As voltas da linguagem pródiga*

JORGE DA SILVA RAYMUNDO**

1. Excêntricos círculos; 2. Mesmices metafísicas; 3. Ocos descentramentos; 4. Diferenças plurais; 5. Engulhos guturais.

À luz da filosofia nietzschiana, o autor retraça a história da linguagem, desde a Antigüidade até os nossos dias. Do *Crátilo* a Hegel, de Saussure à inteligência artificial, o estudo acompanha o devir das idéias filosóficas e científicas. O quadro se completa por um ponto de vista literário, que passa por autores diversos, como Lautréamont e Derrida, para desembocar na sedução computacional. A partir daí são tecidas algumas considerações críticas, tendo em vista o estágio atual da linguagem e da vida humanas.

1. Excêntricos círculos

Quando completou 30 anos, Nietzsche subiu até o topo da montanha, sentou-se no lugar do Velho Guardião e lançou um olhar demorado por sobre o vale. Não viu mais que um rebanho de homens-asnos, com peso de culpas e sofrimentos sobre as costas, um olhar de assentimento vazio, um sempre caminhar. A carga que levavam era a própria vida, e embora visassem um fim determinado, a morada sagrada, o alívio supremo, o manto da verdade, nunca logravam chegar. Seus passos refaziam os braços de uma teia recorrente, uma trama entre tramas, um deserto de metáforas geladas, esquecidas de que são metáforas, a que davam o nome de linguagem (Nietzsche, 1984). Iam imersos numa espécie de conversa contínua, elaborando conceitos semelhantes a tratores, que nivelavam as diferenças do terreno lingüístico, iluminando aparentemente novos caminhos de modo a permitir o avanço da jornada e da conversação. E eis que novamente lá se encontravam, por força dos próprios conceitos, no antepé de partida. Bastava alguém sumir no horizonte, outro logo o substituía, um sorriso idiota nos lábios, o fardo novamente pesado, a crença de que estava contribuindo decisivamente para virar uma página da história e impulsionar o progresso da humanidade.

Passados 10 anos, Nietzsche se levantou, afinal, e com os olhos cheios de nojo, fúria e sabedoria, falou para os pequeninos lá embaixo. Contou-lhes o que vira como uma visão do *eterno retorno,* versão algo modificada e descentralizada do conceito de Roda Eterna oriental. Proclamou a morte do Deus banguela e, quebrando as tábuas dos preceitos, exortou-os à criação de novos valores. Os ho-

* Artigo apresentado à Redação em 28.9.89.
** Doutorando no CPGP/ISOP.

mens-asnos deveriam perceber que foram enganados, a historinha que lhes contaram até agora era falsa, a verdade que buscavam era uma ilusão montada pela racionalidade grega, o cristianismo e o hegelianismo. Não havia mais motivo, portanto, para essa ridícula procissão. Era preciso abandonar o rebanho, sacudir fora a carga da vida, inventar novos caminhos e verdades ao acaso, dançando alegremente sob a batuta pagã de Dionísio. A vida não é para ser carregada, como queria a moral de renúncia cristã, mas sim para ser saudada e exaltada. A realização plena só ocorrerá quando a livre expansão dos desejos ou forças internas, que Nietzsche chamava de *vontade de potência,* conseguir suplantar as forças meramente relativas e instaurar o primado das forças criativas (Deleuze, 1976). Isso pressupõe o desfiamento da trama dos conceitos, o descongelar das metáforas, a liberação da polissemia da linguagem que estava domesticada desde a lógica aristotélica. Daí a importância que Nietzsche atribuiu à arte, especialmente à poesia. E uma vez que tudo isso aconteça, os homens não somente deixarão de ser asnos, mas superando-se a si mesmos, ultrapassarão a ponte que leva do homem ao super-homem.

É claro que nem todos passarão pelo fundo da agulha, pois a transmutação dos valores não é uma simples substituição, mas exige uma verdadeira conversão, que é privilégio dos fortes. Somente os fortes poderão transformar o eterno retorno numa estratégia de libertação das forças ativas. Somente eles ousarão, tendo percebido o caráter circular da caminhada, o tédio da linguagem, a finitude da vida, trabalhar febrilmente para a sua extensão sem limites, a sua infinitude. A descoberta da finitude não leva à renúncia e ao niilismo, como quer a moral cristã agindo sobre os fracos, mas induz os fortes a uma luta constante para a criação de valores e a intensificação da vida. A morte de Deus pede a morte do homem, em prol da vida. É somente quando decreta a morte de Deus que o homem pode superar-se, de modo a se tornar senhor de si mesmo e conferir sentido à existência (Nietzsche, 1966).

