

ISADORA LIMA MACHADO

**PARA ALÉM DAS PALAVRAS E DAS COISAS:
FRIEDRICH W. NIETZSCHE E AS CIÊNCIAS DA LINGUAGEM**

Dissertação apresentada ao Instituto de Estudos da Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Linguística.

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Roberto Junqueira Guimarães

CAMPINAS
2011

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca do IEL - Unicamp

M18p

Machado, Isadora Lima.

Para além das palavras e das coisas : Friedrich W. Nietzsche e as Ciências da Linguagem / Isadora Lima Machado. -- Campinas, SP : [s.n.], 2011.

Orientador : Eduardo Roberto Junqueira Guimarães.

Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem.

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 2. Sapir, Edward, 1884-1939. 3. Whorf, Benjamin Lee, 1897-1941. 4. Sapir-Whorf, Hipótese de. I. Guimarães, Eduardo Roberto Junqueira. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Estudos da Linguagem. III. Título.

tjj/iel

Título em inglês: Beyond words and things: Friedrich W. Nietzsche and Language Sciences.

Palavras-chave em inglês (Keywords): Friedrich W. Nietzsche; Edward Sapir; Benjamin Whorf; Sapir-Whorf Hypothesis.

Área de concentração: Lingüística.

Titulação: Mestre em Lingüística.

Banca examinadora: Prof. Dr. Eduardo Roberto Junqueira Guimarães (orientador), Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior Titular e Prof. Dr. Lauro José Siqueira Baldini. Suplentes: Profa. Dra. Sheila Elias de Oliveira e Prof. Dr. Jorge Luiz Viesenteiner.

Data da defesa: 23/03/2011.

Programa de Pós-Graduação: Programa de Pós-Graduação em Lingüística.

FOLHA DE APROVAÇÃO

BANCA EXAMINADORA:

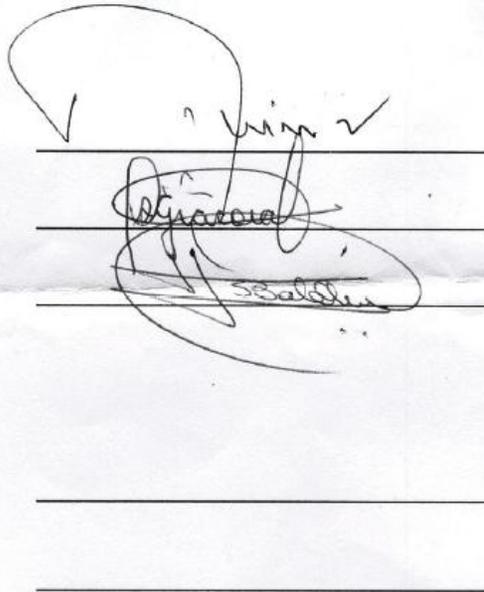
Eduardo Roberto Junqueira Guimarães

Oswaldo Giacoia Junior

Lauro José Siqueira Baldini

Sheila Elias de Oliveira

Jorge Luiz Viesenteiner



The image shows handwritten signatures and checkmarks on the approval sheet. A large checkmark is visible at the top, with the name 'Junqueira' written next to it. Below it, the name 'Giacoia' is written in a cursive script. Further down, the name 'Baldini' is written in a cursive script. The names 'Sheila Elias de Oliveira' and 'Jorge Luiz Viesenteiner' have no signatures or checkmarks next to them.

Aos
artistas da fome,
esses loucos,
meus irmãos.

&

Ao
Saulo Goulart,
pela semiótica de tantos afetos.

AGRADECIMENTOS

A imposição da linearidade na escrita é um atentado aos rizomas que espriam a vida, esta que é puro devir da História. Ao tentar burlar a Ordem, meus agradecimentos se dirigem àquelas e àqueles que de modos múltiplos e não-estanques estão presentes neste trabalho. A ordem dos nomes aqui – este é o Desejo – não segue o torvelinho que é a experiência com as pessoas e com os lugares.

Ao *CNPq*, por ter financiado a presente pesquisa.

A *Eduardo Guimarães*, pela orientação atenta, pela atenção constante e pelo constante respeito a minha necessária liberdade. Por ter orientado o que há de visceral neste trabalho. Por ter acreditado que minhas reflexões eram possíveis de materialidade e de história, muitas vezes se antecipando a mim nisso. Agradeço ao meu orientador a quantidade infundável de ensinamentos: a seriedade e ética necessárias ao trabalho acadêmico; a precisão do *bisturi* no trato com a História e a atenção ao detalhe no trato com a Linguagem; a honestidade intelectual. Sem palavras para reescrever essa experiência profícua de debates, discussões e ensinamentos, agradeço *por tudo*.

A *Claudia Pfeiffer*, *Carolina Rodríguez* e *Suzy Lagazzi*, que de diferentes maneiras tornaram o percurso menos arenoso. Pela alegria da convivência teórica e prática. A *Eni Orlandi*, pelas palavras de incentivo nesse discurso-rio.

Ao professor *Sírio Possenti* e à professora *Mónica Zoppi Fontana*, pelas fabulosas aulas no IEL.

Aos professores *Lauro Baldini* e *Oswaldo Giacóia* pelas sugestões quando da qualificação e pela disponibilidade em compor a banca de defesa – presenças que muito me honram. Também à *Prof^a Sheila Elias de Oliveira* e ao *Prof. Jorge Luis Viesenteiner*, pela prontidão em compor a suplência da banca.

Aos funcionários da biblioteca e da secretaria do IEL, por sempre facilitarem a vida.

Ao professor *Carlos Rojas*, pelas conversas por e-mail e por ter me enviado seu livro, que me foi tão útil no trabalho.

Às professoras da Ufes, *Lucia Helena Peyroton da Rocha*, pelo incentivo a trilhar os caminhos da Lingüística, e *Virgínia Abrahão*, pelas críticas ao meu teorismo e pela presença do seu amor.

A *André Muniz Garcia*, pela paciência de seus longos e-mails e pelo tanto que colocou a minha disposição. De fato, essa presença no curso deste trabalho o tornou mais possível.

A *Lucia Lima* e *Rogério Machado*, pela vida vivida com tanta verdade e amor. A eles por serem os idealizadores de minha formação. Por eu saber que, havendo ou não sucesso, eu teria palco e palmas em seus corações generosos. Especialmente agradeço a minha mãe, *Lucia*, por ter me ninado e alumiado nesses dias finais. Agradeço a eles pelo que as palavras não sabem dizer. A *Hugo Machado*, por ser a minha p-arte boa; a ele, cuja existência me ensina desde sempre, por jogar pérolas aos poucos. A *Aércio Machado*, pelo riso no pranto. A *Maria Astolfo*, *Sônia Machado* e *Maurício Lima*, pelas doçuras da infância.

A *Tia Dora* e *Tio Miguel*, pelo afeto que sempre dedicaram a nós e pelos inúmeros livros que sempre me ofertaram. Agradeço a minha tia querida também pelo colo e pela cura de tantas “dores-de-cabeça” quando eu ainda aprendia as primeiras letras.

Aos amigos *Jorge Rodrigues*, *Elias Ribeiro*, *Walker Pincerati* e *Amanda Bastos*, por compartilharem da sina. A *Mariana Jafet Cestari* – por esse abraço que consola o mundo e por esse amor que transborda. A *Bruno Guedes* – pelas intermitências da memória, *Késia Ferreira* – pela continuidade da palavra e pelo *Miguel*, *Eloá Carvalho* – pelo olhar que sossega, *Marcelo Siano* – pelo despropósito do carinho. A *Conrado Segal*, pela tradução do resumo para o inglês e pela amizade poética. Às amigas *Maria Carolina Tiago* e *Gabriela*

Almeida, pela afetividade que me dedicaram, pela última visita, por *tanto*. Ao que depois chegou, *Alan Carneiro*, pelo abraço.

A *Leonardo Mendes*, por ter me feito, naquela noite úmida e alcoólica, a descabida pergunta: *Que diabos a Linguística fez com Nietzsche?* Por mais que tiremos uma amora do pé e nunca mais fechemos os portais, obrigada pela pergunta que suscitou tantas outras.

Aos meus bravos companheiros e fantasmas: *Billie Holiday* e *Maria Bethânia*, pelas solitárias noites de festa; *Clarice Lispector*, *Fernando Pessoa S.A.*, *Franz Kafka*, *Samuel Becket*, *Antonin Artaud* e *Herman Hesse*, pelos rizomas; *Michel Foucault*, pelo gosto com o trato em história das idéias.

A *Dinah*, pela amoralidade de seu felino afeto.

A *Saulo Mendes Goulart*, pelo precioso presente de aniversário e pela convivência que problematiza. Pelas conversas, cervejas, cigarros, filmes, livros e discos – todos esses tijolos dos meus edifícios. Por essa semiótica de tantos afetos. Por ter dito *sim* a tudo que em mim é humano, demasiado humano. Por esse amor-querente que eternamente retorna.

Agradeço, por fim, a todos os meus demônios, que fizeram deste trabalho um caminho tortuoso, é verdade. Mas imensamente prazeroso, não posso negar...

Ilhargá, osso, algumas vezes é tudo o que se tem.
Pensas de carne a ilha, e majestoso o osso.
E pensas maravilha quando pensas anca
Quando pensas virilha pensas gozo.
Mas tudo mais falece quando pensas tardança
E te despedes.
E quando pensas breve
Teu balbucio trêmulo, teu texto-desengano
Que te espia, e espia o pouco tempo te rondando a ilha.
E quando pensas VIDA QUE ESMORECE. E retomas
Luta, ascese, e as mós do tempo vão triturando
Tua esmaltada garganta... Mas assim mesmo
Canta! Ainda que se desfaçam ilhargas, trilhas...
Canta o começo e o fim. Como se fosse verdade
A esperança.

Hilda Hilst, *Cantares do sem-nome e de partida*, IX

RESUMO

A partir da perspectiva da *História das Idéias Lingüísticas*, investigam-se as filiações ao filósofo Friedrich W. Nietzsche (1844-1900) nas Ciências da Linguagem. Perguntando-se sobre os pontos de contato entre as diversas teorias lingüísticas e o pensamento do filósofo, propõe-se a filiação da chamada hipótese Sapir-Whorf à filosofia de Nietzsche. Desse modo, procura-se compreender a constituição das *teorias e dos métodos lingüísticos* a partir do campo heterogêneo que caracteriza as Ciências da Linguagem. Apresenta-se com esse fim um panorama do problema da linguagem em Nietzsche e, em seguida, defendem-se os graus de consonância e dissonância entre os autores. Desse modo, argumenta-se que Nietzsche é uma condição de possibilidade para o pensamento de E. Sapir e B. Whorf. No jogo entre memória e esquecimento, é sempre lembrado o nome de W. von Humboldt enquanto “precursor” da hipótese. Percebe-se, entretanto, que no gesto epistemológico de “olhar para trás” em busca de bases, muitas vezes os autores, quando “voltam” desse gesto, o fazem já afetados por toda uma gama de outras idéias que modificaram a primeira, e é nesse sentido que se apresenta a filiação da hipótese a Nietzsche.

Palavras-chave: Friedrich Nietzsche; Edward Sapir; Benjamin Whorf; Hipótese Sapir-Whorf.

ABSTRACT

As from the point of view of *History of Linguistic Ideas*, the research investigates the filiations to the philosopher Friedrich Nietzsche (1844-1990) on the Language Sciences. By questioning the contact points between the various linguistic theories and the philosopher's thoughts, the filiation of the so-called Sapir-Whorf hypothesis to Nietzsche's philosophy is proposed. Thus, It seeks the understanding on the *linguistic theories and methods* constitution, as from the heterogeneous field that characterizes the Language Sciences. In order to do so, it presents an overview on the matter of language at Nietzsche and, thereafter, the levels of consonance and dissonance among the authors are endorsed. Hence, it is defended that Nietzsche represents a condition of possibility for E. Sapir and B. Whorf's reasoning. As in the play-off between memory and forgetfulness, the name of W. von Humboldt is always recalled as the "forerunner" of the hypothesis. It can be perceived, however, that on the epistemological act of "looking back" in search for ground, the authors often "return" from this gesture rather affected by a whole other range of ideas that have, thus, modified the previous ones, and it is in that sense that the hypothesis filiation to Nietzsche presents itself.

Keywords: Friedrich W. Nietzsche; Edward Sapir; Benjamin Whorf; Sapir-Whorf Hypothesis.

LISTA DE ABREVIATURAS

Humano, demasiado humano, vol. 1 – *Menschliches, Allzumenschliches* – MAI/HHI

Miscelânea de opiniões e sentenças (*Humano, demasiado humano*, vol.2) – *Vermischte Meinungen und Sprüche* – VM/OS

O andarilho e sua sombra (*Humano, demasiado humano*, vol.2) – *Der Wanderer und sein Schatten* – WS/AS

Aurora – *Morgenröthe* – M/AA

A gaia ciência – *Die fröhliche Wissenschaft* – FW/GC

Além do bem e do mal – *Jenseits von Gut und Böse* – JGB/BM

Genealogia da moral – *Zur Genealogie der Moral* – GM/GM

Crepúsculo dos ídolos – *Götzen-Dämmerung* – GD/CI

Assim falou Zaratustra – *Also sprach Zarathustra* – Za/ZA

SUMÁRIO

1. Introdução.....	21
2. Ciências da Linguagem e Filosofia: breves comentários.....	31
3. Histórias da Idéias Lingüísticas: materiais para confecção.....	37
4. Friedrich W. Nietzsche: as r-existências da palavra.....	47
4.1 Deleuze para Nietzsche: a noção de <i>duplo</i>	49
4.2 A importância de Nietzsche frente ao problema da linguagem: algumas palavras.....	50
4.3 Linguagem e outros devires: o duplo com Nietzsche.....	67
5. Edward Sapir e Benjamin Whorf: uma hipótese.....	91
5.1 A <i>Semântica do Acontecimento</i> e o trabalho em <i>História das Idéias Lingüísticas</i>	93
5.2 Ciência, memória e esquecimento: os problemas em torno de <i>uma hipótese</i>	99
5.3 A linguagem em Edward Sapir.....	101
5.4 A linguagem em Benjamin Whorf.....	124
6. Nietzsche e Sapir, Nietzsche e Whorf: nó em uma rede.....	147
7. Acabamentos e Arremates: à guisa de conclusão.....	157
8. Referências Bibliográficas.....	165

INTRODUÇÃO

[...]

E o que vejo a cada momento
É aquilo que nunca antes eu tinha visto,
E eu sei dar por isso muito bem...
Sei ter o pasmo essencial
Que tem uma criança se, ao nascer,
Reparasse que nascera deveras...
Sinto-me nascido a cada momento
Para a eterna novidade do Mundo...

[...]

Eu não tenho filosofia: tenho sentidos...

Alberto Caeiro, *O guardador de rebanhos*

Noto que, a bem da verdade, o momento mais difícil de um texto é este. O início. *Falar de, falar sobre e falar com*, se exigem o tempo da leitura e da posterior escrita, exigem pouco ainda assim. Pois o mais custoso de tudo é adicionar o sujeito ao verbo para dizer *eu falo (de-com-sobre)*. Se estiver certa em minhas certezas, tomar a palavra é o grande objetivo de um trabalho como este. E o que significa *tomar a palavra*? Significa de minha perspectiva admitir que ao mesmo tempo em que digo, o que escrevo também me diz. Significa, longe de qualquer crença no discurso original ou originário, dar vazão aos outros sentidos, e não só à visão. *Ver* no sentido que Alberto Caeiro dá ao ato: ter o *pasmó essencial* da infância e nascer a todo momento para as novidades do mundo.

O desafio nesses termos faz parte de uma grande questão: uma vez visto, como ver como se não o tivesse? Distanciando-me de qualquer utopia que seja enfadonha, a “descoberta” em Ciências Humanas, se é que ela existe, compreendo-a a partir desta metáfora que tomo de Caeiro: o *pasmó essencial*. Isso quer dizer que do modo como percebo o trabalho em Ciências Humanas, faz-se necessário estar à espreita e, desse modo, permitir-se ter menos filosofias e mais sentidos (tato para o escuro, olfato para a luz, audição para o caos, paladar para tudo). Isso tem a ver com o modo que se olha para o que é familiar: tirar o comum de seu lugar é olhar com espanto para o que se vê todo dia, já que se vê todo dia. Trata-se de suspeitar do que se coloca como evidente e questionar ainda os motivos dessa evidência, isto é, a evidência é um sintoma para o qual devo estar atenta. Já aqui encontro-me em Nietzsche e seu Zarathustra, quando dizem das três metamorfoses do espírito. Após transformar-se em camelo e leão, é necessário que este se transforme ainda em criança. E por que a criança? Porque “Inocência é a criança, o esquecimento, novo começar, jogo, roda que gira sobre si mesma”.¹

Evoco a figura da criança nietzscheana para falar do trabalho científico, pois somente este devir-criança é que se torna capaz de ter o *pasmó essencial* diante do que se vê todos os dias. E é estritamente nesses termos que aproximo o fazer científico ao fazer poético. Tanto um quanto outro guardam entre si o instante em que se olha para o *comum* e se fornece a ele uma nova idade e nova medida para aquilo que o compõe. Não se trata, a meu ver, de

¹ Za/ZA. Das três metamorfoses.

furtar à ciência sua reivindicada *seriedade*, mas de predicá-la com novas cores. E uma das cores que se pode dar à ciência é tomá-la enquanto uma prática historicamente determinada. Dar história à ciência é, tal como tenho compreendido, tomá-la enquanto uma manufatura humana e, portanto, sujeita às condições materiais.

É nesse contexto que gostaria de situar meu trabalho, pois foi exercitando esse modo de ver as coisas que ele surgiu. Farei a partir deste momento uma breve digressão com o intuito de compartilhar o modo como cheguei ao tema de minha pesquisa. Convicta de que empreender essa narrativa dirá também de uma das conclusões do trabalho: o funcionamento das ciências guarda menos obviedade do que aparece em sua espessa pele.

O gosto pela história dos saberes certamente é herança dos inícios de graduação, momento em que as leituras de Michel Foucault eram intensas e apaixonadas. O refinamento desse gosto, entretanto, bem como o direcionamento e a organização, sem dúvida é fruto de participar e ter contato com a linha de História das Idéias Lingüísticas, tal como desenvolvida e praticada no Brasil, e coordenada pela Prof^a Eni Orlandi e pelo Prof. Eduardo Guimarães em parceria com a equipe de Sylvain Auroux, na França.

Foi nesse encontro que, no mestrado, me pareceu razoável investigar a noção de *referência*. Em princípio, essa escolha me pareceu válida pois me daria possibilidade de desenvolver dois interesses: de um lado, eu compreenderia a partir dessa idéia de que modo o sentido se produzia e a relação entre linguagem-mundo, e, de outro, historiar essa idéia também me permitiria estreitar o vínculo com a Filosofia.

No curso inicial do mestrado e com a preparação do projeto de pesquisa, empreendi um levantamento dos autores que, de algum modo, já teriam se ocupado do problema da *referência*. Na tentativa de estabelecer essa cronologia, foi que cheguei ao nome de Friedrich W. Nietzsche. E, novamente aqui, encontrei o filósofo de um modo pouco canônico, pois foi conversando com pessoas que já o liam que me pareceu razoável abordá-lo nesse percurso.

Manifestado o interesse de minha parte, dois acontecimentos marcaram esse encontro: primeiramente, ganhei de presente *Genealogia da Moral*, em seguida, em uma conversa, dois amigos me falaram de *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral* e, ao me fazerem alguns questionamentos contidos no texto, tive certeza de que ele me seria útil na dissertação. Ao problematizar as questões sem muita sistematicidade, chegamos à conclusão de que eram questões extremamente pertinentes para a Lingüística e para o meu trabalho, ao passo que um amigo me perguntou: “Que diabos a Lingüística fez com Nietzsche?”. Gargalhadas depois, iniciei a leitura de *Genealogia da Moral* e cheguei à conclusão de que Nietzsche precisava aparecer em minha pesquisa, enquanto um dos nomes que contribuíram para a noção de referência.

Compartilhei minha vontade com o orientador deste trabalho, e a ele pareceu razoável que minha dissertação versasse sobre o filósofo alemão. Ao longo de inúmeras idas e vindas, eu dizia a ele que Nietzsche era esquecido pela Lingüística, mas, como ele suspeitava de minha afirmação, eu precisei fundamentá-la. Ao mesmo tempo que tentava fundamentar que Nietzsche não havia sido lido nas Ciências da Linguagem, muito do que Nietzsche dizia sobre linguagem me parecia familiar, como se eu já tivesse lido aquilo em outros lugares. E foi então com essas duas suspeitas que os indícios começaram a aparecer.

Que Nietzsche havia sido de alguma forma “lido” na Lingüística, eu já não suspeitava mais. Restou-me por fim a pergunta que tento responder daqui em diante: *quais as filiações a Nietzsche nas Ciências da Linguagem?*

Em princípio, a resposta à questão foi apenas deserto. Passos adiante, alguns caminhos começaram a surgir, mas todos eles íngremes e escorregadios. A mudança da pergunta-problema me conduziu a uma intensa busca. Pelos mais variados meios – pesquisas na internet, atenção a notas de rodapé, conversa com filósofos e lingüistas, indagações a amigos dessas áreas – começou a se abrir diante de mim um enorme leque de possibilidades. Apesar de não ter encontrado um trabalho de lingüistas sobre a questão, esse era o trabalho ao qual eu deveria me dedicar. Destaca-se a relação que poderia ser estabelecida entre Nietzsche, C. S. Peirce e Ferdinand de Saussure, no que tange ao estudo

dos signos, da semiótica e da semiologia. Poderiam também ser investigadas as discontinuidades entre o filósofo alemão e o pensamento de L. Wittgenstein, e de que modo essa relação poderia ter ecoado em J. Austin. Também seria possível trabalhar a relação entre Nietzsche, M. Pêcheux e E. Orlandi, no que tange ao estudo da linguagem como sintoma e interpretação. Poderia ainda ter estudado as filiações de Nietzsche ao pensamento germânico sobre linguagem a partir da relação com W. von Humboldt. Ou seja, ficou claro que existe um estudo de Nietzsche na Lingüística, que aconteceu por meio de diferentes áreas e de diferentes autores que precisava ser investigado e trazido à tona.²

Nessa gama de possibilidades, uma delas me chamou atenção particular: a filiação a Nietzsche da chamada *hipótese Sapir-Whorf*.³ É a este tema que o trabalho se dedica especificamente, pois os estudos de Edward Sapir e de Benjamin Whorf são um dos marcos na constituição da Lingüística moderna, quase paralelamente a Ferdinand de Saussure. Desse modo, constitui-se como um lugar privilegiado para observar a relação entre os saberes sobre a linguagem. Particularmente, interessa-me em quais aspectos as noções de linguagem em um lugar e outro se relacionam.

Vale lembrar que *filiação*, na escrita da história das idéias lingüísticas, é uma vinculação teórica e/ou prática que se pode estabelecer entre autores que se relacionam de algum modo. Rejeitando idéias como *recepção* e *influência*, que implicariam em um ato passivo de recebimento, e como *leitura*, que implicaria um autor empírico sendo influenciado por alguém que ele factualmente leu, a noção de filiação pode ser indicada pelo próprio autor em análise (quando este explicita que seu pensamento se liga a tal ou tal pensador), ou pelo historiador. No segundo caso, trata-se de um trabalho de interpretação, que o historiador empreende por meio de um trabalho analítico.

Alguns autores já indicaram a filiação da qual me ocupo e, por mais que eu tenha atentado para elas e as descoberto no fim do trabalho, é importante lembrá-las. Cito o trabalho de H.

² Na pesquisa de doutorado, me ocupei de analisar três dessas filiações: a filiação de Nietzsche ao Romantismo Alemão (principalmente a partir da relação entre Nietzsche e W. von Humboldt); aprofundar a filiação de E. Sapir e B. Whorf a Nietzsche; e a filiação de M. Pêcheux e E. Orlandi a Nietzsche.

³ Agradeço a André Luis Muniz Garcia por ter me dito que “Sapir era nietzscheano”.

Wein,⁴ quando o autor, na tentativa de empreender uma defesa da obra de Nietzsche, indica que avaliar as antecipações que ele faz da lingüística de Sapir e Whorf poderia influenciar em uma nova imagem de Nietzsche (“das neue Nietzschebild”). Nos termos do autor:

Atualmente é preciso estimar a estrondosa antecipação da metalingüística de Sapir e de Whorf em Nietzsche, e também sua antecipação da antropologia filosófica – segundo a formulação de Max Scheler, - do mesmo modo da antropologia cultural – segundo a formulação de Boas, Ruth Benedict, Kroeber, Herskovits: estará aí uma contribuição modesta a uma nova imagem de Nietzsche em um senso positivo.⁵

Outro trabalho que, assim como o de Wein, também indica essa rede de filiação é o de O. Dávila Del Valle.⁶ O autor retoma Malmberg (1986) para dizer que um claro antecedente da idéia nietzscheana sobre o papel que joga a linguagem na experiência com o mundo está em Wilhelm von Humboldt. E que,

veremos reaparecer esta tese no trabalho dos pioneiros da Lingüística estruturalista nos Estados Unidos, Edward Sapir e Leonardo Bloomfield e também em Benjamin Whorf, aluno de Sapir. A hipótese, chamada hipótese Sapir-Whorf, propõe que a estrutura lingüística desempenha um papel determinante em nossa percepção da realidade. (Newmeyer, 1886).⁷

⁴ WEIN, H. *Métaphysique et anti-métaphysique accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'oeuvre de Nietzsche*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale*. n. 4. 1958. pp. 385-411.

⁵ WEIN, H. *Métaphysique et anti-métaphysique accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'oeuvre de Nietzsche*. In : *Revue de Métaphysique et de Morale*. n. 4. 1958. p. 399. No original: "Aujourd'hui il faut évaluer l'anticipation étonnante de la *Métalinguistique* de Sapir et de Whorf chez Nietzsche, et aussi son anticipation de l'anthropologie philosophique – selon la formule de Max Scheler, - ou bien de l'anthropologie culturelle – selon la formule de Boas, Ruth Benedict, Kroeber, Herskovits : voilà une contribution modeste à une nouvelle image de Nietzsche (« das neue Nietzschebild ») dans un sens positif."

⁶ DÁVILA DEL VALLE, O. Sujeto, pensamiento, lenguaje: itinerario de una seducción. In: KERHOFF, MANFRED (org.). *Filosofía del desencanto: Nietzsche en Puerto Rico*. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998. pp. 51-64. No original: “veremos reaparecer esta tesis em el trabajo de los pioneros de la lingüística estructuralista en Estados Unidos, Edward Sapir y Leonard Bloomfield y, así mismo, en Benjamin Whorf, discípulo de Sapir. La hipótesis, llamada hipótesis Sapir-Whorf, propone que la estrictira lingüística juega un papel determinante en nuestra percepción de la realidad (Newmeyer, 1886).” (Dávila del Valle, 1998, p. 59)

⁷ Ibid, p. 59.

Pode-se tomar, por fim, o trabalho de A. Garcia,⁸ que traz à baila o trabalho de B. Whorf para ratificar o posição nietzscheana que condiciona a categoria de causalidade à estrutura gramatical. Diz Garcia que

A relevância das conclusões a que chega Whorf em sua pesquisa sobre a concepção de universo de uma comunidade de homens, a qual não possui ligação lingüística com a matriz indo-européia, está em sua consonância com a proposta de Nietzsche. Ora, se existem outras gramáticas; logo existem outras formas de “perceber” o tempo, assim como existem outras formas de orientação da vida. Quão mais distante estão as matrizes lingüísticas, mais interpretações, mais visões de mundo podem ser reconhecidas. A hipótese que liga o perspectivismo de Nietzsche às descobertas da antropologia e da lingüística revela a necessidade de um estudo comparativo mais profundo. Quais seriam as conclusões a que se chegaria, no campo da ciência e da filosofia (principalmente em se considerando a filosofia transcendental de Kant), com tais argumentos, não poderíamos aqui dizer com precisão. Mas Nietzsche e Whorf nos fornecem uma indicação: teríamos, certamente, uma “nova orientação para a vida”, uma nova *Weltanschauung*.⁹

A. Garcia coloca portanto as pesquisas de Whorf como fundamentação para a crítica nietzscheana e salienta a importância de um estudo comparativo mais profundo entre o perspectivismo de Nietzsche e as descobertas da antropologia e da lingüística.

De algum modo, nosso trabalho se coloca essa investigação como objetivo. Entretanto, não como forma de fundamentar o pensamento nietzscheano por meio dessas pesquisas, mas para defender, no que compete ao nosso campo de estudos, que Nietzsche é uma *condição de possibilidade*¹⁰ para a hipótese Sapir-Whorf. Esta, por sua vez, não é homogênea, e por isso defenderemos que a filosofia de Nietzsche se liga mais ao pensamento de Sapir que ao de Whorf. Defenderemos também, com base nisso, que não existe hipótese Sapir-Whorf, já

⁸ GARCIA, A. **Perspectivismo e Linguagem: considerações sobre Teoria do Conhecimento em Nietzsche**. 88p. Monografia - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2005.

⁹ GARCIA, A. **Perspectivismo e Linguagem: considerações sobre Teoria do Conhecimento em Nietzsche**. 88p. Monografia - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2005. P. 65-66.

¹⁰ O termo “condição de possibilidade” é tradicionalmente visto na filosofia de Immanuel Kant. M. Foucault se apropria do termo para dizer do que, ao condicionar a existência de um determinado saber, torna-o possível. Tomamos portanto o termo de Foucault para dizer que o conhecimento produzido por Nietzsche a respeito da linguagem é uma *condição de possibilidade* da Hipótese Sapir-Whorf: aquilo que Nietzsche “diz” sobre a linguagem, possibilita a existência da hipótese de um modo particular.

que esta não é nem certa e nem homogeneamente formulada. Trata-se de um esquecimento tomá-la como unívoca. Entretanto, de imediato discordamos de uma postura como a de R. Pula, que acastela a hipótese como sendo a hipótese Nietzsche-Korzybski-Sapir-Whorf, já que tanto Nietzsche quanto Korzybski defenderam as idéias de Sapir e Whorf anteriormente. Se pensássemos desse modo, a lista estaria sempre incompleta. Poderíamos falar da hipótese Herder-Hamann-Humboldt-Nietzsche-Korzybski-Sapir-Whorf-etc? Estaríamos sempre esquecendo para poder afirmar a presença privilegiada de determinados autores.

Considerar que o ato de saber possui uma espessura temporal¹¹ e escrever a história do que se conhece é, a meu ver, a função ética de toda disciplina científica. Trazer à tona os esquecimentos produzidos ao longo da confecção de uma disciplina, em última instância, é defender a multiplicidade de perspectivas que compõe a ciência. Nesse sentido, trata-se de mostrar que seu funcionamento não é nem homogêneo e nem linear.

Estudar a relação entre as Ciências da Linguagem e a Filosofia é dar história ao que se conhece, e não privilegiar um domínio em função de outro. G. Deleuze¹² dizia que queria sair da Filosofia pela Filosofia. Com isso, explicava que estudar outros sistemas de pensamento lhe possibilitava encontros diversos e que, ao voltar para a Filosofia, poderia se utilizar desses encontros nela mesma. Em tom mais modesto, parafraseio Deleuze: meu trabalho é um trabalho de e sobre Ciências da Linguagem. E, se por vezes pareço me desterritorializar, é com o intuito de pintar com novas cores a idade do mundo.

¹¹ AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

¹² DELEUZE, G. PARNET, C. **Dialogues**. Paris: Flammarion, 1977.

CAPÍTULO 1

Ciências da Linguagem & Filosofia: breves comentários

Porque não consegui encontrar comida a meu gosto – respondeu o artista, erguendo um pouco a cabeça e falando junto ao ouvido do outro, para que não se perdesse uma sílaba. – Se a tivesse encontrado, creia que não teria feito nada disto e me empanturraria como o senhor ou qualquer outro.

Franz Kafka, *Um artista da fome*

Neste capítulo procurarei dizer, de modo extremamente breve, algo sobre a relação entre as Ciências da Linguagem e a Filosofia.¹³ Dois domínios extremamente amplos, que comportam uma infinidade de práticas excludentes entre si, e por isso desejo apenas lançar algumas questões a meu ver pertinentes. Empreender esse percurso, por mais sucinto que seja, será útil para compreender os modos como as filiações a Nietzsche aconteceram nos estudos da linguagem.

De início, é interessante retomar, a título de problematização, a pergunta de R. Chatterjee¹⁴:

Por que alguém, conhecido como um filólogo de talento, nomeado Professor de Filologia – como o estudo profissional da linguagem era conhecido – na Universidade da Basileia aos vinte e quatro anos, doutorado com o isento exame de Leipzig, berço da Lingüística Comparatista, por que teve Nietzsche tão pouco a ver com a Lingüística subsequente?¹⁵

Apesar de eu concordar com a posição dos que dizem que os estudos da gramática comparada, a filologia e a Lingüística do século XX não são domínios que se recobrem, é inquietante que um autor que se dedicou à Filologia, tendo colocado a seguir questões extremamente pertinentes sobre linguagem, e que conheceu ampla repercussão nas Ciências Humanas, seja tão pouco conhecido nas Ciências da Linguagem. Chatterjee¹⁶ ironiza: *fascista, misógino e anti-semita* foram algumas das alcunhas contra Nietzsche, a única alcunha que Nietzsche não recebeu contra ele foi a de *lingüista* – desse modo, ele se pergunta que credibilidade teria uma disciplina que exclui o *avant garde* de um época? A polêmica pouco me interessa, já que, de meu ponto de vista, o *cordão sanitário*¹⁷ que aparentemente se impõe sobre Nietzsche na Lingüística é sintoma de um movimento maior:

¹³ Em trabalhos futuros, pretendo aprofundar essa discussão, partindo principalmente dos estudos de M. Foucault, como *As palavras e as coisas*.

¹⁴ CHATTERJEE, R. Before and beyond Linguistics: Professor Nietzsche, Philologist. In: NICHOLSON, C & CHATTERJEE, R. **Tropic crucible: self and theory in language and literature**. Kent Ridge, Singapore: Singapore University Press, 1984. p. 24-35.

¹⁵ Ibid, p. 26. No original: “Why has someone, declared to be a philologist of genius, appointed Professor of Philology – as the professional study of language, was then know – at the University of Basel at twenty-four, given his doctorate with examination exempted by Leipzig, birthplace of comparative linguistics, why has Nietzsche had so little to do with subsequent linguistics?”.

¹⁶ Ibid, p. 27.

¹⁷ Ibid, p. 26.

a separação entre as Ciências da Linguagem e a Filosofia. Movimento que precisa ser compreendido para que não se incorra no desvio positivista de enaltecer um Nome.

Por razões institucionais e teóricas, surge no século XIX a necessidade de autonomia do saber lingüístico (e não só dele, vale lembrar).¹⁸ Nesse momento, a separação da Lingüística em relação à Filosofia teria se dado pela negação desta: “a recusa das questões de essência, de origem e de universalidade”.¹⁹ A exclusão do que não seria científico e do que seria *fantástico* está correlacionado ao “processo pelo qual, na Europa do século XIX, uma lingüística institucionalmente autônoma pode se dar a positividade de um objeto específico: *as línguas nelas mesmas e por elas mesmas*”.²⁰ A despeito da aparente simplicidade desse processo, trata-se de um momento crucial para a história das idéias lingüísticas: o momento em que, para se permitir a delimitação de um objeto, negam-se os domínios co-relacionais para se afirmar enquanto detentora do *poder de conhecer*. É notório que essa aparente autonomia construída pela Lingüística se dá também pelo modo como se recorta o objeto: *línguas nelas e por elas mesmas* é a criação de um objeto e de um ponto de vista que de fato não interessaria à Filosofia. Com isso não queremos dizer que se trata de um processo maquínico, mas reconhecemos nesse movimento de delimitação dos saberes a própria prática científica.

No processo de produção dos discursos, nesse caso do discurso científico, vemos funcionar, não somente os *procedimentos externos de exclusão* e de *restrição*, mas principalmente os *procedimentos internos de exclusão do discurso*,²¹ já que são também os discursos eles-mesmos que exercem aqui seu controle. No funcionamento das *disciplinas*, assim como das figuras positivas do *comentário* e do *autor*, submete-se a dimensão do discurso que refere ao seu acontecimento e ao acaso.²² Nesse contexto, as disciplinas funcionam sob um princípio que permite construir enunciados, mas segundo um jogo específico. Uma disciplina se define “por um domínio de objetos, um conjunto de métodos, um corpus de

¹⁸ AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992. A afirmação, por mais que seja genérica, nos serve como índice.

