

Revista

FAMECOS

mídia, cultura e tecnologia

Multidisciplinariades

Para uma crítica da razão metafórica na cultura contemporânea – bases teóricas

For a critique of the metaphorical reason in the contemporary culture – theoretical bases

FLORENCE DRAVET

Professora no Programa de Mestrado em Comunicação da UCB/DF/BR. <flormd@gmail.com>

RESUMO

Apresentamos aqui o contexto teórico e as bases conceituais de uma reflexão sobre as culturas mediáticas contemporâneas. Estas são vistas como culturas híbridas situadas entre dois tipos de lógica: o *logos* logocêntrico aristotélico e o *logos* mítico pré-socrático. Inicialmente, olhamos para as incertezas de uma totalidade indivisível cujos fluxos apenas podem ser apreendidos através de uma linguagem poética, não fragmentada. Em seguida, mostramos como a razão ocidental afastou-se gradualmente da linguagem poética para tornar-se filosófica e científica. Por fim, chegamos à necessidade de buscar no nível poético da linguagem uma autenticidade genuína que faz da palavra a realidade e não apenas uma representação da realidade. Concluimos que o poético se faz presente de maneira pregnante na cultura mediática contemporânea, embora assumindo muitas vezes formas clandestinas.

PALAVRAS-CHAVE: Linguagem; Cultura; Poesia.

ABSTRACT

We hereby the theoretical context and the conceptual bases of a reflection on contemporary mediatic cultures. These are seen as hybrid cultures situated in two types of logic: Aristotle's logocentric logos and the mythical Pre-Socratic logos. Initially, we contemplate the uncertainties of an indivisible totality which contains flows that may only be captured through poetic language, not fragmented. Next, we demonstrate how occidental reason gradually drew away from poetic language to become philosophic and scientific. Lastly, we arrive at the necessity of searching, in the poetic level of language, a genuine authenticity which makes the word a reality, and not only a representation of reality. We conclude that poetry is present in a significant manner in the contemporary mediatic culture, although often assuming clandestine forms.

KEYWORDS: Language; Culture; Poetry.

Vivemos em um mundo de incertezas. Tanto que a incerteza tornou-se princípio no diálogo entre Filosofia e Ciência. Inseguros e frequentemente sem convicções diante da mutabilidade e da relatividade que tudo permeia, sabemos que não há respostas certas a nossas perguntas fundamentais. Segundo o poeta René Char, “Não há cadeiras puras”. Ele falava do poeta que não encontra lugar para o repouso uma vez que mergulha na vastidão das possibilidades da linguagem. Também não há cadeiras puras onde assentar o pensamento quando se trata das essencialidades que nos constituem como partes de um Todo.

Totalidade. Integridade. Às vezes, essas noções se parecem mais com ideais inalcançáveis do que com a realidade. Mas não são. Tanto a teoria quântica como a da relatividade – as duas teorias gerais da física mais próximas do que temos hoje como verdade sobre o mundo material, o tempo e o espaço – concordam nesse ponto: o da necessidade de se ver o mundo como uma totalidade indivisível, em que também o observador e seus instrumentos conceituais se fundam na totalidade; uma realidade que David Bohm propõe chamar de “Totalidade Indivisível em Movimento Fluindo” e que ele explica assim:

“

Há um fluxo universal que não pode ser definido explicitamente, mas que pode ser conhecido apenas implicitamente, como indicado pelas formas e contornos definíveis explicitamente, alguns estáveis e outros instáveis, que podem ser abstrações do fluxo universal. Nesse fluxo, a mente e a matéria não são substâncias separadas. Ao contrário, elas são aspectos diferentes de um movimento único e completo.

(Bohm, 2008, p. 27)

Nosso pensamento, massivamente no Ocidente, acostumou-se a pensar o mundo e perceber a realidade de maneira fragmentada. Cidades, nações, religiões, línguas, sistemas políticos são exemplos da fragmentação do social. Até os indivíduos veem sua realidade fragmentada e compartimentada em características psicológicas diferenciadas, ordens diferentes de desejos, de objetivos de vida, de moral, mas também uma suposta separação entre corpo, mente e espírito dentro do ser humano sem que haja a consciência de um fluxo contínuo interconectando tudo isso em um movimento que flui e interconectando tudo isso ao movimento maior universal da Totalidade.

Talvez essa resistência à percepção da totalidade e de toda a ordem implícita nisso seja fruto da insegurança diante da incerteza e da necessidade de resposta. É muito mais fácil e cômodo obter respostas parciais a realidades parcialmente observáveis, do que ficar sem respostas diante de algumas perguntas fundamentais sobre a ordem implicada na totalidade. Em nossa vida mesmo, procuramos sempre achar respostas quando fazemos perguntas, dificilmente admitimos que nossas perguntas permaneçam muito tempo sem respostas. Nisso, frequentemente, incorremos em erros, iludindo-nos com falsas respostas a perguntas que, na verdade, necessitariam de um outro tipo de pensamento, ou de um maior aprofundamento.