Ao acabar seu discurso, Nietzsche afastou-se do cimo da montanha e os homens, uns convertidos e outros não, mas certamente todos muito tocados, começaram a pesar e a sofrer as conseqüências de suas idéias. No final do século XIX, Nietzsche operou uma verdadeira desconstrução da metafísica ocidental, suas instâncias e valores, incluindo a linguagem, e fundou os alicerces do mundo novo que se anunciava. De certa forma, toda a filosofia da linguagem do século XX está impregnada de Nietzsche, de seu clima e sua sedução. Pelo seu radicalismo – o impacto das marteladas aforísticas, a vocação desmistificadora, o estilo metafórico e literário, a exigência de engajamento intelectual e afetivo –, as idéias de Nietzsche propiciam adesões e leituras múltiplas e por vezes contraditórias, mas nunca desinteressadas. A maior contradição talvez esteja no fato de Nietzsche ter deixado uma verdadeira obra filosófica, constituída por uma linguagem inevitavelmente feita de conceitos, e que por isso mesmo, contrariamente aos propósitos apocalípticos e super-humanos de seu criador, se revela passível de críticas, como qualquer obra humana, demasiadamente humana.

2. Mesmices metafísicas

A idéia do eterno retorno provavelmente adveio a Nietzsche, entre outras razões, pela constatação da repetição de certos temas básicos, no decorrer de toda a história da filosofia ocidental. Quando Platão estabeleceu o dualismo alma/corpo, estava inaugurando o modo dicotômico de pensar, que vai estar presente, de modo

mais ou menos explícito, nas teorias subseqüentes. A partir daí, o que se nota é uma espécie de alternância, um posicionamento cíclico na sucessão das teorias, em função de sua escolha por um ou outro lado da oposição. Se platão valoriza a alma, Aristóteles chama a atenção para o corpo; se Descartes privilegia o pensamento, os empiristas enfatizam a sensação. Mesmo em Kant e Hegel parece haver, afinal, uma preferência pelo espírito, depreendida nos *a priori* que residem no sujeito, bem como na tendência da dialética para o Absoluto.

Intimamente relacionada a essa questão, a marca unificadora que atravessa toda a metafísica ocidental desde sócrates até Hegel, é a sua vinculação à razão. Ela vai aparecer, de maneira mais evidente, nas metamorfoses da idéia e do espírito, da lógica e do pensamento, da matemática e do absoluto, por exemplo. Porém, até nas teorias ditas objetivistas, que priorizam o concreto e as sensações, não há um deslocamento radical ou descentramento com respeito à razão, e assim ela subjaz implícita. É o que acontece por exemplo, no sensualismo de Condillac, onde as combinações dos elementos almejam o rigor da linguagem algébrica, seguindo os ditames da racionalidade matemática de Galileu, que na época imperava (Mueller, 1978).

Essa tendência para variações sobre os mesmos temas se revela também no estudo da linguagem. A rigor, as principais questões concernentes ao terreno lingüístico já se encontram na Grécia Antiga. No *Crátilo*, Platão discutiu sobre o caráter *natural* ou *convencional* da linguagem. Além disso, em decorrência de sua desconfiança em relação à escrita, a linguagem como um todo foi posta sob suspeita, transformando-se em mero instrumento do pensamento. Por fim, Platão inaugurou, com o mundo das *idéias*, a tradição de um referencial neutro, não afeito à contaminação dos desejos e da imaginação.

Quanto a Aristóteles, sua maior contribuição foi ter instituído a lógica e as definições como maneiras de combater a polissemia da linguagem e promover a sua domesticação. Postulou a seguir o *referente universal da lógica*, nível onde estariam estados de alma comuns a todos os homens, universais anteriores à linguagem e necessários para a emergência da lógica. Continuou, assim, o apelo do referencial neutro platônico. Sua concepção semântica, por outro lado, difere do que ocorre no *Crátilo*, onde o nome é distinto da coisa. Aristóteles identifica o significado com a essência ou ser das coisas, deixando o significante em segundo plano.

