschichte*: eine korrigierte Geschichtsschreibung. Düsseldorf: Bollmann, 1993.
- Von Stand der Dinge*: eine leine philosophie des Design. Göttingen: Streidl Verlag, 1993.
- *The shape of things*: a philosophy of design. Translated by Anthony Mathews. London: Reaktion Books, 1999 (versión inglesa).
- *Filosofía del diseño*: la forma de las cosas. Traducción de Pablo Marinas. Prefacio de Gustavo Bernardo. Madrid: Editorial Síntesis, 2002.
- Brasilien oder die Suche nach dem neuen Menschen*: Für eine Phänomenologie der Unterenentwicklung. Bensheim: Bollmann, 1994.
- *Fenomenologia do brasileiro*: em busca de um novo homem. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998 (versión brasileira).

Vom Subjekt zum Projekt: Menschwerdung. Düsseldorf: Bollmann, 1994.

Von der Freiheit des Migranten: Einsprache gegen den Nationalismus. Bernheim: Bollmann, 1994.

- *Von der Freiheit des Migranten: Einsprache gegen den Nationalismus.* Berlin: Philo Verlag, 2000.

- *The Freedom of the Migrant: Objections to Nationalism.* Translated by Kenneth Kronenberg, Champaign: University of Illinois Press, 2003 (versão inglesa).

Die Revolution der Bilder: Der Flusser-Reader. Düsseldorf: Bollmann, 1995.

Jude Sein: Essays, Briefe, Fiktionen. Mannheim: Bollmann, 1995.

- *Jude Sein: Essays, Briefe, Fiktionen.* Berlin: Philo Verlag, 2000.

Kommunikologie. Mannheim: Bollman, 1996.

Zweigesprache: Interviews 1967-1991. European Photography, 1996.

Az ágy. Budapest: Kijarat Publishing House, 1997.

Ficções filosóficas. São Paulo: EdUSP, 1998.

A dívida. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.

Briefe an Alex Bloch. Göttingen: European Photography, 2000.

Writings. Edited by Andreas Ströhl. Translated by Erik Eisel. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.

Flusserianas

BATLICKOVÁ, Eva. *Brazílské obdobi Viléma Flussera.* Dissertação de Mestrado em Filosofia na Universidade Masaryk em Brno (República Tcheca), 2001.

GULDIN, Rainer. *Philosophieren zwischen den Sprachen: Vilém Flussers Phänomenologie der Bodenlosigkeit.* Manuscrito ainda inédito.

JÄGER, Gottfried (org). *Fotografie denken: über Vilém Flussers Philosophie der Medienmoderne.* Bielefeld: Kerber Verlag, 2001.

JAIIME, Jorge. *História da filosofia no Brasil: volume 3.* Petrópolis: Vozes, 2000.

KRAUSE, Gustavo Bernardo & MENDES, Ricardo (orgs). *Vilém Flusser no Brasil.* Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

KRAUSE, Gustavo Bernardo. *A dívida de Flusser.* São Paulo: Globo, 2002.

LADUSANS, Stanislavs. *Rumos da filosofia atual no Brasil: em autorretratos.* São Paulo: Loyola, 1976.

MENDES, Ricardo. *Vilém Flusser: uma história do diabo: um projeto de ação cultural sobre a obra do filósofo Vilém Flusser.*

Dissertação de Mestrado em Ciências da Informação na Escola de Comunicações e Artes da USP. São Paulo: USP, 2001.

NESWALD, Elisabeth. *Medien-Theologie: Das Werk Vilém Flussers.* Köln: Böhlau Verlag, 1998.

RAPSCH, Volker (ed). *Überflusser: Die Fest-Schrift zum 70. von Vilém Flusser.* Düsseldorf: Bollmann Verlag, 1990.