Segundo as novas teorias da física, a lógica da fragmentação é fruto de uma ilusão na percepção da realidade, a ilusão da matéria atomizada que durante muito tempo satisfaz a sede por resposta sobre a constituição física de todas as coisas. E a ilusão, quando serve de base à percepção, só pode levar a impasses, confusões e conflitos. Desta forma, podemos dizer que os modos de vida oriundos da lógica da fragmentação levaram o ser humano a viver uma série de conflitos e situações inviáveis, tais como a poluição e destruição do equilíbrio da natureza, a superpopulação e a desordem econômica e política, os autoritarismos diversos, as desigualdades sociais, os sentimentos de desespero e desamparo individual, etc.

Na verdade, não se trata de negar a possibilidade da fragmentação. Trata-se de entender que a fragmentação é possível e operacional até um certo ponto. De fato, é inegável que ela ajuda o homem a dividir e separar as coisas para resolver problemas técnicos de manejo e possibilidade de alcance diante dos limites de suas próprias capacidades mentais. No início, por exemplo, a percepção do homem como não idêntico ao resto da natureza serviu para que ele se percebesse e conseguisse desenvolver suas faculdades pensantes e aprimorar sua própria linguagem. A distinção é, no processo de aprendizado, uma ferramenta técnica útil e necessária. Porém, o problema começa quando o homem deixa de entender que a distinção é um processo operacional da mente, conveniente e útil, mas que o mundo não é de fato constituído de fragmentos separados e desconectados. Desta forma, ele passa a ver e experimentar a si mesmo e a seu mundo como constituídos de elementos separados e autônomos quando não são. E ele chega a romper consigo mesmo e com o mundo, de maneira que sua forma de viver corresponda a sua forma de perceber as coisas. Ele então se encontra preso em um círculo vicioso oriundo do seu próprio pensamento, esquecendo o fato de que foi ele que gerou a fragmentação. A fragmentação não está no mundo, está na mente, no pensamento.

Ora, se a fragmentação está no pensamento humano, ela também está na linguagem. Mas ela só está na linguagem e no pensamento porque o homem assim construiu sua percepção do mundo, com base na ilusão da fragmentação. Portanto, a fragmentação da linguagem não é sua ordem natural. E se admitimos que é necessário desenvolver um pensamento que leve em conta a totalidade e sua ordem, nossa pergunta agora é: qual o lugar da linguagem na “Totalidade Indivisível em Movimento Fluindo”?

Um dos primeiros obstáculos que se colocam entre esta pergunta e sua eventual resposta é de ordem epistemológica: como podemos pensar a linguagem como parte dessa totalidade indivisível em movimento fluindo, se nossa linguagem – que é

instrumento de nosso pensamento – é ela mesma uma linguagem fragmentada a serviço de um pensamento fragmentado?

De fato, nossa linguagem obedece formalmente à ordem da fragmentação e não à ordem da totalidade. Isso fica claro quando observamos que a gramática de nossas línguas é toda baseada na diferenciação sujeito – verbo – objeto. Parece sempre necessário haver um sujeito de uma ação (verbo) que afeta um objeto, permitindo que a partir daí as concordâncias vão se estabelecendo. Como se sujeito, verbo e objeto fossem, a princípio, entidades separadas que estabelecem relações entre si a posteriori.

Ora, as relações estão no mundo, a totalidade ensina isso: as relações são intrínsecas ao mundo e esse mundo ainda se caracteriza pelo seu fluxo constante. É, portanto, inimaginável que a sensibilidade humana não tenha criado recursos para dar conta dessa realidade, apesar de seus esforços em racionalizar e fragmentar o real. E isso pode também ser verificado nas possibilidades da linguagem.

Algumas frases denotam a limitação da estrutura sujeito – verbo – objeto, para significar algumas das relações presentes no mundo. A frase “Está chovendo” por exemplo, ou “*It is raining*” ou “*Il pleut*” onde não há um sujeito real fazendo chover, mas apenas um substituto gramatical de sujeito (3º pessoa do singular – neutro – impessoal). Aqui aparece claramente que a ação de chover não é determinada por nenhum sujeito, mas que há uma correlação de circunstâncias indenomináveis e indissociáveis do fato de chover que faz com que esteja chovendo.

Estendendo esse exemplo aos efeitos que a poesia pode alcançar, como resistir ao exemplo dado por Verlaine? “*Il pleure dans mon cœur, comme il pleut sur la ville*” (“chora em meu coração / como chove sobre a cidade). Aqui o poeta estende o efeito de impessoalidade do verbo “chover” ao verbo “chorar”, e ele faz isso exatamente por desconhecer o sujeito do choro. Não é ele que está chorando, já que, como explicitado

pelo poema mais adiante, não há razão para o choro. Mas é algo em seu coração, algo desconhecido. *“Il pleure sans raison dans ce cœur qui s’écœure”* Verlaine (Chora sem razão nesse coração marejado).

Às vezes, a lógica da fragmentação sujeito – verbo – objeto, não se aplica à realidade. Haverá, entre as mais de seis mil línguas faladas no mundo, aquelas cuja estrutura não obedece à lógica da fragmentação? Esta seria uma pesquisa etnolinguística muito interessante para nosso estudo. Ficando, porém, em nossas línguas ocidentais, não devemos pensar que não se possa fazer com que a linguagem se aplique às necessidades de nossa percepção da realidade. Esse parece ser um dos ofícios do poeta: reencontrar, dentro da língua, a unidade perdida. O exemplo do verso de Verlaine veio no fluxo das associações de ideias, mas não é anódino, já que uma das pistas que queremos seguir para pensarmos a linguagem dentro da perspectiva da totalidade é a da poesia e, mais particularmente, do que tem sido chamado de metáfora.