Em virtude dessa filiação dupla, a filosofia da linguagem se caracteriza como racional e lógica. Quando os estóicos propuseram a concepção triangular do signo, e elaboraram a primeira gramática, estavam ainda sob a égide de Aristóteles. O mesmo se dá com as gramáticas especulativas da Idade Média. Preocupadas com a relação entre conteúdo e forma, ou entre sintaxe e morfologia, tomaram como modelo o *motus* da física aristotélica. Além disso, as teorias lingüísticas medievais transcorreram em meio à discussão entre realistas e nominalistas, que é uma retomada do dualismo platônico e aponta para o racionalismo e o empirismo modernos.

Durante o Renascimento, o surgimento da matemática galiléica e sua fundamentação no *cogito* cartesiano almejam uma superação da lógica aristotélica. Mas isso não impede que a gramática de Port-Royal apareça claramente subordinada à lógica. A arte de bem dizer subentende a arte de bem pensar. A sistematização e formalização, visando a descoberta de leis, demonstra que as línguas são variedades de um sistema lógico e racional mais geral. Dentro dessa ótica, Leibniz tentou construir, com a *caractheristica universalis*, uma linguagem universal, matemática

e convencional, independente das diferenças entre as línguas e das imperfeições lógicas (Belo, 1987).

Por volta de 1690, o empirismo se insurge contra a obsessão universalista, propondo a experiência sensível como a única fonte do conhecimento lingüístico. Para Locke, o conhecimento é progressivo, indo da experiência externa, a nível de sensações e idéias simples até as operações internas, a nível de reflexão e idéias complexas. Hume prefere falar de *impressões*, onde Locke falava em idéias, mas também explica as funções superiores do espírito pela associação. A admissão das operações internas resulta numa primazia do significado sobre o significante, o que confere a Locke e a Hume um certo sabor aristotélico.

Condillac rejeitou a suposição de operações internas, transformando o empirismo num sensualismo: é pela simples combinação das sensações que se formam as idéias mais abstratas. É o uso dos signos que autoriza essas combinações. E se os progressos do espírito humano dependem do uso da linguagem, a linguagem se torna as gênese do pensamento. Ao contrário do cartesianismo, a arte de falar conduz à arte de pensar. Além disso, o uso dos signos está vinculado a condições climáticas e sociais, o que abre caminho para a análise ideológica da descrição lingüística. No final de tudo, Condillac se revela ambíguo em relação ao dualismo, ao par inteligível/sensível. Ao mesmo tempo em que vangloria as sensações, admite que as combinações da palavra se fazem mecanicamente como no cálculo algébrico. Com essa formulação, paradoxalmente, Condillac aproxima a linguagem da matemática e, portanto, dos universais de que os empiristas desejavam sair (Belo, 1987, p. 129).

No século XIX, o historicismo concebe a linguagem como devir, processo ascendente produzido pelas mudanças sociais da época. Prenunciada por Herder, a dialética hegeliana transforma as contradições ou oposições lingüísticas em metamorfoses, em instantes de passagem a um estado mais elevado. Em Marx, a linguagem aparece relacionada à ideologia, na medida em que expressa sempre os valores da classe dominante. O historicismo sofre influência do romantismo, pelo recurso à temporalidade e à ação criativa do sujeito. A lingüística histórica e comparada de Humboldt vê a linguagem como um conjunto de atos de fala, donde se ressalta nela o seu lado dinâmico. A língua não é uma obra já feita (*ergon*), mas algo que se faz, uma *energeia* que depende da força criadora de cada um.

Afastando-se do misticismo da época, Bopp procura uma base mais positiva na própria substância das línguas, estudadas por si mesmas, isto é, como objeto e não como meio de conhecimento. Para realizar isso, comparou as conjugações do sânscrito com as do grego, latim, persa e germânico, tentando remontar a um estado primitivo e descobrir a gênese das formas gramaticais. Delimitando o objeto próprio da linguagem, Bopp forneceu a condição básica para uma lingüística científica. No final do século XIX, por influência do darwinismo e do positivismo comtiano, a linguagem é estudada em termos cada vez mais formais, até se tornar um sistema de signos, no sentido que vai ser usado depois por Saussure (Kristeva, 1988).