¹⁹ Ibid, p. 31.

²⁰ Id. Ibid.

²¹ FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 13. ed. Lisboa: Edições Loyola, 2006. [1970]

²² Ibid, p. 21.

proposições consideradas verdadeiras, um jogo de regras e de definições, de técnicas e de instrumentos”.²³ E, além de tudo, para que haja *disciplina* é necessário que se possa formular indefinidamente proposições novas. Sob essa aparente função criadora, na verdade entra em questão o fato de que, para que as novas proposições surjam, elas precisam se alinhar a um certo horizonte teórico, que por sua vez é histórico. M. Foucault²⁴ retoma, a título de exemplo, a busca por uma língua primitiva, “tema perfeitamente aceito até o século XVIII, era, na segunda metade do século XIX, suficiente para precipitar qualquer discurso, não digo no erro, mas na quimera e na divagação, na pura e simples monstruosidade lingüística”.²⁵

Se compreendemos a separação entre a Lingüística e a Filosofia nesse contexto, podemos afirmar que os enunciados por assim dizer *filosóficos*, acabam por não corresponder mais às regras de formação para se inserir no *verdadeiro* da disciplina lingüística. Dessa maneira, acabam por se tornar o *exterior selvagem* do que se poderia dizer sobre a língua e sobre a linguagem. Se é sempre possível dizer o verdadeiro nessa *exterioridade*, “não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma “polícia” discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos”.²⁶

A aparente ignorância de Nietzsche nas Ciências da Linguagem é fruto do funcionamento científico e da configuração do quadro das Ciências Humanas no século XX. Obviamente a separação entre as Ciências da Linguagem e a Filosofia é um procedimento complexo. Por enquanto, é necessário remeter essas transformações à História. Compreender as filiações a Nietzsche na Lingüística é também compreender esse processo – um como sintoma do outro. O modo como essas filiações aconteceram será o objeto de meu trabalho.

²³ Ibid, p. 30.

²⁴ FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 13. ed. Lisboa: Edições Loyola, 2006. P. 33. [1970]

²⁵ Ibid, p. 33.

²⁶ Ibid, p. 35.

CAPÍTULO 2

História das Idéias Lingüísticas: materiais para a confecção

Un cronopio pequeñito buscaba la llave de la puerta en la mesa de luz, la mesa de luz en el dormitorio, el dormitorio en la casa, la casa en la calle. Aquí se detenía el cronopio, pues para salir a la calle precisaba de la llave de la puerta.

História de Famas y Cronópios, Julio Cortázar

Nesse capítulo discutirei alguns fundamentos de meu trabalho, que se insere na linha de pesquisa em História das Idéias Lingüísticas, com o intuito de declarar o lugar de onde enuncio as questões aqui presentes. Declarar este lugar, muito mais do que delimitar uma abordagem ou metodologia, é importante para lidar de modo ético com o que se conhece, já que toda produção científica é uma produção política.²⁷ Dessa maneira, quando se lida com o conhecimento científico é preciso determinar de onde ele parte. É uma maneira, em outras palavras, de *não cair de amores pelo poder*²⁸ que advém desse conhecimento. Isso é relevante pois os saberes produzem verdades, e é preciso valorar essas verdades como parciais, não-universais e provisórias para que elas não se transformem em formas de subjugação, quaisquer que sejam os níveis de sua atividade. Que o conhecimento não seja utilizado para os fascismos da vida cotidiana.

Desse modo, fazer *história das idéias lingüísticas*, tal como desenvolvida e praticada no Brasil,²⁹ permite que outros objetos sejam colocados às Ciências da Linguagem. Outros objetos, em geral, acabam por criar outros problemas. E, conseqüentemente, consideramos que esses outros problemas pedem outras práticas de análise.³⁰

A proposta desse campo disciplinar, de acordo com E. Orlandi,³¹ é a de refletir a partir das chamadas novas práticas de leitura e da construção de arquivos, práticas estas que propõem a interpretação da história: é preferível se debruçar sobre a construção de conceitos e teorias que ver a história como única, universal e linear. Não se trata, portanto, de historiografia, pois se trabalha com as idéias sobre a língua/linguagem mesmo antes da constituição da Lingüística Moderna e, além disso, o trabalho de historiar essas idéias é feito por especialistas da área de linguagem. Olhar para a história das idéias lingüísticas do interior

²⁷ Muitos trabalhos do grupo de História das Idéias Lingüísticas se dedicam a este caráter do conhecimento científico. As obras de Eni Orlandi e Eduardo Guimarães estão repletas dessa reflexão.

²⁸ FOUCAULT, M. Introdução a uma vida não fascista.

²⁹ Coordenada pela Prof^a Eni Orlandi e pelo Prof. Eduardo Guimarães em parceria com a equipe de Sylvain Auroux, na França. www.unicamp.br/hil

³⁰ Parte das reflexões aqui presentes foram publicadas nos Anais do seta.

³¹ ORLANDI, E. [org.] **História das Idéias Lingüísticas – construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional**. Cáceres, Campinas: Pontes, Unemat Editores, 2001.

das Ciências da Linguagem traz como consequência a percepção de fenômenos que poderiam escapar a um historiador que se apresente no exterior dessas disciplinas.³²

Não se pode confundir, entretanto, esse campo de pesquisas com o campo genericamente conhecido como “história das idéias”, já que esse modo de análise histórica tinha como mote os temas da *gênese*, da *continuidade* e da *totalização*.³³ Chiss & Puech,³⁴ a partir dessa constatação crítica de Foucault, propõem para os trabalhos em história das idéias lingüísticas alguns cuidados extremamente pertinentes. Trata-se de evitar as facilidades da *gênese* e todo seu aparato de precursores, influências, atrasos e antecipações. Dessa maneira, não concederemos a Nietzsche a alcunha de *precursor* de Sapir e Whorf, pois a idéia de precursor e de origem não faz sentido quando não se vê nem progresso e nem linha no tempo. Por outro lado, é necessário se resguardar de qualquer *totalização*, isto é, não falar de *um* estruturalismo, *uma* ciência: não homogeneizar sob uma etiqueta pesquisas diferentes, mesmo que comensuráveis. E assim não falar, por exemplo, de *hipótese Sapir-Whorf*. Por fim, não tratar as obras em termos de *continuidade*, com suas linhas e heranças, mas procurar mecanismos que dêem conta da diversidade do conhecimento. Novamente aqui, não se trata de perceber a relação entre Nietzsche e as Ciências da Linguagem de modo equalizado, mas de delimitá-la a partir das dispersões que sugere.

Para dar conta da diversidade que o trabalho em história das idéias lingüísticas suscita, mobilizamos o *modelo de análise triádica*. Segundo S. Auroux, retomado em J.-C. Chevalier & S. Delesalle,³⁵ historiar as idéias e teorias sobre a linguagem é um trabalho que deve levar em conta três fatores: a análise das instituições, dos acontecimentos e das obras. Isso quer dizer que, ao escrever a história de uma idéia, deve-se levar em conta de que modo ela se relaciona com as instituições no interior da qual é produzida, com as irrupções históricas pela qual é afetada e com as obras em que está inserida.

³² Ibid.

³³ FOUCAULT, M. [1969] *Arqueologia do Saber*. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2007.

³⁴ CHISS, J-L.; PUECH, C. *Fondations de la linguistique – études d’histoire et d’épistémologie*. 2. ed. Louvain-la-neuve: Duculot, 1997.

³⁵ CHEVALIER, J-C.; DELESALLE, S. *La linguistique, la grammaire et l’école 1750-1914*. Paris: Armand Colin, 1986.

Ao pensar esse *modelo de análise*, é importante discuti-lo a partir dos deslocamentos que E. Guimarães³⁶ efetua ao trabalhá-lo. Enquanto Auroux não deixa claro que é preciso estudar esses três fatores em conjunto – instituições, acontecimentos e obras, Guimarães afirma que eles podem ser estudados separadamente e ser objeto de análises diferentes.³⁷ Qualquer que seja a escolha, salienta que é preciso que a forma de análise esteja em consonância com o objeto e com a noção de história que se adotar.³⁸

Esse modelo de análise correria portanto o risco de se tornar uma metodologia modular, considerando as instituições, os acontecimentos e as obras como contíguos e correlacionáveis, o que em última instância tornaria o trabalho inviável pela tentativa (falida) de totalização. Incorreria ainda em um desvio positivista que precisa ser evitado.³⁹ Trata-se “de poder acompanhar como certos conceitos, certas noções, certas categorias se constituíram e como ao permanecerem mudaram ou ganharam contornos específicos”.⁴⁰ Pensamos que qualquer tentativa de exaustão e de totalização é problemática uma vez que exaurir sentidos é a tentativa de fazer com que morra o processo de significação.

Privilegiar a análise de um desses fatores, por outro lado, não é negar a relação que eles estabelecem entre si: é preciso estabelecer um lugar específico que se atribui às condições históricas e às práticas sociais. Ou seja, assumir que as instituições possuem uma relação muito particular com as condições históricas, mas não se subsumem.⁴¹ Por isso se utilizar de um procedimento modular é reduzir a história da ciência ao percurso de individuação, que toma o ser bio-psico-social fora da história.⁴²

A partir desses deslocamentos é que podemos compreender a especificidade de cada um desses fatores do modelo de análise triádica. Empreender uma história das idéias lingüísticas a partir da análise das *instituições* é examinar de que maneira certas noções são condicionadas por elas, de modo que podemos tomá-la em sentido amplo – de que maneira,

³⁶ GUIMARÃES, E. **História da Semântica**. Campinas: Pontes, 2004.

³⁷ GUIMARÃES, E. **História da Semântica**. Campinas: Pontes, 2004. p. 11.

³⁸ Ibid, p. 12.

³⁹ Ibid, p. 13.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid, p. 14.

⁴² Ibid.

por exemplo, o conhecimento gramatical é afetado por sua produção se realizar na *instituição escolar*, ou de modo mais restrito – de que modo a gramática de João Ribeiro se especifica a partir de sua produção no Colégio D. Pedro II, que é uma *instituição escolar*. Analisar a história das idéias lingüísticas a partir da análise dos *acontecimentos*, por sua vez, é olhar para as condições de produção contingentes a estas instituições: de que modo essas condições afetam um domínio específico do conhecimento. Por fim, na análise de *obras* para compreender a história das idéias lingüísticas é preciso considerar que essas obras são afetadas por uma exterioridade que as constituem⁴³ enquanto produções históricas, materialmente determinadas, além de serem produzidas por sujeitos constituídos em condições históricas específicas e individualizados pelas instituições às quais se vinculam.

Tomando este modelo de análise como porta de entrada, é que o particularizamos para compreender a rede de filiações a Nietzsche na Lingüística, e para tanto faremos este percurso a partir das obras – tanto de Nietzsche, quanto de Sapir e de Whorf. A “obra” ou o “livro”, entretanto, não pode ser tida como um *pequeno paralelepípedo que se encerra em si mesmo*.⁴⁴ Afinal, que unidade é essa que enxergamos em livros e obras? Assim que a questionamos, ela perde sua evidência, pois “as margens de um livro jamais são nítidas nem rigorosamente determinadas [...], ele está preso em um sistema de remissões a outros livros, outros textos, outras frases: nó em uma rede”.⁴⁵ A unidade de uma obra se constrói a partir de um complexo campo de discursos,⁴⁶ e é investigando esse campo minado que se pode investigar a história de uma idéia, em nosso caso, lingüística.

A questão não é recusar essas categorias, mas tirar a evidência com a qual se apresentam. Ao invés de rejeitá-las, precisamos isto sim *sacudir a quietude com a qual as aceitamos* e mostrar que elas são efeito de uma construção discursiva.⁴⁷ Ao tratar a “obra” de um autor

⁴³ *Exterioridade Constitutivo* é um termo da Análise do Discurso, utilizado na definição da materialidade do discurso. Utilizo, aqui, sem essa conotação, de modo que não funciona em meu trabalho como um “sintagma nominal”.

⁴⁴ FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. [1969] P. 26.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*, p. 28.

como Nietzsche, de que maneira homogeneizar suas produções? De que maneira considerar como iguais

o nome de Nietzsche por um lado, e por outros, as autobiografias de juventude, as dissertações escolares, os artigos filológicos, *Zarathustra*, *Ecce Homo*, as cartas, os últimos cartões-postais assinados por “Dionysos” ou “Kaiser Nietzsche”, as inumeráveis cadernetas em que se misturam notas de lavanderia e projetos de aforismos?⁴⁸

É preciso valorar cada um dos elementos com o qual se vai trabalhar.

Para estudar as filiações a Nietzsche nas Ciências da Linguagem, percorro as obras pertinentes para o trabalho e busco nelas as idéias convergentes e divergentes. E para não me perder nesse percurso, mobilizo a noção de *série enunciativa*.⁴⁹ A série enunciativa, tal como a compreendi para efetuar o trabalho, não é apenas um “conjunto de enunciados”. Ela se relaciona com a *heterogeneidade* necessária na constituição das fontes do historiador, proposta dentre outros por M. Foucault.⁵⁰ No caso particular deste trabalho, isso quer dizer que ao trabalhar com várias obras de Nietzsche, dado que são obras que correspondem a condições de produção diferentes, ganho em parte essa heterogeneidade necessária.

Para fazer funcionar essa heterogeneidade, foram necessários dois movimentos básicos: um movimento vertical e um movimento horizontal – movimento vertical porque o que norteou o meu olhar foi um tema central: linguagem, e movimento horizontal porque procurei nessas obras esse tema. No cruzamento da verticalidade do foco e da horizontalidade do corte, é que pude recortar os enunciados que me ajudariam a compreender o tema da linguagem em Nietzsche. Com esses enunciados em mãos, organizados pela obra a qual pertenciam, iniciei um segundo movimento: a busca por repetições. No que tange à linguagem, quais temas se repetem, e se diferem ao se repetir? E a partir da observação dessas repetições é que as *séries enunciativas* foram construídas.⁵¹

⁴⁸ Ibid, p. 27.

⁴⁹ Utilizo essa noção inspirada um pouco livremente em *A arqueologia do saber*, de M. Foucault.

⁵⁰ FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007. [1969] *Passim*.

⁵¹ Retomarei esse processo ao descrever as séries, no capítulo 4.

No intuito de balizar esse trabalho com a constituição de séries enunciativas a partir de obras, utilizo quatro princípios apontados por Foucault,⁵² que funcionam ao orientar as análises. O *princípio da inversão*, isto é, onde a tradição enxerga a fonte dos discursos, em figuras positivas como a do *autor*, das *disciplinas*, da *vontade de verdade*, enxergar um jogo negativo do recorte e da rarefação dos discursos; por conseguinte, o *princípio da descontinuidade*,⁵³ isto é, procurar a sistematicidade do descontínuo; o *princípio da especificidade*, isto é, tratar o discurso como uma prática, e ver que é nessa prática que os acontecimentos encontram sua regularidade; e o *princípio da exterioridade*, isto é, não passar do discurso a um núcleo interior e escondido, mas, a partir da aparição e da regularidade dos discursos, passar as suas condições externas de possibilidade. Para regular esses princípios e não utilizá-los como uma sistematicidade ensimesmada, é preciso ter em vista a noção de *acontecimento*, em oposição à criação; a noção de *série*, em oposição à unidade; a *noção de regularidade*, em oposição à originalidade; e, por fim, a noção de *condição de possibilidade* em oposição à significação.⁵⁴

Em virtude dessas noções e deslocamentos que mobilizamos, precisaremos ainda de ser conseqüentes com a tese da *morte do autor*. E isso precisa ser ressaltado pois lidamos com um autor que, em alguns trabalhos, é interpretado a partir de sua biografia, de sua possível relação com a mãe, ou com a irmã, ou partir de seu estado de saúde. Desde dizer que sua escrita aforística se deu por conta de sua saúde precária, o que o impediria de escrever grandes tratados filosóficos, até de invalidar sua filosofia por tomá-lo como louco (ou poeta), são inúmeras as incursões biográficas a fim de entender as incursões bibliográficas. Pensamos esse Nietzsche-autor como R. Barthes,⁵⁵ para quem só existe autor *na e pela* linguagem, nunca anterior a ela, pois a própria “escrita é destruição de toda a voz, de toda a

⁵² FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 13. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006. [1970]

⁵³ “[...] trata-se de cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis. Tal descontinuidade golpeia e invalida as menores unidades tradicionalmente reconhecidas ou as mais facilmente contestadas: o instante e o sujeito. E, por debaixo deles, independentemente deles, é preciso conceber entre essas séries descontínuas relações que não são da ordem da sucessão (ou da simultaneidade) em uma (ou várias) consciência.” FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 13. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2006. P. 58-59.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ BARTHES, Roland (autor). *O rumor da língua*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. P. 57-59

origem. [...] o preto-e-branco aonde vem perder-se toda a identidade, a começar precisamente pela do corpo que escreve”.⁵⁶

As ferramentas para historiar uma idéia lingüística devem estar de acordo com a pergunta-problema que tentamos responder. E isso porque os objetos dessa história são móveis, e, em grande medida, descobrimos o objeto na medida em que o procuramos. Trata-se de escavar a profundidade e produzir o movimento “duma avalanche cada vez maior, que permite que por cima de si se vá despregando a profundidade de forma cada vez mais visível; e a profundidade torna-se então um segredo absolutamente superficial”,⁵⁷ uma mera *brincadeira de criança*.

⁵⁶ Ibid, p. 57.

⁵⁷ FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Edições Espírito Liberto, 1997. P. 19

CAPÍTULO 3

Friedrich W. Nietzsche: as r-existências da palavra

Uma vez que tenho bastante treino em investigações desse tipo, isso não vai durar muito tempo, posso começar logo, na verdade existem outros trabalhos por fazer, mas este é o mais urgente de todos, é preciso haver silêncio nos meus corredores. Aliás, esse ruído é relativamente inocente; quando cheguei, não o ouvi de modo algum, embora ele decerto já estivesse presente; tive de me reaclarimatar inteiramente para escutá-lo, de certa maneira ele só é audível pelo ouvido do dono da casa. [...] Início a investigação, mas não consigo encontrar o local onde seria necessário intervir, faço algumas escavações, mas de maneira aleatória; naturalmente, disso não resulta nada: o grande trabalho de cavar e o trabalho ainda maior de tapar e nivelar são inúteis. Não me aproximo em absoluto da sede do ruído, invariavelmente fino ele soa em intervalos regulares, ora como assovio, ora como apito.

Franz Kafka, *A construção*

4.1 Deleuze para Nietzsche: a noção de *duplo*

Para tratar da questão da linguagem em Nietzsche, mobilizo a noção deleuzeana de *duplo*. Tomo essa noção também porque este trabalho se coloca como função apresentar o pensamento nietzscheano para as Ciências da Linguagem, e então por vezes se fez necessário tratar de temas transversais de sua filosofia.

O procedimento lingüístico que a noção de *duplo* mobiliza é a resenha. Afirma Deleuze sobre o caráter de *romance policial* e *ficção científica* que um livro de Filosofia deve comportar.⁵⁶ Nosso trabalho toma esse caráter também para *escrever sobre* a Filosofia de Nietzsche. *Romance policial* porque “os conceitos devem intervir, com uma zona de presença, para resolver uma situação local. Modificam-se com os problemas. (...) Devem ter uma coerência entre si, mas tal coerência não deve vir deles. Devem receber sua coerência de outro lugar”.⁵⁷ Nesse sentido é que os textos de Nietzsche com os quais trabalhamos ganham coerência em relação ao problema que nos colocamos – o “problema Nietzsche” frente às Ciências da Linguagem. *Ficção científica* porque os *pontos fracos aqui se revelam*: como escrever do que não se sabe? Escreve-se para saber, mas esse saber não se encontra anterior à escrita, pois é nela que ele se constrói. “Só escrevemos na extremidade de nosso próprio saber, nesta ponta extrema que separa nosso saber e nossa ignorância e que transforma um no outro. É só deste modo que somos determinados a escrever”. “Falamos, pois, de ciência, mas de uma maneira que, infelizmente, sentimos não ser científica”.⁵⁸

A *síntese* entre a mobilidade do conceito e o não-lugar da escrita nos dá o tom ao tomar os textos de Nietzsche, quando tentamos, tal como propõe Deleuze, que a resenha na História da Filosofia seja a formação de um *duplo* com o autor resenhado. Entendemos por isso que, ao ler Nietzsche, é impossível restituir qualquer essência de seu pensamento e, desse modo, estamos sempre falando da relação entre o lido e o leitor: nesse ponto é que se dá a

⁵⁶ DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. 2.ed. São Paulo: Graal Editora, 2009. *Passum*.

⁵⁷ *Ibid*, p. 9.

⁵⁸ *Ibid*, p. 10.

constituição do sentido dessas obras, a partir de um problema que adquire forma na ignorância do que se escreve.

É nesses termos que, ao me defrontar com os textos de Nietzsche, já o faço mediante um problema: o que ele me diz sobre linguagem? Em quais pontos o que está ali dito sobre linguagem pode ter repercutido nas Ciências Linguísticas? Dessa forma, trata-se de conectar o pensamento nietzscheano a uma força que o impulsiona.⁵⁹ De tomá-lo enquanto um reator, que possa produzir seus efeitos em um exterior ao qual ele pode ser relacionado.

A leitura está tomada por uma parcialidade necessária, então o que é lido e em seguida dito está desde já modificado por essa parcialidade. Nesses termos é que a noção de *duplo* é um agente multiplicador, que tenta a todo instante se livrar da rarefação discursiva que o comentário das obras produz. Força vetorial, que ao mesmo tempo em que orienta a leitura e encaminha a produção, permite-se a tomada por ela: de modo tátil é que esta leitura se dá.

O texto de Nietzsche está sempre aberto às interpretações. Com o intuito de trazê-las à tona, a seguir traço um breve caminho por algumas delas no que tange à linguagem, para efetuar uma resenha dos principais temas encontrados a partir das séries enunciativas realizadas. Trata-se de mostrar um percurso, que nunca é o único que se poderia ter feito.

4.2 A importância de Nietzsche frente ao problema da linguagem: algumas palavras

Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu em Röcken, em 15 de outubro de 1844 e faleceu em Weimar, em 25 de agosto de 1900. Filho de uma família luterana, rejeitou a fé já na adolescência e, entre os anos de 1864 e 1865, iniciou o curso de Filologia Clássica na Universidade de Bonn. Transfere-se para Leipzig durante os estudos doutorais, para ser nomeado, aos 24 anos, como professor de filologia na Basileia. Lecionou diversos cursos, em especial sobre o pensamento grego antigo e sobre os pré-socráticos como Heráclito e

⁵⁹ DELEUZE, G. Pensamento Nômade. In: MARTON, S. [org] **Nietzsche hoje?** Ed. Brasiliense: São Paulo, 1985.

Empédocles – gosto que marca profundamente sua trajetória filosófica. Abandona a cadeira de filologia em 1879, e passa a se dedicar inteiramente a sua filosofia.⁶⁰

Nietzsche foi um filósofo crucial para o século XX. E isso não apenas porque colocou diversas questões que estiveram em pauta neste período, mas também porque inúmeros pensadores tiveram em Nietzsche ponto de partida ou de chegada. Desde Sigmund Freud, que negou a leitura apesar de tê-la feito, até a tríade da Diferença – Michel Foucault, Gilles Deleuze e Jacques Derrida –, que reafirmou a força do espectro nietzscheano, inúmeros intelectuais foram de diversos modos afetados por Nietzsche ou por seus leitores atentos. Se a popularidade de Nietzsche começa a aparecer no começo do século XX, é a partir do final da primeira metade do século XX que se inicia com força total a retomada de sua filosofia.

Muitos autores afirmam que a grande questão que Nietzsche deixou de herança para a posteridade é o *problema da linguagem*. Não se trata de apontar Nietzsche como o filósofo que verdadeiramente *instaura* o problema da linguagem na Filosofia, pois isso seria ingenuidade de leigo, nem tampouco se trata de apontar Nietzsche como quem *melhora* a questão, pois isso seria um fascismo evolucionista. Estamos na posição daqueles que tomam a História como condição de possibilidade do conhecimento. Ser conseqüente com esta posição é se interessar por de que maneira e em quais circunstâncias o problema da linguagem em Nietzsche assume contornos específicos, e de que modo o problema se particulariza em relação aos inúmeros discursos que o atravessa e que são atravessados por ele.

A linguagem enquanto problema da Filosofia é tão antiga quanto a própria Filosofia, apesar dos diferentes caminhos que adquiriu ao longo dos séculos. D. Di Cesare⁶¹ destaca três fases desta reflexão: a primeira coincide com a filosofia antiga e medieval, momento que se caracteriza pelo interesse metafísico no ser e pelo exame da linguagem em função desse ser – trata-se da linguagem em seu *valor ontológico*; a segunda fase é a da filosofia moderna, que tem como valor unívoco a razão e, pelo seu valor cognoscitivo, a linguagem é o

⁶⁰ Fonte: NIETZSCHE, F. **Ecce homo**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. Cronologia elaborado pelo tradutor.

⁶¹ DI CESARE, D. **Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

instrumento da razão para o conhecimento das coisas e para expressar a verdade sobre elas – trata-se da linguagem em seu *valor universal*; a terceira fase, por fim, é inaugurada por W. von Humboldt e toma a linguagem como condicionamento do sujeito e do objeto, do Eu e do mundo, para dizer que não há nada fora do horizonte da linguagem – trata-se da linguagem com seu *valor em si mesma*. Nietzsche, porém, se insere em um grupo de filósofos que levou a reflexão sobre a linguagem aos limites da Filosofia.

Apesar de ter permeado a tradição filosófica, a centralidade da linguagem enquanto problema é um fenômeno que ficou conhecido como *virada lingüística*, termo popularizado por Richard Rorty. C. Rojas⁶² porém defende que não se trata de apenas *uma virada*, nem de *três viradas* (virada lingüística, virada hermenêutica e virada semiológica), mas que existiram muitos “viradores”, ou seja, muitos autores responsáveis por esta *rebelião*. O que ele afirma é que não é profícuo buscar *um* responsável pelo *giro lingüístico*, mas abordá-lo a partir da rede que suscita – postura que corroboramos.

Rojas⁶³ procura traçar um histórico do *giro lingüístico*, mas também do que chama de *giro hermenêutico* e *giro semiológico*. Afirma que diversas filosofias contemporâneas galgam o título de responsáveis pelo giro lingüístico, mas a expressão, por mais que tenha sido popularizada por Richard Rorty, é tratada por diversos autores com diversos nomes para designar esse gesto de ruptura. No intuito de compreender o desenvolvimento desse *giro*, Rojas reorganiza os marcos que o teriam produzido. Para tanto, deixa claro que a compreensão do que foi e é esta *virada* deve se iniciar com a compreensão da tese central contra a qual esse movimento se fundou: a tese, formulada por Platão e Aristóteles, de que o essencial é o pensamento. Nesse contexto, a linguagem não é mais que expressão externa do pensamento – isto é, trata-se da primazia absoluta do pensamento. “É precisamente contra esta concepção da linguagem como mera expressão do pensamento que se dá o giro

⁶² ROJAS, C. *Genealogia del giro lingüístico*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006. *Passum*.

⁶³ *Ibid*, pp. 15-25.

lingüístico”.⁶⁴ Interessará Rojas, portanto, quando e com que autores se estabelece esta *rebelião* no seio da Filosofia.

Como ele mesmo afirma, diferentes intelectuais se dedicaram a estabelecer essa *linha* a respeito do giro lingüístico, preocupando-se principalmente em dizer *quem* foi o precursor desse acontecimento. Rojas⁶⁵ dirá que Lyotard atribui a Wittgenstein a responsabilidade pelo giro lingüístico; Vattimo, por sua vez, entende que tanto Nietzsche quanto Heidegger fazem o giro lingüístico e nos introduziram na *koiné* hermenêutica; Rorty, Derrida, Apel e Fabbri enxergam em Peirce o início do *giro semiótico*; já os estruturalistas indicam Saussure como o autêntico instaurador desse giro lingüístico; outros autores, como Cassirer, Lafont e Apel, vão mais além no tempo para buscar em Hamann, Herder e Humboldt marcos para o giro lingüístico. E, assim, cada autor elege uma série de outros autores para efetivamente dizer que houve uma mudança drástica nos rumos da filosofia, e procuram dar os méritos dessa mudança a um ou mais autores. De nosso ponto de vista, esse tipo de “desentendimento” faz parte do próprio processo de produção do conhecimento e da história feita sobre ele. Entretanto, trazemos essa discussão não para concordar com uma dessas “linhas”, mas para situar Nietzsche ante o problema da linguagem. E assim o resume Rojas:

a filosofia contemporânea realizou uma revolução: a revolução lingüística da filosofia. Entretanto, esta revolução não se fez da noite para o dia, mas ao longo de cem anos e em três giros micro-revolucionários: o giro semiótico de Peirce, o giro hermenêutico de Nietzsche e Heidegger, e o giro lingüístico de Humboldt, De Saussure e Wittgenstein.⁶⁶

A especificidade de Nietzsche nesse quadro é analisada por M. Foucault,⁶⁷ que discute as *técnicas de interpretação* em Nietzsche, Freud e Marx e apresenta o projeto, caracterizado

⁶⁴ ROJAS, C. **Genealogia del giro lingüístico**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006. P. 68. No original: “Es precisamente contra esta concepción del lenguaje como mera expresión del pensamiento que se da el giro lingüístico”.

⁶⁵ Ibid, p. 67.

⁶⁶ Ibid, p. 87. No original: “la filosofía contemporánea realizó una revolución: la revolución lingüística de la filosofía. Pero esta revolución no se realizó de la noche a la mañana, sino a lo largo de cien años y en tres giros microrrevolucionarios: el giro semiótico de Peirce, el giro hermenéutico de Nietzsche y Heidegger, y el giro lingüístico de Humboldt, De Saussure y Wittgenstein”.

⁶⁷ FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Edições Espírito Liberto, 1997.

por ele como *sonho*, de constituir uma espécie de enciclopédia de todas as técnicas de interpretação produzidas pelo Ocidente desde os gramáticos gregos. Para tanto, afirma que foram produzidas duas suspeitas a respeito da linguagem nas culturas indo-européias: “a suspeita de que a linguagem não diz exatamente o que diz”,⁶⁸ isto é, a suspeita de que o sentido não teria apenas um significado que guarda, mas sobretudo que transmite um outro significado por baixo dele mesmo e que seria o mais importante; e a suspeita de “há muitas outras coisas que falam e que não são linguagem”,⁶⁹ como o sussurro dos ventos nas árvores e o mar tomados como linguagens além da linguagem verbal. De modos distintos, pairaria sempre a suspeita de que se esconde sob as palavras um discurso que é mais essencial.

Procurando compreender os sistemas de interpretação que fundamentaram o século XIX e que assim lançaram as bases do nosso século, Foucault faz uma breve digressão ao século XVI. Neste, a unidade mínima que a interpretação tomava para trabalhar era a *semelhança*: “aí onde as coisas se assemelhavam, aquilo com que *isto* se parecia, algo que desejava ser dito e precisava ser decifrado”.⁷⁰ Apesar da aparente confusão que as redes de semelhança estabelecidas possam suscitar hoje, Foucault afirma que se tratava de “um *corpus* de semelhança perfeitamente organizado”,⁷¹ que poderia ser definido nas noções de *convenientia*, isto é, o ajuste entre uma coisa e outra; de *emulatio* – um paralelismo das propriedades em substâncias ou seres distintos; de *signatura* – a coincidência entre os atributos visíveis de um indivíduo e a imagem invisível e oculta; e de *analogia* – a igualdade das relações entre duas ou mais substâncias diferentes. Nesta época, tanto a teoria do símbolo quanto as técnicas de interpretação estavam assentadas em uma definição óbvia de todos os tipos de semelhança e assim fundamentavam dois tipos distintos de conhecimento: “a *cognitio*, que era o passo, num certo sentido lateral, de uma semelhança a outra; e o *divinatio*, que constituía o conhecimento em profundidade, que ia de uma semelhança superficial a outra mais profunda.”⁷² Esse conjunto de semelhanças revelava “o

⁶⁸ Ibid, p. 14.

⁶⁹ Ibid, p. 14.

⁷⁰ Ibid, p. 15.

⁷¹ Ibid, p. 15.

⁷² Ibid, p. 16.

consensus do mundo que a fundamentava; opunha-se ao *simulacrum*, à falsa semelhança, que se baseava na dimensão de Deus e do Diabo”.⁷³

Essas técnicas interpretativas, entretanto, foram suspensas pelo movimento do pensamento ocidental dos séculos XVII e XVIII e, aliado a este movimento, as críticas baconianas e cartesianas facilitaram sua interdição. A despeito disso, o século XX teria nos colocado frente a uma possibilidade de interpretação e fundamentado novamente a possibilidade de uma hermenêutica, que aqui deve ser entendida em sentido amplo. A tese central de Foucault é que três figuras foram cruciais para restabelecer o lugar da interpretação: Nietzsche, Freud e Marx. Segundo Foucault, obras como o primeiro volume do *Capital*, de Marx, como *O nascimento da tragédia e Genealogia da moral*, de Nietzsche, e a *Interpretação dos Sonhos (Traumdeutung)*, de Freud, situam o homem do século XX sobretudo ante *técnicas interpretativas*. E técnicas estas que tiveram como efeito o impacto de *ferida narcísica*, pois o coloca em posição extremamente incômoda, “já que estas técnicas de interpretação nos dizem respeito, e que nós, como intérpretes, teremos que interpretar-nos a partir destas técnicas”.⁷⁴ Nietzsche, Freud e Marx, nesse contexto, não multiplicaram os símbolos do mundo ocidental. Eles *mudaram a natureza do símbolo*. Se antes os símbolos se dispunham de maneira homogênea, a partir destes autores os símbolos se organizaram em um espaço mais diferenciado: a dimensão da profundidade. Esta profundidade que Foucault menciona em nada tem a ver com *interioridade*, como se *ser profundo* na interpretação fosse ir ao encontro do mais interior. Foucault leva em conta a longa discussão que Nietzsche manteve com este tema, e de como a profundidade diz respeito à *exterioridade*. Quando Nietzsche faz referência ao trabalho de toupeira que deve executar em *Aurora*, isto é, a *ser um bom escavador dos baixos fundos*, “não se pode recorrer a esta linha descendente sempre que se interpreta, senão para restituir a exterioridade resplandecente que foi recoberta e enterrada”.⁷⁵ Isso quer dizer que o trabalho de interpretação se coloca de modo que o intérprete deve escavar até o mais baixo não com o intuito de descobrir o mais escondido. Trata-se, a partir desses autores, de escavar a profundidade e produzir o movimento “duma avalanche cada vez maior, que permite que

⁷³ FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Edições Espírito Liberto, 1997. P. 16.

⁷⁴ *Ibid*, p. 17.

⁷⁵ *Ibid*, p. 19.

por cima de si se vá despregando a profundidade de forma cada vez mais visível; e a profundidade torna-se então um segredo absolutamente superficial”.⁷⁶ E isso de tal forma, evoca Foucault figuras nietzscheanas, “que o vôo da águia, a ascensão da montanha, toda esta verticalidade tão importante em Zaratustra, não é em sentido restrito, senão o revés da profundidade, a descoberta de que a profundidade não é senão um jogo e uma ruga da superfície”.⁷⁷ Dessa maneira, na medida em que interpretamos e trazemos aos olhos do homem *o mais profundo*, aquilo que significou profundidade, afirma Foucault, não passa de *brincadeira de criança*.

Se Nietzsche levou às últimas conseqüências a interpretação como um trabalho de toupeira, Foucault⁷⁸ afirma que de modo menos intenso Marx contribui nesse processo com o conceito de banalidade, para dizer que não há nem *enigmas* e nem *monstros profundos*, que o que diz a burguesia da moeda, do capital, não passa de *banalidade*. Assim também Freud, cujas regras de atenção psicanalítica incluíram o decifrar pelo analista de tudo o que se diz no transcorrer da “cadeia” falada. A partir do trabalho destes três pensadores, a interpretação se converte em uma tarefa infinita. E já no século XVI ela o era, mas lá os símbolos remetiam apenas entre si. A partir de Freud, Marx e principalmente Nietzsche, a interpretação toma outro lugar porque os símbolos se articulam numa rede inesgotável e infinita, o que quer dizer que os símbolos ganham amplitude e também abertura irreduzíveis. Se a partir desses autores a interpretação assume um caráter de sempre inacabada, isso acontece porque os três autores reafirmam a *negação da origem*.