A poesia e os modos de expressão artísticos nos parecem ser os que melhor exploram a variedade e complexidade de formas implícitas na ordem da totalidade. Um dos objetivos deste trabalho será demonstrar isso através de algumas noções poéticas como o “Aberto”, a “Transparência” e os “Nexos”, começando por mostrar como esse paradigma poético se perdeu e como podemos conceber a língua como um universo de esferas em conformidade e correspondência com a totalidade. Para isso, precisaremos analisar o poder da metáfora e a forma como esse recurso poético vem sendo reduzido apenas à função de figura de linguagem quando, na verdade, ele é mais que isso: uma de nossas hipóteses é que a metáfora é um poderoso recurso poético que auxilia o pensamento e que, muito além de atuar como mero elemento retórico ou estilístico constitui uma forma de percepção do mundo, da coisa, do sentimento, da emoção, da sensação, etc, que transpassa os limites das estruturas fragmentadas e parcelares da linguagem e do pensamento dominantes, tanto na ciência como na filosofia.

Para enfrentar o problema epistemológico posto pela própria linguagem que parece ser, ao mesmo tempo, aquela que possibilita o pensamento (a linguagem como instrumento do pensamento, meio para o pensamento) e aquela que, pela sua estrutura, impossibilita a inovação no pensamento, experimentaremos, como recurso metodológico, o próprio pensamento poético; ou seja, para pensar a poesia na linguagem, pensar com a poesia.

O segundo objetivo aqui será de mostrar que podem existir outras formas de pensamento, além do pensamento da fragmentação, suscetíveis de dar conta da ordem da totalidade. Diferente do que faz David Bohm (2008), ao sugerir a experimentação de uma nova forma de linguagem (o *rheomodo*), nós pretendemos aqui mostrar que há linguagens e pensamentos presentes em nossas sociedades que, embora tenham sido subjugados no decurso da história ocidental do conhecimento, se inscrevem na ordem da totalidade. E que talvez seja necessário atentarmos para o que, hoje, tais sistemas podem nos ensinar a respeito dessa ordem.

Mente e matéria no fluxo universal

No fluxo universal, diz David Bohm (2008), a mente e a matéria são substâncias inseparáveis. Elas são diferentes, mas apenas em termos de aspecto, porque pertencem à substância de um movimento único. Dito de outra forma, mente e matéria se acompanham, fluindo juntas, com o movimento. Embora pertencendo a uma ordem implícita, que não pode ser definida explicitamente, essa pressuposição da física quântica oferece a vantagem de dar fundamento ao mundo físico tanto quanto ao mundo das coisas do espírito e da mente. Não se trata de um fundamento sólido, e sim de um fundamento sem fundo, ou seja, um fundamento abismal – do movimento fluindo – que sustenta a concepção de um universo onde o real tem dupla face: uma, manifesta no aspecto dos fenômenos físicos e da matéria; a outra, no aspecto

dos fenômenos noológicos. É nesse ponto de encontro entre fenômenos noológicos e fenômenos físicos que a física quântica segue suas perspectivas teóricas mais promissoras. No livro *Filhos do céu* (2003), Edgar Morin conversa com o astrofísico Michel Cassé que afirma que a ciência conseguiu lutar contra o geocentrismo (a terra deixou de ser vista como o centro do universo) e contra o antropocentrismo (não existe centro do mundo), mas não logrou lutar contra o antropomorfismo. No entanto, o astrofísico explica o seguinte:

“

A matéria fala e, desse fato, depreendemos que a linguagem, o pensamento e a vida necessitam da ação das estrelas; que na economia geral do universo as estrelas desempenham o papel de um artesão consciencioso e, independente dessa ação, sua própria existência passa a ser uma condição necessária à diversidade dos átomos. Mães de nossos átomos, as estrelas não são imateriais, mas provêm, são feitas e dependem de outra coisa: elas foram precedidas por outras formas, que denominamos nebulosas interestelares e que também decorrem de uma forma anterior. Que forma é essa? Trata-se de uma questão de genealogia à qual incessantemente retornamos. [...] Além do mais, nessa volta, nessa gênese, a luz não é a primeira coisa que ocorreu. Ela teria sido precedida por uma forma à qual poderíamos dar o nome de vazio, mas um vazio paradoxal, pleno de todos os nascimentos e de todas as energias, um vazio que somente a mecânica quântica é capaz de descrever e que poderia ser comparado a uma agência de comunicação e relações públicas. Esse vazio ainda existe, encontra-se na origem do que poderíamos chamar de forças da física, na origem do fato de que existem interações no mundo. Esse vazio é relacional.

(Cassé; Morin, 2003, p. 29-30)

O que significa para nós ouvir de um astrofísico que “a linguagem, o pensamento e a vida necessitam da ação das estrelas”? E que “a matéria fala”? Em primeiro lugar, isto significa dizer que não há distinção fundamental entre mente e matéria. Em segundo lugar, que ambas devem ser tratadas juntas, pensadas juntas, através de um processo que Marcel Bolle de Bal, sociólogo belga e professor emérito da Universidade Livre de Bruxelas, chamou *dereliance cosmique*, e que traduzimos aproximadamente como “religação cósmica” (Bolle de Bal, 2003, p. 103). Em sua descrição do pensamento humano em duas instâncias (*myhtos* e *logos*), Morin fala – e é precisamente isso que nos interessa aqui – de “unidualidade”. Podemos dizer que a instância do *mythos* atende às necessidades de compreensão dos fenômenos noológicos do universo enquanto a instância do *logos* visa a atender a necessidade de compreensão dos fenômenos físicos desse mesmo universo. Apesar de podermos distinguir entre as duas instâncias do pensamento, elas são inseparáveis, o que leva Morin (2005) a qualificar a atividade humana do pensar de “unidual”.

