

---

## ENUNCIÇÃO

### Revista do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFRRJ

---

#### O que é linguagem?

Luís Felipe Bellintani Ribeiro\*

 <https://orcid.org/0000-0002-5020-4453>

**Resumo:** Mais do que um instrumento pelo qual o ser humano se refere ao ser das coisas, a linguagem é aqui caracterizada como a instância primeira da abertura de sentido, antes da qual não é possível pensar nem na simples subsistência de uma coisa em si mesma nem em um sujeito humano digno de sua humanidade.

**Palavras-chave:** Linguagem; Ontologia; Antropologia Filosófica.

***Abstract:** More than an instrument through which the human being refers to the being of things, language is here characterized as the first instance of the disclosure of meaning, before which it is not possible to think either of the simple subsistence of a thing in itself or of a human worthy of his humanity.*

***Keywords:** Language; Ontology; Philosophical Anthropology.*

A pergunta “o que é linguagem?” é da mesma cepa daquelas perguntas radicais que jogam o perguntador diretamente no círculo hermenêutico.

É como a pergunta “o que é filosofia?”.

---

\*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal Fluminense. Email: lfbribeiro@id.uff.br

Se filosofar, desde Sócrates, é perguntar “o que é isso ou aquilo?”, a filosofia já chegou antes de a pergunta pelo ser da filosofia chegar e não é possível perguntar pelo ser da filosofia sem filosofar.

“O *que* (*ti/quid*) é?”: a pergunta pela *quidditas*, quiddidade, quase-sinônimo de essência.

“O que *é* (*estin, eînai/est, esse*)?”: a pergunta pela *essentia* (*ousía*), essência, quase-sinônimo de quiddidade.

Perguntar pela quiddidade ou essência de cada coisa, isso mesmo é o filosofar.

Com a linguagem também: a linguagem irrompe antes da pergunta pela linguagem, pois o ato de perguntar é um ato de linguagem.

A pergunta pela quiddidade ou essência da linguagem é um ato de filosofia da linguagem e um ato de linguagem da filosofia. O círculo do círculo.

No fundo, portanto, já se sabe aquilo pelo que se pergunta. Já se sabe, mas de um modo um tanto vago e implícito. O que se quer de fato é trazer para a clareza da explicitude aquilo que já se sabe. Perguntar pela linguagem é uma experiência mais para a reminiscência do que para a de uma empiria que municiasse a mente com uma noção vinda de fora pela primeira vez.

No caso, porém, não é uma reminiscência como a platônica, de um outro tempo de uma outra vida da alma. É reminiscência de algo que começou no tempo mesmo dessa vida mesma.

Para a perspectiva da ciência positiva, o tempo em questão seria aquele em que um senso comum é introjetado pela educação na tenra idade, num lapso brevíssimo de dois anos, desde o nascimento, que em latim é a “natureza”, até que o ser humano adentre na linguagem e em sua humanidade propriamente dita.

Certamente isso é verdadeiro, que a passagem da absoluta alogia para o reino do logos se dê nos dois primeiros anos de vida do ser humano. Mas essa consideração de caráter cronológico não esgota toda a verdade, e até encobre uma consideração de caráter ontológico mais fundamental: o começo de toda experiência possível já é desde a linguagem desabrochada em toda a sua plenitude. O ser humano sempre chega atrasado para seu próprio advento e a máxima de Aristóteles<sup>1</sup> que pretende definir o homem

---

<sup>1</sup> Cf. *Política*1253a9-10: *lógon dè mónon ánthropos ékhei tôn zôon*.

precisamente pela posse do logos deve ser entendida pela correta significação do verbo “possuir” em grego antigo: o *zōon lōgon ékhon* não é o animal que tem linguagem, mas o animal que é tido pela linguagem, pois para o antigo o verbo *ékho* não enuncia uma relação de domínio unilateral de um objeto por um sujeito, mas uma relação bilateral de dependência mútua. Exemplar, a esse propósito, é o empenho de um Diógenes de Sínope de tentar se tornar mais livre pela redução das posses, e não por sua aquisição<sup>2</sup>.

O cientista pode passar dois anos observando o bebê com seus sensores de fonoaudiologia e psicologia experimental para agarrar o momento em que o objeto passa da condição da privação para a condição de posse, mas ele mesmo, na condição de sujeito, já foi desde o início ultrapassado e agarrado por esse momento.

É por isso que, no fundo, esse momento é um momento mesmo e não se desdobra em nenhuma diacronia, seja de dois anos ou de qualquer intervalo maior que o átimo do instante.

No fundo, essa é a característica desconcertante de toda passagem, jocosamente retratada nos paradoxos do sorites e do calvo<sup>3</sup>: não é por arrancar um fio de cabelo do cabeludo que ele há de se tornar careca, mas, se o procedimento for repetido à exaustão, o sempre ainda cabeludo alguma hora haverá de deixar de sê-lo, sem que haja o fio de cabelo limítrofe, por cuja posse ou privação se possa separar o careca de seu contrário.