A interpretação em Nietzsche está sempre incompleta. “O que é para ele a filosofia, senão uma espécie de filologia sem fim, que se desenrola cada vez mais, uma filologia que não seria nunca absolutamente fixada?”.⁷⁹ A resposta é dada pelo próprio Nietzsche, em *Para além de bem e mal*, no aforismo 39, retomado por Foucault: porque “perecer pelo conhecimento absoluto poderia perfeitamente fazer parte dos fundamentos do ser”.⁸⁰ E a partir dessa falta de conclusão essencial, Foucault recoloca o lugar de possibilidade de uma

⁷⁶ FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Edições Espírito Liberto, 1997. P. 19.

⁷⁷ *Ibid*, p. 19.

⁷⁸ *Ibid*, *passum*.

⁷⁹ *Ibid*, p. 21.

⁸⁰ *Ibid*, p. 21-22.

hermenêutica moderna, em que a interpretação se torna muito mais que uma relação de violência que de elucidação, pois, a partir dessa ruptura estabelecida principalmente por Nietzsche, “a interpretação não aclara uma matéria que com o fim de ser interpretada se oferece passivamente; ela necessita apoderar-se, e violentamente, de uma interpretação que já está ali, que deve trucidar, revolver e romper a golpes de martelo”.⁸¹ Martelo nietzscheano, que ferramenta não apenas a destruição de interpretações sobrepostas, mas também o martelo nietzscheano da auscultação da forma, para dizer sobre sua densidade, força, matéria e composição.

É por isso que Foucault enxerga em Nietzsche um responsável privilegiado nessa abertura do símbolo, pois afirma que Nietzsche “apodera-se das interpretações que são já prisioneiras umas das outras”.⁸² É dessa maneira que Nietzsche veementemente afirmará que os sentidos das palavras foram “inventados” pelas “classes superiores”: as palavras não apontam um significado, elas impõem uma interpretação. E é nessa violência que devemos reconhecer a interpretação em Nietzsche, pois nele interpretar é fundamentalmente agir na linguagem para evidenciar a rede de interpretações violentas – já que a própria palavra é um preconceito. “E é por isso que há símbolos, símbolos que nos prescrevem a interpretação da sua interpretação, que nos prescrevem o dar-lhe a volta como símbolos”.⁸³ Interpreta-se, portanto, quando a violência da palavra é trazida à tona e as mãos do intérprete, ao fim, estão sujas de sangue.⁸⁴

Há, portanto, sempre uma relação que se estabelece entre a linguagem e a interpretação, mas o problema da linguagem em Nietzsche não aparece sempre da mesma maneira. Altera-se ao longo de sua obra adquirindo contornos variados. C. Rojas⁸⁵ defende que a ênfase que Nietzsche dá ao problema da linguagem varia de acordo com a fase, identificando três períodos temáticos.

⁸¹ FOUCAULT, M. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Edições Espírito Liberto, 1997. P. 23.

⁸² Ibid, p. 23.

⁸³ Ibid, p. 24.

⁸⁴ Para sermos justos ao texto de Foucault, deveríamos ter explicitado também o grau exato da importância de Freud e Marx frente às técnicas de interpretação do século XX. Para manter o foco do trabalho, entretanto, deixamos apenas a leitura indicada.

⁸⁵ ROJAS, C. **Genealogia del giro lingüístico**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006.

O primeiro *período*, chamado de *juvenil*, e seria caracterizado por certo caráter romântico, desenvolvido a partir da crítica à filologia clássica e culminado na publicação de *O nascimento da tragédia*. Romântico porque a linguagem e a música seriam a expressão dos instintos e dos afetos. Nietzsche retoma Sêneca para defender “um matrimônio entre filosofia e filologia, uma arte da boa leitura – como dirá depois – que o conduziu, pouco a pouco, a uma revolução filosófica”.⁸⁶ Esse matrimônio, entretanto, não foi bem recebido pelos filólogos, a ponto de Wilamowitz,⁸⁷ dizer que Nietzsche era um homem morto enquanto filólogo. A nomeação precoce de professor de filologia na Basiléia, e as apostas de Ritschl no jovem filólogo, caíram por terra após *O Nascimento da Tragédia*. Nietzsche criticava as bases da filologia, seus fundamentos e pretensões culturais, como afirma Rojas citando Gutiérrez Girardot. Para este, a briga de Nietzsche com a filologia clássica “não é filológica, pois está inspirada em um interesse filosófico. A filologia, da maneira que era entendida na época de Nietzsche – seja para os mais fiéis, como ciência, seja para os mais inspirados como humanismo – era a autêntica maneira de conhecer a Antigüidade”.⁸⁸ Mas a Nietzsche não interessava o afã humanista e não acreditava mais na vitalidade da filologia enquanto ciência.

A “briga” de Nietzsche com a filologia teve como fator decisivo a publicação de *O nascimento da tragédia*. Nesta obra, a tese central é a de que tanto a linguagem como a música possuem uma origem comum, e é depois que se diferenciam. A raiz sonora é comum tanto à linguagem quanto à música, raiz esta que remonta ao passado pré-histórico da espécie humana. A linguagem, entretanto, chegaria apenas depois da música. E, desse modo, “logo este componente musical se perde no discurso, mas as palavras seguem significando nossos afetos e pulsões: experiências interiores que servem para representar eventos exteriores e naturais”.⁸⁹ Existiria um *instinto de linguagem*, um *impulso*

⁸⁶ ROJAS, C. **Genealogia del giro lingüístico**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006. P. 177. No original: “un matrimonio entre filosofía y filología, un arte del buen leer, como dirá después, y que lo conduce poco a poco a una revolución filosófica”.

⁸⁷ Ibid, 178.

⁸⁸ Ibid, p. 117. No original: “no es filológica, pues está inspirada en un interés filosófico. La filología se percibía en los tiempos de Nietzsche o bien para los más fieles como una ciencia, o bien para los más inspirados como un humanismo, la auténtica manera de conocer la Antigüedad”.

⁸⁹ Ibid, p. 119. No original: “luego este componente musical se pierde en el discurso, pero las palabras siguen significando nuestros afectos y pulsiones: experiencias interiores que sirven para representar eventos exteriores y naturales”.

metaforizador (Trieb zur Metapherbildung), e o conhecimento dependeria assim dessa pulsão. Rojas lembra, entretanto, que Nietzsche não pensa esse código de signos como uma expressão direta das pulsões, mas como um sistema de interpretação sujeito a erros. Na *semiótica dos afetos*, a dinâmica destes afetos se dá por meio de um combate de impulsos e o combate tem seu próprio código. “Dele nasce toda interpretação. A interpretação surge no combate das forças pulsionais. A imagem é interpretação de uma dinâmica que já teve lugar. Essa imagem é um fantasma. Formam-se fantasmas distintos segundo a dinâmica das forças pulsantes”.⁹⁰ Em Nietzsche, se a música é metáfora da vida, o modelo da linguagem é a própria música, já que o discurso é por demais lógico para expressar a experiência sem que esta seja mutilada. Por isso, a linguagem converte em *ordinário* todo o *extraordinário* da experiência.

No segundo período, que Rojas denomina de ilustrado, Nietzsche pensa a linguagem a partir da crítica à metafísica gramatical, e nele domina a perspectiva retórica da linguagem. Mas a crítica à metafísica gramatical é tão radical que Rojas afirma podermos dizer que Nietzsche é um dos instauradores do giro lingüístico. Em *Verdade e mentira em sentido extra-moral*, a linguagem já aparece com seu caráter retórico principalmente pelo que tem de metafórica, já que apreendemos o real segundo uma rede de metáforas. Se os conceitos dependem das palavras, a razão segue então uma trama lingüística. “A identidade de classe das palavras e os conceitos subjugam a diferença, a multiplicidade, a riqueza e a variedade das coisas. Formamos o conceito a partir do individual e do real, que é individual”.⁹¹ O conceito nasce da equiparação do não-igual. Desse modo, não há relação causal entre o objeto e o sujeito, o que há apenas são traduções interpretativas.

A tese de que a linguagem carrega sua potência retórica foi apropriada por Nietzsche desde o seu *Curso de retórica*. Foi muito importante nesse período a retomada dos sofistas gregos, que por sua vez introduziram idéia de linguagem como poder. Segundo Rojas,

⁹⁰ ROJAS, C. **Genealogia del giro lingüístico**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006. P. 121. No original: “De él nace toda interpretación. La interpretación ocurre en el combate de las fuerzas pulsionales. La imagen es interpretación de una dinámica que ya há tenido lugar. Esa imagen es un fantasma. Se forman distintos fantasmas de acuerdo con la dinámica de fuerzas pulsionales.”

⁹¹ *Ibid*, p. 123. No original: “La identidad de clase de las palabras y los conceptos subyuga la diferencia, la multiplicidad, la riqueza y variedad de cosas. El concepto lo formamos prescindiendo de lo individual y de lo real, que es individual.”

Nietzsche sublinha que é no âmbito da democracia grega que se desenvolve uma valoração positiva da linguagem como retórica, de modo que não é casual que Empédocles tenha inventado, ao mesmo tempo, a democracia e a oratória. Para Nietzsche, as figuras de linguagem são a maior força artística da própria linguagem e são as metáforas que guardam o mais essencial e artístico da retórica. É nesse contexto que Nietzsche defenderá a indistinção entre sentido literal e figurado, do mesmo modo que não existe diferença entre discurso em si e figuras de linguagem. Todo o discurso é *figura, tropo*. E assim os artistas da palavra são os criadores de linguagem. Dessa maneira, continua Rojas, “o pensamento não se cristaliza sem a linguagem. Sabemos que esta é a tese central do giro lingüístico. Para Nietzsche o pensamento consciente apenas é possível mediante a linguagem. Em contrapartida, o pensamento consciente prejudica o desenvolvimento dela”.⁹²

Afirma Nietzsche que são as categorias da gramática que nos impõem a estrutura de nosso pensar, e seguindo essas categorias é que os filósofos inventaram noções como *substância*. Sem “correspondência” com nada no mundo-devir, os filósofos consagraram essas categorias a partir da crença na linguagem. É assim que a linguagem possui então uma metafísica, e esta nos faria crer que a *vontade* é a causa por excelência. Mas, para Nietzsche, toda essa metafísica filosófica deriva da metafísica imposta pela linguagem. O “eu”, por exemplo, não passa de uma *ficção* resultante da sedução gramatical. “Causalidade, substância, tempo, espaço, não podem nos dar verdades eternas, afinal, obedecem ao mesmo princípio fetichista da linguagem. A própria ‘coisa em si’ kantiana é pura ficção. As palavras são prejuízos: pré-juízos”.⁹³ Apesar disso, o caráter metafórico da linguagem confere a ela seu caráter poético e criador. A linguagem é poesia pois as metáforas e metonímias que a constituem criam e fazem surgir um mundo sensível.

No último período domina a idéia de que a linguagem é interpretação, por isso Rojas diz se tratar também de um *giro hermenêutico*. Para Rojas, o último período do pensamento

⁹² ROJAS, C. **Genealogia del giro lingüístico**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006. P. 125. No original: “el pensamiento no cristaliza sin el lenguaje. Sabemos ya que ésta es la tesis central del giro lingüístico. Para Nietzsche el pensar consciente sólo es posible mediante el lenguaje. Y al revés, el pensamiento consciente más bien perjudica el desarrollo del lenguaje.”

⁹³ Ibid, p. 126. No original: “Causalidad, sustancia, tiempo, espacio, no pueden darnos verdades eternas, pues obedecen al mismo principio fetichista del lenguaje. La misma “cosa en sí” kantiana es una pura ficción. Las palabras son prejuicios: pre-juicios.”

nietzscheano sobre a linguagem é dominado pela noção de *vontade de poder*, e é a partir desse conceito que ela precisa ser compreendida. Nesse período, Nietzsche radicaliza o lugar da interpretação no mundo: “não existem feitos despidos de interpretação”.⁹⁴ Para Rojas, trata-se de um convite à criatividade, pois *conhecer é criar*. O que conta nessa infinidade interpretativa é que ela seja afirmadora de vida e que não seja decadente. Desse modo, por mais que estejamos diante da infinidade de interpretações, elas não são igualmente válidas.

A interpretação, nesse contexto, se faz desde a linguagem. O pensamento, por sua vez, se configura a partir da linguagem. Assim, a linguagem é o sistema de signos com o qual organizamos e ordenamos o *caos do devir*. Após o trabalho da linguagem, a ciência estabelece também categorizações – tanto a ciência quanto a linguagem são constituídas como organizadoras do caos dionisíaco, o devir do tempo. Para Rojas, Nietzsche oferece uma visão tão ampla com esta espécie de *teoria da interpretação* que ela chega a se confundir com o cerne de sua filosofia. Dessa maneira,

Com o modelo retórico se referia, especificamente, à linguagem; do contrário, com a idéia de que tudo é interpretação, não apenas se referia à linguagem, mas também à perspectiva que toda força – desde o químico – elabora para ‘entender’ outras forças. De modo que a linguagem fica incluída nesta concepção perspectivista mais geral. O modelo retórico fica incorporado a esta concepção de interpretação como perspectiva. O modelo retórico cumpre uma função muito importante para Nietzsche, a de explicar como se formam muitos dos mecanismos de linguagem [...].⁹⁵

A reflexão de Nietzsche sobre linguagem foi, em grande medida, o que chamamos de uma reflexão intervencionista. Isso quer dizer que, ao mesmo tempo em que Nietzsche desenvolve uma vasta problematização dos efeitos da linguagem no homem – cristalização de metáforas, imposição e transmissão da verdades, etc – Nietzsche também se utiliza da

⁹⁴ Ibid, p. 127-128. No original: “no hay hechos desnudos de toda interpretación”.

⁹⁵ ROJAS, C. **Genealogia del giro lingüístico**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006. P. 130-131. No original: “[...] Con el modelo retórico se refiere al lenguaje específicamente al lenguaje; en cambio, con la idea de que todo es interpretación no sólo se refiere al lenguaje sino también a la perspectiva que toda fuerza – desde lo químico en adelante – elabora para “entender” otras fuerzas. De modo que el lenguaje queda incluido en esta concepción perspectivística más general. El modelo retórico queda incorporado a esta concepción de la interpretación como perspectiva. El modelo retórico cumple una función muy importante para Nietzsche, la de explicar cómo se forman muchos mecanismos del lenguaje. [...]”

linguagem como resistência aos próprios efeitos dela: palavra é *phármakon*; veneno e antídoto. O filósofo alemão reflete portanto sobre os efeitos da linguagem e sobre seu funcionamento histórico-social. A partir disso, se utiliza da mesma linguagem como arma. É por isso que importantes estudiosos de Nietzsche, como Tongeren, Kofman, Nehamas e Kremer-Marietti dizem que, em Nietzsche, o *estilo é uma arma, porque a linguagem é uma constante guerra*. Tongeren diz que “as próprias idéias de Nietzsche no momento em que ele quer e pretende escrever estão intimamente relacionados com seus pensamentos sobre a natureza da linguagem, a origem e a função dela na vida humana”.⁹⁶

É por isso que mesmo nos textos de juventude Nietzsche procura realizar, por meio do estilo, um discurso que tente se sobrepor aos efeitos da linguagem.⁹⁷ E. Blonde (1985), em texto sobre o uso de aspas (*Gänsefüßchen*) e outros marcadores lingüísticos nos textos de Nietzsche, defende que o abuso de aspas é indicador da tentativa nietzscheana de tirar da isomorfia o discurso da moral e o próprio discurso, estabelecer um dissenso entre o que ele analisa e a própria linguagem.

Nesse sentido, é muito interessante observar que as *armas* nietzscheanas estão em consonância com a percepção que ele teve da *guerra*. Se Nietzsche afirma que a linguagem em si já é metafórica, em si retórica, em si ficção (portanto não há *em si* da linguagem), os autores observam o uso corrente de metáforas elaboradas e de figuras retóricas. Nos cursos sobre retórica que Nietzsche lecionou na Basileia, entre 1873 e 1874, ele sempre enfatizou que os esquemas e figuras retóricas não eram ornamentos de uma mensagem que poderia existir de modo independente: “as formas retóricas não são meras adaptações da linguagem, mas a linguagem ela-mesma é desde o começo retórica”.⁹⁸ Tongeren destaca algumas armas nietzscheanas, como o uso de diálogos, paródias, ironia, personificações, antíteses, dentre inúmeros outros recursos lingüísticos. Quanto mais Nietzsche se convencia dos

⁹⁶ TONGEREN, P. **Reinterpreting modern culture**. An introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy. Indiana: Purdue University Press, 1999. P. 70. No original: “Nietzsche's own ideas on how he wants and claims to write are closely related to his thoughts on the nature of language, its origin, and its function for human life”

⁹⁷ Trata-se, portanto, de um trabalho de resistência, já que para Nietzsche não se escapa da linguagem.

⁹⁸ Ibid, p. 79. No original: “Rhetorical forms are not just secondary adaptations of language, but language itself is from the beginning rhetorical. [...] there is no language without rhetorical figures”

jogos da linguagem, mais se utilizava deles. Ainda segundo Tongeren, o uso de figuras de discurso produz no texto nietzscheano a tensão e a pluralidade de significados, enquanto que as figuras de retórica mantêm a tensão e produzem a coerência. A produção do múltiplo na obra de Nietzsche é em grande medida proposital e se coaduna com seu *perspectivismo*. Se, para Nietzsche, não há nada que não seja uma perspectiva, cabe a ele mesmo permitir que seu texto se a elas.

É por isso que S. Kofman⁹⁹ defende que a metáfora em Nietzsche tem um lugar estratégico, porque a relação que ele estabelece entre a metáfora e o conceito é sintomática: “a metáfora não é mais, como na tradição metafísica herdeira de Aristóteles, referida ao conceito, mas o conceito à metáfora”.¹⁰⁰ E esse *transporte* efetuado pela metáfora não deve ser entendido como uma passagem de um lugar a outro. Trata-se de *transfiguração*, *transformação*, *êxtase*, *desposseção de si*, mas também “transposição da verdade do Ser em linguagens simbólicas. Neste último sentido reaparece, deslocada apenas, a relação tradicional entre o “próprio” e o “figurado”, porque estas linguagens simbólicas são referidas à essência do mundo ou à esfera simbólica mais apropriada”.¹⁰¹ Kremer-Marietti¹⁰² afirma que, para Nietzsche na linguagem já estão preparados todo o tesouro da retórica e também da metáfora, por isso a linguagem como arte. E arte porque

Um enorme processo de metaforização é iniciado com a máquina lingüística. E, finalmente, o que nos afeta por meio do discurso, não são as coisas, mas as relações que são necessárias para nós de estabelecer e manter com as coisas, com o mundo, com o outro. Porque, bem como escreveu Nietzsche, ‘jamais atingimos a plena essência das coisas’. Nós percebemos, no máximo, os índices. [...] ¹⁰³

⁹⁹ KOFMAN, S. **Nietzsche et la métaphore**. 2. Ed. Éditions Galilee, 1983.

¹⁰⁰ Ibid, p. 27. No original: “la métaphore n’est plus, comme dans la tradition métaphysique héritière d’Aristote, référée au concept, mais le concept à la métaphore”.

¹⁰¹ Ibid, p. 27-28. No original: “transposition de la vérité de l’Être en des langages symboliques. En ce dernier sens réapparaît, déplacé seulement, le rapport traditionnel entre le “propre” e le figuré, puisque ce langages symboliques ne sont tels que référés à l’essence du monde ou à la sphère symbolique la plus appropriée”.

¹⁰² KREMER-MARIETTI, A. **Nietzsche et la rhétorique**. PUF: Paris, 1992.

¹⁰³ Ibid, p. 198. No original: “Un énorme processus de métaphorisation s’est don mis en route avec la machine linguistique. Et, finalement, a qui nous pénètre à travers les discours, ce ne sont pas les choses, mais les rapport qu’il y a lieu pour nous d’établir et d’entretenir avec les choses, avec les monde, avec autrui. Car, ainsi que l’écrit Nietzsche, ‘jamais n’est atteinte la pleine essence des choses’. Nous relevons, tout au plus, des indices. [...]”

Nietzsche utiliza as *armas do estilo* muitas vezes para poder ser mal-entendido. O filósofo afirma que quer ser mal-entendido, pois isso o distingue da moral dominante. Afirmando que ele é um autor que já nasceu póstumo, a não compreensão é um prêmio. A forma aforística, traço fundamental da escrita nietzscheana, dissemina os sentidos e convida ao pluralismo e à renovação das interpretações.

Em um fragmento póstumo de *Humano, demasiado humano*¹⁰⁴ diz Nietzsche que “A lingüística (*Sprachwissenschaft*) contribui para provar que o homem desconheceu inteiramente (*verkannte*) e denominou falsamente (*falsch bennante*) a natureza: mas somos herdeiros destas denominações (*Benennungen*) das coisas, o espírito humano cresceu nestes erros, que o alimentaram e fizeram a sua força”. Nesse sentido é que Nietzsche atribui em alguns momentos de sua obra a importância das Ciências da Linguagem para o estudo da moral, pois o que o interessa é “compreender que importa muito mais *como as coisas se chamam* do que aquilo que são” (FW, GC, § 58). E é por isso que E. Blondel¹⁰⁵ afirma que se pode tomar o projeto nietzscheano em sentido amplo para dizer que nele *a moral é um texto* e, portanto, um problema para estudiosos da linguagem.

Em oposição à *Crátilo*, Nietzsche sustenta que a etimologia prova a arbitrariedade do signo, da linguagem, seu caráter de convenção. A palavra é metáfora, isto é, transposição arbitrária. Mas quem efetua essa transposição é a *vontade de poder*. Nesse mesmo caminho pensa Kofman, que afirma que Nietzsche empreende a genealogia dos conceitos morais porque a moral é um *longo texto hieroglífico*, uma *semiótica*, uma *sintomatologia*.

Além disso, para Nietzsche a moral se *fixa* por meio do efeito de evidência da linguagem, já que esta funciona pelo esquecimento do processo metafórico. Afirma Kremer-Marietti,¹⁰⁶ linguagem e verdade são um só e mesmo problema em Nietzsche. E um de seus textos de juventude nos dizem exatamente isso: *Introdução teórica à verdade e mentira em sentido extra-moral*. Indaga Nietzsche: “De onde neste mundo viria, nessa constelação, o impulso à

¹⁰⁴ In: BLONDEL, E. As asas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, S. [org] **Nietzsche hoje?** Ed. Brasiliense: São Paulo, 1985.

¹⁰⁵ *Ibid, passum.*

¹⁰⁶ KREMER-MARIETTI, A. **Nietzsche et la rhétorique**. PUF: Paris, 1992.

verdade!”.¹⁰⁷ E responde: “porque o homem, ao mesmo tempo por necessidade e tédio, quer existir socialmente e em rebanho, ele precisa de um acordo de paz e se esforça para que pelo menos a máxima *bellum omnium contra omnes* [guerra de todos contra todos] desapareça de seu mundo”.¹⁰⁸ Esse *tratado de paz*, em Nietzsche, é a linguagem, já que “é descoberta uma designação uniformemente válida e obrigatória das coisas” e, além disso, “a legislação da linguagem dá também as primeiras leis da verdade: pois surge aqui pela primeira vez o contraste entre verdade e mentira”.¹⁰⁹ A *verdade*, por sua vez, é “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível”.¹¹⁰

A verdade, portanto, está intrinsecamente ligada à linguagem, que dita suas primeiras convenções. A verdade é apenas um acordo ilusório, são *metáforas gastas*, isto é, transposições que o homem esqueceu que o são.

Uma das fixações de sentido que a linguagem produz de modo mais sério é o que Nietzsche intitula de *sedução gramatical*. No prólogo de *Para além de bem e mal*, Nietzsche afirma que uma das principais razões para todo o dogmatismo em filosofia é a gramática, uma vez que a crença no *eu* enquanto causa de ação verbal é uma crença metafísica, já que não se pode afirmar que, ao dizer *eu penso* o *eu* seja a causa do pensar. Afirma ainda que a sedução da gramática, enquanto sedução de linguagem, também se dá no âmbito do sentido, uma vez que a “crença fundamental dos metafísicos é a crença nas oposições de valores” (JGB/BM, § 2). E mais à frente é tácito ao afirmar que

deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!
Que o povo acredite que conhecer é conhecer até o fim; o filósofo tem de dizer a si mesmo: se decomponho o processo que está expresso na

¹⁰⁷ NIETZSCHE, F. Verdade e mentira no sentido extra-moral [1873]. In: **Nietzsche, Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Torres Filho. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. p. 54.

¹⁰⁸ Ibid, p. 55.

¹⁰⁹ NIETZSCHE, F. Verdade e mentira no sentido extra-moral [1873]. In: **Nietzsche, Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Torres Filho. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005. P. 54.

¹¹⁰ Ibid, p. 57.

proposição “eu penso”, obtenho uma série de afirmações temerárias, cuja fundamentação é difícil, talvez— por exemplo, que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo impossível que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar — que eu *sei* o que é pensar. (JGB/BM, § 17)

Porque não há nada fora do jogo da linguagem Nietzsche dirá que essas determinações precisam ser tiradas de sua evidência. É questionando a evidência que Nietzsche poderá empreender a crítica à moral, e como é a linguagem que provoca o efeito de evidência por meio da cristalização de metáforas, é preciso ler a linguagem enquanto um sintoma.

A *sintomatologia* nietzscheana fica explícita em *Crepúsculo dos Ídolos*:

Moral é apenas uma interpretação de determinados fenômenos, mais precisamente, uma *má* interpretação. [...] Portanto, o julgamento moral nunca deve ser tomado ao pé da letra: assim ele constitui apenas contra-senso. Mas como *semiótica* é inestimável: revela ao menos para os que sabem, as mais valiosas realidades das culturas e interioridades que não *sabiam* o bastante para “compreenderem” a si próprias. Moral é apenas linguagem de signos, sintomatologia: é preciso saber antes *de que* se trata, para dela tirar proveito. (GD/CI, § 1)

Tongeren¹¹¹ entende essa sintomatologia dizendo que “a partir do momento que a linguagem é o produto de determinados tipos de vida, nós podemos ler o pensamento dos filósofos enquanto sintomas do tipo de vida que se expressa neles”.¹¹² Desse modo, a *arte da leitura* se faz necessária porque o problema nietzscheano, a moral, é um arguto texto.

¹¹¹ TONGEREN, P. **Reinterpreting modern culture**. An introduction to Friedrich Nietzsche’s Philosophy. Indiana: Purdue University Press, 1999.

¹¹² Ibid, p. 40. No original: “since language is the product of some types of life, we can read the thoughts of the philosophers as symptoms of the type of life that express itself in them”.

4.3 Linguagem e outros devires: o duplo com Nietzsche

Nesse momento resenharei os principais temas relacionados à linguagem que se encontram nas obras de Nietzsche com as quais trabalhei.¹¹³ A partir das séries enunciativas,¹¹⁴ observei a repetição das temáticas que de algum modo predicavam a noção de linguagem, dando sentido a ela. Trata-se de um trabalho parcial, em grande medida determinado também pelo objetivo de demonstrar de que modo as idéias de E. Sapir e de B. Whorf se filiam a Nietzsche. Em trabalhos futuros, esse quadro será ampliado e outros textos do filósofo serão incorporados, principalmente seus trabalhos de juventude.

Como predicadores da linguagem, trabalho nesse percurso os temas da história, da antonímia, da interpretação e perspectiva, da sedução e do hábito gramatical e da consciência.

a) *História*

Ao se falar de *história*, o tema da *origem* vem à tona. Segundo Nietzsche (WS/AS, § 3), o *início*, o “de onde tudo veio” – seja ela do homem, da linguagem, da história – parece esconder “algo de mais valioso e essencial”. É por isso que *glorificar a gênese*, nas palavras de Nietzsche, é um “broto metafísico” que sempre renasce quando se fala de origem. Nietzsche (JGB/BM, § 3) chamará então de período *pré-histórico* o momento em que o valor de uma ação era julgado a partir de suas conseqüências, e não a partir de sua origem. Em seguida, o movimento de avaliação partiria da *origem* da ação – o que Nietzsche considera uma inversão de perspectiva, estreiteza de interpretação. Quando isso passa a ocorrer, a *origem da ação* é julgada a partir da intenção primeira. Essa intenção primeira orientaria o sentido da ação, mas para que a *intenção* possa determinar o valor de uma ação, seria necessário que tudo o que vive se encontrasse subjugado pela lei física da inércia: se um corpo não sofre a ação de uma força, ou de forças que se anulam, então sua velocidade não se altera. Fazemos o paralelo com a física para dizer que a busca pela

¹¹³ Priorizei nas análises as obras *Humano, demasiado humano I e II*, *Aurora*, *A Gaia Ciência*, *Além de bem e mal*, *Genealogia da moral* e *Crepúsculo dos ídolos*.

¹¹⁴ Cf. capítulo 2 deste trabalho.

origem, caracterizada por Nietzsche como busca pela intenção que origina uma ação, só seria possível caso ela não fosse afetada por um conjunto de forças. Entretanto, com Nietzsche “acreditamos que a intenção é apenas sinal e sintoma que exige primeiro a interpretação, e além disso um sinal que, por significar coisas demais, nada significa por si” (JGB/BM, § 3).

Quando Nietzsche rechaça a busca pela origem, ele refuta também a *falta de sentido histórico dos filósofos* (MAI/HHI, § 3). Os filósofos, de um modo geral, sofreriam do defeito de não tomar o processo como ponto de partida, isto é, desconsideram que o que é, na verdade *veio a ser*. Ao analisar o *homem atual*, acreditam que este é uma *verdade eterna* e imutável, mas, de fato, quando se fala do homem se fala de algo extremamente provisório, pois o homem não é uma forma fixa. A configuração que a *forma-homem* adquire em um período delimitado no tempo, é produzida “sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos”, então não pode ser tomado como forma-fixa a partir da qual o filósofo o caracteriza. Para Nietzsche, o *defeito hereditário dos filósofos* é que “não querem aprender que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que o mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição”. Dessa forma, derivar o mundo a partir da faculdade humana de cognição também deve ser uma afirmação que passa pelo crivo do sentido histórico: a cognição humana também *veio a ser*. E, por isso, também está condicionada por um conjunto de fatores de um determinado período: aparatos religiosos, eventos políticos, etc. Nietzsche tira do homem a faculdade de conhecer enquanto *essência*, e dessa forma a cognição não é *origem*, pois, para Nietzsche, tudo o que pode ser dito de *essencial* no homem, os *instintos*, foi realizado em tempos muito primitivos, há cerca de 4000 anos antes, e desde então muito deve ter sido alterado. A falta de sentido histórico dos filósofos faz com que eles olhem para esses instintos e vejam neles fatos inalterados, de modo que julgam que “possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral”. O erro nesse caso é que *tudo veio a ser*, “*não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia”.

O filosofar histórico de Nietzsche é a consideração de que o movimento é o que torna o homem uma forma-homem. A desconsideração desse movimento histórico é a *idiossioncrasia dos filósofos*, para quem “o que *é* não se *torna*, o que se *torna* não *é*...” (GD/CI, III, § 1). Mas, para Nietzsche, se considerássemos um homem de oitenta mil anos, poderíamos ver o *tornar-se* constante, pois seria um grande número de indivíduos diversíssimos. “A brevidade da vida humana leva a muitas afirmações erradas sobre as características do homem” (MAI/HH, § 47).

Ao se tratar da filosofia de Nietzsche, é necessário ter em vista a perspectiva histórica, que culminará no próprio “método genealógico”. Dessa maneira, ao tratar da linguagem, não podemos perder de vista que também ela *veio a ser*.

b) Anti-antonímia e crítica à metafísica das oposições

Nietzsche (MAI/HH, Pr, § 1) relata que muitos de seus leitores emergem da leitura de seus livros com a sensação de que eles guardam armadilhas para os mais desatentos, e que há em sua obra uma espécie de incentivo “à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados. Como? Tudo somente – humano, demasiado humano?”. A desconfiança de toda moral é o que ficaria após as leituras. Afinal, relata Nietzsche, e se as piores coisas forem apenas as mais bem caluniadas? “Já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade” (MAI/HH, Pr., § 1). Talvez seja mesmo uma boa forma de dizer que o que Nietzsche instaura para o século XX seja uma *escola da suspeita*. Mas suspeitar de quê? Suspeitar que o que é tido como *bom* talvez não o seja, que os hábitos podem ser invertidos, mas, o que mais nos interessa aqui, suspeita de que é possível a inversão das valorações habituais e que possivelmente as *coisas más* sejam apenas as *coisas mais bem caluniadas*.

Recurso da linguagem, postulado da Semântica, a *antonímia* é compreendida de modo geral como “o fato de haver vocábulos com sentidos opostos”.¹¹⁵ Para Nietzsche, entretanto, a

¹¹⁵ BECHARA, E. **Moderna gramática portuguesa**. 37. ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999. P. 345.

oposição dos valores é o ponto nevrálgico de toda metafísica. A partir disso, proporá uma *química dos conceitos e sentimentos* (MAI/HH, § 1). Para Nietzsche, os problemas filosóficos são novamente formulados do mesmo modo que há dois mil anos: “como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?”. Para resolver este problema, a filosofia metafísica simplesmente negou a gênese de X a partir de não-X, supondo para todas as coisas uma *origem miraculosa*, que estariam diretamente ligadas à essência da “coisa em si”. Em contrapartida, Nietzsche e sua *filosofia histórica* – lembrando que o erro dos filósofos é a falta de *sentido histórico* – constataram “que não há opostos, salvo no exagero habitual da concepção popular ou metafísica, e que na base dessa contraposição está um erro da razão”. A rigor, exemplifica, não existem razões altruístas e nem contemplação desinteressada: “ambas são apenas sublimações, em que o elemento básico parece ter se volatilizado e somente se revela à observação mais aguda”. O que precisamos, portanto, é uma *química das representações e sentimentos morais*. A metáfora da química remete à mistura de elementos por vezes “contraditórios”, para que se chegue ao produto final, que é o que temos enquanto prática, enquanto exterioridade. “E se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias vis e mesmo desprezadas?” (MAI/HH, § 1).

A oposição dos valores morais é sempre fruto de um *esquecimento*. Vale ressaltar aqui que, para Nietzsche (MAI/HH, § 96), toda tradição e toda moral se corrobora a partir do esquecimento. É partir do momento em que se esquece a gênese da produção de um valor, sua finalidade, que a tradição se fixa e com ela a interpretação sobre a moralidade desse valor. Ser moral, nesse sentido, é agir segundo uma tradição. A antonímia entre *bom* e *mau*, por exemplo, perdeu seu caráter natural, pois “*bom* é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja”, enquanto “*mau* é ser “não moral” (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida”. Combater a antonímia naturalizada pela língua, é investigar de que maneira ela se constitui: por que bom é o oposto de mau? De

onde se origina nosso bem e nosso mal? Perguntas que Nietzsche responderá em *Genealogia da moral*.

Esses sistemas de oposições encerram a existência em um binarismo, apagando a gradação e aprisionando perspectivas. Segundo Nietzsche (WS/AS, § 67), enxergar opostos onde existem apenas diferenças de grau é uma imprecisa observação geral. Esse *mau hábito*, diz Nietzsche, que se articula ao conjunto dos (maus) *hábitos gramaticais* que trataremos mais à frente, induziu o homem a querer decompor em oposições também o *mundo ético-espiritual*: “não há idéia de quanta dor, presunção, dureza, alienação e frieza foi incorporada à sensibilidade humana, ao se acreditar ver oposições, em vez de transições” (WS/AS, § 67).

O *perigo da linguagem para a liberdade espiritual* (WS/AS, § 55) é que “toda palavra é um pré-conceito (*Vorurteil*)”. Do mesmo modo, ironiza Nietzsche ao parodiar a fala da serpente: “Bem e Mal são os preconceitos de Deus” (FW/GC, § 259). *Bem e mal* são palavras, portanto preconceitos. Palavras que a linguagem opõe em seu sistema de antonímia, apagando a gradação da experiência e naturalizando a oposição por meio do esquecimento de como surgiram.