**Anexos
e
fotografias**

Anexo 1

Mapa das línguas

Línguas índias	
Línguas africanas	Suda Bantu
Línguas Flexionais	Indo-europeias
	Kerntum
	Satem
Línguas Aglutinantes	Hamito-semitas
	Hamitas
	Semitas
Línguas Isolantes	Indonésio, Malaio, Papuano, Dravidico, etc
	Fino-Ungro
	Samoiedo
	Altaico
	Este Asiático
	Japonês (?)
	Australiano, Melanésio, Ainu, etc
	Tibeto-Burmês
	Siamo-Chinês
	Línguas índias

Germânico
 Céltico
 Latim
 Grego
 Esloavo
 Arménio
 Persa
 Indiano
 Beber
 Árabe
 Hebraico

Finlandês
 Húngaro
 Lapão
 Samoiedo
 Esquimó
 Turco
 Anatólico
 Tártaro
 Tunguz
 Mongólico
 Coreano
 Japonês

Tibetano
 Burmês
 Assâmico
 Thai
 Anamico
 Chinês

Anexo 2 Gráfico

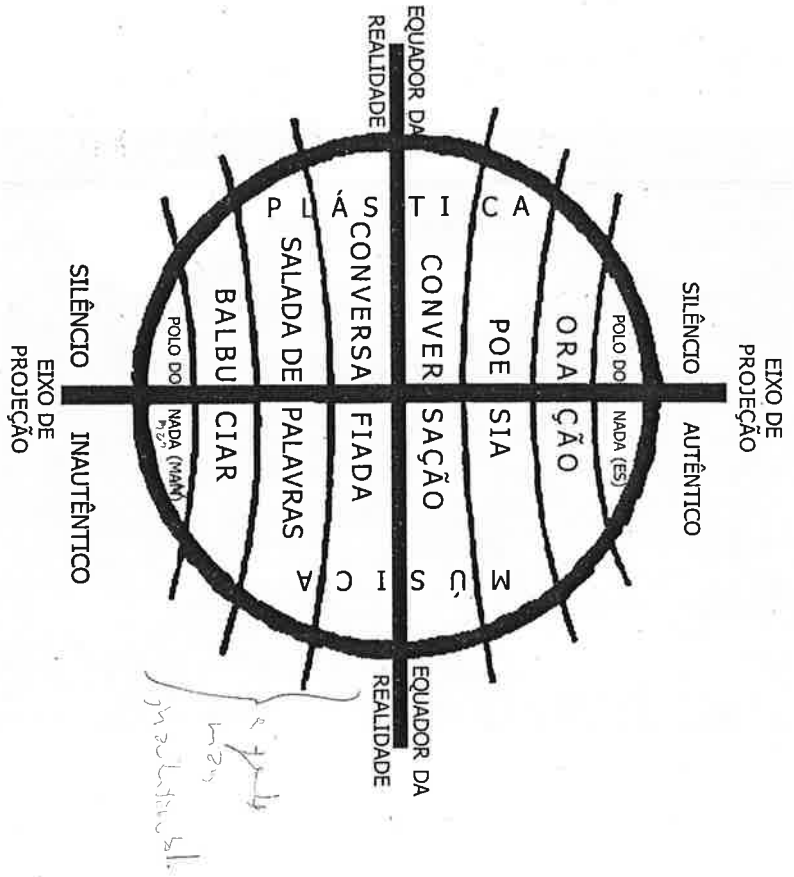
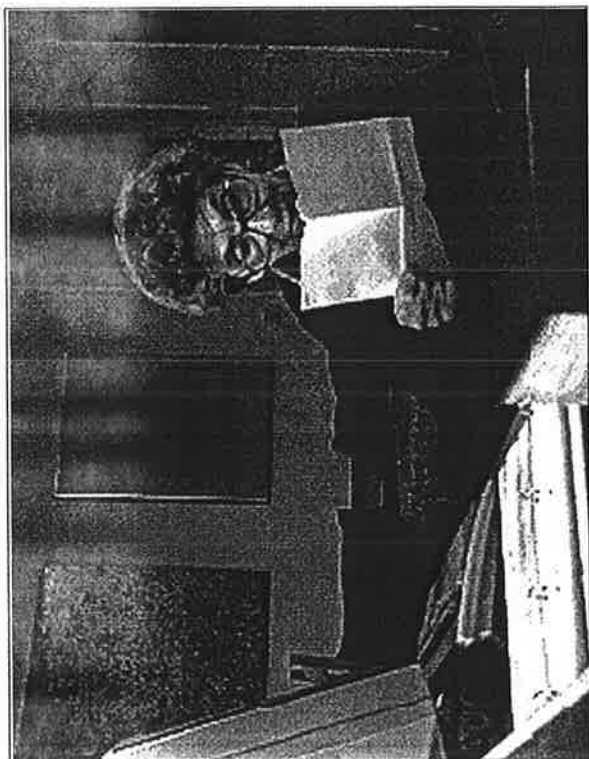