Em tom talvez mais trágico e menos cômico, é o que diz aquela sabedoria de estirpe eleática que reina soberana na filosofia pré-socrática e na filosofia antiga pagã de um modo geral: se do nada nada vem, o aparente vir a ser era, na verdade, um já subsistir, logo não há passagem; o que é é; o que não é não é.

Ou então, se é para pensar a passagem, que se volte para o fio de cabelo limítrofe e se faça como Platão no *Parmênides*, que na chamada terceira hipótese da segunda parte<sup>4</sup> deixa claro qual é o fundamento da diacronia capaz de salvar da subsistência simultânea dos opostos, logo da contradição: essa natureza (*phýsis*) para lá de estranha (*átomos*), que não está em tempo nenhum (*en oudenì khróno*), donde a passagem de um contrário a outro provêm e para onde converge, não sendo ela mesma nem um contrário nem outro. O

---

<sup>2</sup> Cf. Diogenes Laertius (DL)VI 20-81.

<sup>3</sup> Atribuídos a Euclides de Mégara. Cf. DL II 108.

<sup>4</sup> 155e4-157b5.

fundamento da diacronia é a acronia. E essa natureza acrônica e atópica tem nome: *tò exaíphnes*. O fundamento do tempo é, numa substantivação de advérbio, o “de repente”.

De repente, o ser humano já está na linguagem. Só os outros ainda não falam ou já não falam mais. O Si Mesmo do Sujeito Transcendental apenas fala. Já fala e ainda fala, agrilhado no interior da bola parmenidiana, sem antes, sem depois, sem fora, agrilhado à linguagem sem chance de escapatória metafísica.

Não é mera coincidência que a mesma estrutura de raciocínio se possa aplicar à consciência em relação à inconsciência, e à própria vida em relação à morte e ao nascimento. Enunciados como os seguintes são *ipso facto* provas cabais da negação do que enunciam, são contradições performáticas, portanto: “eu não nasci ainda”; “eu já morri”; “eu não existo”; eu não estou pensando em nada”.

Não é mera coincidência porque há de fato um nexu originário entre linguagem, o ser do ente e a humanidade do humano.

Fosse o universo o jazer de uma imensa pedra que, como toda pedra, não mantém nenhuma relação de abertura para com seu próprio ser, nada seria a rigor. A ingenuidade do senso comum realista costuma se rebelar contra essa extravagância com ares idealistas e reclamar pelo ser em si da pedra à margem de qualquer para-si porque ingenuamente se esquece que, no ato mesmo da reclamação, está dada uma abertura de consciência em cujo interior a pedra encontra instância ontológica, a pedra encontra algum para-si.

O ser mesmo só é na abertura.

A pedra, metonímia de todo ente cujo ser não é numa relação de abertura com seu próprio ser, só é na abertura do ente aberto.

A abertura é a condição em que o humano já desde sempre se encontrou lançado. Não é nenhuma capacidade que ele controle; é antes fardo do que prerrogativa, e não deriva de nenhum mérito.

Em função do caráter repentino, acima referido, do lançado, o fardo da prerrogativa sem mérito é fato envolto em profundo mistério.

“Linguagem” é o nome da abertura ontológica porque o ente só se abre no aparecer do sentido. “Sentido” talvez seja a palavra mais preciosa para determinar a linguagem. Uma pedra não é nada. A pedra *enquanto* pedra, a pedra *como* pedra é aquela que efetivamente aparece, em função da aparição do seu sentido. Ela é o seu sentido. O seu sentido é o que

vem à tona quer quando olhamos para uma pedra quer quando escutamos o nome “pedra”, já que o bradar do nome ao ouvido languageiro equivale a pôr a coisa nomeada sob seus olhos. O sentido é o uno primeiro em que se enraíza a dicotomia nome-coisa. A duplicação operada na expressão “coisa *enquanto* coisa” é o correlato da duplicação da própria noção de consciência – saber que sabe; tomada de ciência do estar ciente –, mas que aponta para o uno primeiro do encontro em que toda consciência é consciência de algo, e todo algo é um visado na intencionalidade da consciência.

A noção de “sentido” é a que permite entender que a linguagem não se restrinja à verbalização, mas se estenda à imagem e a outras expressões silenciosas, à música e a outras expressões sonoras sem letra, e que não se restrinja à forma do juízo analisável em sujeito e predicado. A compreensão implícita, fundamento da interpretação muda, que por sua vez é fundamento da fala, lacônica ou loquaz, já é sentido aberto.

De todo modo, podemos pensar num verbo originário, anterior à verbalização, e que reúne fala e silêncio no aberto do sentido.

Não há nada mais exemplar do moderníssimo conceito de performativo que o texto arcaico que dá conta da criação do universo físico pela enunciação do criador<sup>5</sup>. Isso sim é fazer coisas com palavras. Trazer do não-ser ao ser. Gênese.