A filosofia metafísica, segundo Nietzsche, parte do seguinte raciocínio:

Como poderia algo nascer do seu oposto? Por exemplo, a verdade do erro? Ou a vontade de verdade da vontade de engano? Ou a ação desinteressada do egoísmo? Ou a pura e radiante contemplação do sábio da concupiscência? Semelhante gênese é impossível; quem com ela sonha é um tolo, ou algo pior; as coisas de valor mais elevado devem ter uma origem que seja outra, *própria* – não podem derivar desse fugaz, enganador, sedutor, mesquinho mundo, desse turbilhão de insânia e cobiça! Devem vir do seio do ser, do intransitório, do deus oculto, da ‘coisa em si’ – nisso, e em nada mais, deve estar sua causa! (JGB/BM, § 2)

As antonímias propostas pela linguagem são de tal modo cristalizadas que a *verdade* mantém uma única relação com o *erro*: uma relação opositiva. Desse modo, *as coisas de valor mais elevado* só podem ter sido derivadas de algo do mesmo campo semântico. Mas,

para Nietzsche, este é o preconceito que une todos os metafísicos, o preconceito da *crença na oposição de valores*. Os preconceitos da linguagem, portanto, determinam nossa apreensão e nosso julgamento das ações. Nossas valorizações são, em primeira instância, determinadas pela linguagem. É a partir dessas determinações que são construídas as valorizações e oposições de valor populares, nas quais os metafísicos imprimiram seu selo. Tudo isso que é indiscutível para o “povo” e para os metafísicos, é altamente passível de ser colocado em dúvida por Nietzsche: “é até mesmo possível que aquilo que constitui o valor dessas coisas boas e honradas consista exatamente no fato de serem insidiosamente aparentadas, atadas, unidas, e talvez até essencialmente iguais, a essas coisas ruins aparentemente opostas” (JGB/BM, § 2). Entretanto, indaga Nietzsche, quem teria coragem de suspeitar do que se cristalizou? Quem seriam os corajosos *filósofos do talvez?*

Nesse aforismo (JGB/BM, § 2) vemos Nietzsche derivar a crença metafísica da antonímia. Podemos dizer, portanto, que aquilo que a linguagem, por meio de diversos mecanismos, cristaliza como evidência, é o que determina uma *visão-de-mundo*, seja ela popular ou filosófica. A crítica às oposições impostas pela linguagem, por sua vez, permite o surgimento de uma nova *visão-de-mundo*, de um novo tipo de filósofo.

c) Interpretação e Perspectiva

As análises etimológicas de Nietzsche já foram criticadas como fantasiosas e dissimuladas.¹¹⁶ Para abrir a temática da interpretação, entretanto, tomaremos uma afirmação que é apontada pelo próprio tradutor de *Humano, demasiado humano* II como sem sustentação: “a palavra “homem” (*Mensch*) significa o que mede, ele quis se *denominar* conforme a sua maior descoberta!” (WS/AS, § 21). Por mais que essa origem de *Mensch* seja refutável, não podemos deixar de notar a semelhança sonora da palavra com as traduções de *medir* em algumas línguas: *medir*, em português e galego; *measure*, em inglês; *mesurer*, em francês; *misurar*, em italiano; etc. O que nos importa aqui, entretanto, não é a

116 BRÉAL, M. **Les Étymologies du philosophe Nietzsche**. In: Mémoires de la Société de linguistique de Paris. Imprimerie nationale, 1896. Tomo IX.

validade da afirmação. A questão, para Nietzsche, é que toda a moralidade deve ter surgido da agitação interior provocada no homem quando ele *descobriu* o medir, o avaliar, o pesar. É nesse sentido que o homem, *Mensch*, quis se denominar a partir de sua maior descoberta: a valoração.

O ato de *atribuir valor* é característica humana, pois “olhamos todas as coisas com a cabeça humana, e é impossível cortar essa cabeça” (MAI/HHI, § 9), ou seja, é impossível não avaliar a partir de uma perspectiva humana. “Como poderia o *ego* agir sem *ego*?” (MAI/HHI, § 133), indaga Nietzsche para justificar que o homem sempre age por motivos pessoais, pois não poderia fazer algo que não tivesse uma estreita relação com uma *necessidade pessoal*. Afinal, “Se me explico, me implico:/Não posso a mim mesmo interpretar.”, gaiatamente explica Nietzsche em “Brincadeira, astúcia e vingança” (FW/GC, § 23).

Disso advém que qualquer juízo sobre o *valor da vida*, o material de análise, se desenvolve *illogicamente*, primeiramente pelo “modo como se apresenta o material, isto é, muito incompleto”, em segundo lugar pelo “modo como se chega à soma a partir dele” e, por fim, porque “cada pedaço do material também resulta de um conhecimento inexato, e isto com absoluta necessidade” (MAI/HHI, § 32). Da inexatidão decorreria a injustiça de nossos juízos, o que nos levaria à impossibilidade de julgar. O homem, porém, não vive sem avaliar. Para Nietzsche, “um impulso em direção ou para longe de algo, sem o sentimento de querer o que é proveitoso ou se esquivar do que é nocivo, um impulso sem uma espécie de avaliação cognoscente sobre o valor do objetivo, não existe no homem” (MAI/HHI, § 32), pois “nada é mais difícil para o ser humano do que apreender impessoalmente uma coisa” (WM/OS, § 26).

A valoração que o homem produz das coisas é impossível de ser contornada e nesse sentido ele se encontra na impossibilidade de não interpretar, de não formular juízos. Em *Genealogia da Moral*, quando Nietzsche analisa a gênese do sentimento de culpa e sua relação com o castigo, quando deriva a *culpa* da noção de *dívida*, ele alerta que a *causa do surgimento de uma avaliação e sua utilidade final* não coincidem. Nesse contexto,

podemos pensar também a interpretação. Algo que chegou a se realizar enquanto uma interpretação,

[...] que de algum modo chegou a se realizar, é sempre reinterpretado para novos fins, requisitado de maneira nova, transformado e redirecionado para uma nova utilidade, por um poder que lhe é superior; de que todo acontecimento do mundo orgânico é um *subjugar* e *assenhorar-se*, e todo subjugar e assenhorar-se é uma nova interpretação, um ajuste, no qual o “sentido” e a “finalidade” anteriores são necessariamente obscurecidos ou obliterados. [...] (GM/GM, II, § 12)

A interpretação, o juízo, a valoração, portanto, está sempre sendo requisitada de uma maneira diferente, transformada a partir do redirecionamento para uma nova utilidade. O sentido e a finalidade anteriores são obliterados, esquecidos. A utilidade então deve ser tomada como um *indício* de que uma nova vontade de poder se assenhou de uma interpretação, imprimindo nela outra orientação de sentido. Desse modo, toda a história de um uso ou de uma “coisa” pode ser “uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (GM/GM, II, § 12).

O caráter inacabado da interpretação proposto por Nietzsche é seu convite ao *nosso novo infinito* (FW/GC, § 374), pois “o mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (FW/GC, § 374), infinitas *perspectivas*. Para Nietzsche, não se pode, nem pelo mais rigoroso auto-exame do intelecto, saber se existe algum outro caráter para a existência que não seu *caráter perspectivista*, ou até que ponto ele vai. Como o intelecto humano não pode se livrar de suas próprias perspectivas sobre a vida, não é possível, nem por uma análise conscienciosa, dizer que “toda a existência não é essencialmente *interpretativa*” (FW/GC, § 374), ou se uma existência sem *sentido* (*Sinn*), sem interpretação, não é justamente *absurda* (*Unsinn*). Mas podemos, no mínimo, refutar qualquer “ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele *pode-se ter perspectivas*” (FW/GC, § 374).

O filósofo do futuro dirá conseqüentemente, a partir da lei da perspectiva, que “meu juízo é *meu* juízo: dificilmente um outro tem direito a ele” (JGB/BM, § 44), pois “*bem* não é mais *bem*, quando aparece na boca do vizinho. [...] Em última instância, será como é e sempre foi: as grandes coisas ficam para os grandes, os abismos para os profundos, as branduras e os tremores para os sutis e, em resumo, as coisas raras para os raros” (JGB/BM, §44). O egoísmo, tal como o entende Nietzsche, “é a lei da perspectiva no âmbito do sentimento” (FW/GC, § 162). Isso a que Nietzsche nomeia de *lei da perspectiva*, para nós se configura duplamente enquanto uma *ética interpretativa*, mas também enquanto um *convite à percepção*. Se há *janelas de vidro cinzento* pela qual se percebe o mundo, há também outras *janelas de vidros furta-cores*, o que nos permite sempre indagar: “então isso que vocês vêem do mundo por essa janela é tão bonito que não querem olhar por mais nenhuma janela – e procuram até impedir que outros o façam?” (VM/OS, § 359)

Dentre as inúmeras possibilidades de interpretar o mundo que é contínuo devir, dentre as inúmeras tentativas interpretativas de ordenar o caos da experiência, entram em questão duas possibilidades: a linguagem e a ciência, ambas enquanto interpretação e explicação do mundo. No que tange à relação entre interpretação e linguagem, deter-nos-emos mais à frente, quando falarmos da *superstição da linguagem*. Procuraremos trazer à tona neste momento a relação entre ciência e interpretação.

Nietzsche (FW/GC, § 373) afirma que os eruditos e homens da ciência, enquanto pertencentes à classe *média* espiritual, não podem tratar de problemas realmente *grandes*. Herbert Spencer, exemplifica Nietzsche, seria um desses casos, quando procura reconciliar o *altruísmo* ao *egoísmo*. Diz Nietzsche que um mundo com tais *perspectivas spencerianas* parece digno de desprezo, do mesmo modo que repugna a crença de certos *cientistas naturais materialistas* de que o mundo da experiência pode ter sua medida em nossa *quadrada razão*, mas que o fato de essas perspectivas existirem e ao mesmo tempo repugnarem outras perspectivas, coloca uma questão que Spencer não teria previsto: a questão de que perspectivas completamente distintas podem existir simultaneamente. Mas, pergunta ainda Nietzsche, queremos mesmo reduzir nossa existência a um mero exercício doméstico de matemáticos? Para Nietzsche, acima de tudo devemos ter o gosto pelo *caráter*

polissêmico da existência, pois “é o bom gosto que o requer, meus senhores, o gosto da reverência ante tudo o que vai além do seu horizonte!” (FW/GC, § 373). Dessa maneira,

Uma interpretação do mundo “científica”, tal como a entendem, poderia então ser uma das *mais estúpidas*, isto é, das mais pobres de sentido de todas as possíveis interpretações do mundo: algo que digo para o ouvido e a consciência de nossos mecanicistas, que hoje gostam de misturar-se aos filósofos e absolutamente acham que a mecânica é a doutrina das leis primeiras e últimas, sobre as quais toda a existência deve estar construída, como sobre um andar térreo. Mas um mundo essencialmente mecânico seria um mundo essencialmente *desprovido de sentido!* (FW/GC, § 373)

A ciência aparece enquanto mera *interpretação* do mundo e, para Nietzsche, se ela pretende preservar a idéia de que as leis da existência são as leis da mecânica, trata-se então de uma interpretação das mais estúpidas, pois um *mundo mecânico* seria um mundo *desprovido de sentido*, de outras interpretações, de outras possibilidades de perspectiva.

Apesar disso, a ciência teria sido *promovida* nos últimos séculos à interpretação privilegiada em razão de três erros (FW/GC, § 37): “porque com ela e mediante ela se esperava compreender melhor a bondade e a sabedoria divinas”, motivo principal de ingleses como Newton; “porque se acreditava na absoluta utilidade do conhecimento, sobretudo na íntima ligação da moral, saber e felicidade”, motivo principal de franceses como Voltaire; e “porque na ciência pensava-se ter e amar algo desinteressado, inócuo, bastante a si mesmo, verdadeiramente inocente, no qual os impulsos maus dos homens não teriam participação”, motivo principal de Spinoza, que se sentia divino por ser um homem do conhecimento. A ciência adquire lugar privilegiado enquanto *interpretação*, portanto, em parte por um interesse metafísico de conhecer o divino, em parte pela crença em sua ligação com a felicidade, em parte pela crença em seu desinteresse. Ela não deixa, entretanto, de ser apenas uma *perspectiva*.

Apesar dos preconceitos em relação à ciência, Nietzsche diz que “começa a despontar em cinco, seis cérebros, talvez, a idéia de que também a física é apenas uma interpretação e disposição do mundo (nisso nos acompanhando, permitam lembrar!), e não uma explicação do mundo” (JGB/BM, § 14). Assim, a idéia que Nietzsche atribui a si, de que também as

ciências da natureza são *interpretações* do mundo, e não *explicações*, começa a se difundir. Tomar a física enquanto interpretação reafirma o caráter perspectivista da existência humana, já que ela apenas *organiza* o mundo de uma determinada maneira: onde ela o faz de uma forma, outras perspectivas podem fazer diferente. Tomá-la enquanto *explicação* é atribuí-la enquanto universal a todas as formas de vida. No entanto, a física, segundo Nietzsche, possui *olhos e dedos a seu favor*, o que permitirá que passe por muito tempo enquanto *explicação*: “tem a evidência ocular e a tangibilidade: sobre uma época de gosto fundamentalmente plebeu isto exerce um efeito fascinante, persuasivo, *convincente* – afinal, segue instintivamente o cânon de verdade do sensualismo eternamente popular” (JGB/BM, § 14). O que nossa época faz melhor em termos de ciência não é uma melhor *explicação* do mundo, mas uma melhor *descrição* do mundo: “Nós descrevemos melhor – e explicamos tão pouco quanto aqueles que nos precederam” (FW/GC, § 112).

A crença habitual na ciência repousa ainda numa crença metafísica, e nessa medida ainda somos devotos (FW/GC, § 344). Para dizer que a crença na ciência e a crença em deus são ambas crenças metafísicas, Nietzsche (FW/GC, § 344) desenvolve, para depois refutar, o paradigma das ciências de que, nelas, “as convicções não têm direito de cidadania”. As convicções precisariam se *rebaixar* ao estatuto de *hipótese*, enquanto um *ponto de vista experimental e provisório*, para poder adentrar no *reino do conhecimento* e, mesmo assim, estariam sob permanente *vigilância da suspeita*: isto quereria dizer que a *convicção* poderia fazer parte da ciência apenas quando deixasse de ser convicção, a disciplina científica não se inicia justamente quando não se permite convicções? Provavelmente. Mas Nietzsche continua o raciocínio para questionar essa evidência: para haver uma disciplina científica, não se faz necessária uma convicção básica, *imperiosa e absoluta*? Disso decorre, para Nietzsche, que “também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência “sem pressupostos”: é preciso que se afirme a necessidade de verdade enquanto absolutamente necessária, de modo que todo o resto se torne secundário”. Mas a vontade de verdade absoluta, o que ela realmente significa: “será a verdade de *não se deixar enganar*? Será a vontade de *não enganar*? Pois também desta maneira se pode interpretar a vontade de verdade; desde que na generalização “Não quero enganar” também se inclua o caso particular “Não quero enganar a mim mesmo”.” (FW/GC, § 344). Nesse sentido, utiliza-se

a ciência enquanto forma de não incorrer em erro, como se esta fosse uma precaução, uma prolongada esperteza, o que implica em dizer que não se deixar enganar seria menos prejudicial à vida. Entretanto, “que sabem vocês de antemão sobre o caráter da existência, para poder decidir se a vantagem maior está do lado de quem desconfia ou de quem confia incondicionalmente?”. O caso é que, para Nietzsche, muita confiança e muita desconfiança são úteis para a vida, do mesmo modo que são úteis a verdade e a inverdade. Desse modo, não foi do critério de *utilidade da verdade* que a ciência tirou sua crença na *verdade a todo custo*, já que a vida se apresenta como *aparência, embuste, simulação*, e disso decorre que *o não querer enganar, nem sequer a si mesmo*, faz parte do terreno da moral. A *vontade de verdade a todo custo* poderia ser inclusive um princípio destruidor – “poderia ser uma oculta *vontade de morte*”. Assim, perguntar *por que ciência?* transporta-nos ao problema moral “*para que moral*, quando vida, natureza e história são “imorais”? Para Nietzsche, não há dúvida que o *homem veraz* e sua *fé na ciência* afirmam *outro mundo que não este*, e para tanto precisam negar o mundo tal como se apresenta, enquanto *aparência, erro, enganação*. O *homem da ciência*, ao negar *este mundo*, leva Nietzsche a concluir

que a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira? (FW/GV, § 344)

Para Nietzsche, “não passa de um preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve” (JGB/BM, § 34), pois não existiria nenhuma forma de vida que não com base em *interpretações e aparências perspectivas*. Se alguém se colocasse a tarefa de *abolir o mundo aparente*, o mundo enquanto *aparência perspectiva*, nada restaria também da *verdade*. Afinal, nada nos obrigada a supor a oposição entre *verdadeiro e falso*. Se, por outro lado, supomos que nada é “*dado*” enquanto real (JGB/BM, § 36), “exceto nosso mundo de desejos e paixões, e que não possamos descer ou subir a nenhuma outra “realidade” de nossos impulsos – pois pensar é apenas a relação desses impulsos entre si” (JGB/BM, § 36), poderíamos nos

perguntar se essa *realidade material dos impulsos* não seria suficiente compreender o que Nietzsche chama de *mundo mecânico ou material*. Isto é, tomar o mundo não como uma ilusão, mas como “da mesma ordem de realidade que têm nossos afetos” (JGB/BM, § 36). Se assim compreendemos o mundo mecânico, Nietzsche afirma que *vontade só pode atuar sobre vontade*, e não sobre matéria, como nervos, mas é preciso admitir a hipótese de que onde encontramos *efeitos*, *vontade atua sobre vontade*. Dessa maneira, se no que há de mecânico age também uma força, essa força é justamente *força de vontade, efeito da vontade*. Portanto, “o mundo visto de dentro (...) seria justamente vontade de poder, e nada mais. –” (JGB/BM, § 36). O mundo tomado a partir dos *efeitos*, portanto, seria justamente interpretação, e nada mais.

d) Linguagem: crença, superstição e hábito gramatical

Neste tópico apresentamos algumas idéias de Nietzsche a respeito do problema da linguagem enquanto instauradora de *crenças, superstições e hábitos gramaticais*. Trata-se de compreender de que forma a linguagem determina nosso pensamento e nossa apreensão da realidade, tema que se liga infatigavelmente ao anterior, uma vez que a linguagem encerra, como veremos, a partir das crenças que instaura, uma interpretação e uma perspectiva, ou, em outras palavras, uma *visão-de-mundo*.

A linguagem é também uma prisão, pois já induz o homem a uma perspectiva. Sem a possibilidade de *estar fora* da linguagem, pois ela constitui o humano enquanto espécie animal, Nietzsche trava uma verdadeira *guerra*, nessa luta que pede inúmeras resistências.

Para Nietzsche (MAI/HHI, § 11), a linguagem é importante para o desenvolvimento de uma cultura porque com ela o homem construiu um *mundo próprio*, que considerou seguro o bastante para se assenhorar do mundo que restou. A criação de um mundo próprio à linguagem permitiu ao homem que ele se sentisse seguro o bastante para “tirar dos eixos” o mundo “fora da linguagem”. Acreditando ter nas palavras e nos conceitos o conhecimento das coisas, o homem pensou ter com a linguagem o conhecimento do mundo. Com o

orgulho propiciado por esse *conhecimento*, é que ele se sobrepôs então aos animais. “O criador da linguagem não foi modesto a ponto de crer que dava às coisas apenas denominações, ele imaginou, isto sim, exprimir com as palavras o supremo saber sobre as coisas; de fato, a linguagem é a primeira etapa no esforço da ciência” (MAI/HHI, § 11). *Dar nomes* se tornou uma forma de conhecer e dominar as coisas, e por isso Nietzsche afirma ser a linguagem o primeiro passo para a ciência: denominar se transformou em dizer a verdade sobre a coisa, e desse jogo de poder é que fluíram, para Nietzsche, as mais poderosas fontes de energia.

É por meio da linguagem e dos conceitos que supomos também poder apreender a *essência das coisas* (WS/OS, § 11). Quando tomamos um grupo de fenômenos e o chamamos *fato*, e dele tiramos o entorno, separamos cada grupo de fenômenos como se fossem unidades e atribuímos que entre eles há um isolamento. Para Nietzsche, entretanto, “todo o nosso agir e conhecer não é consequência de fatos e intervalos, mas um fluxo constante” (WS/OS, § 11) e é nesse contínuo fluir que as coisas se dão. Dessa maneira, não pode existir *livre-arbítrio* se não existe *unidade* nos fatos, pois se a experiência não se reconhece em intervalos, mas em sucessivo fluxo, também não se pode atribuir nenhum atomismo como causa de um turbilhão. São a palavra e o conceito que ditam esse isolamento dos fatos, pois a partir deles tendemos a ver *unidades*, encarar as coisas como mais simples do que são. É nesse sentido que para Nietzsche “há uma mitologia filosófica escondida na *linguagem* que volta a irromper a todo instante, por mais cautelosos que sejamos normalmente” (WS/OS, § 11), filosofia escondida que por sua vez dita nosso modo de compreender e conhecer a experiência. “A crença no livre-arbítrio, ou seja, em fatos *iguais* e fatos *isolados*, tem na linguagem seu persistente evangelista e advogado.” (WS/OS, § 11)

As palavras estão definitivamente em nosso caminho (M/AA, § 47). Diz Nietzsche que quando *os antigos* etiquetavam o mundo, isto é, quando designavam algo com uma palavra, pensavam ter feito uma descoberta. Afinal, se uma palavra designa diretamente algo no mundo, ao colocar uma palavra realiza-se uma descoberta. Na verdade, ao pensarem que *descobriam algo*, haviam tropeçado em um problema e, ao pensar que o teriam resolvido, ou seja, ao “colocar a palavra”, colocavam de fato um obstáculo ao conhecimento do

mundo. Agora, cada vez que nos deparamos com o conhecimento, tropeçamos em palavras eternizadas, obstáculos eternizados: palavras duras como pedras. Por isso, “é mais fácil quebrarmos uma perna do que uma palavra” (M/AA, § 47). As palavras, para Nietzsche, são obstáculos porque são viciadas de sentido, e assim direcionam nossa compreensão do mundo.

Desse modo, como avaliar nosso mundo interior, se as palavras que temos para compreendê-lo já carregam em si conceitos preestabelecidos? A linguagem, para Nietzsche (M/AA, § 115), sendo baseada em diversos preconceitos, cria também obstáculos para o auto-exame de pulsões interiores, uma vez que elas, as palavras, existem em número inferior às pulsões. E isso de tal modo que sentimos dificuldade em nos examinar onde não há palavra. Os antigos inclusive pensavam que onde termina o reino da palavra também termina o reino da existência. Palavras como amor, raiva e ódio são palavras para graus e estados extremos. Estados mais suaves e medianos desse modo nos escapam – já que não temos palavras para dizê-los – mas são justamente eles que tecem a trama de nosso caráter e destino. Assim como enganam o homem que age, enganam quem observa. Aquilo que parecemos ser, nenhum de nós o é: pois para esses estados temos apenas consciência, ou seja, elogio, e palavra, isto é, censura. Através desse material, portanto, nos conhecemos mal, pois são materiais feitos de exceções. Segundo Nietzsche, “nós nos equivocamos na leitura da escrita aparentemente clara de nosso ser. Mas nossa opinião sobre nós mesmos, que encontramos por essas trilhas erradas, o assim chamado “Eu”, colabora desde então na feitura de nosso caráter e nosso destino” (M/AA, § 115).

No jogo com a consciência, exerce a linguagem também um papel decisivo. Diz Nietzsche (FW/GC, § 354) que o problema da consciência, de o homem *tornar-se consciente*, apenas adquire contornos específicos quando pensamos em que medida o homem poderia existir sem ela, pois, para Nietzsche, poderíamos *pensar, sentir, querer, recordar*, e até mesmo *agir*, e para nada disso precisaríamos de *ter consciência* disso. Toda a vida poderia ser possível sem que ela fosse consciente, “sem que, por assim dizer, ela se olhasse no espelho” (FW/GC, § 354), já que, ainda hoje, boa parte de nossa vida se passa sem ter-se consciência dela. A partir disso, ele se pergunta “*para que* então consciência, quando no essencial é

supérflua?” (FW/GC, § 354). A resposta de Nietzsche a esta pergunta está diretamente ligada à *necessidade de comunicação*, que por sua vez está ligada à *capacidade de comunicação*. Ao supor que essa seja uma hipótese válida, Nietzsche conjectura que a consciência se desenvolveu sob a pressão da necessidade de se comunicar, que ela foi *necessária e útil* somente entre duas pessoas – em especial, entre uma pessoa que manda, e outra que obedece. “Consciência é, na realidade, apenas uma rede de ligação entre as pessoas, - apenas como tal ela teve que se desenvolver: um ser solitário e predatório não necessitaria dela” (FW/GC, § 354). Que nossas ações, pensamentos, movimentos e mesmo sentimentos tenham chegado à consciência ao menos em parte, é fruto de que o homem *precisava* de ajuda e proteção de seus iguais, e para isso precisava exprimir o perigo em que se encontrava e precisava que fosse compreendido, já que, dentre os animais, era a espécie mais ameaçada. E, segundo Nietzsche, para todas essas ações o homem precisava “saber” o que faltava, necessitava “saber” o que sentia, “saber” o que pensava, ou seja, o homem necessitava antes de tudo de *consciência*. Como toda criatura viva, o homem pensa continuamente, mas não sabe que pensa. O pensar consciente, o pensar que ele sabe que pensa, “é apenas a parte menor; a mais superficial, a pior, digamos: - pois apenas esse pensar *consciente ocorre em palavras, ou seja, em signos de comunicação*, com o que se revela a origem da própria consciência” (FW/GC, § 354). Quando Nietzsche fala de consciência, lembra que ela não é a *razão*, trata-se apenas do *tomar-consciência-de-si da razão*, e, nesse sentido, andam de mãos dadas o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência. Para Nietzsche a linguagem é uma *ponte* entre um ser humano e outro, mas não só ela: também cumpre esse papel o olhar, o toque, o gesto. Em suma, é na medida em que cresce a necessidade de comunicação que aumentam a consciência e a linguagem: “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si” (FW/GC, § 354).

A consciência do ser humano faz parte do que Nietzsche chama de *natureza comunitária e gregária*, não pertencendo assim à sua existência individual. Nesse contexto, é apenas em relação à utilidade gregária que a consciência se desenvolve e, conseqüência disso, mesmo com toda a vontade que possamos ter de entender a nós mesmos, de *conhecer a si mesmo*, ao tentar fazer isso sempre virá à consciência o que há de menos individual, de mais

mediano. “Nosso pensamento mesmo é continuamente *suplantado*, digamos, pelo caráter da consciência – pelo “gênio da espécie” que nela domina – e trazido de volta para a perspectiva gregária” (FW/GC, § 354). Todas as nossas *ações* são, portanto, absolutamente *individuais*, mas tão logo temos consciência delas, só poderemos fazer isso as traduzindo na consciência com o “código” que temos: a mesma linguagem. A linguagem é responsável pela vulgarização de nossas ações e sua natureza gregária marca no homem a natureza dele, a marca de rebanho. Para Nietzsche,

este é o verdadeiro fenomenalismo e perspectivismo, como *eu* o entendo: a natureza da *consciência animal* ocasiona que o mundo de que podemos nos tornar conscientes seja só um mundo generalizado, vulgarizado - que tudo o que se torna consciente por isso mesmo torna-se raso, ralo, relativamente tolo, geral, signo, marca de rebanho, que a todo tornar-se consciente está relacionada uma grande, radical corrupção, falsificação, superficialização e generalização. (FW/GC, § 354)

Quando Nietzsche instaura essa condição opositiva entre a *ação* e a *consciência*, tecida pelo trabalho da linguagem, para ele não se trata da velha oposição entre *sujeito* e *objeto*, pois essa distinção ele deixa “para os teóricos do conhecimento que se enredaram nas malhas da gramática (a metafísica do povo)” (FW/GC, § 354). Não se trata, de igual maneira, da oposição entre *fenômeno* e *coisa em si*, “pois estamos longe de “conhecer” o suficiente para poder assim *separar*” (FW/GC, § 354).

A gramática exerce o papel de *metafísica do povo*. A linguagem, nesse contexto, é a responsável por tornar ordinária a experiência individual, por banalizá-la, uma vez que para as infinitas possibilidades do sentir e do fazer, temos um conjunto limitado de palavras. É por isso que Nietzsche tomará também a gramática como *uma das razões para toda a dogmatização em filosofia* (JGB/BM, Prólogo). Eis a receita que Nietzsche identifica em todo e qualquer edifício filosófico construído pelos dogmáticos:

(...) alguma superstição popular de um tempo imemorial (como a superstição da alma, que, como superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causa danos), talvez algum jogo de palavras, alguma sedução (*Verführung*) por parte da gramática, ou temerária generalização de fatos muito estreitos, muito pessoais, demasiado humanos (...) (JGB/BM, Prólogo)

É interessante notar que, para Nietzsche, a noção de *alma* pode ser derivada da noção supersticiosa do *sujeito* e do *eu*, ambos como *atomismos*. Todas as três noções são *superstições populares de tempos imemoriais* e, além delas, entra em cena também algum jogo de palavras e os desencaminhamentos provocados pela gramática. Dessa maneira, podemos mais uma vez compreender a força da linguagem na construção do mundo da experiência, e do modo como ela determina desde *construções filosóficas*, até *crenças religiosas*. Esse poder da linguagem de instaurar uma interpretação do mundo é tido por Nietzsche como causa, por exemplo, do *erro de Descartes* e de tantos outros filósofos: eles foram *seduzidos pela gramática*.

Nietzsche chama de *ingênuos observadores* aqueles que acreditam existir “certezas imediatas” (JGB/BM, § 16). *Eu quero*, como era superstição de Schopenhauer, ou *eu penso*, como foi a superstição de Descartes. Essas *certezas* foram tidas como *imediatas* partindo do preconceito de que nem no que tange ao sujeito e nem no que tange ao objeto houvesse uma *falsificação*. Para Nietzsche, nos termos “certeza *imediate*”, “conhecimento *absoluto*” e “coisa *em si*” há um *contradictio in adjeto*, e por isso “deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras!” (JGB/BM, § 16). O filósofo deveria se propor uma atitude diferente da atitude do povo, que acredita que *conhecer* pode significar *conhecer até o fim*. O filósofo precisa colocar em suspeita a linguagem: se o filósofo decompõe as proposições *eu penso* ou *eu quero*, perceberá que delas decorrem uma série de afirmações e difícil sustentação: “que sou *eu* que pensa, que tem de haver necessariamente um algo impossível que pensa, que pensar é atividade e efeito de um ser que é pensado como causa, que existe um “eu”, e finalmente que já está estabelecido o que designar como pensar – que eu *sei* o que é pensar” (JGB/BM, § 16). Como se pode saber que a ação é *pensar*, e não *sentir* ou *querer*? Afirmar “eu penso” pressuporia que, ao comparar o estado momentâneo em que me encontro com outros estados que conheço de mim, se poderia afirmar o que este estado é, de modo que *eu penso* não pode ser tomado como uma *certeza imediata*. Neste caso, o filósofo se depara com uma série de problemas metafísicos: “de onde retiro o conceito de pensar? Por que acredito em causa e efeito? O que me dá o direito de falar de

um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamentos?” (JGB/BM, § 16).

O *pensar* enquanto consequência de um sujeito, *eu*, para Nietzsche é apenas uma *superstição dos lógicos* (JGB/BM, § 17). O que estes não levam em conta é que um pensamento surge quando *ele* quer, e não quando o *eu* quer, “de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito “eu” é a condição do predicado “penso” (JGB/BM, § 17). Dizer que *isso* (*es*, em alemão; *it*, em inglês) *pensa* já é ir longe demais, mas mesmo assim, que esse *isso* seja “o velho e decantado eu” é apenas uma *suposição*, nunca uma *certeza imediata*. O *isso* enquanto causa de *penso* já é uma *interpretação do processo*.

Nessa interpretação, o sujeito enquanto causa e o predicado enquanto efeito, se conclui segundo um *hábito gramatical*: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –” (JGB/BM, § 17). Ou seja, determinado a partir de uma forma de raciocínio de uma gramática específica, o filósofo empreende uma interpretação do mundo. Interpretação esta condicionada pela linguagem e todo seu aparato de *hábitos gramaticais*.

Nesse contexto, Nietzsche (JGB/BM, § 19) dirá que muitas vezes apenas a palavra garante a unidade da coisa. Quando os filósofos falam, por exemplo, de *vontade*, tomam-na enquanto unidade. Quando Schopenhauer afirma que “apenas a vontade é conhecida por nós” (JGB/BM, § 19), ele apenas toma um *preconceito popular* e o exagera. O *querer*, para Nietzsche, é antes de tudo algo complicado, pois é constituído, minimamente, por duas partes: uma que comanda e uma que obedece. E, lingüisticamente, tratamos isso de *eu*, conceito sintético para a pluralidade da coisa.

Nietzsche radicalizará a idéia que vem desenvolvendo, de que a linguagem e seu aparato de superstições e hábitos impõem uma interpretação, ao fundamentar a relação de parentesco entre os conceitos filosóficos que são tidos como individuais (JGB/BM, § 20).¹¹⁷ Afirma

¹¹⁷ Retomaremos este aforismo adiante.

que estes conceitos crescem sempre em relação um com os outros, de maneira que estão sempre inseridos em um sistema, a despeito da aparente arbitrariedade na *história do pensamento*: do mesmo modo que uma fauna sempre pertence a uma região terrestre, os conceitos estão localizados sobre um solo comum. Outra evidência que Nietzsche traz para embasar a afirmação é o fato de “os mais diversos filósofos preencherem repetidamente um certo esquema básico de filosofias *possíveis*” (JGB/BM, § 20). Desse modo, à mercê de uma espécie de *magia invisível*, os filósofos parecem sempre prescrever o mesmo caminho. “Embora se sintam independentes uns dos outros com sua vontade crítica ou sistemática, algo neles os conduz, alguma coisa os impele numa ordem definida e sistemática afinidade entre os conceitos” (JGB/BM, § 20). Qual seria a razão para esse *curioso ar de família* que apresenta o filosofar indiano, grego e alemão? Para Nietzsche, a explicação é simples: onde há parentesco entre as línguas, é inevitável que tudo esteja predisposto a uma evolução similar no que tange aos sistemas de pensamento, “quero dizer, graças ao domínio e direção inconsciente das mesmas funções gramaticais”. Aqui fica clara toda a influência que um sistema lingüístico exerce na apreensão do mundo e no modo de pensar este mundo:

filósofos do âmbito lingüístico uralo-altaico (onde a noção de sujeito teve o desenvolvimento mais precário) com toda a probabilidade olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indos-germanos ou mulçumanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor *fisiológicos*. (JGB/BM, § 20)

É porque as funções gramaticais ordenam de algum modo nosso pensamento que os filósofos com parentesco lingüístico interpretam o mundo de modo tão semelhante. Desse modo, esses pensamentos filosóficos não são tanto uma *descoberta*, mas um *reconhecimento*. Reconhecimento de raciocínios derivados do sistema lingüístico. Por outro lado, “não basta utilizar as mesmas palavras para compreendermos uns aos outros; é preciso utilizar as mesmas palavras para a mesma espécie de vivências interiores, é preciso, enfim, ter a experiência *em comum* com o outro” (JGB/BM, § 268).

Em *Genealogia da moral*, na primeira dissertação, o problema da *sedução da linguagem* reaparece para dizer que “nada mais é senão este mesmo impulso, este mesmo querer e

atuar, e apenas sob a sedução da linguagem (e dos erros fundamentais da razão que nela se petrificaram), a qual entende ou mal-entende que todo atuar é determinado por um atuante, um “sujeito”, é que pode parecer diferente” (GM/GM, I, 13). Nesse sentido, apenas sob a sedução da linguagem é que se pode não compreender que a força é sempre um querer-atuar, sem *sujeito*. Para Nietzsche, não existe *ser por trás do devir* e nesse sentido o sujeito, “o agente”, é apenas uma ficção que foi agregada à ação. Em contrapartida, os cientistas tomam a mesma superstição popular ao dizer “a força movimenta, a força origina”, e assim por diante – toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem, não obstante seu sangue-frio, sua indiferença aos afetos, e ainda se livrou dos falsos filhos que lhe empurraram, os “sujeitos” (o átomo, por exemplo, é uma dessas falsas crias, e também a “coisa em si” kantiana)” (GM/GM, I, § 13). A crença no sujeito, enquanto crença no *eu* ou na *alma*, foi o *artigo de fé* mais petrificado pela sedução da linguagem. Por isso, diz Nietzsche (GD/CI, III, § 5), “receio que não nos livraremos de Deus, pois ainda cremos na gramática...”.