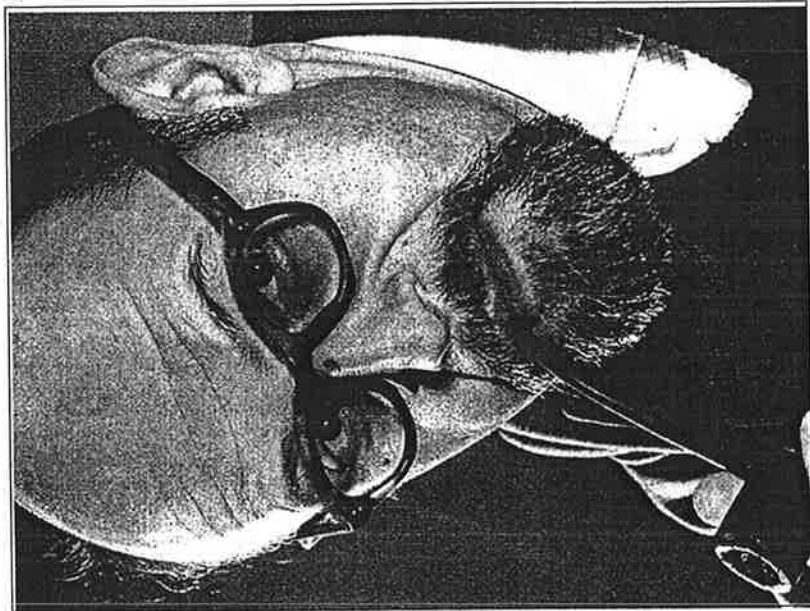
Foto 1: Vilém Flusser por Monica Varela (O Estado de S.Paulo)



Foto 2: Vilém Flusser, Maria Lúcia Leão e Gabriel Borba em 1985 (arquivo particular)



Fotos 3 e 4: Edith Flusser na Alemanha, traduzindo Vilém Flusser do português para o alemão (fotos de Klaus Sander, em 1999)



Fotos 5: Vilém Flusser em 1961 (arquivo particular)

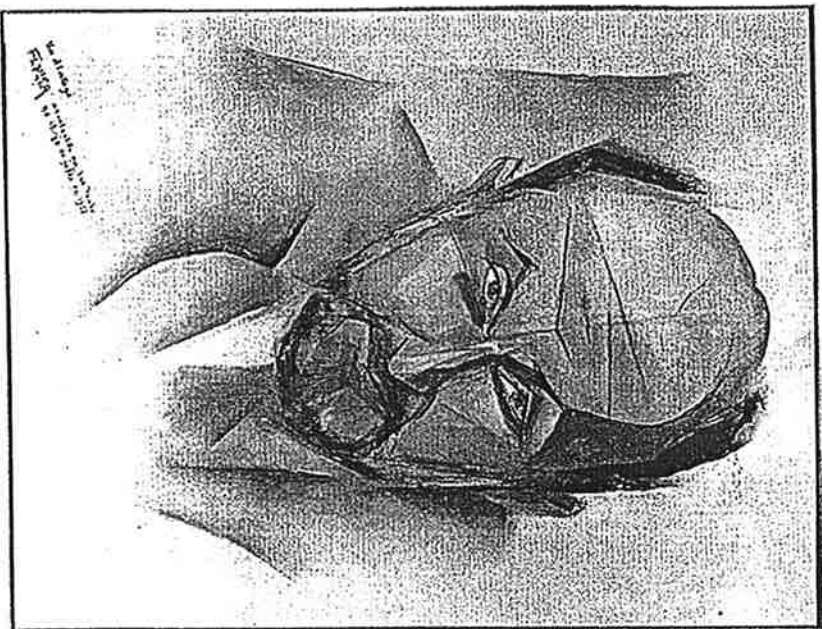


Foto 6: Retrato de Vilém Flusser por Samson Flexor
(aquarela de 1968)

“Olhava – óculos na testa –
e vias com a lupa da alma
calando mistérios.
Bastava a tarde
que dizia a superfície das coisas.”