“Trazer do não-ser ao ser” é precisamente a definição de *poiesis* no *Banquete* de Platão<sup>6</sup>. E Sócrates insinua ali<sup>7</sup> a razão de um poeta específico ter atraído para sua poesia específica, numa antonomásia, o nome de todas as poesias dos demais poetas, como a marcenaria do marceneiro e a fabricação de sapatos do sapateiro. É que a poesia em sentido estrito está num plano ainda mais fundamental. É preciso que um poeta em sentido estrito já tenha trazido à luz seu produto, a saber, um mundo cultural chancelado por língua dita “natural” e “materna”, para que, sob a abóboda semântica desse mundo e sobre seu chão lexical, o sapateiro possa fazer seu sapato. Uma comunidade de homens que vivessem descalços, e para a qual, portanto, o mester do sapateiro não fizesse sentido, seria tão humana quanto qualquer outra, mas simplesmente não há comunidade humana antes da vigência de uma língua natural materna.

---

<sup>5</sup> *Genesis*1, v. 3, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 14, 20, 24, 26, 29.

<sup>6</sup> *Symposium* 205b8-c1: *he gár toi ek toû mè óntos eis to òn íónti hotooûn aitia pásá esti poiesis.*

<sup>7</sup> Comentário livre (não exegético) a partir dos seguintes trechos do *Symposium*: 205c4-9 e 209d1-4.

E Sócrates fala de poesia no *Banquete* num momento em que está a explicar que o amor, tema central do diálogo, nem é belo nem é simplesmente “do belo”, qualquer que seja o sentido do genitivo, mas a relação do amor com o belo é de outra sintaxe e outra semântica. O genitivo objetivo do amor é, na verdade, a “geração”, *gênesis*, quase-sinônimo de *poiesis*, pois também aponta para a passagem do não-ser para o ser. O amor é amor da geração, amor do vir-a-ser, e o belo é a ambiência, expressa na forma do adjunto adverbial de lugar ou circunstância: o amor é “amor da geração no belo”, no âmbito do belo<sup>8</sup>.

O amor seria coisa de mortal finito, que, pela geração de um novo para ficar no lugar do velho que se vai, toca de algum modo a imortalidade. Imortalidade da espécie no esvair-se do indivíduo. Os demais seres vivos imortalizam-se pela geração biológica e o amor dos genitores por suas crias é maior do que o amor por si próprios. O ser vivo humano, ademais, imortaliza-se também pela geração técnica, artística, isto é, pela poesia em sentido grego amplo e de modo privilegiado pela poesia em sentido estrito. É nesse sentido que todos os gregos são filhos de Homero e que Homero se imortaliza na tradição que se segue no rastro do horizonte aberto por sua poesia<sup>9</sup>.

Talvez fosse possível ligar poesia e mortalidade de um modo ainda mais radical, sem precisar atrelar a assunção da finitude a qualquer medida de imortalidade, mas não deixa de ser admirável esse nexos feito por Platão, e o fato de a produção do ser, na acepção ampla de poesia, terminar na suprema poesia, que produz o ser pela linguagem que abre o sentido do mundo.

Não seria, então, apenas um imbróglio gerado por intraduzibilidade o fato de o grego precisar chamar o deus hebraico-cristão de poeta, uma vez que não há criação *ex nihilo* na Grécia pagã. Afinal, de um lado, a geração grega do mundo desde o imundo da matéria informe, a diacosmese do demiurgo, ainda que não absoluta e à mercê de modelo preexistente, não é operação menos radical, e, de outro lado, a criação absoluta do deus hebraico-cristão se dá pelo dizer – não há nenhum barro ou bloco de mármore preexistente – e o silêncio contemplativo com que deus vê depois a bondade de sua obra mitiga um

---

<sup>8</sup> 206e5: [ἔστιν(...)] ἡ ἐρὸς] τὴς γενέσεως καὶ τοῦ τοκοῦ ἐν τῷ καλῷ.

<sup>9</sup> Cf. 207c8-209e4.

pouco a aspereza de um puro golpe volitivo em certa passividade estética diante de sua cosmética.

No caso da diacosmese grega, bem representada pela fala de Timeu no diálogo platônico homônimo, aparentemente se trata de uma operação mais para a fabricação com a mão do que com a língua e a garganta. Com efeito, o demiurgo ali é chamado de poeta e pai<sup>10</sup>, mas sua arte é comparada mais com a carpintaria<sup>11</sup> e a olaria<sup>12</sup>.

Simple aparência.

Língua e garganta são tão representativas da função do simples instrumento quanto a mão. O que importa mesmo é aquilo que a potência demiúrgica faz daquela natureza estranha, absolutamente indeterminada, que Platão chama de *khóra*<sup>13</sup>, seja qual for o instrumento usado para isso. Ainda que o demiurgo fosse um maneta afásico, haveria de ser um manipulador linguageiro capaz de fazer mundo do imundo. Afinal, o humano mudo comunica sentido do mesmo jeito que os falantes, mas o papagaio tagarela, a rigor, não fala. Também a aranha, com seus oito olhos, a rigor não vê, mas o humano cego vê, pois é e sabe que é, e cumpre a vidência dessa consciência pelo tato.