Ao analisar a *idiosincrasia dos filósofos* (GD/CI, III, § 4), dentre eles a já mencionada falta de sentido histórico, Nietzsche diz que *uma delas* é confundir o *último* e o *primeiro*: tomam os “conceitos mais elevados” e mais gerais como o *começo*, quando na verdade eles aparecem apenas no fim. E isso justamente porque a crença na oposição de valores impede que admitam que *algo elevado* pode ter surgido de algo *baixo*. Em contrapartida, Nietzsche (GD/CI, III, § 5) afirma que ao trazermos à consciência os pressupostos da *metafísica da linguagem*, isto é, *da razão*, é precisamente essa metafísica que em toda parte vê agentes e atos, pois

acredita na vontade como causa; acredita no “Eu”, no Eu como ser, no Eu como substância, e *projeta* a crença no Eu-substância em todas as coisas – apenas então *cria* o conceito de “coisa”...Em toda parte o ser é acrescentado pelo pensamento como causa, *introduzindo furtivamente*; apenas da concepção “Eu” se segue, como derivado, o conceito de “ser”... (GD/CI, III, § 5)

e) Linguagem e Consciência

Neste tópico, caracterizaremos o problema da consciência no que diz respeito à linguagem. A questão dos *hábitos lingüísticos* o esclarece em parte. Procuraremos apenas trazer mais alguns pontos para a discussão.

A consciência, como vimos, não é essencial ao homem, mas na medida em que ele precisou se *proteger* e por isso se comunicar, o homem se tornou mais consciente de si. O caráter gregário da consciência, portanto, não pode ser esquecido. De tal modo que, para Nietzsche (MAI/HHI, § 571), quando somos rapidamente indagados sobre algo, dificilmente o que nos vem à consciência é nossa própria opinião: “é raro as opiniões próprias ficarem perto da superfície”.

Desse modo, a nossa *consciência moral* é formada por tudo aquilo que foi exigido de nós de modo regular e sem motivos, por aqueles que adorávamos ou mesmo temíamos. E é a partir da consciência moral que o *sentimento de obrigação* é despertado. Quando o homem pergunta pelos porquês de uma ação, geralmente age *sem consciência moral*. Mas isso não significa que agirá contra ela, pois “a crença em autoridades é a fonte da consciência moral: logo, não é a voz de Deus no coração da pessoa, mas a voz de algumas pessoas na pessoa” (MAI/HHI, § 52).

Para Nietzsche (FW/GC, § 11), “a consciência é o último e derradeiro desenvolvimento do orgânico e, por conseguinte, também o que nele é mais inacabado e menos forte”. E é desse estado consciente que advém inúmeros erros. Ao ver a consciência enquanto *unidade do organismo*, nega-se que toda função orgânica, quando não está “madura”, é um perigo para o organismo. Mas insistem ainda em tomá-la como o *âmago do ser humano*. Dessa maneira, “por acreditarem já ter a consciência, os homens não se empenharam em adquiri-la – e ainda hoje não é diferente”.

No jogo entre pensamento e palavra, Nietzsche define o pensamento enquanto “as sombras dos nossos sentimentos – sempre mais obscuros, mais vazios, mais simples do que estes” (FW/GC, § 179) e, assim, “também os próprios pensamentos não se pode reproduzir

inteiramente em palavras” (FW/GC, § 244). A maior parte do *pensamento consciente*, para Nietzsche, deve ser incluída junto aos instintos (JGB/BM, § 3), pois, do mesmo modo que o *ato de nascer* não age no *progresso geral da hereditariedade*, o *estar consciente* não se opõe ao que é instintivo, já que “por trás de toda lógica e de sua aparente soberania de movimentos existem valorações, ou, falando mais claramente, exigências fisiológicas para a preservação de uma determinada espécie de vida” (JGB, § 3). Por fim, o surgimento da consciência no homem, para Nietzsche, nasce da internalização do sentimento de responsabilidade:

[...] O orgulhoso conhecimento do privilégio extraordinário da *responsabilidade*, a consciência dessa rara liberdade, desse poder sobre si mesmo e o destino, desceu nele até sua mais íntima profundidade e tornou-se instinto, instinto dominante, supondo que necessite de uma palavra para ele? Mas não há dúvida: este homem soberano o chama de sua *consciência*... (GM/GM, II, § 2)

O problema da linguagem, tal como proposto por Nietzsche, está fundamentado na idéia primeira de que a linguagem, ela mesma, já é uma interpretação do mundo. A palavra, por se relacionar a um conceito, já é uma apreensão da realidade. A linguagem aprisiona nossa percepção das coisas por diversos mecanismos intrínsecos a ela. Ao ordenar e organizar as coisas, a linguagem contempla uma visão-de-mundo que age pela evidência, como se o que é *dado pela linguagem* fosse o óbvio do mundo. Dessa maneira, a linguagem, assim como a ciência, tenta ordenar o mundo-devir. O homem, privilegiado morador dos sótãos da linguagem, tem dificuldade de olhar as coisas do mundo fora dos hábitos gramaticais que ela encerra. Os filósofos deveriam então deixar a sedução gramatical e apontar perspectivas outras, deixando para o *povo* a metafísica da linguagem. O filósofo do futuro será aquele, portanto, que souber da guerra que tem pela frente quando se coloca como interlocutor privilegiado das coisas a saber: a guerra contra a linguagem. A guerra, entretanto, nunca é vencida, pois o homem não possui a opção de estar fora dela. Agir na linguagem é uma postura de constante r-existência. Àqueles que têm coragem de se colocar nesse tenso território das palavras, é guardado um castelo de vários vitrais: a linguagem se abre enquanto multiplicidade interpretativa do mundo-caos, possibilidade polissêmica cujas linhas de fuga, enquanto possibilidades de resistência, são infinitas.

CAPÍTULO 4

Edward Sapir e Benjamin Whorf: uma hipótese

com sangue também
se reescreve a vida.

Ondjaki, *Há prendisajens com o xão*

Trataremos neste capítulo do que ficou conhecido como *hipótese Sapir-Whorf*. Para abordá-la, trabalharemos com a Semântica do Acontecimento. A partir deste dispositivo teórico, analisaremos a designação de *linguagem* nas obras-magnas de Edward Sapir e Benjamin Whorf: *Language, an introduction to the study of speech* e *Language, Thought and Reality*, respectivamente.

5.1 A Semântica do Acontecimento e o trabalho em *História das Idéias Lingüísticas*

Talvez uma das maiores dificuldades que o historiador das idéias encontre ao tentar empreender seu trabalho, seja o modo de entrada nos textos. Isto porque nem sempre uma idéia ou conceito está disposto em definições transparentes e estanques. Muitas vezes o que se faz necessário é justamente um trabalho artesanal, para que o historiador possa perceber nos textos que ele analisa a idéia que procura. A melhor forma de fazer isso, entretanto, é variável. Se o historiador parte da perspectiva de que a leitura é um gesto transparente, ou seja, que o texto é dado em evidência e que os sentidos ali presentes estão dados e portanto basta olhar com cuidado que se conseguirá restituir a idéia presente nele, talvez realmente não seja uma tarefa tão difícil. De nossa perspectiva, entretanto, nada se dá como evidência: nem o texto, nem o autor, nem a rede de sentidos produzida nesta relação entre textualidade e autoria. Precisamos de uma ferramenta para a análise de obras que dê conta dessas relações que para nós não se dão como evidentes.

É nesse sentido que, assim como a noção deleuzeana de duplo foi uma ferramenta decisiva no trato com o texto nietzscheano, tomaremos a Semântica do Acontecimento como um lugar privilegiado para se produzir a história dos saberes, porque, em sendo uma posição materialista, não toma a linguagem como transparente, já que a relação da linguagem com o real é histórica. Por isso, esta Semântica, a partir da caracterização de funcionamentos próprios da língua – como a articulação e a reescrituração, nos fornece mecanismos de análise dos sentidos a partir destes próprios funcionamentos. Movimento de mão dupla, ao compreender os funcionamentos da linguagem, podemos compreender a constituição desses funcionamentos. Com isso, suplantamos a dificuldade inicial a que fizemos menção, pois

temos um mecanismo de entrada nos textos que não se pauta pelas definições científicas. Isso quer dizer que posso analisar os sentidos de um conceito em um conjunto de textos de um determinado domínio do conhecimento, sem que necessariamente esse conceito esteja ali definido. Lembremos, por exemplo, a análise que Guimarães¹¹⁸ empreende dos sentidos de história em gramáticas brasileiras do século XX. Muitas vezes este conceito não estava ali definido, mas por meio da análise dos funcionamentos de uma forma, chegava-se à compreensão do que história designava naquele domínio.

E isso é possível porque, distanciando-se de autores como Greimas e Halliday & Hasan, Guimarães¹¹⁹ privilegia o conceito de textualidade em função do conceito de texto, pois o texto não é um todo homogêneo e, deste modo, deve ser pensado como a construção “ilusória” de uma unidade, e não enquanto tal. A operação para que a textualidade seja possível é justamente “construir como unidade o que é disperso; produzir a ilusão de um presente sem memória. E por isso o texto está inapelavelmente aberto à interpretação, que percorre as linhas da dispersão, da memória”¹²⁰.

Os sentidos produzidos nessa textualidade não são referenciais, já que significam com o acontecimento da enunciação. A Semântica do Acontecimento, portanto, é uma concepção enunciativa e histórica da linguagem. Para Guimarães,¹²¹ colocar-se enquanto semanticista é se colocar em um domínio do saber para o qual a linguagem fala de algo, e, por outro lado, considerar que o dito é uma construção na linguagem. Além disso, inscrever-se em uma semântica lingüística é tomar o enunciado como lugar de observação do sentido. Dizer o que uma forma significa é dizer sobre como seu funcionamento constitui o sentido do enunciado, que por sua vez é enunciado de um texto.

¹¹⁸ Seminário Avançado de Semântica. IEL. 2009/2.

¹¹⁹ GUIMARÃES, E. **Textualidade e Enunciação**. Revista Escritos. n. 2. Labeurb/Nudecri: 2002.

¹²⁰ Ibid, p. 1.

¹²¹ GUIMARÃES, E. **Semântica do acontecimento**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005.

A relação de sentido, para Guimarães,¹²² é constituída por um deslocamento que o autor faz de E. Benveniste. Para este, a relação integrativa confere sentido a uma unidade, pois isso significa dizer que a unidade lingüística faz parte de uma unidade maior, e então não haveria como ultrapassar o limite do enunciado. Mas o deslocamento se dá justamente porque para o autor existe uma passagem do enunciado para o texto que é não-segmental.

Ao tomar a enunciação, Guimarães propõe que este estudo considere a relação histórica do sentido. Isso quer dizer tomar a semântica em seu lugar nas ciências humanas, fora das relações com o matematizável ou biologicamente determinado. E, por isso, é travado um profícuo diálogo entre sua semântica e domínios como a filosofia da linguagem, a pragmática e a semântica argumentativa, mas também um diálogo importante com a Análise de Discurso praticada no Brasil e desenvolvida a partir de M. Pêcheux.

O fundamental na Semântica do Acontecimento é que ela toma “a enunciação como um acontecimento no qual se dá a relação do sujeito com a língua”.¹²³ A enunciação é caracterizada por Guimarães enquanto a língua posta em funcionamento pelo locutor, a partir de Benveniste, e também enquanto o evento de aparecimento do enunciado, a partir de O. Ducrot. Trata-se, no entanto, de tomar a enunciação enquanto funcionamento da língua sem remetê-la à centralidade do locutor, do sujeito, pois “enuncia-se enquanto ser afetado pelo simbólico e num mundo vivido através do simbólico”.¹²⁴

O sentido de uma palavra, portanto, em relação ao seu exterior, ao contrário de uma posição referencialista, deve ser pensado como uma construção da/na linguagem. “Ou seja, só é possível pensar na relação entre uma palavra e o que ocorre em virtude da relação de uma palavra a outra palavra”.¹²⁵

¹²² GUIMARÃES, E. **Semântica do acontecimento**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005.

¹²³ Ibid, p. 8.

¹²⁴ Ibid, p. 11.

¹²⁵ GUIMARÃES, E. Domínio Semântico de Determinação. In: GUIMARÃES, E.; MOLLICA, M. C. (orgs). **A palavra – forma e sentido**. Campinas: Pontes Editores, RG Editores, 2007. P. 17.

Para pensar essa relação entre as palavras, Guimarães¹²⁶ propõe o Domínio Semântico de Determinação (DSD), que analisa os sentidos dessas palavras a partir do que as determinam dentro de um texto. Guimarães não distingue, como de costume se faz, determinação e predicação, já que relações de predicação podem ser também relações de determinação e vice-versa, na medida em que são construídas enunciativamente.

Para tanto, compreende-se que “a relação de determinação é tal que se x determina (é determinante de) y é porque y é determinado por x”.¹²⁷ Isto significa dizer que não há nada na natureza de x que pressuponha sua determinação por y. Esta relação se construirá na enunciação. Quando, em um texto, uma palavra é usada como sinônima de outra, por exemplo, este sinônimo determinará o sentido de ambas as palavras, do mesmo modo que os antônimos também a determinam. As palavras significarão portanto de acordo com as relações de determinação que se estabelecem no acontecimento enunciativo.

Deste modo, dizer qual é o sentido de uma palavra é poder estabelecer seu DSD e isto só pode ser feito a partir do funcionamento da palavra nos textos em que aparecem: em um certo texto ou num conjunto de textos relacionados por algum critério que os reúna: do mesmo autor, sobre um certo assunto, de um certo momento, etc.¹²⁸

O estabelecimento de um DSD para uma palavra é também uma forma de interpretar seus sentidos em um determinado *corpus*. Não se deve considerar que há um real ao qual as palavras reportam, mas que as palavras têm uma história enunciativa própria e, nesse sentido, há um real que a palavra significa.¹²⁹

A unidade de análise é o enunciado em que as palavras ocorrem.¹³⁰ E para esta posição são considerados dois tipos de procedimento: a *reescrituração* e a *articulação*.

¹²⁶ GUIMARÃES, 2007, op. Cit.

¹²⁷ Ibid, p. 78.

¹²⁸ Ibid, p. 80.

¹²⁹ Ibid, p. 81.

¹³⁰ Ibid, p. 82.

Anáforas, catáforas, repetições, etc, procedimentos de deriva dos sentidos próprios da construção da textualidade, são processos sem os quais não há texto e é justamente essa deriva incansável que o constitui.¹³¹ Esses processos que constroem a textualidade são chamados na Semântica do Acontecimento de *reescritura*, “pelos quais a enunciação de um texto rediz insistentemente o que já foi dito. Assim a textualidade é efeito desta reescrituração infinita da linguagem que se dá como finita por uma posição de autoria”.¹³² Ao tomar a reescritura como processo fundamental para a construção da textualidade, Guimarães lembra que

esta reescrituração trabalha também insistentemente a tensão entre o parafrástico e o polissêmico na linguagem. Voltar ao dito para continuar dizendo, ou apontar um futuro do dizer, sem ainda ter dito, dá ao sujeito, pela própria injunção à reescrituração, o lugar de seu trabalho sobre o mesmo que o apreende e que ele refaz ao parafrasear, já que a paráfrase é tensionada pelo polissêmico.¹³³

A reescrituração sempre predica algo ao reescriturado e pode se dar de diferentes formas: a) por repetição, ou seja, quando se retoma uma palavra por inteiro ou parte dela; b) por substituição: quando uma palavra ou expressão for retomada por outra palavra ou expressão; c) por elipse, isto é, quando algo é retomado pela sua ausência; d) por expansão – quando um termo ou expressão expande o sentido de uma palavra a qual ele faz referência; e) por condensação, quando uma expressão é retomada por uma palavra; f) definição: quando se retoma algo dizendo sobre o que esse algo é, definindo-o. Estes procedimentos de reescrituração podem se dar por *sinonímia*, quando uma palavra ou expressão se apresenta como tendo o mesmo sentido que outra e assim predicando ambas; por *especificação*, quando a palavra ou expressão delimita o reescriturado; por *desenvolvimento*, quando a seqüência que desenvolve determina o que foi generalizado; por

¹³¹ GUIMARÃES, E. **Textualidade e Enunciação**. Revista Escritos. n. 2. Labeurb/Nudecri: 2002. P. 2. Podemos remeter aqui ao diálogo que a Semântica do Acontecimento estabelece com a Análise de Discurso, fundamentalmente a partir dos trabalhos de Eni Orlandi sobre a tensão entre o parafrástico e o polissêmico.

¹³² GUIMARÃES, E. **Textualidade e Enunciação**. Revista Escritos. n. 2. Labeurb/Nudecri: 2002. P. 2.

¹³³ Ibid, p. 3.

totalização, quando o totalizador determina o que foi totalizado; e por *enumeração*, quando o enumerado determina as expressão que enumeram.¹³⁴

Outro procedimento que constrói a textualidade é a *articulação*, que, por sua vez,

diz respeito às relações próprias das contigüidades locais. De como o funcionamento de certas formas afetam outras que elas não redizem. Estes procedimentos enunciativos são próprios de relações no interior dos enunciados ou na relação entre eles. [...] a diferença para mim é que as articulações têm que ser reportadas às reescrituras, assim como não se reduzem ao limite dos enunciados, mas também às suas articulações.¹³⁵

É nesse sentido que a reescritura, ao retomar um termo, faz-se com que esse termo seja significado de outra forma, atribuindo outros sentidos a ele e, assim, construindo sua designação. Guimarães diferencia designação, que é a maneira pela qual o real é significado na linguagem, de referência, que é a particularização de algo em certas condições. Desse modo, algo é designado quando há uma construção de sentidos, ou seja, quando há uma relação entre elementos lingüísticos, e algo é referido quando é particularizado na enunciação.

Pela análise da *reescritura* e da *articulação*, é que se pode analisar o sentido de uma palavra ou expressão. Para compreender, portanto, o sentido de *linguagem* nas obras de Sapir e de Whorf, observaremos esses dois processos em duas etapas – a descrição da *forma* e sua posterior interpretação. É certo que descrever já é um gesto interpretativo, mas por conta da especificidade e dos interesses da Semântica, na análise essas duas etapas precisam ser diferenciadas.

¹³⁴ GUIMARÃES, E. Domínio Semântico de Determinação. GUIMARÃES, E. MOLLICA, M. C. (orgs). **A palavra – forma e sentido**. Campinas: Pontes Editores, RG Editores, 2007. P. 86-87.

¹³⁵ GUIMARÃES, E. Domínio Semântico de Determinação. GUIMARÃES, E. MOLLICA, M. C. (orgs). **A palavra – forma e sentido**. Campinas: Pontes Editores, RG Editores, 2007. P. 86-87.

5.2 Ciência, memória e esquecimento: os problemas em torno de *uma* hipótese

Distanciamos-nos de imediato da tentativa de apreender a totalidade da hipótese e também da empreitada de dizer o que “ela foi”. Nosso trabalho é de compreender como ela foi “praticada”, pois, no jogo da história, não é possível tratar como estanque uma prática teórica, justamente porque sua produção não é estanque, ou seja, uma teoria ou uma hipótese está sempre sendo significada pelo aparato discursivo que se instala em torno dela e, desse modo, a modifica. Do mesmo modo que se tentamos isolar o fio de uma colcha ele será fio, e não colcha, também não é possível falar da “natureza” de uma idéia científica, ou de sua essência, pois o que se coloca em questão é sempre o jogo das heterogeneidades de textos, comentadores, aplicadores e experimentadores dessa determinada idéia.

De início, vale ressaltar que encaramos o conhecimento como uma realidade histórica. A existência real de todo conhecimento não se dá em uma ordem lógica e linear e assim não se trata de tirar aos poucos o véu do que é essencialmente verdadeiro. O conhecimento é sempre da ordem de uma temporalidade ramificada. Essa espessura temporal do conhecimento implica em dizer que o ato de saber sempre possui um passado, o horizonte de retrospectão, e sempre projeta um futuro, o horizonte de projeção. Por isso, a constituição dos saberes não destrói seu passado para se realizar, mas, pelo contrário, escolhe e organiza, esquece e idealiza esse passado; do mesmo modo que os saberes adiantam o próprio futuro, projetando-o para determinados espaços:¹³⁶ “sem memória e sem projeto, simplesmente não há saber”.¹³⁷

O efeito-de-linha do conhecimento científico, isto é, a “sensação” de que a história da ciência é a história de uma linha homogênea, para nós é apenas um efeito de sentido oriundo de diversos fatores.¹³⁸ A própria concepção escatológica do tempo judaico-cristão, de que o tempo caminha para uma finalidade, pode em alguma medida influenciar esse

¹³⁶ AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramáticação**. Campinas: Pontes, 1992. P. 11.

¹³⁷ *Ibid*, p. 12.

¹³⁸ O termo “efeito de sentido” é utilizado na Análise de Discurso Francesa e Brasileira. Tomo aqui livremente.

sentido de progresso que atribuímos ao conhecimento.¹³⁹ Conseqüência dessa percepção de tempo na ciência, os que estão no “trampolim da história”, os contemporâneos, estariam sempre no auge das descobertas e no mais avançado que já se chegou. Olhar o passado, portanto, seria sempre olhar para baixo.

Vale ainda lembrar que isso que chamamos *efeito-de-linha* é possível, em grande medida, pelo jogo entre memória e esquecimento.¹⁴⁰ Ou seja, o efeito de que o conhecimento se dá pela eterna superação do anterior ocorre porque um determinado conjunto de proposições é lembrado e porque, em contrapartida, as ramificações e as bordas são apagadas. Lembrança e apagamento que não são resultado do trabalho nem de um sujeito consciente e muito menos de uma história maquínica. Este movimento se dá no próprio jogo de produção do conhecimento científico, para que ele tenha o efeito de unidade necessário a sua coerência.

A constituição do efeito-de-linha, no entanto, faz parte dos interesses de qualquer historiador das idéias. Isso porque, a partir dele, o historiador deverá se interessar pelos descompassos dos saberes, por aquilo que Foucault¹⁴¹ caracterizou como o descontínuo. Se o descontínuo era tomada como obstáculo, Foucault¹⁴² afirma que a partir da nova história o descontínuo passou a ser uma prática. Em oposição ao que chamamos aqui de efeito-de-linha, o descontínuo são as “cesuras que rompem o instante e dispersam o sujeito em uma pluralidade de posições e de funções possíveis”.¹⁴³ A história contínua, afirma Foucault,¹⁴⁴ “é o correlato indispensável da função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido”.

Se o sujeito é a instância fundadora do dizer, e assim o local originário da produção também do dizer científico, fazer a história dos saberes produzidos por esse sujeito seria a restituição *ipso facto* de sua obra. Como salientamos em outros momentos deste trabalho, a

¹³⁹ LE GOFF, J. História. In: **História e memória**. 5. ed. Campinas, SP: UNICAMP, 2003.

¹⁴⁰ Os termos “memória e esquecimento” também são termos com longa tradição de uso. Em meu trabalho, eles estão diretamente ligados à obra de Foucault e Nietzsche.

¹⁴¹ Foucault, M. [1969] **Arqueologia do Saber**. Forense universitária: Rio de Janeiro, 2007.

¹⁴² Foucault, M. op. Cit.

¹⁴³ Ibid, p. 58.

¹⁴⁴ Ibid, p. 14.

constituição dos saberes científicos é sempre heterogênea, também porque o sujeito não é fundador do discurso. Isso quer dizer que os fatores que afetam a produção do conhecimento científico são de ordens diversas e não-lineares e que, em geral, a ciência é afetada por uma exterioridade que a constitui: a história, a cultura, as áreas correlatas, etc.

5.3 A linguagem em Edward Sapir

Edward Sapir (1884 – 1939) nasceu na Pomerânia, antigo território da Prússia, hoje território da Alemanha. Emigrou para os Estados Unidos da América em 1889 e lá realizou todos os seus estudos. Obteve o bacharelado e o mestrado em filologia germânica pela *Columbia University* e o *P.h.d.* em Antropologia pela mesma universidade, sob a orientação de Franz Boas (1858 – 1942). Sapir desde o bacharelado sempre se interessou pelas línguas ameríndias e chegou a descrever várias delas, principalmente línguas indígenas nos Estados Unidos da América e no Canadá.¹⁴⁵ A maior parte de seus trabalhos se dedicaram a este tema e, em decorrência do contato com diversas línguas estrangeiras, oriundas de culturas que ele classificou como exóticas, é que ele formulou diversas de suas idéias a respeito da língua e da linguagem.

A obra de Sapir, assim como a de tantos outros pensadores, é bastante diferente entre si. O autor tratou de diversos assuntos e seu pensamento se caracteriza em grande medida por variações e reformulações. Desse modo, é curioso que o nome de Sapir batize a ‘hipótese Sapir-Whorf’, uma vez que ele nunca a formulou. A ele também foi atribuído o relativismo lingüístico, termo que, ao que se tem notícia, ele também não definiu.

Isso é um fato extremamente recorrente. Assim como *materialismo histórico* é o nome dado à *teoria* marxista, e não foi cunhado por Karl Marx, o *relativismo lingüístico* é atribuído à *teoria* de Sapir, sem ele o ter cunhado. Esses procedimentos já configuram uma interpretação póstuma dos autores e, de algum modo, os determinam. Se somamos uma

¹⁴⁵ Fonte: http://www.mnsu.edu/emuseum/information/biography/pqrst/sapir_edward.html. Acesso em 20 de setembro de 2010.

obra heterogênea, como é a obra de Sapir, à repercussão que seus escritos alcançaram, e com ela um grande número de comentadores, temos uma variedade imensa das interpretações de seus postulados.

Essas interpretações, vale notar, muitas vezes se anulam. Se tomamos o trabalho de G. Hyde¹⁴⁶ e o trabalho de M. Casas¹⁴⁷ temos um claro exemplo dessa anulação. Hyde¹⁴⁸ defende que a Lingüística de Sapir, por ser relativista ao extremo, postula a noção de “intraduzibilidade essencial” entre as línguas, ou seja, é impossível traduzir uma língua para outra, pois as línguas têm essências diferentes. Já Casas¹⁴⁹ defende o contrário: as palavras de Sapir não deixariam dúvidas quanto a essa questão, pois, para ele, é sempre possível traduzir de uma língua a outra. Este trabalho de Casas não por acaso é justamente uma tentativa, segundo a autora, de “resolver alguns dos problemas de má-interpretação que tem sido objeto a obra de Edward Sapir”¹⁵⁰ e, para tanto, ela pretende neste trabalho “lançar alguma luz sobre como se deve compreender o relativismo lingüístico na sua proposta de análise das línguas”.¹⁵¹

Os exemplos de interpretações que se anulam são numerosos, por isso não partiremos de nenhum comentador para falar sobre o estatuto da linguagem em Sapir. Para analisar o que a palavra *language* designa, selecionamos os enunciados decisivos em que ela aparece e descreveremos seus processos de reescrituração e articulação, a fim de construir seu *Domínio Semântico de Determinação* (DSD) e interpretar seus sentidos.

A) Descrição

¹⁴⁶ HYDE, G. M. The Sapir-Whorf Hypothesis and the Translation Muddle. In: **Translation and Literature** 2, p. 3-16.

¹⁴⁷ CASAS, M. F. El relativismo lingüístico en la obra de Edward Sapir. Una revisión de tópicos infundados. **Teorema**. Vol. XXII/3, 2003, p. 115-129.

¹⁴⁸ HYDE, G. M. op. Cit.

¹⁴⁹ CASAS, M. F. op. Cit.

¹⁵⁰ CASAS, M. F. El relativismo lingüístico en la obra de Edward Sapir. Una revisión de tópicos infundados. **Teorema**. Vol. XXII/3, 2003, p. 115-129. P. 115. No original: “resolver algunos de los problemas de malinterpretación de que ha sido objeto la obra de Edward Sapir”

¹⁵¹ Ibid, p. 115. No original: “arrojar alguna luz sobre cómo debe comprenderse el relativismo lingüístico em su propuesta de análisis de las lenguas”.

Consideremos a primeira aparição da palavra no título: *Language. An introduction to the study of speech*. Como *language* nomeia a obra, podemos afirmar que todo o restante do livro reescreverá por expansão o título. Já no título, aparece um outro processo: *speech* está articulada a *language*, e, a partir de então, o que reescrever *speech* também determinará os sentidos de *language*.

O primeiro capítulo é intitulado “Introductory: language defined”. *Language* reescreve por repetição *language* do título da obra e, articulada à *defined*, tudo o que for dito neste capítulo determinará a palavra *language*. No enunciado 1 (E1.a)¹⁵², temos:

(E1.a) Speech is so familiar a feature of daily life that we rarely pause to define it. It seems as natural to man as walking, and only less so than breathing. Yet it needs but a moment's reflection to convince us that this naturalness of speech is but an illusory feeling. The process of acquiring speech is, in sober fact, an utterly different sort of thing from the process of learning to walk. In the case of the latter function, culture, in other words, the traditional body of social usage, is not seriously brought into play. [...] In a very real sense the normal human being is predestined to walk, not because his elders will assist him to learn the art, but because his organism is prepared from birth [...]. To put it concisely, walking is an inherent, biological function of man. (p. 1)¹⁵³

Em (E1.a), *speech* reescreve *language* que aparece no título do capítulo e é definido: *speech is so familiar*, essa definição pode ser parafraseada em uma expressão nominal como *a familiaridade da fala*. A expressão é três vezes reescrita por substituição, *it*, e novamente reescrita por substituição, *this naturalness of speech*, em que familiaridade e naturalidade são reescritas por sinonímia e articuladas a *illusory feeling*. Em seguida, *speech* é reescrita por repetição e articulada a *process of acquiring*. A expressão *process of acquiring speech*, por sua vez, se articula à expressão *process of learning to walk*, produzindo uma antonímia: adquirir linguagem/fala é diferente de aprender a andar, justamente porque à linguagem se articula *culture*, que por sua vez é reescrita por expansão - *the traditional body of social usage*. O processo de aprender a andar é então reescrito primeiramente por condensação (*walking* reescreve *process of learning to walk*) e depois

¹⁵² Daqui em diante, continuaremos a abreviação em numeração crescente: E2, E3, etc, o que significa Enunciado2, Enunciado3, etc.

¹⁵³ Para a citação dos recortes enunciativos, utilizaremos apenas o número da página, seguindo a numeração de SAPIR, E. **Language: an introduction to the study of speech**. New York: Harcourt, Brace, 2004.

reescrito por definição: *walking is an inherent, biological function of man*. Como *processo de aquisição de linguagem e processo de aprender a andar* estão em relação de antonímia, podemos dizer que o afirmado para *andar* é negado para *linguagem* e para *fala*. Desse modo, podemos afirmar que a linguagem é *não-inerente ao homem* e não é *função biológica do homem*.

Passemos para (E1.b):

(E1.b) Not so language. It is of course true that in a certain sense the individual is predestined to talk, but that is due entirely to the circumstance that he is born not merely in nature, but in the lap of a society that is certain, reasonably certain, to lead him to its traditions. Eliminate society and there is every reason to believe that he will learn to walk, if, indeed, he survives at all. But it is just as certain that he will never learn to talk, that is, to communicate ideas according to the traditional system of a particular society. Or, again, remove the newborn individual from the social environment into which he has come and transplant him to an utterly alien one. He will develop the art of walking in his new environment very much as he would have developed it in the old. But his speech will be completely at variance with the speech of his native environment. (p. 1-2)

A primeira frase de (E1.b) confirma nossa última afirmação de (E1.a): a partir da antonímia entre *processo de aquisição da linguagem e processo de aprender a andar*, tudo o que se afirmar sobre *andar* será negado para *linguagem*. Esse processo se confirma em (E1.b): *not so language*. Em que *language/speech* é reescrita por repetição em uma sentença que nega à linguagem os atributos de andar: “Andar é uma função biológica do homem” (paráfrase de E1.a), mas “A linguagem nem tanto” (E1.b). Também se mantém a antonímia entre *biológico* e *cultural* que aparece em (E1.a), já que *função biológica* se articula a *nature*, enquanto *culture* se articula a *the lap in the society* e a *its tradition*: mais uma vez, a linguagem aparece no domínio da cultura, e esta por sua vez é significada em oposição à natureza biológica. Mais à frente, *talk* reescreve *language* por especificação no trecho *in a certain sense the individual is predestined to talk*, e está articulada a *in a certain sense*, o que modaliza a afirmação de que o indivíduo esteja predestinado a falar. *To talk* é reescrita por expansão: *to communicate ideas according the traditional system of a particular society*. Falar, portanto, é o ato de comunicar idéias de acordo com o sistema tradicional de uma sociedade particular, e esta reescrita de *to talk* também predica *language*. A seguir,

speech novamente reescreve *language* por substituição, está articulada a *his*, que reescreve *the newborn individual* (o recém-nascido que foi retirado do ambiente em que nasceu e transplantado em outro), e que assim pode ser parafraseado: “A linguagem/fala do indivíduo que quando recém-nascido foi retirado do ambiente em que nasceu e que foi transplantado para um ambiente diferente estará completamente em dissonância com a fala de seu ambiente de origem”. Desse modo, a linguagem variaria de acordo com a cultura.

Vejamos o próximo enunciado:

(E1.c) Speech is a human activity that varies without assignable limit as we pass from social group to social group, because it is a purely historical heritage of the group, the product of long-continued social usage. It varies as all creative effort varies—not as consciously, perhaps, but none the less as truly as do the religions, the beliefs, the customs, and the arts of different peoples. Walking is an organic, an instinctive, function (not, of course, itself an instinct); speech is a noninstinctive, acquired, “cultural” function. (p. 2)

Nele encontramos *speech* sendo reescrita por definição: *a human activity that varies without assignable limit as we pass from social group to social group*. É reescrita por substituição, *it*, e em seguida pela enumeração de duas definições: *a purely historical heritage of the group* e *the product of long-continued social usage*. Nesse caso, *linguagem* é predicada como uma *atividade humana que varia de acordo com os grupos sociais*, como *herança histórica do grupo* e como *produto do longo uso social*. Em seguida, é reescrita pela substituição de *it* e articulada a *all creative effort*. Estes *trabalhos criativos* que variam tanto quanto a *linguagem* são, por sua vez, *atividades* como as religiões, as crenças, os costumes e as artes dos diferentes povos. Desse modo, (E1.c) equipara a *linguagem* às *atividades humanas*, que são classificadas como *criativas*, porque tanto a *linguagem* quanto estas *atividades variam* – *linguagem* então está predicada como *trabalho criativo*. E variam porque, retomando a antonímia entre *natureza* e *cultura*, não são biológicas, isto é, inerentes ao ser humano enquanto *espécie animal*. *Speech*, por fim, é reescrita por definição: *noninstinctive, acquired, “cultural” function*. A *linguagem*, portanto, é uma *função cultural*, que significa a partir da oposição às *funções biológicas*.

No enunciado (E1.d), encontramos:

(E1.d) There is one fact that has frequently tended to prevent the recognition of language as a merely conventional system of sound symbols, that has seduced the popular mind into attributing to it an instinctive basis that it does not really possess. This is the wellknown observation that under the stress of emotion, say of a sudden twinge of pain or of unbridled joy, we do involuntarily give utterance to sounds that the hearer interprets as indicative of the emotion itself. But there is all the difference in the world between such involuntary expression of feeling and the normal type of communication of ideas that is speech. The former kind of utterance is indeed instinctive, but it is nonsymbolic; [...] Moreover, such instinctive cries hardly constitute communication in any strict sense. They are not addressed to any one, they are merely overheard [...] (p. 2)

Em (E1.d), *language* é reescrita por repetição e em seguida reescrita por definição – *merely conventional system of sound symbols*. A seguir, é reescrita por substituição, *speech*, que por sua vez é reescrita por definição: *normal type of communication of ideas*. Além disso, está predicada pela antonímia com *involuntary expression of feeling*. Desse modo, instintivo, atributo das interjeições, por exemplo, não predica linguagem, que, por sua vez, é predicada como *simbólica*. *Linguagem* continuará a ser predicada pela antonímia em relação aos processos instintivos: estes estão reescritos por especificação como *difícilmente constituem comunicação em qualquer sentido estrito*, isso porque *they are not addressed to any one* – o que nos daria o sentido de comunicação.