A despeito de sua aura pretensamente revolucionária para o estudo da linguagem, o século XIX parece padecer das velhas mazelas da metafísica tradicional. O historicismo aponta para um referente exterior e último, através das idéias de progresso e finalidade. Assim, mantém a linguagem entre as teias de aranha da razão e da lógica. Segundo uma perspectiva nietzschiana, isso é válido tanto para o hegelianismo como para a concepção científica de Marx e do positivismo. A procura de leis científicas também supõe um referencial último, na verdade matemático,

conforme uma racionalidade matemática. E, por sua própria característica, os conceitos científicos abolem as diferenças e provêm o triunfo das forças relativas. A dialética reproduz a ideologia cristã exposta na relação entre o senhor e o escravo. Ela supõe a negação da vida para se afirmar. E, no final, a própria afirmação é apenas um fantasma, um sim falseado, porquanto a imagem do senhor é ainda uma figura do escravo (Deleuze, 1976, p. 163).

3. Ocos descentramentos

No século XX, malgrado todas as suas intenções e realizações, parece que a situação se modifica substancialmente. Por um lado, a tentativa de continuar o projeto de desconstrução nietzschiana se traduz, geralmente, por uma intenção antitética em relação à herança do século passado. Assim, em contraposição ao historicismo, as teorias apresentam, normalmente, uma tendência estrutural. Nota-se um crescente deslocamento do privilégio, antes concedido ao pensamento e ao significado, na direção da linguagem e do significante. E ao invés do caráter unívoco do discurso racional, o estudo da linguagem aponta para a pluralidade de orientação e sentidos, de modo a abranger inclusive as possibilidades irracionais. Por outro lado, retirada a argamassa da retórica e a arquitetura quase sempre engenhosa das construções, eis que surpreendemos o rabicho positivista, a volta dos homens-lógicos-e-racionais, a alternância de temas que revelam essencialmente a submissão ao velho dualismo, mostrando que os fantasmas de Platão e Aristóteles não conseguiram ser ainda exorcizados.

A primeira dessas orientações significativas surge com o behaviorismo de Watson e sua atitude positivista de rejeição da introspecção e demais resquícios subjetivistas. A linguagem é concebida como pensamento explicitado, não passando de um comportamento entre outros. Os signos adquirem significado por condicionamento clássico, como acontece com qualquer resposta. O behaviorismo influenciou Bloomfield e a escola lingüística americana, sendo depois retomado por Skinner. Este situou o comportamentó verbal no paradigma do condicionamento operante, postulando o aumento de freqüência das respostas verbais reforçadas. Distinguiu as respostas de mando, relativas a necessidades do falante, e as de tato, concernentes a estímulos externos. Por fim, estabeleceu as bases de uma *análise funcional,* visando a predição e o controle do comportamento verbal. A posição de Skinner foi posteriormente criticada por Chomsky, principalmente por não dar conta, satisfatoriamente, do aspecto criativo da linguagem (Penna, 1976).

Ainda em uma ótica cientificista, Saussure (1977) instituiu a lingüística geral como o estudo da língua, e não da fala. Definiu a língua como um sistema de signos arbitrários, assinalando o valor diferencial dos signos. Preteriu o método de análise diacrônico ou histórico, em favor da sincronia. E concentrou-se nas relações paradigmáticas, que são virtuais e concernem a regras interiorizadas, de preferência as *relações sintagmáticas,* que se dão efetivamente nos atos de fala. Apesar das opções metodológicas, Saussure adverte sobre a importância dos outros termos das oposições, uma vez que não existe uma dicotomia absoluta. Além disso, Saussure chamou a atenção para a linguagem como instituição social, algo que é criado pela sociedade e de certa forma imposto aos indivíduos. As idéias de Saussure exerceram influência mais direta sobre as diversas modalidades da lingüística estrutural, como a escola de Praga, a escola de Copenhague, o funcionalismo e estruturalismo americanos, e mesmo sobre Chomsky e a gramática transformacional. Seu maior alcance parece estar ligado ao desenvolvimento da semió-

tica e das investigações recentes sobre as possibilidades da língua e do significante (Culler, 1979).