Há uma relação direta entre a unidualidade do pensamento e o pensamento arcaico. Para Morin, o pensamento dos homens primitivos era, sem dúvida, unidual:

“

Os nossos ancestrais caçadores-coletores que, ao longo de milhares de anos, desenvolveram as técnicas da pedra e, depois, elaboraram as do ouro e do metal, dispuseram e usaram, nas suas estratégias de conhecimento e de ação, um pensamento empírico/lógico/racional; produziram, acumulando e organizando, um formidável saber botânico, zoológico, ecológico, tecnológico, uma verdadeira ciência. Contudo, esses mesmos seres arcaicos acompanhavam todos os atos técnicos com ritos, crenças, mitos, magias; por isso, antropólogos do começo do século XX chegaram a crer que, fechados num pensamento mítico/mágico, esses “primitivos” ignoravam toda racionalidade. [...] Antropólogos simplistas incapazes de conceber que os seus “primitivos” moviam-se nos dois pensamentos, completamente sem confundi-los!

(Morin, 2005, p. 168)

Apesar de, hoje, a ciência e a filosofia reconhecerem o caráter unidual do pensamento dos homens das sociedades arcaicas e o simplismo dos antropólogos do início do século XX, as qualificações dessas sociedades em “arcaicas” e “primitivas” permanecem carregadas de conotações pejorativas, ligadas a uma noção evolutiva do conhecimento baseada predominantemente no modelo empírico/técnico/racional do pensar. Este é um primeiro ponto. Mas há uma segunda questão a ser colocada no tocante à duplicidade do pensamento humano. Se, por um lado, o homem arcaico era unidual por usar, simultaneamente e sem conflitos, duas formas do pensamento (o pensamento empírico/técnico/racional e o pensamento simbólico/mítico/mágico), por outro lado, o homem moderno fez evoluir a dialética dos dois pensamentos até sua disjunção mais radical que, segundo Morin, atingiu seu ápice com os desenvolvimentos da física Newtoniana (Morin, 2005, p. 169). Mesmo assim, *mythos* e *logos* convivem, se sucedem e interagem, ora misturando-se, ora distinguindo-se.

“

Também, ainda que nossos espíritos sejam muito diferentes daqueles dos arcaicos ou dos medievais, ainda que os dois pensamentos tenham se tornado antagônicos, vivemos não somente nessa oposição, mas também na coabitação, na interação e nas trocas clandestinas e diárias entre eles. O problema dos dois pensamentos não é, pois, um problema original e histórico ultrapassado, mas o problema de todas as civilizações, inclusive as contemporâneas: um problema antropossocial fundamental.

(Morin, 2005, p. 170)

É precisamente desse problema que trataremos aqui ao analisarmos a linguagem em sua dimensão poética. O *logos*, enquanto modelo empírico/técnico/racional de

conhecimento, levou-nos muito longe na compreensão das origens dos fenômenos do mundo físico (teoria do big-bang, teoria da antimatéria e do vácuo quântico, etc.). Já a negação ou desvalorização do *mythos* como modelo simbólico/mítico/mágico do pensamento alienou o homem moderno de sua própria realidade noológica, afastando-o da proximidade na qual nossos antepassados viveram com a língua, proximidade esta que chamamos de poética. Fica claro aqui que os termos “língua poética”, “poesia”, “poético” querem referir-se ao modo de conhecimento e de pensamento do *mythos*, essa forma de apreensão e compreensão dos fenômenos noológicos do universo, esse aspecto da língua que Vilém Flusser qualificou de “mágico” ou “santo” (Flusser, 2004, p. 35). Fica claro, também, por que preferimos chamar nossos ancestrais e os povos que permaneceram organizados em sociedades arcaicas de “povos poéticos”.

É justamente esse aspecto da língua que devem ser investigados, porque, apesar de nos encontrarmos bastante alienados da proximidade com o poético, supomos que ainda existem nichos clandestinos dentro das nossas línguas – predominantemente prosaicas – onde ele sobrevive. E pensamos que é urgente e necessário reconhecer seu lugar e seu papel em nossas línguas, em nosso pensamento e em nosso conhecimento do mundo, não só porque língua, pensamento e conhecimento são processos dinâmicos e conscientes da existência humana, mas também porque tais processos são determinantes das relações da existência humana com a vida e o cosmos.