Tomemos o enunciado (E2):

(E2) [...] A Japanese picture of a hill both differs from and resembles a typical modern European painting of the same kind of hill. Both are suggested by and both “imitate” the same natural feature. Neither the one nor the other is the same thing as, or, in any intelligible sense, a direct outgrowth of, this natural feature. The two modes of representation are not identical because they proceed from differing historical traditions, are executed with differing pictorial techniques. The interjections of Japanese and English are, just so, suggested by a common natural prototype, the instinctive cries, and are thus unavoidably suggestive of each other. They differ, now greatly, now but little, because they are builded out of historically diverse materials or techniques, the respective linguistic traditions, phonetic systems, speech habits of the two peoples. Yet the instinctive cries as such are practically identical for all humanity, just as the human skeleton or nervous system is to all intents and purposes a “fixed,” that is, an only slightly and “accidentally” variable, feature of man’s organism. (p. 3-4)

Em (E2), aparece uma comparação entre *pintura* e *interjeição*. Como vimos anteriormente, há uma antonímia entre natureza e cultura, e a linguagem pertenceria ao plano da cultura. Este enunciado é antecedido pela discussão de que se poderia objetar o caráter cultural da linguagem a partir das interjeições, já que estas seriam manifestações instintivas da linguagem. Para argumentar contra essa objeção, o autor primeiro argumenta que a pintura japonesa de uma colina difere e ao mesmo tempo lembra uma pintura européia do mesmo tipo de objeto, a colina. Entretanto, nem uma pintura nem outra é o mesmo que o recurso natural (a colina). Após essa caracterização, *pinturas* é reescrita por *diferentes modos de representação* e em seguida reescrita por substituição, *they*, e aparece articulado na sentença: *they proceed from differing historical traditions, are executed with differing pictorial techniques* (neste trecho há uma reescritura pela elipse de *they*). Dessa maneira, os *diferentes modos de representação* da colina acontecem porque *procedem de tradições históricas diferentes* e porque *são realizados com diferentes técnicas pictóricas*. *Interjections*, neste contexto, está articulada à *pintura*, e o que foi imputado à pintura enquanto *modo de representação*, será atribuído às *interjeições*. Assim, poderíamos parafrasear: “Os modos de representação de uma colina são diferentes porque são provenientes de tradições históricas e técnicas distintas”. Do mesmo modo, as interjeições em japonês ou inglês diferem porque são *builted out*, construídas, em *historically diverse materials or techniques*. Esses materiais históricos e técnicas diferentes são por sua vez reescritos por enumeração: *the respective linguistic traditions, phonetic systems, speech habits of the two peoples*. As interjeições, portanto, também são parte da língua e, desse modo, funções culturais.

Em (E3), teremos:

(E3) The way is now cleared for a serviceable definition of language. Language is a purely human and noninstinctive method of communicating ideas, emotions, and desires by means of a system of voluntarily produced symbols. (p. 7)

Em primeiro lugar *language* aparece reescrita por repetição, e articulada a *serviceable definition of*. Logo a seguir, ela é reescrita por definição: *linguagem* é um *método*

puramente humano e não instintivo de comunicar idéias, emoções, e desejos por meio de um sistema de símbolos.

Passemos ao (E4):

(E4) If language can be said to be definitely “localized” in the brain, it is only in that general and rather useless sense in which all aspects of consciousness, all human interest and activity, may be said to be “in the brain.” Hence, we have no recourse but to accept language as a fully formed functional system within man’s psychic or “spiritual” constitution. We cannot define it as an entity in psycho-physical terms alone, however much the psycho-physical basis is essential to its functioning in the individual. From the physiologist’s or psychologist’s point of view we may seem to be making an unwarrantable abstraction in desiring to handle the subject of speech without constant and explicit reference to that basis. However, such an abstraction is justifiable. We can profitably discuss the intention, the form, and the history of speech, precisely as we discuss the nature of any other phase of human culture — say art or religion — as an institutional or cultural entity, leaving the organic and psychological mechanisms back of it as something to be taken for granted. Accordingly, it must be clearly understood that this introduction to the study of speech is not concerned with those aspects of physiology and of physiological psychology that underlie speech. Our study of language is not to be one of the genesis and operation of a concrete mechanism; it is, rather, to be an inquiry into the function and form of the arbitrary systems of symbolism that we term languages. (p. 7)

Em (E4) reaparece o processo de antonímia entre linguagem e biologia. *Language* então aparece reescrita por definição e, em seguida, reescrita por expansão em *all aspects of consciousness, all human interest and activity*, e esta reescrita a articula a *não se localizar especificamente no cérebro*. Em seguida, é reescrita por definição, sendo apresentada como *a fully formed functional system within man’s psychic or “spiritual” constitution*. Em seguida, *language* é reescrita por substituição, *it*, e desse modo será significado como o oposto de *an entity psycho-physical terms alone*. Mais à frente, é reescrita duas vezes pela substituição de *speech*, configurando mais uma vez essa sinonímia. E *the intention, the form, and the history of speech* é reescrita por expansão: *any other phase of human culture* e depois em *an institutional or cultural entity*. *Speech* aparece mais duas vezes reescrevendo *language* por substituição para, em seguida, ser reescrita pela substituição por *language*. A expressão ‘estudo da linguagem’ será reescrita por definição, como *an inquiry into the function and form of the arbitrary systems of symbolism that we term language*. Nessa

mesma definição de *estudo da linguagem*, a própria palavra *linguagem* é também reescrita por expansão, como *the arbitrary systems of symbolim*.

Em (E5), temos:

(E5) The world of our experiences must be enormously simplified and generalized before it is possible to make a symbolic inventory of all our experiences of things and relations; and this inventory is imperative before we can convey ideas. The elements of language, the symbols that ticket off experience, must therefore be associated with whole groups, delimited classes, of experience rather than with the single experiences themselves. Only so is communication possible, for the single experience lodges in an individual consciousness and is, strictly speaking, incommunicable. To be communicated it needs to be referred to a class which is tacitly accepted by the community as an identity. Thus, the single impression which I have had of a particular house must be identified with all my other impressions of it. Further, my generalized memory or my “notion” of this house must be merged with the notions that all other individuals who have seen the house have formed of it. (p. 8-9)

O enunciado 5 apresenta *language* sendo reescrita por especificação, na expressão *elements of language*. Esses *elementos da linguagem*, por sua vez, estão articulados a um processo que o autor descreve como necessário à comunicação: parte do princípio de que o *mundo das experiências* precisa ser sobremaneira *simplificado e generalizado* antes de ser possível a produção de um *inventário simbólico* de nossas experiências – apenas a partir desse *inventário*, ou seja, de uma *seleção*, é que podemos *transmitir idéias*. E nesse momento é que entram em jogo os *elementos da linguagem*, que por sua vez são reescritos por *the symbols that ticket off experience*. Este símbolos que etiquetam as *experiências* (e não as coisas), precisam em seguida ser associados a um conjunto maior de experiências, já que, segundo o autor, a *experiência individual* é incommunicável. E aqui entra em jogo novamente a cultura, já que essa experiência individual, para ser comunicável, precisa ser referida, não às coisas no mundo, mas a uma classe, aceita por uma *comunidade* como uma *identidade*.

Passemos ao (E5.b):

(E5.b) This first simplification of experience is at the bottom of a large number of elements of speech, the so-called proper nouns or names of single individuals or objects. It is,

essentially, the type of simplification which underlies, or forms the crude subject of, history and art. But we cannot be content with this measure of reduction of the infinity of experience. We must cut to the bone of things, we must more or less arbitrarily throw whole masses of experience together as similar enough to warrant their being looked upon — mistakenly, but conveniently — as identical. (p. 9)

Em (E5.b) vemos *elements of speech* ser reescrito por especificação, *the so-called proper nouns or names of single individuals or objects*, e sendo determinado por *simplification of experience*. Esse tipo de simplificação da experiência proporcionado pelos elementos da linguagem é que formariam a *história e a arte*.

A seqüência do enunciado, diz:

(E5.c) This house and that house and thousands of other phenomena of like character are thought of as having enough in common, in spite of great and obvious differences of detail, to be classed under the same heading. In other words, the speech element “house” is the symbol, first and foremost, not of a single perception, nor even of the notion of a particular object, but of a “concept,” in other words, of a convenient capsule of thought that embraces thousands of distinct experiences and that is ready to take in thousands more. If the single significant elements of speech are the symbols of concepts, the actual flow of speech may be interpreted as a record of the setting of these concepts into mutual relations. (p. 9)

Este enunciado continua a argumentação sobre a igualação do não-idêntico, isto é, todas as centenas de casa, que apresentam claras diferenças entre si, são classificadas sob a mesma posição. Em seguida, *element of speech* é reescrita por especificação, *the speech element “house”* e em seguida reescrita por definição: *is the symbol, first and foremost, not of a single perception, nor even of the notion of a particular object, but of a “concept”*. A definição poderia ser parafraseada como “A palavra é o símbolo de um conceito”. *Conceito*, por sua vez, é reescrita por *a convenient capsule of thought that embraces thousands of distinct experiences and that is ready to take in thousands more*.

Em (E6), se apresenta:

(E6) The question has often been raised whether thought is possible without speech; further, if speech and thought be not but two facets of the same psychic process. The question is all the more difficult because it has been hedged about by misunderstandings.

[...] From the point of view of language, thought may be defined as the highest latent or potential content of speech, the content that is obtained by interpreting each of the elements in the flow of language as possessed of its very fullest conceptual value. From this it follows at once that language and thought are not strictly coterminous. At best language can but be the outward facet of thought on the highest, most generalized, level of symbolic expression. To put our viewpoint somewhat differently, language is primarily a pre-rational function. It humbly works up to the thought that is latent in, that may eventually be read into, its classifications and its forms; it is not, as is generally but naïvely assumed, the final label put upon the finished thought. (p. 13)

Neste enunciado, *speech* é reescrita duas vezes por repetição e articulada a *thought*. Com esta articulação, coloca-se a questão como pensamento e linguagem se relacionam, e se são *duas faces do mesmo processo psíquico*. *The question* reescreve por condensação as perguntas sobre *linguagem e pensamento* e a define como *difícil*, já que *it has been hedged about by misunderstandings*. *Language* então se reescreve por repetição na expressão *the point of view of language* e, articulado a isto, *pensamento* é reescrito por definição: *the highest latent or potential content of speech*. *Speech* é então reescrita por repetição na expressão *content of speech*. *Speech* é reescrita por condensação em *the content*, e então este *conteúdo da linguagem* é obtido ao interpretar cada um dos elementos no fluxo da linguagem como possuidores de seu mais alto valor conceitual. Dessa forma, o pensamento, que é formado por um conteúdo de linguagem latente, é obtido por meio da interpretação dos valores conceituais presentes no fluxo da linguagem. A seguir, *language* é reescrita por repetição e novamente articulada à pensamento, para dizer que eles não são coincidentes. *Language* é novamente reescrito por definição: *the outward facet of thought on the highest, most generalized, level of symbolic expression* (essa definição, entretanto, é modalizada por *at best*, ou seja, *quando muito*). Por fim, *language* é reescrita por definição – *primarily a pre-rational function*. Em seguida, por expansão: *it humbly works up to the thought that is latent in, that may eventually be read into, its classifications and its forms; it is not, as is generally but naïvely assumed, the final label put upon the finished thought*, em que se destaca que a linguagem não é um rótulo colocado no pensamento.

Em (E7), temos:

(E7) [...] But what if language is not so much a garment as a prepared road or groove? It is, indeed, in the highest degree likely that language is an instrument originally put to uses lower than the conceptual plane and that thought arises as a refined interpretation of its content. The product grows, in other words, with the instrument, and thought may be no more conceivable, in its genesis and daily practice, without speech than is mathematical reasoning practicable without the lever of an appropriate mathematical symbolism. No one believes that even the most difficult mathematical proposition is inherently dependent on an arbitrary set of symbols, but it is impossible to suppose that the human mind is capable of arriving at or holding such a proposition without the symbolism. The writer, for one, is strongly of the opinion that the feeling entertained by so many that they can think, or even reason, without language is an illusion. (p. 11)

Em (E7), *language* é reescrita por definição: é mais *a prepared road or grove* e menos *a garment*. Em outra reescrita por definição, *language* é mais *the conceptual plane and that thought arises as a refined interpretation of its content*, e menos *an instrument originally put to uses*. Parafraseando, podemos dizer que a linguagem é mais um canal do que uma roupagem do pensamento, e que é mais um plano conceitual com o qual o pensamento interpreta o conteúdo dela, e menos um instrumento a ser colocado em uso.

Vejamos (E8):

(E8) One word more as to the relation between language and thought. The point of view that we have developed does not by any means preclude the possibility of the growth of speech being in a high degree dependent on the development of thought. We may assume that language arose pre-rationally—just how and on what precise level of mental activity we do not know—but we must not imagine that a highly developed system of speech symbols worked itself out before the genesis of distinct concepts and of thinking, the handling of concepts. We must rather imagine that thought processes set in, as a kind of psychic overflow, almost at the beginning of linguistic expression; further, that the concept, once defined, necessarily reacted on the life of its linguistic symbol, encouraging further linguistic growth. We see this complex process of the interaction of language and thought actually taking place under our eyes. The instrument makes possible the product, the product refines the instrument. The birth of a new concept is invariably foreshadowed by a more or less strained or extended use of old linguistic material; the concept does not attain to individual and independent life until it has found a distinctive linguistic embodiment. In most cases the new symbol is but a thing wrought from linguistic material already in existence in ways mapped out by crushingly despotic precedents. As soon as the word is at hand, we instinctively feel, with something of a sigh of relief, that the concept is ours for the handling. Not until we own the symbol do we feel that we hold a key to the immediate knowledge or understanding of the concept. Would we be so ready to die for “liberty,” to

struggle for “ideals,” if the words themselves were not ringing within us? And the word, as we know, is not only a key; it may also be a fetter. (p. 12-13)

Em (E8), temos a reescrita por substituição e sinonímia de *language* por *speech*. Desse modo, o *crescimento da linguagem* é rejeitado enquanto tendo um alto grau de dependência com o desenvolvimento do pensamento. Em seguida, *language* aparece novamente reescrita por definição, *pre-rationally*, mas o aposto modaliza a definição: como e de que maneira não se saberia dizer. *Language* é reescrita então por expansão: *highly developed system of speech symbols*, e não poderíamos dizer sobre este sistema tenha se estabelecido antes dos conceitos ou antes da faculdade de pensar. Ao invés disso, devemos imaginar que este processo do pensamento se firmaram em um *fluxo psíquico*, quase ao mesmo tempo da *linguistic expression* – *language* é reescrita por especificação. Em seguida, *linguistic symbol* é a reescritura por substituição de *linguistic expression*. *Linguistic growth* também reescreve por substituição *linguistic expression*. Na seqüência, *language* é reescrita por repetição e aparece articulada a *thought*, para adiante ser reescrita por substituição, *instrument*, enquanto *thought* é reescrito por *product*. Por meio dessa articulação entre linguagem e pensamento, e pelas respectivas reescrituras por *instrument* e *product*, podemos parafrasear dizendo que “A linguagem (instrumento) torna possível o pensamento (produto), e pensamento (produto) refina a linguagem (instrumento). *New concept*, nesse contexto, estaria articulado a *pensamento* e, dessa maneira, o surgimento de um *novo conceito* é prenunciado pela utilização de um *old linguistic material*. O conceito, portanto, só se realiza por completo ao encontrar um *encarnação lingüística própria*. Este *novo símbolo*, reescrita por substituição de *novo conceito*, é extraído do *linguistic material* existente. Um vez que isso acontece, temos a palavra – *word* reescreve por especificação *language* – e com ela o *sentimento* de que temos o conceito. Nesse contexto, *word* é reescrita por substituição e depois por especificação: *liberty*, *ideals*, para questionar se morreríamos pela primeira ou lutaríamos pela segunda se elas mesmas não estivessem bradando dentro nós. Por fim, *word* é reescrita por definição: a palavra é não somente *chave*, mas também *grilhões*.

Em (E9), temos:

(E9) [...] we shall look a little more closely into the nature of the world of concepts, in so far as that world is reflected and systematized in linguistic structure. [...] (p. 44)

Language é reescrita por especificação, *linguistic structure*, e, articulada a *world of concepts*, temos a paráfrase: *A estrutura lingüística sistematiza e reflete o mundo dos conceitos*. Ou seja, algo da linguagem sistematiza e ordena esse mundo.

Em (E10), aparece:

(E10) Yet destructive analysis of the familiar is the only method of approach to an understanding of fundamentally different modes of expression. [...] From a purely logical standpoint it is obvious that there is no inherent reason why the concepts expressed in our sentence should have been singled out, treated, and grouped as they have been and not otherwise. The sentence is the outgrowth of historical and of unreasoning psychological forces rather than of a logical synthesis of elements that have been clearly grasped in their individuality. [...] (p. 71)

Different modes of expression reescreve por substituição *language* e se articula ao método: *destructive analysis of the familiar*. A análise que destrói a familiaridade com que entendemos a linguagem se faz necessária porque, de um ponto de vista lógico, não existiria razão inerente para que *the concepts expressed in our sentence* (*sentence* como reescrita por especificação de linguagem) se organizem da maneira como se organizam. *Sentence* é reescrita por definição, predicando assim linguagem: é *the outgrowth of historical and of unreasoning psychological forces*, ao invés de ser *a logical synthesis of elements that have been clearly grasped in their individuality*.

Vejamos (E11):

(E11) Now form lives longer than its own conceptual content. Both are ceaselessly changing, but, on the whole, the form tends to linger on when the spirit has flown or changed its being. Irrational form, form for form's sake—however we term this tendency to hold on to formal distinctions once they have come to be—is as natural to the life of language as is the retention of modes of conduct that have long outlived the meaning they once had. (p. 78)

Form e its own conceptual content é a reescrita por especificação de *language*. Em seguida, *both* reescreve por condensação *form e its own conceptual content*. *Irrational form, form for form's sake* são reescrituras por especificação de *language* e, em seguida, são reescritas por definição: *is as natural to the life of language*. À linguagem, portanto, é atribuído um caráter *irracional e ilógico*.

Em (E12), aparece:

(E12) There is another powerful tendency which makes for a formal elaboration that does not strictly correspond to clear-cut conceptual differences. This is the tendency to construct schemes of classification into which all the concepts of language must be fitted. Once we have made up our minds that all things are either definitely good or bad or definitely black or white, it is difficult to get into the frame of mind that recognizes that any particular thing may be both good and bad (in other words, indifferent) or both black and white (in other words, gray), still more difficult to realize that the good-bad or black-white categories may not apply at all. Language is in many respects as unreasonable and stubborn about its classifications as is such a mind. It must have its perfectly exclusive pigeon-holes and will tolerate no flying vagrants. Any concept that asks for expression must submit to the classificatory rules of the game, just as there are statistical surveys in which even the most convinced atheist must perforce be labeled Catholic, Protestant, or Jew or get no hearing. [...] In French we know once for all that an object is masculine or feminine, whether it be living or not [...]. Such instances might be multiplied at will. It is almost as though at some period in the past the unconscious mind of the race had made a hasty inventory of experience, committed itself to a premature classification that allowed of no revision, and saddled the inheritors of its language with a science that they no longer quite believed in nor had the strength to overthrow. Dogma, rigidly prescribed by tradition, stiffens into formalism. Linguistic categories make up a system of surviving dogma—dogma of the unconscious. They are often but half real as concepts; their life tends ever to languish away into form for form's sake. (p. 78-79)

Em (E12), *language* é reescrito por especificação: *concepts of language*. Articula-se a essa expressão a afirmação de que existe uma poderosa tendência a construir esquemas de classificação que enquadrem os *conceitos da linguagem*. Desse modo, essa classificação agiria tentando definir as *coisas*, classificando-as em *boas* ou *más* (reescrituras por especificação de *concepts of language*), brancas ou pretas, etc, e assim impedindo que se conceba algo como, ao mesmo tempo, *preto e branco*. A seguir, *language* é reescrita por definição: *unreasonable e stubborn about its classifications*. Isso porque “faz questão” de marcar os lugares e tê-los em tudo. Linguagem, mais à frente, é reescrita por substituição:

classificatory rules of the game, para dizer que qualquer conceito precisa se submeter a este jogo. Esse jogo se articula ao exemplo sobre ele: qualquer ateu precisaria se declarar protestante, católico ou judeu em um questionário estatístico, assim como, no jogo da linguagem, um conceito precisa lidar com o que as categorias que a linguagem oferece. Produz então uma operação narrativa: (esse jogo da linguagem, *é como se*) em um certo período do passado, o *espírito inconsciente da raça* tivesse produzido uma classificação prematura das coisas, e dos *herdeiros* dessa classificação tivesse sido tirada a possibilidade de a destruir. *As regras do jogo classificatório da linguagem* é reescrito então por *dogma* e este, por sua vez, é reescrito, também predicando *linguagem*, como *unconscious*. Por fim, *linguistic categories* reescreve novamente *language* e está articulada a *system of surviving dogma*. O sistema lingüístico seria, portanto, um sistema de dogmas sobreviventes.

Em (E14), temos:

(E14) But language is not merely something that is spread out in space, as it were — a series of reflections in individual minds of one and the same timeless picture. Language moves down time in a current of its own making. It has a drift. (p. 123)

Language aparece reescrita por definição: *is not merely something that is spread out in space*, como se fosse (antonímia) *a series of reflections in individual minds of one and the same timeless picture*. Em seguida, é reescrita por repetição e predicada por *moves down time in a current of its own making*. É então reescrita por substituição, *it*, e predicada novamente: *has a drift*. *Linguagem* aparece, portanto, predicada por *deriva*, ou seja, por *história* (a reescrita de *deriva* por *história* se dá mais a frente).

Tomemos (E15):

(E15) Language has a setting. The people that speak it belong to a race (or a number of races), that is, to a group which is set off by physical characteristics from other groups. Again, language does not exist apart from culture, that is, from the socially inherited assemblage of practices and beliefs that determines the texture of our lives. (p. 170-171)

Em (E15), *language* é duas vezes reescrita por repetição, articulada a *setting*, *race* e *culture*. Nesse mesmo enunciado, temos as reescrituras de *raça*, enquanto *a group which is set off by physical characteristics from other groups*, e de *cultura*, enquanto *the socially inherited assemblage of practices and beliefs that determines the texture of our lives*. Tanto *raça* quanto *cultura* predicam linguagem.

Em (16), temos:

(E16) Language and our thought-grooves are inextricably interwoven, are, in a sense, one and the same. As there is nothing to show that there are significant racial differences in the fundamental conformation of thought, it follows that the infinite variability of linguistic form, another name for the infinite variability of the actual process of thought, cannot be an index of such significant racial differences. This is only apparently a paradox. The latent content of all languages is the same — the intuitive science of experience. It is the manifest form that is never twice the same, for this form, which we call linguistic morphology, is nothing more nor less than a collective art of thought, an art denuded of the irrelevancies of individual sentiment. At last analysis, then, language can no more flow from race as such than can the sonnet form.

Nor can I believe that culture and language are in any true sense causally related. Culture may be defined as what a society does and thinks. Language is a particular how of thought. It is difficult to see what particular causal relations may be expected to subsist between a selected inventory of experience (culture, a significant selection made by society) and the particular manner in which the society expresses all experience. The drift of culture, another way of saying history, is a complex series of changes in society's selected inventory—additions, losses, changes of emphasis and relation. The drift of language is not properly concerned with changes of content at all, merely with changes in formal expression. (p. 180)

Em (E16), *language* é reescrito por repetição e articulado a *thought-grooves* e são reescritos por definição: *one and same*. *Language* é então reescrita por especificação em *the infinite variability of linguistic form*. Esta expressão, por sua vez, é reescrita por *the infinite variability of the actual process of thought*. Dessa forma, a forma lingüística é articulada a um processo de pensamento. A seguir, aparece reescrita por repetição na expressão *latent content of all languages* e então reescrita por substituição: *the intuitive science of experience*. Aparece depois reescrita por especificação em *linguistic morphology* e esta é reescrita por definição: *collective art of thought*, que por sua vez é novamente reescrita por substituição *an art denuded of the irrelevancies of individual sentiment*. *Language* é

novamente reescrita por repetição, e aparece articulada em uma comparação: do mesmo modo que não se pode fazer emanar a forma, do soneto, não se pode fazer emanar da raça, a linguagem. *Nor*, na seqüência, reescreve por condensação todo o parágrafo anterior. Então, do mesmo modo que não se pode relacionar diretamente *linguagem e pensamento*, *culture and language are in any true sense causally related*. *Culture* e *language* são reescritas por definição: “culture may be defined as *what* a society does and thinks” e “language is a particular *how* of thought”. A seguir, *language* é reescrita por expansão: *the particular manner in which the society expresses all experience*. Por fim, *language* é reescrita por repetição na expressão *drift of language*, e esta é reescrita por definição: *changes in formal expression*.

Tomemos (E17):

(E17) It goes without saying that the mere content of language is intimately related to culture. A society that has no knowledge of theosophy need have no name for it; aborigines that had never seen or heard of a horse were compelled to invent or borrow a word for the animal when they made his acquaintance. In the sense that the vocabulary of a language more or less faithfully reflects the culture whose purposes it serves it is perfectly true that the history of language and the history of culture move along parallel lines. [...] The linguistic student should never make the mistake of identifying a language with its dictionary. (p. 181)

Em (E17), *language* é reescrita por repetição na expressão *the mere content of language* e é articulada à *cultura*. *Name* é a reescrita por especificação de *language*. Desse modo, uma sociedade que não tem conhecimento em teosofia não terá um *nome* para isso. E é nesse sentido, de que *the vocabulary of language* reescreve por repetição *language*, que a linguagem mais ou menos *reflete* a cultura e que *the history of language* e *the history of culture* se movimentam em linhas paralelas. O sentido dessa reflexão, portanto, é estrito. *Language* se articula a *linguistic student* e em seguida é reescrita por repetição em relação de antonímia com *dictionary*: a linguagem não pode ser identificada com o dicionário.

Tomemos (E18):

(E18) [...] Language is the most massive and inclusive art we know, a mountainous and anonymous work of unconscious generations. (p. 182)

Em (E18), *language* aparece reescrita por definição: a mais maciça e inclusiva arte que conhecemos, um gigantesco e anônimo artefato das gerações.

Passemos a (E19):

(E19) Languages are more to us than systems of thought-transference. They are invisible garments that drape themselves about our spirit and give a predetermined form to all its symbolic expression. When the expression is of unusual significance, we call it literature. (p. 182)

Em (E19), *language* é reescrita por definição: *more than systems of thought-transference*. Estes, por sua vez, são reescritos por definição como *invisible garments that drape themselves about our spirit and give a predetermined form to all its symbolic expression*. A *literatura*, nesse contexto, é definida como uma dessas expressões simbólicas, quando realizada de modo pouco usual.

Em (E20), temos:

(E20) In other words, we must not commit the folly of admiring a French sonnet because the vowels are more sonorous than our own or of condemning Nietzsche's prose because it harbors in its texture combinations of consonants that would affright on English soil. (p. 186)

Aqui aparece a noção de que cada língua está apta a um tipo de coisa. A referência à belíssima prosa de Nietzsche é algo que nos interessa de modo particular, pois prova que, de algum modo, Sapir leu Nietzsche.

Passemos a (E21):

(E21) Language is itself the collective art of expression, a summary of thousands upon thousands of individual intuitions. The individual goes lost in the collective creation, but his personal expression has left some trace in a certain give and flexibility that are inherent

in all collective works of the human spirit. The language is ready, or can be quickly made ready, to define the artist's individuality. If no literary artist appears, it is not essentially because the language is too weak an instrument, it is because the culture of the people is not favorable to the growth of such personality as seeks a truly individual verbal expression. (p. 190)

Em (E21), *language* é reescrita por definição: *the collective art of expression e a summary of thousands upon thousands of individual intuitions*. Em seguida, *language* é duas vezes reescrita por repetição.

B) Interpretação

A partir das inúmeras descrições que fizemos dos processos de reescritura da palavra “language”, analisaremos estes processos e apresentaremos nossa interpretação do que linguagem designa na obra de Sapir.¹⁵⁴ Explicitar o processo interpretativo, como propomos ao lançar mão da Semântica do Acontecimento na produção da História das Idéias Lingüísticas, é justamente abrir a interpretação ao debate. Isso significa dizer que nossa interpretação não é absoluta, mas está fundamentada em um gesto de leitura.¹⁵⁵ O conhecimento científico é mais frutífero fora da obrigação de consenso.

Provavelmente o que mais diferencia nossa interpretação de outras é o fato de, em nossas análises, termos encontrado a antonímia entre *linguagem* e *natureza*.¹⁵⁶ Isto quer dizer que para Sapir a linguagem não é inerente ao ser humano, não é nem biológica e nem *natural*. Por mais que o homem esteja mais ou menos predisposto a falar, isso não faz com que a linguagem possa ser colocada dentro do que há de *natural* e *biológico* na espécie humana, como o ato de andar. O exemplo do autor é justamente este: se uma criança cresce fora da

¹⁵⁴ Apresentarei a interpretação sem, no entanto, concordar com muitas das afirmações de Sapir. Estamos em lugares diferentes no quadro das Ciências da Linguagem.

¹⁵⁵ Cf. E. Orlandi, *Gestos de leitura*, 1994.

¹⁵⁶ Vimos com Nietzsche que as antonímias são lugar privilegiado para toda a crença metafísica e que, se olhamos de perto, elas apenas fixam enquanto oposição o mundo que é gradação, contínuo devir. Quando a Semântica do Acontecimento propõe as antonímias de um texto enquanto parte da construção dos sentidos, não vemos nisso uma contradição com as idéias de Nietzsche. Vemos, pelo contrário, a força do dispositivo. Isso porque o sentido é produzido no acontecimento enunciativo, que é histórico. Nesse sentido, quando a Semântica do Acontecimento prevê que encontremos antonímias, ela auxilia sobremaneira no trabalho de quem se propor a encontrar o *valor dos valores*, conforme propunha Nietzsche.

sociedade, ela aprenderá a andar, pois está biologicamente predestinada a isso, mas ela não aprenderá a falar, ou seja, a expressar sua experiência. E isso porque a linguagem é fundamentalmente uma função cultural, e não uma função biológica. Ela está em função da cultura, e não da natureza. A linguagem, enquanto produto de um longo uso social, varia como cada atividade criativa – a religião, a arte – varia: não em função do orgânico, mas em função dos aspectos culturais. À diferença da religião e da arte, a linguagem é criada de modo majoritariamente inconsciente. A redução da linguagem enquanto mero sistema de símbolos sonoros, fez com que a reduzissem também a um ato instintivo, no sentido de predeterminada biologicamente. Entretanto, é porque a linguagem é determinada por tradições históricas diferentes que ela varia, e portanto não é uma função biológica.

Desse modo, se afirmam que a linguagem está localizada em algum lugar do cérebro, isso deve ser entendido apenas no sentido de que toda a consciência e toda atividade humana pode ser dita como *no cérebro*. Não podemos então definir a linguagem enquanto uma entidade psico-física apenas, apesar de muito do *psico-físico* ser essencial para seu funcionamento. Assim, afirma Sapir que seu livro não parte dos estudos psico-fisiológicos que *salientam* este caráter, pois o que ele discute é a linguagem como uma instituição cultural.

A linguagem, nesse contexto sapiriano, é responsável pela simplificação do mundo da experiência individual. Uma vez que a experiência do homem com o mundo é *incomunicável*, ele precisa recorrer a um sistema de símbolos que faça sentido dentro de uma determinada tradição cultural e que seja aceito por ela enquanto uma unidade. A experiência individual com uma “casa”, por exemplo, precisa ser unida com todas as outras experiências que eu tive com outras “casas”, em seguida, essa noção que o indivíduo criou do que seja casa precisa necessariamente se identificar com a noção de casa que a sociedade na qual ele está inserido fabricou, a partir do conjunto de outras experiências individuais. A linguagem é o sistema simbólico a qual o indivíduo acessa para promover essa identificação e, nesses termos, *identifica o que não é igual como sendo igual*, pois as experiências com “casa” não são iguais, e no entanto todos os indivíduos assim a identificam. Para Sapir, a linguagem é uma redução da experiência infinita.

A palavra é então o símbolo de um conceito. Cada elemento lingüístico é um conceito, no sentido de que é uma “cápsula de pensamento convencional” que reúne centenas de experiências diferentes e pode juntar outras. O *fluxo real da linguagem* para Sapir é um registro da *fixação desses conceitos* que passam a se relacionar de forma mútua.

Do ponto de vista da linguagem, o pensamento pode ser definido como seu conteúdo mais potencial e latente, mas este conteúdo é produzido pela interpretação dos elementos presentes no fluxo da linguagem, já que este possui o mais rico repertório de conceitos. Isso quer dizer que para Sapir linguagem e pensamento não são coincidentes, pois esta é primeiramente *pré-racional*, e nunca o *rótulo final* que se coloca ao final do pensar. A relação entre pensamento e linguagem é a história de um desenvolvimento mútuo, em que um afeta o outro, tornando-o mais possível. Nas palavras de Sapir, o instrumento, linguagem, torna possível o produto, pensamento, enquanto o produto refina o instrumento. O surgimento de um conceito é invariavelmente prenunciado pela relação com o já antigo material lingüístico e nunca atinge vida independente até encontrar uma *encarnação lingüística* que o distinga. Assim que temos o símbolo, ou seja, a palavra, sentimos que temos em mão a chave para o conhecimento do conceito. Sapir, entretanto, afirma que ter em mãos essa *chave*, a palavra, é também estar preso a *grilhões*.

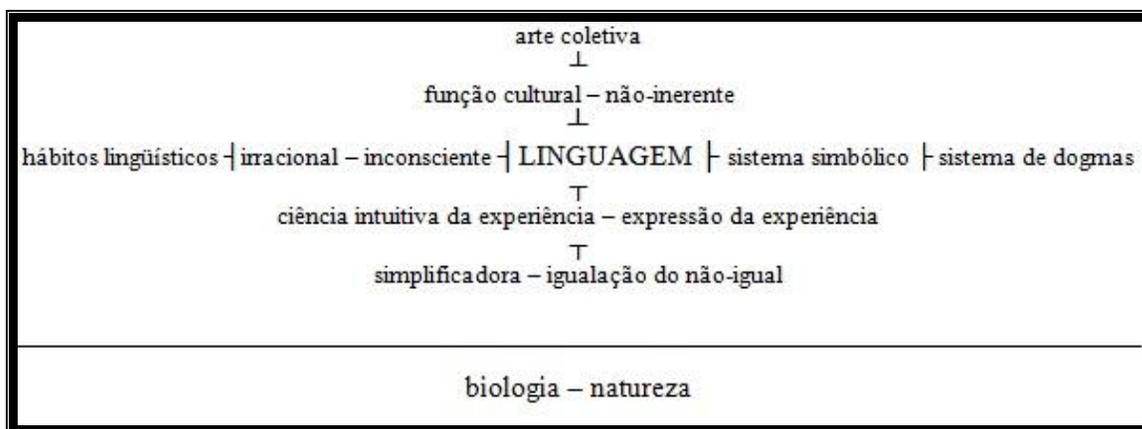
A linguagem, enquanto meio de expressão da experiência, poderia dar acesso a diferentes modos de experiência. Sapir, entretanto, afirma que isso só é possível quando usamos como *método* a destruição do que é familiar,¹⁵⁷ pois a *forma* vive mais que o *conceito*. Agem sobre a linguagem, nesse sentido, um *conjunto de forças irracionais e inconscientes*.

Quando, no passado, o gênio inconsciente da raça fez um vasto inventário da experiência, fez também uma vasta classificação do mundo, que não permite revisão. Assim, impuseram aos “herdeiros” dessas classificações uma *ciência intuitiva da experiência* na qual eles não

¹⁵⁷ Pode-se ver aqui uma relação, não só com Nietzsche, como trataremos adiante, mas também com o que ficou conhecido como o pós-estruturalismo e com o desconstrucionismo de J. Derrida.

acreditam mais, isto é, uma forma de conhecer o mundo que nem sempre é a que se deseja. A linguagem faz com que permaneça no mundo um sistema de dogmas sobreviventes ao tempo. E assim, qualquer novo conceito precisa se inserir no jogo preexistente para sobreviver. Tal como um ateu tem dificuldade em assinalar um questionário sobre religião em que constam apenas *judeu*, *católico* e *protestante*, tem o homem dificuldade de reconhecer algo que não seja *branco ou preto*, *bom ou mau*, de admitir a possibilidade de essas categorias não se aplicarem. A linguagem se configura também enquanto um sistema de dogmas que se impõem de maneira eficaz pois é a própria linguagem o que se usa para expressar a experiência. Contudo, a linguagem, enquanto uma arte coletiva, um trabalho inconsciente das gerações, por mais que seja uma função cultural, não pode ser tomada como um *dicionário* da cultura e desses dogmas. Então não basta “acessar” a linguagem para ter acesso a esses dogmas.