Dora Ferreira da Silva
Retrato de Amigo

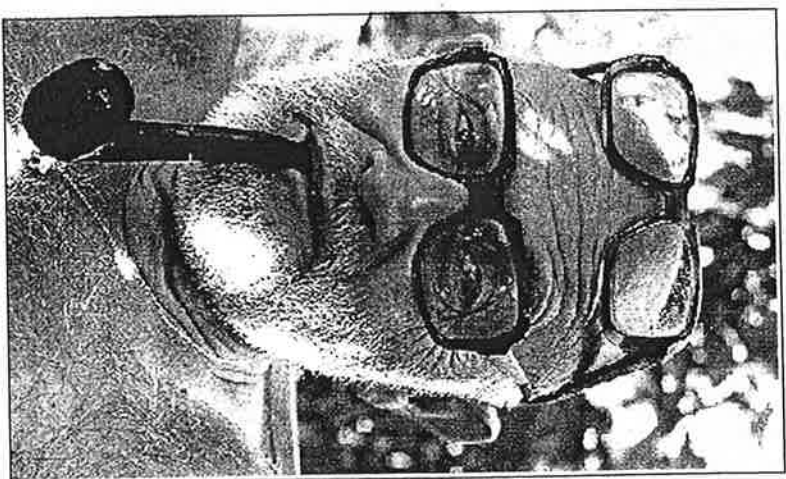


Foto 7: Vilém Flusser em foto de Edith Flusser nos jardins da
casa de Robion, França, na década de 80



Foto 8: Harry Pross e Vilém Flusser nos "Seminários do Celeiro".
(Arquivo Harry Pross).

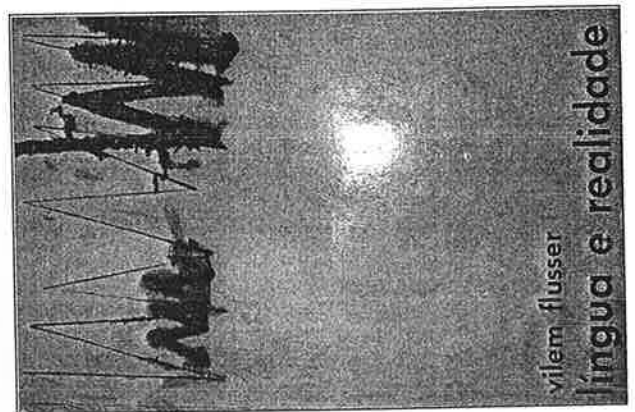


Foto 9: Capa da primeira edição de Língua e Realidade, de 1963, criada por Mira Schendel.

Obras afins publicadas pela Annablume (www.annablume.com.br)

Memória coletiva e teoria social, de Myrian Sepúlveda Santos

O animal que parou os relógios, de Norval Baitello Jr.

Wittgenstein – linguagem e mundo, de Mauro Condé

Léxico e ideologia na Europa Ocidental, de Aldo Bizzocchi

Nietzsche e Deleuze – bárbaros, civilizados, de Daniel Lins e Peter Pelbart (orgs.)

Apolo e Dionísio – arte, filosofia e crítica em Nietzsche, de Márcio Benchimol

Nietzsche e os gregos, de Luzia Gontijo Rodrigues

A semiótica no século XX, de Winfried Nöth

Panorama da semiótica, de Winfried Nöth

Olhar à deriva, de Eduardo P. Cañizal (org.)

O espírito do nosso tempo, de Luciano Guimarães e outros (org.)