Com a psicanálise, o eixo das preocupações se desloca do consciente para o inconsciente. Com base no modelo dos sonhos, a linguagem é vista como o relato manifesto de um discurso latente, que possui uma sintaxe e uma lógica próprias. O estudo da linguagem busca o acesso a esse texto submerso, para descobrir as motivações e as leis de sua organização. A tarefa exige uma interpretação dos mecanismos simbólicos que atuaram na formação do texto, à semelhança do trabalho do sonho, e que são o deslocamento, a condensação, a representação e a elaboração secundária (Ricoeur, 1977). A postulação do inconsciente abriu possibilidades quase ilimitadas, ao sabor dos desejos e da imaginação, remetendo aparentemente para os ideais de Nietzsche. Por outro lado, acarretou uma descentração em relação ao modelo cartesiano que se tornou decisiva para o curso futuro dos acontecimentos lingüísticos. O sujeito não está mais referendado pelo *cogito*, uma vez que pensa onde não é, e, portanto, é onde não pensa. Num certo sentido, o sujeito não existe, ele se faz no discurso, ele é uma produção. E se é verdade que o significado é essencial em cada análise, ele não é independente do significante, que parece crescer de importância e autonomizar-se (García-Roza). Com a primazia do significante, instaura-se uma sintaxe segundo uma lógica combinatória, legitimando as tentativas de formalização que marcarão, de maneira quase obsessiva, as teorias subseqüentes.

O estruturalismo parte de Saussure e Freud, para admitir a existência de um fundo estrutural e inconsciente, de caráter universal, como determinante da experiência lingüística. Através de estudos sincrônicos sobre relações de parentesco, Lévi-Strauss demonstrou que essa "razão natural" se institui segundo regras, o que a torna suscetível de formalização. Lacan (1978) explorou as conseqüências do descentramento freudiano, a partir do qual não é mais o sujeito, mas "isso" que fala. O inconsciente é estruturado como uma linguagem. O inconsciente é o discurso do "Outro", lugar da ordem simbólica universal, cadeia de significantes vazios de conteúdos, tal como ocorre no formalismo de Lévi-Strauss. Pela linguagem, a criança tem acesso à ordem simbólica das leis morais, ao mesmo tempo em que se vê excluída dela. A palavra instaura a ausência do objeto e produz o desejo. O desejo mantém um constante movimento metonímico e metafórico forçando o consciente, visando preencher a lacuna, buscar a verdade perdida no recalcamento, o real fálico. A linguagem funda o homem sobre sua ausência, sua morte. Foucault (1966) localiza a morte do homem no início do século XIX, com a passagem da idade clássica para a modernidade. Com isso, a cultura ocidental deixa a era da representação, fundada no paradigma obra/natureza, por uma episteme da expressão, baseada na relação obra/artista. O sujeito criador é posto em cena. O homem faz sua entrada no saber ocidental, mas sua permanência é breve: Nietzsche anuncia sua superação, a reboque da morte de Deus. O estruturalismo é um ancoradouro de grandes questões. A possibilidade de formalização e a importância do significante; as relações entre estrutura e história e a morte do homem, estas são apenas as mais visíveis. Por isso, o estruturalismo se mantém até hoje como instigador das principais reflexões no campo da linguagem, incluindo as que se referem a uma real superação ou não da metafísica tradicional.

A abordagem fenomenológica prega o "retorno às próprias coisas", a fim de depreender as articulações fundamentais que possibilitam a linguagem (Merleau-Ponty, 1973). Utilizando o método das reduções, Husserl desenvolveu uma lógica do sentido, com o objetivo de fundar uma gramática universal inspirada em Des-