A passagem da *ataxia* para a *táxis*, como no *Timeu* é caracterizada a operação do demiurgo<sup>14</sup>, é uma operação de sintaxe.

Na palavra “cosmologia” não tem “cosmo” somente, tem “logos” também. É discurso sobre o cosmo. Mais: é discurso cosmogônico.

A cosmogonia/ cosmologia de Timeu é por ele próprio apresentada como um “mito verossímil”, e a palavra *mýthos*, como a palavra *lógos*, quer dizer precisamente “palavra”, “discurso”, “linguagem”. Timeu em seu preâmbulo adverte de que todos ali participam da natureza humana, razão para aceitarem a verossimilhança como uma limitação correspondente àquela finitude<sup>15</sup>. Antes de começar a falar, Timeu evoca o beneplácito da divindade<sup>16</sup>, qual um poeta que invoca a musa antes de sua récita. Aliás, note-se que a teogonia/ teologia de Hesíodo não começa com a tétrade Caos/ Terra/ Abismo/ Amor<sup>17</sup>,

---

<sup>10</sup> 28c3: *tòn (...) poiètèn kai patéra*.

<sup>11</sup> 28c6: *ho tektainómenos*.

<sup>12</sup> 33b5: (...) *etorneúsato* (...).

<sup>13</sup> Assim nomeada em 52d3 e cuja natureza é descrita em 49a1-51b6.

<sup>14</sup> 30a5: *eis táxin auto égagen ek tês ataxías*.

<sup>15</sup> Cf. 29c-d.

<sup>16</sup> 27c1-d1.

<sup>17</sup> V. 116

como a cosmogonia/ cosmologia de Timeu não começa com a tétrade *khóra/ parádeigma/ demiourgós/ kósmos*. O discurso de Hesíodo começa com as Musas<sup>18</sup>, sem cuja abertura discursiva nenhuma outra deidade encontraria instanciação, como o discurso de Timeu começa com uma evocação piedosa, que pede licença para abrir a boca e soltar sua matraca, iniciando um plano que, a ser secundado pela antropogonia/ antropologia de Crítias, é apelidado por Sócrates de “esplêndido banquete de discursos”<sup>19</sup>.

O panteão hesiódico só se presentifica onticamente pela palavra do poeta – que é eficaz e não representativa – de modo a estar o comando de Zeus (e de Crono, e de Urano, conforme a diacronia do mito grego), bem como a omniabrangência de Oceano, a solidez fundante de Gaia, a primogenitura de Caos, e até a inexorabilidade da Moira, todos submetidos ao mais principal dos princípios, a Musa, substantivo cuja versão comum, *moûsa*, significa, como *mýthos* e *lógos*, “palavra”, “discurso”, “linguagem”.

Num outro diálogo de Platão, porém, essa relação fundamental entre as palavras e as coisas aparece de modo ainda mais escancarado. No *Crátilo*, o demiurgo é determinado precisamente como onomaturgo, o operário fabricante dos nomes<sup>20</sup>.

É muito revelador que Platão recorra de novo aqui a um mito, em se tratando agora da origem das palavras e não da origem das realidades físicas.

É que só o mito consegue dar conta do “de repente” próprio da “passagem” fundante de tudo que é princípio.

Todo mundo fala palavras que ouviu alguém falar antes, numa constatação de obviedade fadada a regredir ao infinito, não fosse um onomaturgo mítico colocar freio a esse esfarelamento nulificante num questionamento radical da essência da palavra. E a essência da palavra é nomear a essência da coisa visada. Tão desconcertante quanto pensar um piparote inicial que deslança uma série causal, daí para a frente toda concatenada e nada desconcertante, é pensar num olhar cru para as coisas sem-nome que, sem ouvir de ninguém antes, nomeou-as pela primeira vez.

É claro que, do ponto de vista científico, a tese convencionalista de Hermógenes presente no *Crátilo* é a correta. Mas a personagem intrigante e sedutora do diálogo é o

---

<sup>18</sup> V. 1-115.

<sup>19</sup> 27b7-8: *tèn tòn lógon hestíasin* (tradução: Carlos Alberto Nunes).

<sup>20</sup> Cf. 388e7-389a3.

lacônico Crátilo, com seu naturalismo radical, pelo qual um nome errado, isto é, que erra o alvo da coisa visada, sequer é nome, é mero ruído. Se Sócrates chamar Crátilo de Hermógenes, ele não pronuncia um nome errado, ele faz barulho com a boca<sup>21</sup>.

É claro que, do ponto de vista científico, dá para imaginar uma gênese muito lenta e paulatina dos nomes, desde um pitecantropo apavorado grunhindo interjeições de medo e dor até um *bonhomme* entediado arredondando nos lábios substantivos abstratos (a primeira classe gramatical deve ter sido a interjeição, e a última, o substantivo abstrato), cumprindo o hábito o papel de naturalizador ao longo de todo esse processo. Mas o enigmático é entender nem tanto como operou o primeiro grunhido com pretensão de significação, mas é saber como ele pôde ver, no sentido humano de ver, uma coisa sem nome, isto é, uma coisa com essência e sem nome.