De fato, pensar a língua como origem e instrumento do pensamento e do conhecimento é pensar o ser humano em relação ao universo. Mas, se nossas línguas assim como nosso pensamento encontram-se tão distanciados da relação original do homem com suas origens e com a natureza de seu universo, como poderemos através dessa mesma língua e dessa mesma estrutura de pensamento (empírico/técnico/racional), alcançar algum resultado? Seguiremos aqui os passos de Vilém Flusser, em busca de uma certa “ingenuidade” do pensar (Flusser, 2004, p. 36). Isso quer dizer

que é necessário tentar ao máximo deixar de lado os conhecimentos acumulados sobre a língua no curso da história, e experimentar outras formas de conhecimentos próprios da abordagem que nos interessa fazer: a abordagem da língua do ponto de vista dos povos poéticos. É por essa razão que investigaremos um pensamento anterior ou distinto do pensamento empírico/técnico/racional próprio da filosofia e da ciência ocidental moderna e contemporânea. Voltaremos nossas atenções à concepção heraclitiana de *logos* (anterior ao processo de fragmentação entre *mythos* e *logos*) e aos fundamentos daquilo que o filósofo senegalês Mamoussé Diagne (2005) chamou de uma “razão oral”. Nesse contexto, analisaremos as línguas e palavras ditas mágicas, míticas e poéticas.

Da poesia como saber à ciência do poético

A linguagem humana é uma dessas essencialidades sobre as quais, desde o princípio da nossa humanidade, poetas, filósofos e cientistas vêm refletindo. Mentdes despertas de pensadores curiosos e inquietos, desde os tempos mais remotos que nos são permitidos conhecer, produzem pensamentos a respeito da atividade pensante manifesta na linguagem. São mitos, versos, filosofias e teorias científicas que, ao longo do tempo mítico e histórico, se sobrepõem uns aos outros em camadas. Constituem, assim, uma massa noosférica nebulosa e disforme à qual os pensadores contemporâneos tentam dar contorno, esforçando-se em redefini-la, em pô-la em palavras: conceitos, teorias, métodos multiplicam-se em torno da massa noosférica das reflexões sobre linguagem, procurando desvendá-la e acabando por fazê-la crescer mais e mais.

Dentro do processo da reflexão fundamental sobre essa essencialidade que é a linguagem e que acompanha o homem em sua evolução cognitiva, no Ocidente, distinguem-se claramente três etapas. No início, a reflexão tomava a forma poética. Depois, tornou-se filosófica. E no fim, virou ciência. Seja nos mitos cuja autoria e data

se perdem no infinito dos primórdios da civilização humana, seja nos versos épicos de Homero ou, ainda, nos fragmentos dos filósofos pré-socráticos, predomina uma relação poética ao mundo que impregna formalmente a linguagem e, conseqüentemente, a produção de pensamentos a seu respeito. “É sábio ouvir, não a si, mas ao Logos, e concordar ser Todo-um” prescreve Heráclito em um dos fragmentos recolhidos de seu pensamento. Como ouvir o Logos senão através do próprio Logos? Essa voz que fala através da própria linguagem – e não a voz do homem a proferi-la, resignificando-a – será a voz capaz de nos fazer mais sábios? Talvez resida nisto – e esta será uma de nossas hipóteses aqui – o pensamento poético; no fato de que a linguagem que se deve ouvir para se tornar sábio não é a do homem, e sim a do Logos; ou, no sentido heraclitiano da palavra Logos, o mundo, imanência e transcendência ao mesmo tempo, a totalidade manifesta na unidade de cada coisa, o Todo-um. Para alcançar um conhecimento do que é a linguagem e de como ela toma forma dentro do homem, é preciso ser capaz de pensar poeticamente. É por isso que nos tempos de Heráclito, o pensador havia de ser poeta.

Aproximadamente um século e meio mais tarde, quando Platão escreveu o *Crátilo* (Platão, 2001), uma reflexão filosófica em busca da origem da linguagem e da adequação entre os sons da palavra-signo e a coisa significada, encenou Sócrates ao voltar do templo de Apolo, inebriado pela inspiração divina, “delirando” na busca pela origem das palavras gregas: Deus, Herói, Homem, Alma, Espírito, Corpo, etc. O mestre filósofo deixava-se levar pelos sons e suas correspondências harmônicas com os aspectos racionais do conhecimento formulado sobre as coisas referidas nas palavras. Os argumentos poéticos de Sócrates apareceram a seus discípulos ouvintes como sábios devaneios por não constituírem argumentos bastante lógicos e sim meras inspirações poéticas, belas e sábias, mas incertas do ponto de vista racional. Ele próprio, de fato, pede desculpa a seus interlocutores por tanta inspiração e falta de razão! Sábia ironia

[...] Mas o que quis Platão ao dar voz ao longo de tantas páginas aos devaneios de Sócrates, para depois concluir que este estava indo na direção equivocada da poesia? Por certo não se trata de uma simples ironia ou de expor ninguém ao ridículo. A demonstração é por demais longa e certamente contém outros ensinamentos.

Camadas e camadas de opacidade, já na Grécia do século V a.C, impediam Hermógenes de enxergar entre palavra e realidade outra coisa que não fosse uma mera relação de convenção. Diante da força lógica desses argumentos, Sócrates deu então uma série de exemplos de que havia, além das convenções, sentidos escondidos nas sonoridades das palavras, e procedeu a uma espécie de “escavação” de várias palavras, demonstrando relações entre suas origens etimológicas e a essência das coisas nomeadas, relações estas que se dão por uma rede de associações de sentidos cada vez mais profundos, até chegar a algo que parece se aproximar da “natureza” da coisa nomeada. Citemos um exemplo de como Sócrates chega à explicação da origem do nome “espírito” (em grego, *daimon*) através da associação de sentidos contidos na natureza do que é um espírito:

“

Sócrates: Eis então o que, na minha opinião, ele [Hesíodo] quer certamente dizer quando fala dos espíritos [daimones]: que eles eram razoáveis e sábios [daemones] e por isso lhes chamou ‘espíritos’ [daimones]; e acontece que em nossa língua antiga, esses dois nomes são o mesmo. Falam, pois, adequadamente, ele e muitos outros poetas, quando afirmam que, morrendo um homem bom, tem um destino grandioso e muitas honras e se transforma num espírito, de acordo com a designação da razoabilidade. Assim sendo, estabeleço que todos os homens que são bons, quer estejam vivos, quer tenham morrido, têm o caráter de ‘espíritos’ e são corretamente chamados ‘espíritos’.