cartes e Leibniz. Porém, as dificuldades em deixar as raízes históricas da língua que falamos, para atingir a essência da linguagem em geral, fizeram Husserl se deslocar para uma analítica existencial, que leva em consideração a intersubjetividade. Merleau-Ponty (1975) adota e desenvolve essa perspectiva final de Husserl. Não se trata mais de referir a linguagem a um universo de pensamento exterior e transcendental, mas de reencontrar o sujeito que fala e que só pode aceder à verdade através das situações lingüísticas afetivas, do exercício da língua. A filosofia da linguagem tem por tarefa explicitar a dimensão pré-reflexiva que me une ao mundo e aos nossos semelhantes. Essa esfera de práxis originária não remete ao "eu penso", mas ao "eu posso", em que a corporeidade serve de vínculo entre mim e as coisas. Segundo Merleau-Ponty, a práxis lingüística permite dialetizar dados intuitivos e análises objetivantes, superando as dicotomias clássicas, tais como as que se estabelecem entre pensamento e linguagem, interior e exterior, e diacronia e sincronia. Ademais, na medida em que é práxis, a linguagem não expressa completamente, aparecendo antes como indireta e alusiva, como ocorre na arte. No fim das contas, entretanto, a dialética não impediu que a fenomenologia continuasse racionalista como nos tempos de Husserl. E a inclusão do sujeito falante parece reviver as preocupações de Bopp e Saussure quanto à possibilidade de contaminações que privilegiam o significado sobre o significante.

A abordagem ontológica de Heidegger também se preocupa, em princípio, com a "volta às próprias coisas", mas entendida não como busca de essências, mas de ser. A história ocidental se caracteriza pelo esquecimento do ser, a diferença ontológica que fundamenta o ser do ente. A empresa ontológica visa a desconstrução da metafísica, a fim de recuperar esse fundamento que foi sufocado com o surgimento da lógica e da técnica. Daí a importância da linguagem, pois é ela que articula o sentido da experiência originária que me une ao mundo dos entes. É na linguagem que reside a luz da verdade do ser, em que transparece o ser dos entes. Com o advento da racionalidade, a partir de Sócrates, o sentido originário da linguagem foi modificado, assim como o sentido do ser. Em virtude da lógica aristotélica, a linguagem tornou-se discursiva e conclusiva, e separou-se do ser. O ser se presentificou como objeto, ente, invariante subtraído do tempo e da linguagem. Heidegger (1967) propõe uma volta à pré-lógica, ao *legein* que é ao mesmo tempo dizer inconcluso, indagação, e também recordação e revelação do ser. O ser aparece então como princípio mesmo da temporalidade, não se dando a não ser como questionamento, na linguagem em que se diz e oculta. Uma tal linguagem Heidegger vai buscar nos pré-socráticos, que ainda pensam o ser pelo ser, e também na poesia. A poesia é a linguagem ainda não dominada, que fala ao homem. Pois, no sentido próprio do termo, é a linguagem quem fala. O poeta fala apenas porque responde à linguagem, escutando o que ela lhe diz (Steiner). As idéias de Heidegger exerceram grande importância e fascínio, estando presentes em Sartre, Marcuse. Lacan e Derrida, entre outros pensadores. Isso não impede, porém, que sejam fonte de dificuldades e contradições. A rigor, precisaríamos saltar para fora da lógica e da gramática comuns, para ouvirmos o que Heidegger nos fala. Também não afastamos, por vezes, a impressão de reconhecimento de antigas questões, quando a palavra ser ganha um sentido absoluto e teológico, quando as conclusões universais relembram Kant, quando a separação entre ser e ente parece uma continuação renovada do eterno dualismo platônico.

A teoria transformacionalista de Chomsky surgiu como uma reação ao behaviorismo e sua incapacidade para tratar do aspecto criativo da liguagem. O esquema de contingência e reforço não pode explicar como, a partir de um número limitado

de regras da língua materna, o falante consegue formular um número infinito de enunciados. Chomsky (1980) postula a existência de "universais lingüísticos" e inatos, conjunto de regras que são comuns a todos os homens e transmitidos geneticamente. Todo falante possui uma "competência lingüística", um conhecimento intuitivo das regras de produção e interpretação das frases, o que lhe permite o uso ou "desempenho" da língua em situações concretas. Na organização das frases, primeiro operam as "regras sintagmáticas", ao nível das "estruturas profundas" (EP), fornecendo as relações gramaticais básicas e a interpretação semântica das frases. Sobre a EP aplicam-se as "regras transformacionais", do que resulta uma seqüência linear de morfemas, que é a "estrutura superficial" (ES). Finalmente, sobre a ES operam as "regras fonológicas", produzindo a frase realizada. A gramática gerativa é a descrição formal dessas normas, uma espécie de tabela de instruções explícitas aplicáveis mecanicamente. Para Lyons (1983), o modelo chomskiano se situa perfeitamente na tradição racionalista que vem desde Descartes e Port-Royal, e que, passando por Leibniz e Husserl, acredita na possibilidade de uma gramática universal. Daí a atração que exerceu o caráter formal da teoria, sobre a orientação computacional da linguagem.