Para dar conta do “de repente” próprio dessa passagem temos o onomaturgo. A *khóra* desse demiurgo específico é o espectro indeterminado de todos os sons que a língua é capaz de emitir ao tocar os diversos cantos da boca. Seu paradigma é a essência da coisa nomeada, e seu cosmo é o nome da coisa.

No *Timeu* diz-se que o que o mundo, uma vez posto a girar nos próprios gonzos, passa a viver do próprio desgaste, como quem se alimenta dos próprios excrementos ou enche o tanque ao queimar gasolina, num moto contínuo, que só pode ser desfeito pelo próprio demiurgo<sup>22</sup>. Com a licença da analogia, pode-se dizer o mesmo do círculo instituído no *Crátilo*: tirante o onomaturgo, todo mortal só há de ver a essência de uma coisa porque ela já foi nomeada, tanto quanto, ao nomear, não pretenda senão expressar a essência da coisa nomeada.

É por isso que a relação nome-coisa é problemática e voltamos ao círculo do primeiro parágrafo deste texto, oxalá agora com mais densidade hermenêutica. A relação das palavras com as coisas é aquela pela qual se determina historicamente a definição de verdade, no caso, não mais, como no *Crátilo*, a relação entre nome e coisa, mas a relação entre a sentença ou enunciado e um estado de coisas do mundo. Trata-se do velho conceito de adequação, *adequatio*, *homoíosis*, ou correspondência, *correspondentia*. Se a imputação de um predicado a um sujeito corresponde à efetiva inerência de um atributo a uma coisa do

---

<sup>21</sup> Cf. 429e3-430a5.

<sup>22</sup> Cf. 32b8-33d3: *hoste eis tautòn hautô synelthòn ályton hypò tou állou plèn hypò tou syndésantos genésthai*.

mundo, o discurso é verdadeiro. Se não corresponde, é falso. O problema todo consiste em pensar uma ponte linear entre dois âmbitos separados, quando na verdade o que há é um círculo. Não há uma realidade a-linguística fora da linguagem, uma realidade pré-linguística, ante-linguística, à qual a linguagem então pudesse tocar ou não tocar, tornando-se assim verdadeira ou falsa. A realidade já é atravessada por linguagem desde a origem.

Heidegger tem toda razão de enquadrar o conceito de verdade como adequação como derivado do conceito mais fundamental de desvelamento<sup>23</sup>. O conceito de verdade como adequação é tão correto quanto trivial e vazio. À exceção da mentira deliberada por má-fé ou por estratagemas circunstanciais, todo enunciado, mesmo o que erra, tem pretensão de corresponder aos fatos. Num tribunal, a acusação tenta convencer o juiz de que o réu é culpado alegando que o crime efetivamente aconteceu por suas mãos, e a defesa tenta convencer de que o réu é inocente alegando que o crime não aconteceu por suas mãos. Ambas as partes concordam com o conceito de verdade como correspondência ao que efetivamente aconteceu. O problema não está no conceito, mas no acontecimento. O acontecimento é o que se desvela. Dizer que a frase “a parede é branca é” verdadeira se e somente se a parede for branca é um princípio tão geral e correto quanto vazio para dar conta do caso particular e efetivo; o decisivo é saber se a parede efetivamente se desvelou como branca, e aí já se está num terreno altamente controverso, em que a dinâmica ontológica de aparecimento (e encobrimento) da realidade já enredou os humanos na errância própria de sua busca pelo correto. Sim, o aparecer do ente não é, para ficar na alegoria da visão, de uma luz diáfana de um meio-dia sem sombra, mas supõe sempre um jogo de mostra e esconde, pois um ente, quando aparece, esconde o outro ente que ficou por trás, esconde a outra face do mesmo ente que ficou por trás, e, mais, a aparição do lusco-fusco dessa superfície ôntica coruscante e sombria em sua totalidade encobre o ser não-ôntico do tempo e do devir eles mesmos. Esse é o erro do positivismo: negligenciar a negatividade constitutiva do aparecimento daquilo que aparece, aquilo que, em étimo grego, se diz “fenômeno”.

A dinâmica ambivalente de aparecimento do fenômeno é o norteador da crença e do enunciado dessa crença, vale dizer, o que se passa no âmbito ontológico é o norteador do que se passa no âmbito gnosiológico e lógico, mas a circularidade originária já nos ensinou

---

<sup>23</sup> Cf. *Sein und Zeit* §44.

que essa ontologia já é desde o princípio atravessada pelo gnosiológico e lógico. Dito de outro modo: a *dóxa* enquanto aparência é o que determina a *dóxa* enquanto opinião. Não é à toa que aquele “iluminado” (*eidóta phôta*) do Poema de Parmênides<sup>24</sup>, que percorre uma senda extraordinária rumo à verdade, recebe da deusa a recomendação de se instruir tanto na *alétheia* quanto na *dóxa*, afinal, “as aparências têm de aparentemente ser, passando todas através de tudo”<sup>25</sup>.