(Platão, 2001, p. 63-64)

Não satisfeito em se restringir a explicar palavras pela sua origem na própria língua grega, em busca de uma origem mais primitiva, Sócrates faz uma demonstração sobre as sonoridades que compõem as palavras raízes para a compreensão do mundo, tais como as noções de Fluxo e de Movimento, noções que ele toma de empréstimo a seu predecessor Heráclito:

“

Sócrates: Como dizia, pareceu ao que pôs os nomes que o elemento r era um belo instrumento da mudança, para expressar a mobilidade; e, de fato, utiliza-o muitas vezes para isso; em primeiro lugar no próprio 'fluir' [rhein] e 'fluxo' [rhoê], onde imita a mobilidade através desse elemento; e depois no 'tremor' [tromos] e no 'áspero' [trachys], e ainda em verbos como 'bater' [krouein], 'esmagar' [thrauein], 'partir' [ereikein], 'quebrar' [thryptein], 'esmigalhar' [kermatizein], 'fazer girar' [rhymbein]; em todos esses nomes e de uma forma geral, representa a mobilidade através do r.

(Platão, 2001, p. 105)

Está claro que quando Sócrates aponta para a natureza das coisas e dos entes das coisas na formação dos nomes, a palavra “natureza” não parece ter o sentido restrito da física e da biologia (*physis, bios, zoe*), ou da vida material, mas pode ser entendida aqui no sentido exposto por Bohm (2008) de que, não havendo diferença substancial entre mente e matéria e ambas sendo inseparáveis, a “natureza” das coisas é ao mesmo tempo mente e matéria. A natureza seria então a substância físico-noológica de que se originam as coisas. E é essa natureza original que está contida nas palavras enquanto sonoridades (fonemas/oralidade/musicalidade da língua) e formas (morfemas/escrita/

plasticidade da língua). A rigor, para cada coisa, um som original (vibração de uma onda), e para cada som original, uma forma (condensação da onda sonora em pontos, formando cores).

Mas, para os leitores desavisados e superficiais, o discurso de Sócrates foi considerado delirante, fruto de alguma inspiração divina e não de um raciocínio lógico demonstrável, o que representa uma fraqueza textual. O próprio Platão, embora tivesse, através de Sócrates, apresentado e defendido a tese do naturalismo, refuta-a incessantemente, em um movimento de vai e vem entre argumentos convencionalistas e naturalistas, para já no fim chegar à conclusão de que não há como admitir uma resposta certa:

“

Crátilo: Por mim, ó Sócrates, os oráculos que pronunciastes me parecem inteiramente justos, quer tenhas sido inspirado por Êutifron, quer habite em ti, desde há muito, qualquer outra Musa, que tenhas ignorado.

Sócrates: Meu bom Crátilo, há muito tempo que eu mesmo me espanto com minha sabedoria. E não acredito nela. Por isso, parece-me que tenho que examinar de novo aquilo que afirmo. Porque ser alguém completamente enganado por si mesmo é a mais penosa das coisas [...] É pois necessário, segundo me parece, voltarmos frequentemente às coisas que dissemos e esforçarmo-nos, como diz o poeta, por ‘olharsimultaneamente para diante e para trás’.

[...]

Sócrates: Pode ser que as coisas sejam assim, Crátilo, mas também pode ser que não.

(Platão, 2001, p. 125)

Todas as interpretações posteriores do Crátilo apontam para delírios de Sócrates e desvios da língua grega, tais como palavras que teriam sido forjadas por Platão para atender às necessidades de sua demonstração acerca da correspondência entre a natureza das coisas, suas sonoridades no nome e seu sentido genuíno. Depois disso, a questão foi retomada na esfera filosófica e com Aristóteles (384-322 a.C.), a lógica convencionalista não tardou a se instalar, cada vez mais distante da lógica poética. A linguagem se destaca como um fato eminentemente humano. E logo, com a lógica convencionalista, também a lógica da língua como sistema de representação passou a predominar na noosfera linguística. O foco das reflexões sobre linguagem deixa por um longo tempo de ser a cadeia evolutiva de sua constituição. A questão agora é de lidar com os desvios entre a imperfeita linguagem comum e a eternamente procurada perfeição da linguagem lógica.