Deste modo, a partir das descrições e análises apresentadas, podemos dizer que o que “linguagem” designa em *Language: an introduction to the study of speech*, de Sapir, é representada no seguinte *domínio semântico de determinação*.



DSD 1 - Linguagem em Sapir 1

Este DSD pode ser lido da seguinte forma: “linguagem”, em Sapir, é designada como uma função cultural e por isso não é inerente ao ser humano, pois se constitui enquanto *arte coletiva* de um grupo. Ela é um sistema simbólico que, atravessado por forças irracionais e

inconscientes, funciona como um sistema de dogmas predeterminados. Trabalha para o homem enquanto uma *ciência intuitiva*, pois é uma forma de ele expressar sua experiência com o mundo. Enquanto expressão da experiência, a linguagem é sempre simplificadora, pois reduz o vasto da experiência pela igualação das experiências que não são iguais entre os homens. Dessa forma, é contrária a qualquer *biologia*, no sentido de que não faz parte da natureza do homem enquanto algo inerente a ele.

5.4 A linguagem em Benjamin Whorf

Benjamin Lee Whorf (1897-1941) nasceu em Massachusetts, nos Estados Unidos da América. Iniciou o curso de química no MIT e trabalhou como inspetor de incêndio em uma firma de seguros.¹⁵⁸ Segundo J. Carroll, organizador de sua obra, Whorf mantinha seu emprego como inspetor químico e, paralelamente, durante suas viagens de trabalho, mantinha seus estudos sobre outras áreas, como seus trabalhos sobre a escrita Maia. Desse modo, os conhecimentos que adquiriu em lingüística geral e em metodologia lingüística foi em grande parte por conta própria. Seu conhecimento, entretanto, provavelmente nunca tivesse amadurecido se ele não tivesse encontrado E. Sapir (1884-1939), que, na época, era uma das maiores autoridades não só em línguas ameríndias, como também em lingüística geral.

O primeiro encontro de Whorf com Sapir se deu em setembro de 1928, no Congresso Internacional de Americanistas, e depois em 1929 e 1930, no mesmo Congresso. O contato mais próximo com Sapir, entretanto, só se deu de modo definitivo em 1931, quando Whorf foi para Yale assumir seu posto de professor de Antropologia para ensinar lingüística. Whorf ficou conhecido pelo estudo da língua Hopi e, em 1932, conhece um falante nativo que morava em Nova Iorque. Com instruções de Sapir, Whorf passa a desenvolver uma análise lingüística da língua para, em 1938, passar um breve período no Arizona, em uma reserva Hopi. Whorf acreditava que seria impossível popularizar a Lingüística se ela não

¹⁵⁸ Fonte: <http://mtsu32.mtsu.edu:11072/whorf/blwbio.htm>. Acesso em 20 de agosto de 2010.

tivesse um apelo popular: “essa mensagem, acreditava Whorf, era que a Lingüística tem muito a dizer sobre como e o que pensamos”.¹⁵⁹ Desse modo, é um dado importante o desejo de Whorf de popularizar a Lingüística. Esse desejo de popularização perpassa seus textos, e não por acaso nossas análises encontram um apelo muito grande ao pensamento em sua obra, o que o diferencia de Sapir.

Do mesmo modo que anteriormente, para analisar o que a palavra *language* designa, selecionamos os enunciados decisivos em que ela aparece e descreveremos seus processos de reescrituração, a fim de construir seu *Domínio Semântico de Determinação* (DSD) e interpretar seus sentidos.¹⁶⁰ Vale lembrar que *Language, Thought and Reality* é uma obra organizada pelo editor John Carrol. Não se trata de uma publicação de Whorf. Ela comporta artigos de diferentes épocas, mas tomamos a obra enquanto “unidade”, pois é assim que ela funciona na Lingüística.

A) Descrição

Consideramos (E1) nosso ponto de partida:

(E1) [...] It is an illustration of how language produces an organization of experience. We are inclined to think of language simply as a technique of expression, and not to realize that language first of all is a classification and arrangement of the stream of sensory experience which results in a certain world-order, a certain segment of the world that is easily expressible by the type of symbolic means that language employs. In other words, language does in a cruder but also in a broader and more versatile way the same thing that science does. [...] According to the conceptions of modern physics, the contrast of particle and field of vibrations is the more fundamental in the world of nature than such contrasts as space and time, or past, present, and future, which are the sort of contrasts that our own language impose to us. The Hopi aspect-contrast which we have observed, being obligatory upon their verb forms, practically forces the Hopi to notice and observe vibratory phenomena, and furthermore encourages them to find names for and to classify such

¹⁵⁹ CARROL, J. Introduction. In: WHORF, B. CARROLL, J. **Language, thought, and reality**: selected writings of Benjamin Lee Whorf. Cambridge, Mass.: MIT, 1956. P. 18. No original: “this message, Whorf believed, was that linguistics has much to say about how and what we think”.

¹⁶⁰ Novamente aqui, não corroboramos as concepções de Whorf. Em grande medida nos distanciamos, principalmente do desejo que por vezes seus textos esboça de aproximar a Lingüística às Ciências Naturais.

phenomena. As a matter of fact the language is extraordinarily rich in terms for vibratory phenomena and for the punctual events to which they are related. (p. 55-56)¹⁶¹

Neste enunciado, *language* é articulada a *organization of experience*. Em seguida, é significada pela antonímia com *technique of expression*. A partir dessa antonímia, *language* é reescrita por definição como *a classification and arrangement of the stream of sensory experience which results in a certain world-order, a certain segment of the world that is easily expressible by the type of symbolic means that language employs*. Por essa definição, podemos dizer que a linguagem não é uma *técnica de expressão*, mas uma maneira de classificar e organizar a experiência, produzindo uma determinada ordem das coisas e uma segmentação do mundo, que por sua vez é expressa pelos meios simbólicos. Em seguida, toda essa definição é reescrita por sinonímia: *language does in a cruder but also in a broader and more versatile way the same thing that science does*. A linguagem, portanto, agiria de um modo bem parecido ao da ciência: de uma maneira mais *crua*, mas também mais versátil. Podemos dizer que a linguagem está sendo significada pela sinonímia com *ciência*. A sentença que segue essa afirmação indica de que modo isso se daria. Dada a característica das formas verbais da língua Hopi (que Whorf descreve neste artigo), o povo Hopi seria *forçado* a perceber o *fenômeno vibracional*, que a física moderna descreveria como um fenômeno fundamental, muito mais fundamental que contrastes entre tempo e espaço, por exemplo. Os Hopi seriam então forçados a perceber esse tipo de fenômeno por conta de a língua que eles usam obrigá-los a isso, em seguida isso os encorajaria a nomear e classificar as coisas no mundo. Podemos considerar que *verb forms* está articulado a *language*. Nesse sentido, temos aqui uma indicação do funcionamento que Whorf atribui à relação entre as palavras e as coisas: a *língua* de um determinado grupo impõe a esse grupo um direcionamento de percepção e, em seguida, os encoraja a encontrar nomes para o fenômeno que perceberam. A língua dos Hopi, por conta dessa dinâmica, é rica *em termos para o fenômeno vibracional e para os eventos com os quais estes se relacionam*. Nesse

¹⁶¹ Aqui também indicaremos somente a página da obra, pois em todos os enunciados recortados se trata de WHORF, B. CARROLL, J. **Language, thought, and reality: selected writings of Benjamin Lee Whorf**. Cambridge, Mass.: MIT, 1956.

enunciado, não fica clara ainda qual a direção desse funcionamento: se da linguagem para o mundo, ou se do mundo para a linguagem.

Tomemos (E2):

(E2) Gestalt psychology does seem to me to have discovered an important truth about mind, the importance of configurations in the mental domain. At the same time the Gestalt psychologists have their hands full with the manifold mechanical, experimental, and personal data required to develop this large subject, most of which data are chiefly valid on the animal level. When we attempt to apply the configurative principle to the understanding of human life, we immediately strike the cultural and the linguistic (part of the cultural), especially the latter, as the great field par excellence of the configurative on the human level. (p. 41)

Em (E2), *the linguistic*, que podemos considerar uma reescrita por substituição que especifica *language*, aparece reescrita como *part of the cultural*, e assim a linguagem estaria contida na cultura. *The latter* reescreve *the linguistic* por substituição e em seguida é reescrito por definição: a linguagem é, portanto, *the great field par excellence of the configurative on the human level*.

Em (E3), temos:

(E3) One fact that stands out to a detached viewpoint, but is not stressed by any of the schools, is the great and perhaps basic importance of the principle we denote by the word "meaning". Meaning will be found to be intimately connected with the linguistic: its principle is symbolism, but language is the great symbolism from which other symbolisms take their cue. (p. 42)

Neste enunciado, *language* aparece articulada à *meaning*. Este, por sua vez, é reescrito por substituição, *its*, e em seguida por definição: *its principle is symbolism*. *Language* é reescrita por definição: *is the great symbolism from which other symbolisms take their cue*. Linguagem, portanto, é não só definida como simbólica (no sentido de sistema simbólico), mas também como o sistema simbólico que ancora todos os outros.

Vejamos (E4):

(E4) At the same time, the Hopi language is capable of accounting for and describing correctly, in a pragmatic or operational sense, all observable phenomena of the universe. Hence, I find it gratuitous to assume that Hopi thinking contains any such notion as the supposed intuitively felt flowing of "time," or that the intuition of a Hopi gives him this as one of its data. Just as it is possible to have any number of geometries other than the Euclidean which give an equally perfect account of space configurations, so it is possible to have descriptions of the universe, all equally valid, that do not contain our familiar contrasts of time and space. The relativity viewpoint of modern physics is one such view, conceived in mathematical terms, and the Hopi Weltanschauung is another and quite different one, nonmathematical and linguistic. Thus, the Hopi language and culture conceals a metaphysics, such as our so-called naive view of space and time does, or as the relativity theory does; yet it is a different metaphysics from either. In order to describe the structure of the universe according to the Hopi, it is necessary to attempt—insofar as it is possible—to make explicit this metaphysics, properly describable only in the Hopi language, by means of an approximation expressed in our own language, somewhat inadequately it is true, yet by availing ourselves of such concepts as we have worked up into relative consonance with the system underlying the Hopi view of the universe. (p. 58)

Em E4, encontramos *language* na expressão *the Hopi language*. A esta é imputada a capacidade de pragmaticamente ser capaz de descrever qualquer fenômeno observável do universo. Em seguida, vemos o seguinte paradigma: *the Hopi language*, *the Hopi thinking*, *the Hopi Weltanschauung*, *the Hopi language and culture*, e novamente *the Hopi language*. A partir desse enunciado, podemos ver a articulação de domínios importantes: linguagem, pensamento, *Weltanschauung* (termo alemão para “orientação para a vida”, *visão-de-mundo*) e ‘linguagem e cultura’. Linguagem estaria, portanto, sendo determinada por todas essas outras palavras que ocupam seu lugar no paradigma, pois podemos considerar que *Hopi language and culture* reescreve por totalização *Hopi language*, *Hopi thinking* e *Hopi Weltanschauung*. É interessante notar a aparição de *Weltanschauung*: este termo para liga Whorf à tradição alemã que o cunhou – Hamann, Herder, Humboldt e outros. Outro acontecimento notório neste enunciado é a reescrita de *ponto de vista relativista da física moderna* por *the Hopi Weltanschauung*. A *visão-de-mundo* dos Hopi, assim como a ciência física ou o *visão-de-mundo* dos estadunidenses, por exemplo, seriam igualmente *metafísicas*. Isso colocaria as línguas novamente em sinonímia com a ciência, no sentido de que ambas teriam em comum o fato de descreverem e classificarem o universo.

Em (E5), temos:

(E5) I find it gratuitous to assume that a Hopi who knows only the Hopi language and the cultural ideas of his own society has the same notions, often supposed to be intuitions, of time and space that we have, and that are generally assumed to be universal. [...] (p. 57)

Em (E5), vale observar a articulação entre *language* e *cultural ideas*. Esta articulação é usada para dizer que os Hopi não possuem a mesma *intuição* de tempo e espaço que outras línguas ocidentais possuem. *Tempo* e *espaço*, portanto, não são *categorias absolutas*. Essas *intuições* são produzidas na articulação entre *linguagem* e *cultura*.

Tomemos (E6):

(E6) [...] These abstractions are definitely given either explicitly in words – psychological or metaphysical terms – in the Hopi language, or even more, are implicit in the very structure and grammar of that language, as well as being observable in Hopi culture and behavior. [...] (p. 58)

Em (E6), observamos a reescrita por especificação de *the Hopi language* em *the very structure and grammar of that language*. A linguagem, portanto, é constituída por gramática e outras estruturas, mas não se resume a isso. A *linguagem Hopi* é ainda articulada à *cultura e comportamento Hopi*. A articulação entre linguagem e cultura se mantém, e é ainda introduzido um novo elemento: o *comportamento*.

Em (E7), temos:

(E7) [...] The metaphysics underlying our own language, thinking, and modern culture [...] imposes upon the universe two grand Cosmic Forms, space and time; static three-dimension infinite space, and kinetic one-dimensional uniformly and perpetually flowing time – two utterly and unconnected aspects of reality (according to this familiar way of thinking). [...] (p. 59)

Aqui *linguagem* aparece reescrita por substituição e articulada a pensamento e cultura, novamente. A *metafísica* mais uma vez aparece como sendo subjacente a linguagem,

cultura e pensamento. Ela seria a responsável, por exemplo, pelas duas *grandes formas cósmicas* das sociedades “ocidentais”:¹⁶² espaço e tempo.

(E8) diz:

(E8) [...] Every language contains terms that have come to attain cosmic scope of reference, that crystalize in themselves the basic postulates of an unformulated philosophy, in wich is couched the thought of a people, a culture, a civilization, even of an era. Such are our words ‘reality, substance, matter, cause’, and as we have seen ‘space, time, past, present, future’. [...] (p. 61)

Language aparece reescrita por repetição e articulada a *terms that have come to attain cosmic scope of reference*. Estes termos que contém um *escopo cósmico de referência* cristalizariam o que Whorf chama de *filosofia não-formulada* que por sua vez carrega o pensamento de um povo ou mesmo de uma era. Exemplo disso seriam palavras como *realidade e espaço-tempo*, que teriam atadas a si princípios de uma filosofia cotidiana, que expressaria a visão-de-mundo de um conjunto de pessoas.

Em (E9), temos:

(E9) [...] And yet the problem of thought and thinking in the native community is not purely and simply a psychological problem. It is quite largely cultural. It is moreover largely a matter of one especially cohesive aggregate of cultural phenomena that we call a language. [...] (p. 65)

Em (E9), o problema do *pensamento* é retirado da esfera puramente psicológica. A ele é atribuído o espectro também da cultura. O pensamento é então muito mais um problema de linguagem. Esta, por sua vez, é reescrita por definição: *cohesive aggregate of cultural phenomena*.

¹⁶² É interessante notar que o uso de “sociedade ocidental” deixou de ser, há algum tempo, uma localização geográfica, em oposição às sociedades que estariam localizadas no *oriente*. O termo designa as sociedades do homem-branco-masculino-adulto-habitante das cidades-falante de uma língua padrão-europeu-heterossexual, como bem definem Deleuze&Guatarri (1969). Nesta obra de Whorf, por exemplo, ele fala das *línguas ocidentais* em oposição ao Hopi. A língua Hopi, no entanto, está geograficamente no Ocidente, mas não integra a *sociedade ocidental*.

Vejamos (E10):

(E10) [...] It is evident to a linguist that thinking, as defined by Jung, contains a large linguistic element, of a strictly patterned nature, while **feeling is mainly nonlinguistic**, though it may use the **vehicle of language**, albeit in a way quite different from thinking. [...]

Neste enunciado observamos a definição de *pensamento* tal como proposta por Jung, ou seja, contendo em grande parte o elemento lingüístico de uma natureza particular, e, em oposição a pensamento, encontramos o *sentimento*. A linguagem aparece determinada por *pensamento* e em oposição a sentimento. Determinada também por *veículo*, na expressão *the vehicle of language*, ela está a serviço do pensamento, já que o sentimento se caracteriza por ser *não-lingüístico*.

Em (E11), temos:

(E11) [...] It can only be determined (a relação entre linguagem e pensamento) by a penetrating study of the *language* spoken by the individual whose thinking process we are concerned with, and it will be found to be Fundamentally Different for individuals whose languages are of fundamentally different types. Just as cultural facts are only culturally determined, not biologically determined, so linguistic facts, which are likewise cultural, and include the linguistic element of thought, are only linguistically determined. They are determined not merely by language, but by languages. [...] (nota 5; p. 67)

Em (E11), *language* se articula a *thinking process*, determinando-o. Aparece, em seguida, reescrita por repetição. Por fim, é reescrita por substituição em *linguistic facts* e esta é reescrita por definição, *cultural*, o que nos dá a paráfrase: Os fatos lingüísticos são também culturais. O enunciado ainda afirma que, se os *fatos* são *culturais*, então não são determinados pela biologia, e assim se os *fatos* são *lingüísticos*, então seriam determinados lingüisticamente. Entretanto, a oposição entre cultura e biologia não fica claramente expressa.

Vejamos (E12):

(E12) [...] The investigator of culture should hold an ideal of linguistics as that of a heuristic approach to problems of psychology which hitherto he may have shrunk from considering – a glass through which, when correctly focused, will appear the True Shapes of many of those forces which hitherto have been to him but inscrutable blank of invisible and bodiless thought. (p. 73)

Aqui *Lingüística* é definida como *uma abordagem heurística para problemas de psicologia que ele (o investigador da cultura) pode até agora ter se furtado de considerar* e em seguida essa definição é reescrita por condensação: *a glass*. Definir a *Lingüística* como uma *abordagem heurística* e como uma espécie de *lente* para os problemas psicológicos determina em grande medida *linguagem*, que seria seu objeto. Se a *Lingüística* é uma lente para os problemas psicológicos, que deve ser usada pelo investigador da cultura, isso significa dizer que linguagem e pensamento estão de tal modo ligados que olhar para um faz com que se olhe para o outro.

Em (E13), temos:

(E13) [...] These possibilities are inescapably bound up with systems of linguistic expression. The story of their evolution in man is the story of man's linguistic development – of the long evolution of thousands of very different systems of discerning, selecting, organizing, and operating with relationships. Of the early stages of this evolutionary process, the Really Primitive Roots of language, we know nothing. [...] (p. 84)

Em (E13) *language* é reescrita por substituição: *systems of linguistic expression*. Em seguida, os *sistemas de expressão lingüística* aparecem articulados ao *desenvolvimento lingüístico do homem* – a história de evolução do sistema lingüístico é a história do desenvolvimento lingüístico do homem. Nesse sentido, podemos dizer que à medida que os sistemas lingüísticos se desenvolvem no homem, ele mesmo se desenvolve lingüisticamente. *Lingüístico*, na expressão *sistema lingüístico*, é reescrito por expansão: *system of discerning, selecting, organizing, and operating with relationships*. O lingüístico, e por isso também a linguagem, é significado como *discernimento, seleção, organização e operação com relações*.

Em (E14), temos:

(E14) I can say 'My baby enjoys its food,' but it would be linguistically wrong to say 'My baby's name is Helen – see how Helen enjoys its food.' Nor can I say 'My little daughter enjoys its food', for 'daughter', unlike 'baby', is grammatically in the feminine class. Likewise with various covert categories of exotic languages: where they have been thought to be recognitions of objective differences, it may rather be that they are grammatical categories that merely accord up to a certain point with objective experience. They may represent experience, it's true, but experience seen in terms of a definite linguistic scheme, not experience that is the same for all observers. [...] (p. 92)

Em (E14), *language* é reescrita por repetição na expressão *covert categories of exotic languages*, em seguida por substituição, *they*, e reescrita por definição: *they are grammatical categories that merely accord up to a certain point with objective experience*. Essas categorias representam a experiência enquanto um regime lingüístico, e não como se a experiência fosse a mesma para todos os observadores.

Tomemos (E15):

(E15) [...] I am going to orient my lectures largely toward a psychological direction, and the problems of meaning, thought, and idea in so-called primitive cultures. Methods of investigation language which reveal something of the psychic factors or constants of the American Indians in the given linguistic will be emphasized. I say psychic instead of mental, since affect as well as thought, insofar as it is linguistic, will be treated. I expect to give a good deal of attention to the subject of the organization of raw experience into a consistent and readily communicable universe of ideas through the medium of linguistic patterns. [...] (p. 102)

Este enunciado integra o texto de uma carta que Whorf envia a J. Carroll (editor do livro em análise), momento em que Whorf descreve a Carroll o que pretendia trabalhar em um novo curso. O curso seria desenvolvido com base na psicologia e direcionado para os problemas do sentido, do pensamento e dos conteúdos da cognição nas “culturas primitivas”. Articulado a esses problemas, encontramos *methods of investigation language*. A escolha em dizer *fatores psíquicos*, ao invés de dizer *fatores mentais* se dá porque nesse curso Whorf afirma que não só o pensamento será tratado, mas também o afeto (no sentido de afecção). Ambos são reescritos por definição: *it is linguistic*. Desse modo, apresenta a

afecção e o pensamento enquanto da ordem do lingüístico e o estudo desses fatores se articula ao estudo da *organização da experiência* em um universo consistente e apreensível do *universo de idéias comunicáveis*. O que medeia essa “comunicação” são os *padrões lingüísticos*. Desse modo, *lingüístico* e *linguagem* ficam significados por *meio*, por *mediação* e por afecção.

Em (E16), temos:

(E16) There will probably be general assent to the proposition that an accepted pattern of using words is often prior to certain lines of thinking and forms of behavior [...]. (p. 134)

Em (E16), podemos considerar *accepted pattern of using words* como a reescrita por especificação de *language*. Em seguida, há uma reescrita por definição: (o padrão aceito de usar palavras) *é sempre anterior a certas linhas de pensamento e formas de comportamento*.

Tomemos (E17):

(E17) [...] It is not so much in these special uses of language as in its constants ways of arranging data and its most ordinary everyday analysis of phenomena that we need to recognize the influence it has on other activities, cultural and personal. [...] But in due course it became evident that not only a physical situation qua physics, but the meaning of that situation to people, was sometimes a factor, through the behavior of the people, in the start of the fire. [...] (p. 134-135)

Em (E17), *language* aparece reescrita por repetição na expressão *usos da linguagem*. Em seguida, é duas vezes reescrita por substituição: *its constants ways of arranging data* e *its most ordinary everyday analysis of phenomena*. Percebemos, nesses casos, a relação entre *linguagem* e *organização de dados e análise ordinária do fenômeno*. A função da *linguagem* na organização da experiência é de tal modo considerada importante que a situação puramente física não é um fator exclusivo de determinação do comportamento das pessoas, mas também os sentidos dessas situações (instaurados pela linguagem). Whorf fornece como evidência dessa afirmação, na continuação do texto, exemplos de quando ele

atuava como engenheiro químico e realizava análises de risco de incêndio. Diz ter sido muito comum que, diante de um galão de gasolina, se nele estivesse escrito *empty*, as pessoas tenderiam a ter comportamentos de risco, como fumar perto desse galão. Ele argumenta que um galão vazio de gasolina é muito mais perigoso que um cheio, por conta do gás altamente inflamável. Entretanto, nesses casos as pessoas se comportavam de acordo com o que estava escrito, e não de acordo com a situação puramente física. Ele conclui a partir disso que a linguagem é fulcral no comportamento humano.

Em (18), temos:

(E18) Such examples, which could be greatly multiplied, will suffice to show how the cue to a certain line of behavior is often given by the analogies of the linguistic formula in which the situation is spoken of, and by which to some degree it is analyzed, classified, and allotted its place in that world which is “to a large extent unconsciously built up on the language habits of the group”. And we always assume that the linguistic analysis made by our group reflects reality better than it does. (p. 137)

Such examples reescreve aqueles exemplos que fizemos menção no parágrafo anterior, em que as pessoas se comportam de acordo com o que está escrito, e não com a realidade física da situação. Algumas espécies de comportamento seriam sempre dadas pelas *analogias da fórmula lingüística*. Articulada a esta expressão, encontramos *situation* reescrita por definição. Então, por meio das fórmulas lingüísticas, essas situações da experiência são: *analizadas, classificadas e alocadas no mundo que é “um enorme construto inconscientemente construído pelos hábitos lingüísticos do grupo”*. Esta última citação é de Sapir.

Vejamos (E19):

(E19) [...] a category such as number (singular vs plural) is an attempted interpretation of whole large order of experience, virtually of the world or of nature; it attempts to say how experience is to be segmented, what experience is to be called “one” and what “several”. [...] because of the difficult of standing aside from our own language, which is a habit and a cultural non est disputandum [...] (p. 137)

Em (E19), *a category such a number* pressupõe que os números são considerados *categorias* (lingüísticas) e estas por sua vez não passam de *tentativas de interpretação da grande ordem de toda experiência*. A experiência, nesse contexto, é segmentada: o que é uno, e o que é múltiplo. Articulada a essa reflexão, *language* aparece reescrita por definição: *is a habit and a cultural non est disputandum*.

Em (20), temos:

(E20) (1) Are our own concepts of ‘time’, ‘space’, and ‘matter’ given in substantially the same form by experience to all men, or are they in part conditioned by the structure of particular languages? (p. 138) [...] Concepts of “time” and “matter” are not given in substantially the same form by experience to all men but depend upon the nature of the language or languages through the use of which they have been developed. [...] (p. 158) (2) Are there traceable affinities between a) cultural and behavioral norms and b) large-scale linguistic patterns? (p. 138) [...] There are connections but not correlations or diagnostic correspondences between cultural norms and linguistic patterns. Although it would be impossible to infer the existence of Crier Chiefs from the lack of tenses in Hopi, or vice versa, there is a relation between a language and the rest of the culture, of the society which uses it. [...] (p. 159)

Construímos (E20) a partir do recorte de duas perguntas que aparecem neste artigo e das respostas que aparecem algumas páginas à frente. A primeira questão trata de conceitos como tempo e espaço, e a resposta afirma que eles não são dados em substância pela experiência, mas dependem da *natureza da linguagem e das línguas*. Nesse sentido, podemos entender que a linguagem está em relação de antonímia com *substância* ou mesmo com *essência*. Em seguida, coloca-se em questão as relações que podem ser estabelecidas entre normas culturais e comportamentais e os padrões lingüísticos. Esta articulação, segundo Whorf, não se daria no nível de correlações e correspondências, mas no de conexões. Desse modo, a articulação entre linguagem e cultura que aparece nessa segunda questão é estabelecida enquanto conexão, ou seja, apesar de não se poder estabelecer uma correlação entre a existência dos *crier chief* hopi (uma espécie de ‘pajé’) e a ausência de tempos em hopi, existe uma relação entre linguagem e cultura.

(E21) [...] Our tongue makes no distinction between numbers counted on “something” as in the former. This is objectification. Concepts of time lose contact with the subjective

experience of “becoming later” and are objectified as counted Quantities, especially as lengths, made up of units as a length can be visibly marked off into inches. [...] (p. 139-140)

Neste enunciado, *language* é reescrita por substituição, *tongue*. *Our tongue* (no caso, o inglês) aparece qualificada por não fazer distinções entre as relações dos números com o que eles contam. Toda essa frase é reescrita por substituição, *this*, e em seguida por definição: *this is objectification*. Podemos considerar assim que a linguagem é um processo de objetivação da experiência.

Em (E22), temos:

(E22) [...] By "habitual thought" and "thought world" I mean more than simply language, i.e. than the linguistic patterns themselves. I include all the analogical and suggestive value of the patterns (e.g., our "imaginary space" and its distant implications), and all the give-and-take between language and the culture as a whole, wherein is a vast amount that is not linguistic but yet shows the shaping influence of language. In brief, this "thought world" is the microcosm that each man carries about within himself, by which he measures and understands what he can of the macrocosm. (p. 147)

Aqui encontramos a definição para *habitual thought*, que está articulada à *language*. Esta, por sua vez, é reescrita por substituição: *the linguistic patterns themselves*. O *hábito psíquico*, ou o *pensamento habitual*, é mais do que a linguagem nesses termos. O que pensamos está vinculado tanto ao valor sugestivo e analógico dos padrões lingüísticos, quando à relação entre linguagem e cultura. *Culture as a whole* é reescrita por definição, ao mesmo tempo que predica *language: that is not linguistic but yet shows the shaping influence of language*. Ou seja, os hábitos mentais estão situados no *give-and-take* entre a linguagem e a cultura, mas a cultura não é sinônima da linguagem, apesar de ela mostrar a influência modeladora da linguagem. Nesse contexto, Whorf chama de *microcosmo* o *mundo psíquico* que o homem carrega, e com o qual ele pode compreender algo do macrocosmo.

(E23) It is harder to do justice in few words to the linguistically conditioned features of our own culture than in the case of the Hopi, because of both vast scope and difficulty of objectivity —because of our deeply ingrained familiarity with the attitudes to be analyzed. I

wish merely to sketch certain characteristics adjusted to our linguistic binomialism of form plus formless item or "substance," to our metaphoricalness, our imaginary space, and our objectified time. These, as we have seen, are linguistic. (p. 152)

Este enunciado compõe o artigo intitulado “The relation of habitual thought and behavior to language”, ou seja, a relação entre um determinado modo habitual de pensar e se comportar e a linguagem. Em outras palavras, trata-se de compreender de que modo a língua que falamos se relaciona com o modo que nos comportamos e, mais além, com o modo como apreendemos nossa realidade. Está colocado, portanto, que existe essa relação. Whorf estabelece uma série delas, desde o fato de nos comportamos de maneira diferente por conta do que está escrito em um vasilhame de gasolina, até termos instrumentos como o relógio e os saberes como a História porque falamos uma determinada língua que de algum modo confecciona uma determinada apreensão do tempo. (E23) é o primeiro parágrafo de uma subseção deste artigo: “Some impresses of linguistic habit in western civilization”. Podemos considerar a expressão *linguistic habit* articulada à expressão *habitual thought*, e assim há a conexão entre o *hábito lingüístico*, isto é, padrões de linguagem com o qual nos habituamos, e o *pensamento habitual*, isto é, o modo como comumente construímos nossa apreensão das coisas. Whorf trata da relação entre a linguagem e o modo como experienciamos a vida a partir da língua e cultura Hopi. Diz, entretanto, ser uma tarefa difícil tratar do que é lingüisticamente condicionado na própria cultura, já que é de difícil objetivação. Trata, no entanto, de como o binarismo ocidental entre, por exemplo, forma e substância, ou nossa concepção de tempo e espaço, são provenientes do substrato lingüístico. A física newtoniana e suas categorias de tempo e espaço seriam um exemplo disso. Essas categorias só poderiam ter sido formuladas porque o tempo em línguas como o inglês, línguas que ele chama de SAE – *Standart Average European Languages* – seriam construções metafóricas (dizemos imaginariamente *daqui a dez dias*, já que os *dez dias* ainda não existem), enquanto em Hopi essa *contagem* do tempo daria mais ênfase ao processo, então tudo estaria sempre *em preparação*. São, portanto, a partir de *hábitos provenientes da linguagem* – contar o tempo de uma determinada maneira e não de outra, por exemplo – que estaríamos inclinados a pensar de uma determinada maneira, a ter *pensamentos habituais* sobre determinadas coisas.

Em (E24), temos:

(E24) From the form-plus-substance dichotomy the philosophical views most traditionally characteristic of the "Western world" have derived huge support. Here belong materialism, psychophysical parallelism, physics — at least in its traditional Newtonian form — and dualistic views of the universe in general. [...] Newtonian space, time, and matter are no intuitions. They are receipts from culture and language. That is where Newton got them. (p. 152-153)

Este enunciado é tácito ao articular *cultura e linguagem* e atribuir a esta articulação a “origem” da dicotomia entre forma e substância, tão cara ao Ocidente. *Espaço e tempo*, reescritos por *they*, conceitos da física newtoniana, não seriam intuições. Mas, pelo contrário, seriam conceitos *recebidos* da linguagem e da cultura. É a partir disso que Newton teria formulado essas noções.

Em (E25), temos:

(E25) How does such a network of language, culture, and behavior come about historically? Which was first: the language patterns or the cultural norms? In main they have grown up together, constantly influencing each other. But in this partnership the nature of the language is the factor that limits free plasticity and rigidities channels of development in the more autocratic way. This is so because a language is a system, not just an assemblage of norms. Large systematic outlines can change to something really new only very slowly, while many other cultural innovations are made with comparative quickness. Language thus represents the mass mind; it is affected by inventions and innovations, but affected little and slowly, whereas to inventors and innovators it legislates with the decree immediate. (p.156)

Neste enunciado encontramos *language* reescrita por repetição na expressão *network of language*. A pergunta trata do modo com essa rede da linguagem, a cultura e o comportamento se relacionarim historicamente. E, na resposta, todos esses elementos, inclusive linguagem, aparecem reescritos por repetição, *they*, para dizer que se desenvolvem juntos, mutuamente se influenciando. Entretanto, nessa *parceria*, termo que predica essa relação, *linguagem* aparece reescrita por definição, enquanto *the factor that limits free plasticity and rigidities channels of development in the more autocratic way*. Em seguida, é novamente reescrita por definição, articulada numa relação de antonímia: *a*

language is a system, não apenas uma conjunto de normas. E é por isso que qualquer mudança na língua acontece bem devagar, enquanto as mudanças culturais são mais rápidas. Por fim, linguagem é novamente reescrita em uma definição: *language thus represents the mass mind*. Apesar de representar a mentalidade de um povo e ser afetada pelas inovações deste, seria afetada vagorosamente e, mesmo assim, seria a linguagem que governaria e teria a palavra final nessa determinação.

B) Interpretação

A análise da designação de “linguagem” na obra de Whorf nos apresenta, em primeira instância, a oposição entre linguagem e *simples técnica de expressão*. Isso porque em Whorf é a linguagem que organizaria, segmentaria e ordenaria a experiência sensória, produzindo uma ordem específica para o mundo. Essa organização seria expressa facilmente pelo mecanismo simbólico que a linguagem emprega.

A linguagem, nesse sentido, executaria um trabalho muito parecido com o da ciência, só que de maneira mais *crua*. Categorias como tempo e espaço, os contrastes que percebemos no mundo, são todos eles *fornecidos* de antemão pela linguagem. Quando trata da língua Hopi, mostra que algumas abstrações que o povo Hopi produz são explicitadas por palavras que eles têm, termos psicológicos e metafísicos, e que implicitamente estão previstas na estrutura gramatical da própria língua hopi e poderiam ser inclusive observáveis em seu comportamento.

O trabalho da linguagem seria o da direção perceptiva do fenômeno, para em seguida nomeá-lo. Nesse trabalho de configuração, a linguagem para Whorf é parte da cultura. Também entram também entram em jogo o pensamento e a visão-de-mundo (*Weltanschauung*) de um determinado povo.

Ao ser tomada enquanto já uma *visão-de-mundo*, a linguagem funcionaria como uma filosofia não-formulada, e traria atada a ela um *escopo cósmico de referência* que se cristaliza formando esta filosofia presente na língua. Haveria uma metafísica para cada

linguagem, que se relacionaria por sua vez com uma cultura e determinaria o pensamento de seus integrantes. É nesse sentido que para Whorf o pensamento não pode ser tomado como puramente psicológico, pois ele está constituído pela cultura.