As duras palavras com que o Poema se refere aos mortais que permanecem alijados da graça da viagem daimonial do iluminado, em cujo rastro os *sémata* do ente se revelam, não é nenhum moralismo que pretendesse extirpar um mal que pudesse ser extirpado. É a caracterização da condição trágica muito nossa, “em que os mortais, que nada sabem, vagueiam com duas cabeças: pois a incapacidade lhes guia no peito a mente errante; e são levados, surdos ao mesmo tempo que cegos, aturdidos, multidão indecisa”<sup>26</sup>.

A bicefalia constitutiva dos mortais é a contrapartida da ambivalência constitutiva do real em seu desvelamento e da ambiguidade constitutiva da linguagem.

Há uma sabedoria antiga vinda do oriente que assinala muito corretamente a origem do mal: o descolamento nome-coisa, quando as palavras não significam mais o que significavam, quando perdem o sentido original e passam a poder dizer qualquer coisa, até mesmo o contrário do que diziam. Muito correta essa identificação do problema moral com o esvaziamento da linguagem. Não é só a ontologia e a gnosiologia que se resolvem aí. Em questão, de novo, a unidade originária de todos esses âmbitos que postulamos desde o início do texto.

Nós que vivemos nos estertores do Ocidente conhecemos bem essa desgraça da insignificância generalizada em meio ao maior falatório. Mas a ambiguidade também é ambígua. Pode significar a desonestidade melíflua da falta de assertividade e de compromisso do sem-caráter perdido nos labirintos dos discursos de ocasião. Mas também pode significar a riqueza inesgotável do sentido que não se deixa aprisionar nas cadeias da univocidade.

A univocidade é, de um lado, o paraíso do sentido, a felicidade da aurora dos povos, em que suas ideias correspondem plenamente aos fatos, seus deuses vivem e seus valores

---

<sup>24</sup> Diels-Kranz [DK] 28B 1, v. 3.

<sup>25</sup> DK 28B 1, v. 32-33 (tradução: José Trindade Santos).

<sup>26</sup> DK 28 B 6, v. 4-7 (tradução: José Trindade Santos).

valem, como orientadores do caminho correto, pelo qual se decide sem titubeio ou frouxidão. Mas o desencantamento se segue implacável ao encantamento como o ocaso à aurora, e o mito completo é o do homem já exilado do paraíso.

Que para toda coisa haja dois discursos contrários um ao outro, como dizia Protágoras<sup>27</sup>, isso tanto pode ser sintoma da desorientação própria de um mundo desencantado e tagarela como aquele em que floresceu a sofística, quanto apanágio de um homem que enfim alcançou a maioria própria ao exilado do paraíso e condição da verdadeira humanidade: comer com o suor do próprio rosto e restituir autonomamente a unidade nome-coisa em vez de nela navegar heteronomamente pelo hábito da tradição.

Afinal, o mundo desencantado e tagarela em que floresceu a sofística é o mundo em que floresceu a democracia, regime que pode até ser pensado como uma decadência da aristocracia, da timocracia e da oligarquia, como sugere Platão no texto que contém sua proposta de constituição, mas a verdade é que esse texto foi trazido à luz no contexto do debate filosófico e democrático acerca da melhor constituição.

O mundo da sofística e da democracia é também o da tragédia e da comédia, e não por mera coincidência. E a tragédia e a comédia, como gêneros poéticos e teatrais, devem ser pensadas como manifestações de um espírito trágico e cômico que encerram um modo determinado de encarar o mundo.

O espírito trágico, por exemplo, dentre várias outras características, é aquele que tem de decidir por qual único caminho seguir a partir de uma bifurcação sem sinalização, e isso tem tudo a ver, não apenas com a condição da existência humana, que a cada instante decide de modo responsável pelo caminho que imediatamente se configurará como o do ser necessário em detrimento do caminho rejeitado que imediatamente se tornará o do não-ser impossível, mas tem a ver também, sobretudo no que diz respeito à falta de sinalização, com a ambiguidade da linguagem acima referida. Como é dito pela personagem Hipólito na tragédia homônima de Eurípides<sup>28</sup>: “que todos os homens tivessem duas vozes” (*dissás te phonàs pántas anthrópous ékhein [khrên]*), a saber, uma para o discurso justo, outra para o discurso injusto; assim “não nos iludiríamos” (*ouk àn epatómetha*)<sup>29</sup>. A ilusão aqui tem a forma diametralmente oposta à da máxima de Protágoras sobre os dois discursos

---

<sup>27</sup> DK 80 6a: *dýo lógous eínai peri pantòs prágmatos antikeiménous allélois*.

<sup>28</sup> V. 928.