Em 1749, durante a segunda grande onda de iluminação do pensamento ocidental pela razão – a chamada filosofia das luzes –, Rousseau (2001) escreve o *Ensaio sobre a origem das línguas* onde comenta que “Platão, em seu *Crátilo*, não fora tão ridículo como pareceu”. Rousseau, também ele, apesar do caráter lógico-racional de seu pensamento, notável em seu texto, não deixa de reconhecer que há mistério na relação entre a lógica da gramática e das regras ortográficas e lexicais de uma língua por um lado e as adequações aparentemente ilógicas entre as coisas e seus nomes por outro lado. E, em vez de seguir os passos de Sócrates que encontrava na poesia a inspiração para uma melhor compreensão das associações entre nomes e coisas nomeadas, Rousseau aproxima tal mistério da música, feita de harmonias, correspondências, melodias e encantamentos, mais sensíveis do que racionais, que ele aponta como uma possível origem da linguagem em sua adequação coisa-nome. Na natureza, diz ele, tudo é som e há de haver uma relação entre os sons da natureza e os sons articulados pela linguagem no humano. Rousseau não resolve o mistério da origem das línguas, não nos dá provas da corre-

ção de suas suposições. Mas nos dá argumentos filosóficos lógicos para uma possível origem musical da língua. Nesse período, inaugurado por Platão e reforçado pelos filósofos iluministas, o pensador distanciou-se muito da razão poética heraclitiana. Deixou de recorrer à poesia (que passa a ser considerada delirante) e tornou-se, antes de tudo, filósofo. Com Rousseau, a premissa de um Logos a ser ouvido, de um Logos que precede a todas as coisas, que é Tudo-Um tornou-se música, linguagem audível, mas não necessariamente compreensível pela razão nem dizível em palavras.

Mais tarde, depois do longo período de interdição do assunto da origem das línguas nas esferas universitárias europeias – período que se estendeu de 1866 a 1996 (130 anos), quando as conferências sobre a origem das línguas voltaram a ser organizadas, os cientistas declararam infundadas as diversas hipóteses filosóficas da origem musical, onomatopeica ou emotiva da linguagem. E partiram para a grande aventura da volta no tempo em busca dos cognatos que pudessem apontar para origens linguísticas comuns. Entre as mais de 6000 línguas faladas no mundo, somente 60 foram agrupadas em uma família, a maior até hoje identificada e que constitui o tronco das línguas indo-europeias. As abordagens científicas até hoje utilizadas pouco nos esclarecem sobre a existência ou não de uma origem comum de todas as línguas, de uma língua-mãe única e, no entanto, não impedem que os mitos da língua única permaneçam e continuem sendo um parâmetro para perspectivas humanistas universais, seja entre os cientistas ou entre os filósofos e literatos. No âmbito da reflexão legitimada pelos parâmetros científicos, a poesia não toma mais parte nenhuma. Ao contrário, consolidase a linguística como campo de estudo das línguas que supõe a linguagem como objeto de ciência, objeto esse visto como sistema onde o que merece a atenção e a investigação dos pesquisadores são suas leis e os problemas de seu funcionamento. Entra aí então a poesia como forma, gênero literário ou, ainda, como uma das funções da linguagem na análise pragmática da comunicação humana.

No entanto, se a poesia esteve no princípio de toda a reflexão sobre linguagem, se a filosofia dela não prescindiu, então e da mesma forma, a ciência – se não quiser abandonar as questões fundamentais da linguagem – não pode abrir mão nem da filosofia nem da poesia em sua abordagem. Poesia, filosofia e ciência são três formas necessariamente complementares para se considerar a linguagem na perspectiva de seus fundamentos. Esta é a proposta metodológica da presente reflexão: reunir para nossas considerações sobre a linguagem essas três formas gradualmente crescentes: à forma científica, que hoje predomina e é maior, acrescentaremos a filosofia, e de dentro das formas da filosofia que um dia quis esmagar sob seu jugo a poesia, ouviremos a forma poética que, sem dúvida, muito nos diz e esclarece sobre seu instrumento principal: a língua.

De fato, podemos dizer que de tanto analisar as falas da linguagem, à luz do espírito científico, os homens se tornaram produtores de discursos sobre a linguagem, todos assentados sobre uma premissa que hoje predomina: a premissa da língua como sistema de signos e de representação. Nessa perspectiva, as palavras não falam como as coisas, mas como signos utilizados para representar as coisas e, à medida que são produzidos signos e discursos, vamos nos afastando cada vez mais da realidade das coisas e adentrando níveis cada vez mais densos e complexos de representação, necessitando da metáfora como possibilidade de nos reaproximarmos do real, embora de maneira falha e aproximativa.

Para entender como esse afastamento se deu no Ocidente, podemos resumir três grandes períodos de evolução do pensamento filosófico-científico sobre a palavra. No período medieval, as palavras são compreendidas como marcas, configurações de uma essência anterior divina que se exteriorizam com o ato de autodeterminação instaurador da Verdade (a Criação). A palavra verdadeira é a palavra de Deus, sendo as outras, as impuras, apenas marcas de palavras, degradadas pela