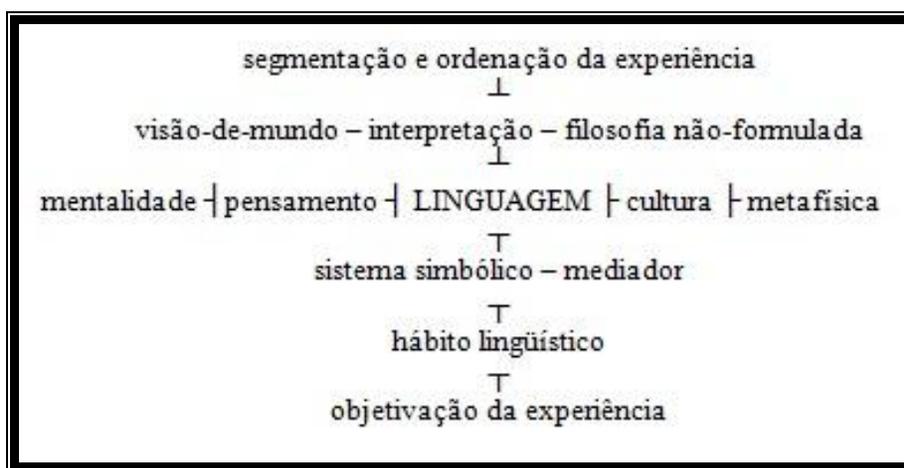
A linguagem, dessa maneira, determinaria nossos processos mentais, e por isso a Lingüística passa a ser, na visão de Whorf, uma lente para o estudioso da cultura, porque, para Whorf, ao analisar as línguas se tem acesso ao pensamento dessa cultura. O hábito lingüístico ou gramatical determina os hábitos mentais de um povo, e isso quer dizer, por exemplo, que Newton, por estar inserido na língua inglesa, adquiriu o *hábito lingüístico* de diferenciar tempo e espaço. A partir disso, adquiriu o *hábito mental* de pensar em tempo e espaço e foi assim que formulou sua teoria. Para Whorf, Newton nada mais fez que deduzir a partir do *hábito lingüístico*.

A experiência estaria sob o regime lingüístico, pois o que o homem teria para expressá-la é a linguagem, que não só a diz, como a organiza e segmenta de tal modo que Whorf afirma a relação intrínseca entre o desenvolvimento do sistema lingüístico e o desenvolvimento lingüístico do homem. Os homens viveriam com a crença de que as categorias gramaticais seriam reconhecimentos da experiência, mas seriam apenas categorias que em alguns casos coincidem com um certo ponto-de-vista da experiência objetiva. A afecção e o pensamento também seriam da ordem do lingüístico, e, além disso, em Whorf é a linguagem que determina nossos padrões de comportamento. Afirma Whorf que quando se lê em um vasilhame de gasolina que ele está vazio, não se tem medo de acender um cigarro por perto. Apesar de, segundo ele, um vasilhame de gasolina vazio ser mais inflamável que um cheio, por conta do gás que libera. Para Whorf, esse tipo de *atitude de risco*, este *comportamento*, foi feito a partir de um *hábito lingüístico*, já que vazio costuma ter o sentido de ausência, e, logo, ausência de perigo.

Dessa maneira, as categorias lingüísticas seriam tentativas de interpretar a larga ordem da experiência, segmentando-a. A linguagem cumpriria o papel de objetivar a experiência e a cultura mostraria o poder modelador da linguagem. Nas sociedades que Whorf chama de ocidentais, e que portanto falam o SAE, vemos em quase todas as filosofias a diferença

entre *forma e substância*, a noção de *tempo e espaço* enquanto intuições universais – tudo isso em decorrência da língua que essas culturas falam, dessas *filosofias não-formuladas*. Da noção de *tempo* que essas culturas carregam, criam-se saberes como a História ou instrumentos como o relógio. Dessa maneira, a linguagem whorfiana é a *visão-de-mundo* de uma cultura, constituindo-se como acesso privilegiado a sua mentalidade.

A partir disso, podemos dizer que o que “linguagem” designa em *Language, Thought, and Reality*, de Benjamin Lee Whorf, é representado pelo *domínio semântico de determinação* abaixo:



DSD 2 - Linguagem em Whorf 1

Este DSD pode ser lido da seguinte forma: “linguagem”, em Whorf, é designada como um sistema simbólico que, ao objetivar a experiência sensória, determina por meio de *hábitos lingüísticos* o comportamento do ser humano. Além disso, a linguagem está em relação com a cultura e com o pensamento (mentalidade de uma cultura), enquanto todos estes elementos são modelados a partir de metafísica que a linguagem fornece. Esta metafísica funciona como uma filosofia não-formulada, ou seja, uma *visão-de-mundo*, uma interpretação. A linguagem, a partir disso, segmenta e ordena a experiência sensível produzindo a ordem das coisas no mundo.

CAPÍTULO 5

Nietzsche e Sapir, Nietzsche e Whorf: nó em uma rede

[...]

Deverás resgatar as chaves.
Cada palavra um baú que se abre
e revela uma pista, um enigma e mais um baú
que por sua vez, quando aberto,
revela outra pista, outro enigma
e um outro baú e as camadas
de pele translúcida e bela
dos Sinais e do Verbo
hão de ser metaorgânicos
e seu o ponto mais dentro há de ser
o seu mais saliente, pela inversão
destilada de imagens de que se vale a Verdade.

Deves desenterrar os tesouros
e em fios de ouro dispô-los
numa oferenda à Poesia.

Eis o teu Poema.

As claves do verso, Conrado Segal

A partir do que foi exposto até aqui, o objetivo deste capítulo é confeccionar nós e estabelecer uma coerência entre os três autores. Além disso, trata-se de mostrar os níveis de convergência e divergência entre eles. Com o cuidado de não reduzi-los a um denominador comum, o mais importante é tentar delinear em que eles se ligam e em que se separam, sem, no entanto, produzir uma determinação.

A linguagem, tanto para Sapir quanto para Nietzsche, não é inerente ao homem. Ela foi *criada*, no sentido de que não faz parte das funções bio-fisiológicas da espécie humana. Por mais que para Nietzsche a linguagem seja um transposição de metáforas do corpo, não se trata de biologismo. Para Nietzsche, é por necessidade de comunicação que o homem cria a linguagem, pois enquanto espécie animal mais ameaçada, precisou de algo que pudesse se sobrepor aos animais. Para Sapir, dizer que a linguagem é não-inerente significa dizer que ela é uma função cultural, e não função biológica, como *andar*, por exemplo. A linguagem em Sapir é adquirida, enquanto o ato de andar é algo previsto pela biologia humana: se o homem não estiver em sociedade, ele não aprenderá a falar, mas com toda certeza, aprenderá a andar. O caráter, por assim dizer, social da linguagem aparece nos dois autores. Dizer do caráter criador da linguagem liga tanto Nietzsche quanto Sapir a uma determinada tradição, para a qual a linguagem é uma arte, um artefato. Obviamente o corpo humano está biologicamente preparado para a linguagem, mas é só por necessidade, em Nietzsche, ou apenas porque é transmitida, em Sapir, que a linguagem pode ser “adquirida”. Para Nietzsche, o desenvolvimento da linguagem e o desenvolvimento da consciência andam de mãos dadas, pois um ser solitário e predatório não necessitaria nem de linguagem, nem de consciência: “o homem inventor de signos é, ao mesmo tempo, o homem cada vez mais consciente de si” (FW/GC, § 354). Sapir, por sua vez, afirmará que “nós vemos esse processo complexo de interação da linguagem e do pensamento tomando lugar sob nossos olhos”,¹⁵⁹ pois o instrumento-linguagem torna o produto-pensamento possível, enquanto o último refina o primeiro.

¹⁵⁹ SAPIR, E. **Language**: an introduction to the study of speech. New York: Harcourt, Brace, 2004. P. 12.

Nesse ponto, a diferença é necessariamente uma diferença de *força*. Em Nietzsche, linguagem e consciência aparecem para que a espécie humana consiga sobreviver. Ao uniformizar as designações, diz Nietzsche que o homem pode se livrar do estado de *guerra* que o colocava em risco. Em Sapir, por mais que a linguagem comece, segundo ele, de modo *pré-racional*, não se trata de luta por afirmação de vontade. Por mais que para ambos ajam na linguagem forças irracionais e inconscientes, de modo que para os dois autores a maior parte da linguagem se dá nesse nível, novamente em Nietzsche essas forças irracionais *lutam* no homem com intuito de que ele as afirme, enquanto para Sapir essas forças se referem aos instintos humanos.

Nessa relação, tanto para Sapir quanto para Nietzsche a linguagem cumpre o papel de vulgarizar a experiência por meio de um movimento que ambos identificam: a *igualação do não-igual*. Segundo Sapir, a *experiência* do homem com as coisas é incomunicável. A experiência individual que se tem com o lugar em que se mora indiscutivelmente será chamado de *casa*. Entretanto, *casa* é o conceito que iguala todas as experiências individuais com ela, de modo que é preciso equalizar essa experiência individual com a noção conceitual coletiva, então a palavra aparece com símbolo de um conceito, ou seja, *uma cápsula de pensamento convencional*. Desse modo, o fluxo infinito da experiência, diferente entre si porque individual, é designado igualmente por todos. Nietzsche, nesse mesmo caminho, afirma que “toda palavra é um pré-conceito” (WS/AS, § 55) e nisso consiste o perigo da linguagem para a liberdade espiritual, pois, se *bem* e *mal* são os preconceitos divinos (FW/GC, § 259), o são porque palavras encaminham o sentido da experiência no mundo.

A linguagem vulgariza as experiências individuais inclusive porque faz com que o homem enxergue oposições onde existem apenas gradações. Nas idéias nietzscheanas sobre a linguagem, as antonímias são as maiores armas dos metafísicos, pois apagam as cores do mundo e o pintam de branco e preto, cristalizando e naturalizando a oposição, por exemplo, de bem e mal. A filosofia de Nietzsche, a filosofia histórica, no entanto, constata que não existem opostos. O método genealógico, ao *dar história* às coisas, demonstra que a oposição é sempre fruto de um esquecimento. Sapir também critica o binarismo no qual a

linguagem aprisiona o homem, ao dizer que “uma vez que temos em mente que todas as coisas sejam definitivamente boas ou más ou definitivamente pretas ou brancas, é difícil conceber que cada coisa particular pode ser boa E ruim (em outras palavras, indiferente”.¹⁶⁰ Argumenta Sapir que não podemos estar contentes com essa “função” da linguagem, pois não há razão inerente para que os conceitos se organizem dessa maneira.

O poder de fixação da linguagem para Sapir se liga ao fato que a *forma* vive mais que o seu *conteúdo conceitual*. Isto é, tanto a forma quanto o conteúdo estão sempre mudando, mas a forma tende a demorar mais onde o “espírito” já se foi. A palavra “esposa”, por exemplo, se mantém há muito tempo, enquanto seu conteúdo conceitual mudou. Para Nietzsche, a linguagem possui esse poder *cristalizador* também porque “se a forma é fluida, o “sentido” é mais ainda...” (GM/GM, II, § 12). Para Nietzsche, os *sentidos* e as *finalidades* são obliterados, e por meio desse apagamento uma nova vontade pode se assenhorar de outra, pois “toda a história de uma “coisa”, um órgão, um uso, pode desse modo ser uma ininterrupta cadeia de signos de sempre novas interpretações e ajustes, cujas causas nem precisam estar relacionadas entre si, antes podendo se suceder e substituir de maneira meramente casual” (GM/GM, II, § 12). Dessa maneira, para Sapir e para Nietzsche o obliteramento sucessivo do conteúdo conceitual produz o efeito de rigidez da linguagem.

Quando classificamos, ordenamos e, principalmente, nomeamos, fazemos uma espécie de inventário da experiência que tem um poder subjugador, pois, como dissemos, iguala as diferentes experiências individuais. A linguagem, para Sapir, é imposta às gerações e é a responsável por um conjunto de dogmas que subjugam as gerações posteriores., pois a *forma* sobrevive e passa quase impune pelo tempo. Carrega consigo o aparato experiencial da geração anterior, de modo que todo *novo conceito*, para fazer sentido, precisa se inserir em um *jogo preexistente*. Sapir exemplifica: é a mesma dificuldade que um ateu encontraria ao tentar preencher um formulário em que só existem as opções católico ou protestante. Para Nietzsche, quando os antigos “deram nomes” às coisas, criaram uma dificuldade intransponível, ao pensar que havia sido descoberta uma solução. Ao nomear, a língua

¹⁶⁰ SAPIR, E. **Language**: an introduction to the study of speech. New York: Harcourt, Brace, 2004. P. 78.

carrega consigo um sistema de valores que muitas vezes impossibilita o homem de agir fora dessa amálgama de classificações.

Essa *amálgama de classificações* age de modo tão radical que, para Sapir e Nietzsche, a língua que falamos determina nossa apreensão do mundo por meio de *hábitos lingüísticos*. Isso quer dizer que a linguagem, enquanto já interpretação dos fenômenos, impõe uma forma de apreender a realidade. O termo *hábitos lingüísticos*, segundo J. Penn,¹⁶¹ não está em W. von Humboldt, a quem é atribuído uma das bases germânicas para a hipótese Sapir-Whorf. Em princípio, portanto, podemos atribuir o uso do termo por Sapir a Nietzsche. Existem então funcionamentos da linguagem que agem na forma como compreendemos o funcionamento do mundo.

Para Sapir, a linguagem é um *caminho interpretativo* e não uma *roupagem*, pois o pensamento é formado por um conteúdo latente de linguagem ao mesmo tempo em que para se formar interpreta esse fluxo. A linguagem em Sapir é *como* uma sociedade pensa, enquanto o pensamento é *o quê* uma sociedade pensa. Nesses termos, uma sociedade que não conhece a teosofia não terá um nome para isto, do mesmo modo, exemplifica Sapir, os aborígenes, que não conheciam o cavalo, precisaram inventar ou mesmo tomar emprestada uma palavra para designá-lo. O vocabulário de uma língua, portanto, mais ou menos reflete sua cultura, mas em Sapir não se pode identificar a língua com um dicionário da cultura, pois a questão é que ambas se desenvolvem em paralelo. Para Sapir, uma língua é mais ou menos propícia a um tipo de atividade e a um determinado tipo de idéia.

Aqui novamente Nietzsche e Sapir se aproximam, pois, para Nietzsche, filósofos do ramo lingüístico uralo-altaico, que segundo ele teve a noção de sujeito precariamente desenvolvida, “olharão “para dentro do mundo” de maneira diversa e se acharão em trilhas diferentes das dos indos-germanos ou mulçumanos: o encanto exercido por determinadas funções gramaticais é, em última instância, o encanto de condições raciais e juízos de valor

¹⁶¹ PENN, J. M. **Linguistic Relativity versus Innate Ideas**. The origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought. Mouton: Paris, 1972.

fisiológicos” (JGB/BM, § 20). Segundo O. Giacóia,¹⁶² Nietzsche não está se referindo apenas à filosofia tal como a compreendemos, mas a todo o saber especulativo que, de um modo impressionante, estaria em relação de arbitrariedade. A gramática de uma determinada língua daria ao filósofo um conjunto de sistemas possíveis e, se examinarmos os principais conceitos da filosofia,¹⁶³ veremos bastante semelhanças.

Quando tomamos Chan Tung-Sun¹⁶⁴ e sua *A teoria do conhecimento de um filósofo chinês*, temos uma boa explicação para isso. Afirma Tung-Sun¹⁶⁵ que os problemas filosóficos do Ocidente não eram os mesmos da filosofia chinesa. Enquanto a filosofia ocidental herdeira de Kant acreditava ter encontrado as categorias universais, toda ela não passa de uma forma de conhecimento, que se limita a um determinado tempo e a uma determinada sociedade. A base desse “erro” identificado por Tung-Su está, um dos fatores, nas diferentes gramáticas. O chinês não possui o tipo tradicional de proposição “sujeito-predicado” que caracteriza as línguas indo-européias, portanto os filósofos chineses desconhecem a noção de substância, donde conclui que “muitos problemas filosóficos são apenas problemas de linguagem”.¹⁶⁶

Dessa maneira, tanto Nietzsche quanto Sapir afirmam que estamos condicionados por hábitos lingüísticos, que acabam por impor ao torvelinho da experiência uma determinada ordem. A linguagem, da mesma maneira que arma seus grilhões, também é chave do tesouro para os autores. Essa característica de *phármákon* da linguagem está presente em ambos. Para Nietzsche, por mais nocivo que seja o efeito da linguagem na experiência humana, ela se configura de igual modo como arma. Ela mesma já guarda em si um arsenal móvel. Antídoto e veneno, a linguagem se abre enquanto possibilidade de minimizar seus próprios efeitos para os dois autores.

¹⁶² GIACÓIA, O. Cinco aulas sobre Nietzsche. Aula 5. Cefet-Sp. Disponível em: www.rubedo.psc.br

¹⁶³ GIACÓIA, O. Cinco aulas sobre Nietzsche. Aula 5. Cefet-Sp. Disponível em: www.rubedo.psc.br

¹⁶⁴ CHANG TUNG-SUN. A teoria do conhecimento de um filósofo chinês. In: CAMPOS, H. [org.] **Lógica, poesia, linguagem**. Textos traduzidos por Heloysa de Lima Dantas. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1994.

¹⁶⁵ Ibid, P. 179.

¹⁶⁶ Ibid, p. 180.

Por mais parentescos que os dois autores guardem entre si, há uma diferença fulcral entre eles, que diferencia em grande medida os dois projetos. Há uma diferença de *força*. Nietzsche funda sua crítica à moral na crítica à linguagem, enquanto Sapir está interessado, a despeito disso, em conseguir descrever as línguas. Para efetuar essa “descrição”, Sapir se funda em uma concepção de linguagem, que em muitos pontos se assemelha a Nietzsche, como mostramos.

Que Sapir *leu* Nietzsche, é algo que podemos comprovar pela leitura de *Language*, já que ele cita a *beleza da prosa nietzscheana*. Como ele teria lido é algo que não temos acesso, mas sabemos que Sapir se formou em *filologia germânica* e que com ela teve contato com o pensamento de Fritz Mauthner, que teve seu pensamento radicalmente afetado pela leitura de Nietzsche. Tratar da linguagem enquanto uma interpretação, enquanto uma visão-de-mundo – assim pressupondo-se que existem várias – é uma idéia formulada de diferentes maneiras, mas na maioria delas para se opor, segundo J. Penn,¹⁶⁷ ao pensamento kantiano, oposição que tanto W. von Humboldt, a quem atribuem as bases do pensamento de Sapir, quanto Friedrich Nietzsche, a quem propomos a ligação com o pensamento sapiriano, efetuaram.

As semelhanças entre Nietzsche e Whorf a nosso ver são mais limitadas, apesar dos pontos de contato que se pode estabelecer. Essa limitação se deve, em grande medida, à ênfase dada por Whorf na relação entre o pensamento e a linguagem. Em muitos casos, notamos o *apagamento* da relação com a cultura/realidade, de modo que o interesse maior é compreender de que modo se dá o pensamento. A linguagem, nesse contexto, funciona como uma forma de acesso a ele. Trata-se de uma linguagem muito mais interiorizada, movimento contrário a nossa interpretação de Nietzsche e de Sapir.

A linguagem, em Whorf, é uma *filosofia não-formulada* a qual as culturas têm acesso por terem uma linguagem específica. Conceitos de espaço e tempo, exemplos tanto de Nietzsche quanto de Whorf, são retirados para ambos da própria linguagem. Nietzsche o

¹⁶⁷ PENN, J. M. **Linguistic Relativity versus Innate Ideas**. The origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought. Mouton: Paris, 1972.

faz se opondo a Kant, enquanto Whorf fala de Newton. Independente disso, a questão é que para Whorf a linguagem é a imposição de uma *filosofia crua*, uma metafísica. Whorf reconhece na linguagem um funcionamento parecido com o da ciência: a linguagem segmenta, ordena, escolhe, classifica todas as coisas, e assim a ciência age.

Para Nietzsche, a questão é que tanto a linguagem quanto a ciência são tentativas interpretativas de ordenar o caos da experiência. A ciência, para Nietzsche, é apenas uma interpretação da realidade fenomênica e a linguagem aparece como “a primeira etapa no esforço da ciência” (MAI/HHI, § 11). Enquanto para Whorf a linguagem é uma ciência crua. A crença na ciência, para Nietzsche, é mais uma das crenças metafísicas, mas não se trata em Nietzsche de dizer que a linguagem é *uma ciência*.

Para Whorf, a língua Hopi pode ser considerada uma física mais crua, pois possui palavras para determinados fenômenos físicos que as outras línguas não possuem. Ter essas palavras faz com que o povo Hopi consiga perceber esses fenômenos, e que os outros povos não o percebam. A física quântica, diz Whorf, descreve esses fenômenos, e de igual modo o faz o povo Hopi. Para Nietzsche, nesse caso não se daria *de igual modo*, pois há um conjunto de forças agindo de modo diferente na linguagem e na ciência.

Novamente aqui nossas ações estão determinadas pelos nossos hábitos lingüísticos. Para Nietzsche, são esses *hábitos* os responsáveis pela ingenuidade de alguns filósofos ou pela apreensão moral da vida. Para Whorf, trata-se de conseqüências muito mais empíricas. Whorf diz que esses hábitos dirigem nosso comportamento perto de galões vazios de gasolina, enquanto Nietzsche desconstrói qualquer possibilidade de *certeza imediata* que poderia ser retirada do *eu penso* cartesiano. São domínios, portanto, extremamente distantes, pois Whorf se aproxima de uma espécie de nominalismo.

Whorf dá uma dimensão ao pensamento e ao comportamento que não aparecem nas obras nietzscheanas que analisamos. Na tentativa de popularizar a Lingüística, Whorf permite um *psicologismo intimista* que não está posto em Nietzsche. Não há luta de sentidos nem de interpretações, pois a cultura é homogênea em Whorf, mas não em Nietzsche.

Disso resulta que o pensamento de Nietzsche e Sapir sobre a linguagem se aproxima em pontos importantes, ao passo que a relação entre Nietzsche e Whorf é pequena. Que o pensamento sapiriano possa ser filiado ao pensamento nietzscheano, mas que as idéias de Whorf se distanciem de Nietzsche é um sintoma importante das diferenças também entre Sapir e Whorf. Conseqüência: não se poderia falar de *uma hipótese Sapir-Whorf*, pois são sistemas de pensamento bastante distintos.

**Acabamentos e Arremates:
à guisa de conclusão**

Tudo o que não invento é falso.

Livro de nada, Manoel de Barros

As teorias e os métodos lingüísticos, e não somente eles, funcionam como se houvesse obviedade ou mesmo homogeneidade em algum de seus pontos. O que se mostra, pelo contrário, é que cada ponto dessa rede é na verdade algo bem mais complexo do que o aparente. Na medida em que vamos desenrolando o novelo de uma idéia, vamos descobrindo a existência de liames e outros problemas, que muitas vezes fazem o trabalho parecer impossível. Uma idéia é uma amálgama, de modo que é preciso *dissolvê-la* para compreender sua história.

O desejo de homogeneidade pretendido pelas ciências é tensionado pela heterogeneidade que as constitui¹⁶⁸. Desse modo, o que se percebe é que ao trabalhar com a história das idéias sobre a linguagem, inevitavelmente se está inserido em um terreno de tensões. Tensões entre os saberes que conclamam sua autonomia para se justificar e tensões entre os domínios que reivindicam para si objetos que não coincidem. Ao recortar o domínio, alguns problemas são demasiadamente fronteirios para que seja possível não haver contato e, principalmente, afetação.

A relação entre as Ciências da Linguagem e a Filosofia é um tema que precisa ser desbravado e, ao mesmo tempo, discutido. Isso porque nosso trabalho demonstra que não há separação óbvia entre o que é da ordem do lingüístico e o que é da ordem do filosófico, uma vez que a filosofia, muitas vezes, funciona como uma *regra de formação discursiva*. As proposições filosóficas acabam por funcionar de um modo pouco óbvio e, se não aparecem estampadas, estão subrepticamente funcionando.

No caso da chamada hipótese Sapir-Whorf, o primeiro fator a ser notado é a própria circulação do enunciado já estabilizado dentro das Ciências da Linguagem: “hipótese Sapir-Whorf”, conferindo à hipótese uma dureza de sentido e fazendo com que o enunciado circule como se o conceito ao qual ele refere fosse homogêneo. O efeito de evidência na circulação do termo provoca o fechamento interpretativo. Isso quer dizer que, como o enunciado ‘hipótese Sapir-Whorf’ circula como se fosse um conceito evidente, qualquer

¹⁶⁸ Ecoa novamente aqui o termo “exterioridade constitutiva”, utilizado na Análise de Discurso. Não o utilizo a partir deste quadro teórico.

tentativa de atribuir a ele outra direção de sentido é dificultada pela tradição de seu uso. Esta tradição se constitui, em grande medida, a partir do trabalho de diversos comentadores e continuadores de Edward Sapir e de Benjamin Lee Whorf.

Há algum tempo M. Foucault¹⁶⁹ já identificou no comentário um procedimento interno de exclusão dos discursos, pois o comentário provocaria desnivelamentos em discursos que são familiares entre si e agiria limitando o acaso do discurso pelo jogo de uma identidade da repetição e do mesmo. Assim, por mais que a prática do comentário incite a produção de discursos, não se pode deixar de reconhecer neles um mecanismo de apagamento e de exclusão de outras possibilidades de dizer. Desse modo, o grande número de comentadores da ‘hipótese Sapir-Whorf’, apesar de terem propagado a discussão que a hipótese incita, restringiram sobremaneira a interpretação dela, provocando a dificuldade com a qual este trabalho se depara, que é a de estabelecer uma nova haste no horizonte de retrospectiva da hipótese.

Quando tomamos a *hipótese Sapir-Whorf*, vemos que esse enunciado funciona como se a) houvesse a formulação da hipótese, b) como se ela fosse unívoca, e como se c) ela pudesse ser atribuída aos autores que dão nome a ela. Mas o que encontramos são várias formulações da mesma hipótese, e que ao tentar dizer o mesmo levam a hipótese a outros lugares. Mesmo Sapir e Whorf não chegaram a formulá-la explicitamente. Mesmo o *relativismo lingüístico* atribuído aos autores não é um termo encontrado nas obras.

A fortuna crítica dos autores, entretanto, toma como evidente o enunciado e parte dele para enunciar um conjunto de proposições por vezes excludentes entre si, mas guarda em comum um gesto essencial: a aproximação da hipótese ao cognitivismo e/ou ao biologismo. De nosso ponto de vista, o que permite essa leitura são os trabalhos de B. Whorf, que com o projeto de popularizar a Lingüística acabou dando ênfase à relação entre linguagem e pensamento, por vezes apagando a cultura, termo considerado tão essencial por Sapir. Na leitura da fortuna crítica, o que vemos é justamente esse apagamento. Atualmente a

¹⁶⁹ FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2006.

hipótese é trabalhada principalmente por pesquisadores dos Estados Unidos que empreendem trabalhos empíricos para provar ou refutar a validade científica da hipótese. Em nosso entendimento, ela está mais próxima de uma formulação das Ciências Humanas, o que quer dizer que seus meios de “comprovação” se dão em outra especificidade.

A partir de nossas análises, qualquer leitura que se aproxime do biologismo está em absoluta contradição com o pensamento sapiriano. Para Sapir, a linguagem é principalmente uma função cultural, sendo reservada à biologia funções como andar. Whorf, por mais que não renegue a posição, está interessado em mostrar o funcionamento do pensamento em sentido amplo, e isso permitiria as apropriações feitas pela fortuna crítica.

A diferença entre os dois autores se mostra também por conta dos diferentes tipos de obras que produziram. Sapir, por mais que tenha um vasto número de artigos publicados e depois reunidos por organizadores, teve uma obra mais “sistemática” que a de Whorf. Este, por sua vez, publicou artigos esparsos, que depois foram coletados e reunidos em uma obra. Muitos deles, entretanto, não chegaram a ser publicados e foram editados a partir de manuscritos faltando pedaços. Foi realizada uma série de alterações nesses manuscritos pelo editor John Carroll. A obra *Language, thought and reality* funciona como uma unidade, mas é o trabalho de edição que a confecciona, e com ele as escolhas mais ou menos conscientes da ordem dos artigos, de nomes para aqueles que não o tinham, etc, isto é, uma série de atitudes que provavelmente alteram o funcionamento científico da obra. Por conta dessas diferenças, vemos que a hipótese só existe enquanto enunciado estabilizado, mas enquanto definição ela não existe, ou, se existe, não é a mesma para Sapir e Whorf, além de não ter sido formulada por eles.

Nesse funcionamento, sempre é lembrado o nome de W. von Humboldt enquanto “precursor” da hipótese e de tanto outros da tradição germânica que auxiliaram na construção da idéia que a hipótese discute. Percebemos, entretanto, que no gesto epistemológico de “olhar para trás” em busca de bases, muitas vezes os autores, quando

“voltam” desse gesto, o fazem já afetados por toda uma gama de outras idéias que modificaram a primeira, e é nesse sentido que vemos a filiação a Nietzsche da hipótese.

Resultado desse procedimento, identificam-se alguns enunciados mais ou menos estabilizados que circulam a respeito da ‘hipótese’, constituindo uma espécie de *imaginário epistemológico*. Outro ponto a ser notado é que dizer ‘hipótese Sapir-Whorf’ já representa uma seleção, já que outros autores fazem parte dessa construção, e também um nivelamento, uma vez que as idéias de Sapir e as idéias de Whorf não são idênticas. Por isso foi preciso desmembrar os nomes e estudar cada um deles em suas particularidades.

De nossa perspectiva, Nietzsche é uma *condição de possibilidade* da hipótese, o que quer dizer basicamente duas coisas: 1) que se Nietzsche não tivesse colocado suas questões, provavelmente a hipótese seria diferente; 2) que Nietzsche não é *causa* do surgimento da hipótese, mas condição para seu surgimento. Nesse sentido, vemos que Nietzsche de alguma forma “atualiza” uma noção que circulava no pensamento germânico, dando a ela novos contornos. Dessa maneira, quando Sapir se volta para o século XIX e para seus comentadores, encontra a idéia “relida” e afetada pelos deslocamentos que Nietzsche produz ao reinterpretá-la. E este é um dos caminhos que pretendemos tomar em trabalhos futuros, pois é preciso compreender em que medida o pensamento germânico sobre a linguagem condiciona o pensamento nietzscheano, para entender os graus de deslocamento produzidos.

É por isso que essa tentativa de conclusão é apenas simbólica. Muito ainda precisa ser feito. Mais do que dizer sobre as filiações a Nietzsche, estamos dizendo também do funcionamento das ciências principalmente humanas, que não se constituem autonomamente.

No entanto, trabalhar com Nietzsche impõe dificuldades que pouco tem a ver com as impessoalidades da ciência. Foi necessário, de algum modo, entrar na ordem de um discurso extremamente intempestivo, para em seguida poder em contrapartida usufruir de seus benefícios. Pois trabalhar com Nietzsche também impõe uma série de pessoalidades

que nada tem a ver com a impessoalidade das ciências. Foi necessário, de vários modos, permitir o riso ao ler. Foi necessário compreender que “trabalho sério” seria uma inconsistência epistemológica com nosso gaiato objeto. Foi preciso um trabalho de toupeira, que conseguisse abrir labirintos nos aforismos de Nietzsche. Cavar passagens secretas para, em seguida, poder fecundar os fossos com a exterioridade de nosso problema – a controversa hipótese.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Nietzsche

NIETZSCHE, F. [1882, 1887] **A Gaia Ciência**. Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. [1886] **Além do bem e do mal**. Prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [1881, 1887] **Aurora**. Companhia das Letras: São Paulo, 2004.

_____. [1888] **Crepúsculo dos Ídolos**. Ou como se filosofa com o martelo. Companhia das Letras: São Paulo, 2006.

_____. [1887] **Genealogia da moral**. Companhia das Letras: São Paulo, 2004.

_____. [1878, 1886] **Humano, demasiado humano**. Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. [1879, 1880, 1886] **Humano, demasiado humano II**. Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. Verdade e mentira no sentido extra-moral [1873]. In: **Nietzsche, Obras Incompletas**. Tradução de Rubens Torres Filho. Coleção Os pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

Outras obras:

AUROUX, S. **A revolução tecnológica da gramatização**. Campinas: Editora da Unicamp, 1992.

BARTHES, R. **O rumor da língua**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004. P. 57-59

BECHARA, E. **Moderna gramática portuguesa**. 37. ed. Rio de Janeiro: Lucerna, 1999.

BLONDEL, E. As asas de Nietzsche: filologia e genealogia. In: MARTON, S. [org] **Nietzsche hoje?** Ed. Brasiliense: São Paulo, 1985.

BRÉAL, M. **Les Étymologies du philosophe Nietzsche**. In: Mémoires de la Société de linguistique de Paris. Imprimerie nationale, 1896. Tomo IX.

CASAS, M. F. **El relativismo lingüístico en la obra de Edward Sapir**. Una revisión de tópicos infundados. Teorema. Vol. XXII/3, 2003, p. 115-129.

CHANG TUNG-SUN. A teoria do conhecimento de um filósofo chinês. In: CAMPOS, H. [org.] **Lógica, poesia, linguagem**. Textos traduzidos por Heloysa de Lima Dantas. 3. ed. São Paulo: Edusp, 1994.

CHATTERJEE, R. Before and beyond Linguistics: Professor Nietzsche, Philologist. In: NICHOLSON, C & CHATTERJEE, R. **Tropic crucible: self and theory in language and literature**. Kent Ridge, Singapore: Singapore University Press, 1984.

CHEVALIER, J-C.; DELESALLE, S. **La linguistique, la grammaire et l'école 1750-1914**. Paris: Armand Colin, 1986.

CHISS, J-L.; PUECH, C. **Fondations de la linguistique – études d'histoire et d'épistémologie**. 2. ed. Louvain-la-neuve: Duculot, 1997.

DÁVILA DEL VALLE, O. Sujeto, pensamiento, lenguaje: itinerario de una seducción. In: KERHOFF, MANFRED (org.). **Filosofía del desencanto: Nietzsche en Puerto Rico**. San Juan: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1998.

DELEUZE, G. PARNET, C. **Dialogues**. Paris: Flamarion, 1977.

DELEUZE, G. **Diferença e Repetição**. 2.ed. São Paulo: Graal Editora, 2009.

_____. Pensamento Nômade. In: MARTON, S. [org] **Nietzsche hoje?** Ed. Brasiliense: São Paulo, 1985.

DI CESARE, D. **Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas**. Barcelona: Anthropos Editorial, 1999.

FOUCAULT, M. **Arqueologia do Saber**. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2007.

_____. **A ordem do discurso**. 13. ed. Lisboa: Edições Loyola, 2006.

_____. **Nietzsche, Freud e Marx**. São Paulo: Edições Espírito Liberto, 1997.

GARCIA, A. **Perspectivismo e Linguagem: considerações sobre Teoria do Conhecimento em Nietzsche**. 88p. Monografia - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2005.

GIACÓIA, O. **Cinco aulas sobre Nietzsche**. Aula 5. Cefet-Sp. Disponível em: www.rubedo.psc.br

GUIMARÃES, E. Domínio Semântico de Determinação. In: GUIMARÃES, E.; MOLLICA, M. C. (orgs). **A palavra – forma e sentido**. Campinas: Pontes Editores, RG Editores, 2007.

GUIMARÃES, E. **História da Semântica**. Campinas: Pontes, 2004.

_____. **Seminário Avançado de Semântica**. IEL. 2009/2.

_____. **Semântica do acontecimento**. 2. ed. Campinas: Pontes, 2005.

_____. **Textualidade e Enunciação**. Revista Escritos. n. 2. Labeurb/Nudecri: 2002.

HYDE, G. M. **The Sapir-Whorf Hypothesis and the Translation Muddle**. In: Translation and Literature 2, p. 3-16.

KOFMAN, S. **Nietzsche et la métaphore**. 2. Ed. Éditions Galilee, 1983.

KREMER-MARIETTI, A. **Nietzsche et la rhétorique**. PUF: Paris, 1992.

ORLANDI, E. [org.] **História das Idéias Lingüísticas – construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional**. Cáceres, Campinas: Pontes, Unemat Editores, 2001.

PENN, J. M. **Linguistic Relativity versus Innate Ideas**. The origins of the Sapir-Whorf Hypothesis in German Thought. Mouton: Paris, 1972.

ROJAS, C. **Genealogia del giro lingüístico**. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 2006.

SAPIR, E. **Language**. An introduction to the study of speech. New York: Harcourt, Brace, 2004.

TONGEREN, P. **Reinterpreting modern culture**. An introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy. Indiana: Purdue University Press, 1999.

WEIN, H. **Métaphysique et anti-métaphysique accompagné de quelques réflexions pour la défense de l'oeuvre de Nietzsche**. In : Revue de Métaphysique et de Morale. n. 4. 1958. pp. 385-411.

WHORF, B. CARROLL, J. **Language, thought, and reality**: selected writings of Benjamin Lee Whorf. Cambridge, Mass.: MIT, 1956.