<sup>29</sup> V. 931.

contrapostos, mas o efeito é o mesmo. Num caso temos dois discursos contrários sobre a mesma coisa, no outro, temos o mesmo discurso significando coisas contrárias. Em ambos os casos temos o malogro da univocidade e a vedação do retorno ao paraíso.

Resta ao mortal bicéfalo ressignificar seu inferno. A operação aristotélica, por exemplo, de assumir a cada vez a polissemia da palavra em questão (o seu mote: “X se diz tantos modos”, o célebre *pollakhôs legómenon*)<sup>30</sup>, e não a escamotear, é um modo de tentar restituir ao menos um efeito de univocidade (X1 significa tal coisa, X2 tal outra, X3 uma terceira etc.). E, mesmo considerando que os múltiplos sentidos da polissemia não sejam infinitos, o problema talvez esteja em saber se eles são determináveis previamente pelo falante e pelo ouvinte, o que, em caso negativo, joga o otimismo do projeto aristotélico de volta no pessimismo da tragédia.

Mas também podemos sublimar a oposição estanque entre otimismo e pessimismo num conceito mais elevado de tragédia, aquele em que Sísifo passa a amar rolar sua pedra, abandonando tanto o niilismo passivo de sentar-se no sopé da montanha quanto o niilismo ativo de excogitar a fabricação de uma cola metafísica que a fixasse de uma vez por todas no topo.

No atual contexto, isso equivale a assumir a ambiguidade constitutiva e indomesticável da linguagem como polissemia virtuosa, num labor incessante de restituir o liame das palavras e das coisas pelo sentido da poesia inaugural. Essa operação ética de luta contra o mal do esvaziamento do sentido é operação didática (ou pedagógica) e política. No *Crátilo*, tão surpreendente quanto a figura do Fabricador dos Nomes, é a daquele que vai avaliar se obra do onomaturgo foi bem feita ou não e a daquele que vai usar essa obra. Do mesmo modo que a obra do fabricante de instrumentos musicais deve ser avaliada, não por ele mesmo, mas pelo músico, e a do fabricante de apetrechos hípicas, pelo cavaleiro, assim também quem julga se os nomes foram bem fabricados é o dialético<sup>31</sup>, e quem os usa corretamente é o *didaskalikós*, o Professor<sup>32</sup>.

O Professor, com maiúscula por nossa conta, é só a versão no mito daquilo que, a rigor, todo humano faz ao falar: tenta ensinar aos circunstantes aquilo que pensa sobre o

---

<sup>30</sup> Cf. *Metaphysica* V.

<sup>31</sup> 390c11.

<sup>32</sup> 388c6.

que aparece do mundo<sup>33</sup>. Não é à toa que Agostinho, em seu genial texto de filosofia da linguagem que é o *De Magistro*, comece por definir a função como linguagem a partir da noção de ensino<sup>34</sup>.

Não se trata, primeiramente, do professor como esse profissional específico, mas, como na relação metonímica e de antonomásia entre o Poeta e os poetas, trata-se, sim, de pensar que esse profissional específico radicaliza um traço da essência do humano em geral. De um lado, todas as crianças (*paides*) aprendem a falar com os falantes mais velhos da *pólis*, mas elas podem também aprender a falar mais e melhor frequentando as aulas do professor. É aí que está o liame acima sugerido entre didática, pedagogia e política. A língua materna não é apenas sempre um advento coletivo. É o primeiro dos traços de uma coletividade enquanto tal. Mais: é a causa mesma do fato de essa coletividade ser mais que simples justaposição de indivíduos isolados. O indivíduo (*idiótes*), mesmo que se refugiasse numa caverna erma, continuaria vivendo na *pólis*, pois seus pensamentos recônditos haveriam de se dar ainda na língua materna. Não há idioma idiota. O máximo de idiotia possível à essência gregária do humano já é idioma compartilhado. O idioma é a individuação da Linguagem. Não há realização da Essência do humano, em cuja abertura originária somente aparece a Essência do real ele mesmo, sem a atuação, nesse âmbito, do respectivo *principium individuationis*. Daí, de novo, a situação trágica de ter de caminhar na corda bamba entre um dionisiacamente mortífero universalismo vazio – ninguém sabe falar esperanto, como diz Arnaldo Antunes et alii<sup>35</sup> – e um apolinismo gerador do nacionalismo etnocêntrico: que a língua não seja pátria nem mátria, mas frátria, como sugere Caetano Veloso<sup>36</sup>.

A função didática da linguagem em seu liame com a pedagogia e a política é o que pode ser observado em ainda outro diálogo de Platão, que também apresenta uma demiurgia como o *Timeu* e o *Crátilo*, a saber, a *República*.

No momento em que, na *República*, Sócrates propõe a seus interlocutores tentar alcançar por outro expediente a determinação da justiça e da injustiça, já que a simples definição direta malograra, vemos com todas as letras em que consiste a tal *kalípolis*

---

<sup>33</sup> Cf. *Cratylus* 388b10: *didáskomén ti allélous kai tà prágmata diakrínomen*.