historicidade. Apesar da degradação, tais palavras, enquanto marcas, mantêm uma relação ontológica com a Verdade original, com a essência. Não há, assim, descontinuidade entre as coisas, o homem e as palavras. “Na sua primeira forma, escreve Foucault (1987) em *As palavras e as coisas*, [a linguagem] era um sinal das coisas absolutamente certo e transparente, pois que se lhes assemelhava”. Nos séculos XVII e XVIII, nasce uma nova percepção da palavra decorrente de um sujeito novo. O princípio ativo do conhecimento não reside fora do homem, mas no seu íntimo e isso se dá de forma inata segundo uma lei da natureza que estabelece um paralelismo lógico-gramatical entre pensamento e língua. As palavras deixam de ser marcas do real para se tornar produtos do espírito. Deu-se a primeira grande ruptura: o universo de referência dos signos é constituído de novos signos, e a linguagem, agora, parece literalmente nascer a partir do pensamento. Com o sensualismo, no final do século XVIII, dá-se a segunda ruptura determinante para o direcionamento que tomará mais tarde a linguística: a origem do sentido das palavras deixa de estar situada no espírito para ocupar o lugar da relação entre o signo e a sensação do indivíduo. O processo se inverte agora, já que se parte das sensações e dos signos para se chegar à compreensão das coisas e de seus sentidos. Ao postular-se a origem sensível dos signos, totalmente materialista, o *logos* vê-se contestado em sua essência, torna-se sensível somente a partir do humano. Se com o racionalismo a Razão substitui Deus na relação entre os homens e o mundo, com o sensualismo do fim do século XVIII, o poder da razão encontra-se relativizado e sujeito ao erro. É exatamente nesse momento que o caráter figurado e metafórico ou representativo do conhecimento e da língua se instaura junto com a certeza de um largo fosso separando o ser das coisas e o sentido a elas atribuído pelas palavras. A metáfora torna-se a única forma de saltar por sobre esse abismo profundo. Está estabelecida a razão metafórica baseada na noção de “salto metafórico”.

Considerações finais

Estamos, com o espírito científico, cada vez mais distantes do Logos heraclitiano. Por outro lado, os poetas que também passam boa parte de suas obras tratando das relações entre o homem e a linguagem, entre a linguagem e a realidade, não abrem mão, sob o pretexto de que a língua passou a ser considerada unicamente como um sistema de representação, de buscar no nível poético da linguagem uma autenticidade genuína que faz da palavra a realidade e não apenas uma representação da realidade. Não era isso que Heráclito ensinava aos homens? Que o Logos é o mundo, imanência e transcendência ao mesmo tempo, a totalidade manifesta na unidade de cada coisa, o Todo-um? E que quem busca respostas sobre si mesmo em suas relações com o outro e com o mundo deve ouvir não a si mesmo, mas ao Logos? Este foi o pensamento do antigo filósofo de Éfeso, o “obscuro” que tão bem sabia que não seria compreendido senão pelos mais sábios, que preferiu velar seus ensinamentos atrás dos véus do hermetismo. Mas é também o pensamento de muitos poetas que vieram depois.

Para pensar a linguagem, pensar através da poesia e, para pensar através da poesia, ser poeta, ouvinte do *logos*. Como muito justamente entendeu Heidegger quando voltou sua atenção para a poesia, o que interessa a nós que pensamos a linguagem não é a língua enquanto meio de expressão do homem, tampouco a língua enquanto instrumento de trocas comunicativas entre os homens; é a linguagem enquanto portadora de sua própria fala, a linguagem enquanto fala do mundo, enquanto Logos. Somente nessa perspectiva poderemos dizer algo sobre a linguagem em seu sentido primeiro e genuíno.

A poesia não está morta, muito menos o mito e o pensamento poético – eles estão afastados, tão afastados que estão quase perdidos. Aqui e ali, encontramos mitos eternamente presentes que vêm apoiar, ilustrar, corroborar o pensamento científico. Encontramos também poesias que vêm, com intensidade e força, afirmar com clareza

dados da realidade da linguagem do ponto de vista dos seus produtores mais legítimos e genuínos: os poetas. Mas o pensamento dominante sobre a linguagem, que virou uma ciência – a linguística, tem como certo que dois paradigmas se opõem no pensamento ocidental: o científico e o não-científico, oposição ilusória que Edgar Morin expressou bem na diferenciação que estabelece entre *Homo Sapiens* e *Homo Demens* que, na verdade, são um homem só; ou ainda quando diz que não há incoerência na afirmação segundo a qual o homem é 100% cultura e 100% natureza. O que precisamos pensar é onde está o poético. E nós temos uma hipótese: o paradigma poético está perdido na oralidade primeira e reside na cultura de forma clandestina. ●

REFERÊNCIAS

- BOHM, David. *Totalidade e a ordem implicada*. São Paulo: Madras, 2008.
- BOLLE DE BAL, Marcel. Reliance, déliance, liance: émergence de trois notions sociologiques. *Société*, n. 80, p. 99-131, 2003.
- CASSÉ, Michel; MORIN, Edgar. *Filhos do céu – entre vazio, luz e matéria*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2003.
- COSTA, Alexandre. *Heráclito*. Fragmentos contextualizados. Rio de Janeiro: DIFEL, 2003.
- DIAGNE, Mamoussé. *Critique de la raison orale*. Niamey, Paris, Dakar: CELHTO/Karthala/Ifan, 2005.
- DRAVET, Florence; CASTRO, Gustavo de; CURVELLO, João José. *Os Saberes da Comunicação*. Brasília: Casa das Musas, 2007.
- FLUSSER, Vilem. *Língua e realidade*. São Paulo: Anna Blume, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- HEIDEGGER, Martin. *Hölderlin y la esencia de la poesia*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- MORIN, Edgar. *O método 4 – as idéias*. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- PLATÃO. *Crátilo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Lisboa: Estampa, 2001.