<sup>34</sup> 1. *Augustini - Quid tibi videmur efficere velle, cum loquimur?* 2. *Adeodatus - Quantum quidem mihi nunc occurrit, aut docere aut discere*.

<sup>35</sup> Canção *Miséria*, de Arnaldo Antunes, Sergio Britto e Paulo Miklos

<sup>36</sup> Canção *Língua*.

platônica: uma *poíesis* de uma *pólis*, que, como toda *poíesis*, se dá desde o princípio (*arkhé*), tendo como instrumento (expresso no dativo instrumental) o *lógos*. Diz Sócrates numa exortação, bem expressa no subjuntivo: *tô lógo ex arkhês poiômen pólin*<sup>37</sup>. É uma cidade poetada com a linguagem.

Mas como esses demiurgos languageiros hão de levar a cabo sua obra? Como hão de proceder sua politicopoesia?

Criar uma cidade é criar um programa de educação. Não é como criar sapatos, casas e até corpos de seres vivos, que são coisas dadas e têm quiddidades fixas. A essência da coisa *pólis* é antes uma dinâmica espiritual. O ponto de inflexão no diálogo depois de a cidade já estar cheia de seus cidadãos, e que vai determinar todo o debate filosófico dali até a final, é quando surge a questão de como educar os guardiões da cidade. A operação política é operação pedagógica.

E eis que a poetagem da cidade encontra a poesia em sentido estrito em seu caminho. Claro. Como educar a alma das crianças senão pela poesia? E essa operação sobre as almas é caracterizada explicitamente como modelagem e impressão. Não apenas como a modelagem que a ginástica realiza sobre os corpos imprimindo-lhe caracteres, mas, numa analogia mais abrangente, como a modelagem e a impressão das artes plásticas. Platão usa explicitamente os verbos *plátto* e *ensemáino*<sup>38</sup>. Assim como o demiurgo do *Timeu* plasma e esculpe o mundo e a alma do mundo, o pedagogo da *República*, Sócrates e seus companheiros de demiurgia política, plasmam e esculpem a alma do cidadão. E a esculpem despejando linguagem formadora de caráter (*éthos*) em seus ouvidos e olhos, em todas as formas de linguagem: texto, melodia, ritmo, imagens de quadros e estátuas, até no design dos objetos circunstantes e no figurino da tecelagem<sup>39</sup>. Demos mais uma volta no círculo e a operação pedagógica encontrou de novo a operação ontológica.

Para concluir, não custa lembrar que, na *República*, o que gerou a necessidade de passar da alma do indivíduo para a estrutura da cidade<sup>40</sup>, o que jogou o diálogo dali em diante de uma vez por todas na arena política (Trasímaco já tinha dado esse passo antes), não foi apenas a questão, digamos, “ética”, da definição dessa virtude que é a justiça, mas

---

<sup>37</sup> 369e9.

<sup>38</sup> 377b1-2.

<sup>39</sup> Cf. 401a1-8.

<sup>40</sup> A partir de 368e2.

uma questão muito mais singela e concreta, de cunho existencial, proposta ao velho Céfalos: como levar a vida? Como levar a vida de modo a chegar relativamente bem à velhice e encaminhar-se serenamente para seu desfecho na morte?<sup>41</sup> A primeira definição de justiça de todo o diálogo, e que aparece despreziosamente na boca do ancião ateniense – e talvez da qual todo restante do diálogo não passe de elucidação hermenêutica – é simultaneamente aquela que, conforme o que foi dito até aqui, define à maravilha a função da linguagem na vida do bicho falante que habita o misterioso universo muito maior do que ele e do qual ele emergiu falando sem saber porquê: dizer a verdade e restituir o que é devido<sup>42</sup>.

### Referências bibliográficas

AGOSTINHO – *De magistro*. Edição bilíngue. Tradução, organização, introdução e notas Antonio A. Minghetti. Porto Alegre: Editora Fi, 2015.

ARISTOTELES – *Politica*. Ed. David Ross. Oxford: Clarendon Press. 1957.

\_\_\_\_\_ *Metaphysica*. Ed. W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press. 1957

DIELS-KRANZ – *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlim: Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, 1996. 3v.

DIOGENES LAERTIUS – *Lives of Eminent Philosophers*. Ed. G. P. Goold. Cambridge-London: Loeb Classical Texts, 1925/1991.

HESÍODO – *Teogonia*. Edição bilíngue. Estudo e tradução: JAA Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1992.

PARMÊNIDES – *Da Natureza*. Tradução José Trindade Santos. São Paulo: Loyola, 2022.

PLATO – *Symposium*. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901.

\_\_\_\_\_ *Timaeus*. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901.

\_\_\_\_\_ *Cratylus*. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901.

\_\_\_\_\_ *Respublica*. Ed. J. Burnet. Oxford: Clarendon Press, 1901.

Recebido em: agosto de 2021  
Aprovado em: setembro de 2021

---

<sup>41</sup> 328d7-e7.

<sup>42</sup> 331d2-3 e depois 331e2-3.