Piaget (1964) criticou a posição inatista de Chomsky, propondo em seu lugar uma concepção genético-construtivista da linguagem. O estudo da linguagem é efetuado em vinculação com o pensamento e o desenvolvimento cognitivo em geral, girando em torno da formação da inteligência e, notadamente, das operações lógicas. O conhecimento é uma construção ativa, que se dá na interação do sujeito e do objeto, e depende da assimilação de informações novas e de reestruturações para acomodá-las. A linguagem evolui, acompanhando os estágios de conhecimento. No período sensorimotor, ela é egocêntrica, subordinada ao jogo simbólico. No estágio das "operações concretas", a fala egocêntrica dá lugar à linguagem socializada, ligada a uma lógica ainda insipiente e pré-proposicional. Finalmente, no estágio das "operações formais", a linguagem toma a forma de enunciados verbais, propriamente ditos, vinculados às operações proposicionais. Em todos os estágios, porém, sua função é apenas facilitadora do pensamento simbólico, já que as operações lógicas têm suas raízes mais profundas na própria ação. Vygotsky (1979) discordou de Piaget com relação à linguagem egocêntrica. Seu desaparecimento não se deve à socialização, uma vez que toda linguagem é socializada, sendo antes devido a um processo de interiorização. A criança aprende a restringir o uso manifesto da linguagem às ocasiões em que deseja comunicar-se socialmente, ao passo que a função intelectual da linguagem é internalizada como fala interior. No balanço geral, a teoria de Piaget representa, assim como a de Chomsky, uma marcante contribuição para as abordagens cognitivistas da linguagem. A subordinação à lógica e o apelo à formalização, a semelhança de aspectos da construção da teoria com certos mecanismos cibernéticos, revelam uma estreita ligação com as intenções programáticas da inteligência artificial e de toda a vertente computacional.

A abordagem computacional concebe o ser humano como um processador de informações, por analogia com o computador. Daí a linguagem, como os demais processos, poder ser encarada como um programa de computador, uma seqüência de operações que avançam em direção a uma meta (Mayer). Desde os primeiros trabalhos de simulação cognitiva, envolvendo a tradução, a resolução de problemas e o reconhecimento de formas, os resultados positivos iniciais deram lugar a dificuldades crescentes, à medida que se lidava com programas de maior complexidade. Dreyfus (1984) atribui as dificuldades encontradas à inadequação da pró-

pria analogia do computador. Na base de tudo está a concepção mecanicista e calculatória do homem, que vem de Hobbes, Descartes e Leibniz. Ela não consegue responder pela riqueza e complexidade do comportamento humano, repleto de peculiaridades impossíveis de serem traduzidas sob a forma de um programa. Dreyfus alerta para a necessidade de se ir além do modelo de processamento de informação, geralmente calcado em regras explícitas, uma vez que a conduta inteligente, incluindo a linguagem, não pode ser divorciada de requisitos essencialmente humanos, como o papel do corpo, da situação e dos desejos humanos. Porém, os insucessos e as críticas não fizeram cessar o entusiasmo dos pesquisadores da inteligência artificial, antes provocando um redirecionamento para a pesquisa básica e a análise dos pressupostos da ciência. Nesse sentido, novas contribuições foram incorporadas, como os estudos sobre sistemas autopoiéticos, teoria das catástrofes, lógicas, nebulosa e psicossemântica, entre outras. O objetivo é o estabelecimento de um quadro epistemológico novo, que favoreça a construção de novas geometrias lógicas e formalizações mais aproximativas das idiossincrasias da linguagem humana.

4. Diferenças plurais

Mas o estudo da linguagem não se faz apenas em termos filosóficos e científicos, podendo ser reportado também a uma vertente literária, igualmente contemporânea de Nietzsche. Testemunha da morte de Deus e do crescimento industrial e positivista do final do século XIX, a literatura inaugura um caminho que põe em questão a própria linguagem. Lautréamont vomita o plasma radicalmente subversivo, a violência extremada pela ausência do Criador, o texto-húmus que marca um novo recomeçar. Mallarmé joga com o acaso e o lance de dados, para buscar um livro que contenha todas as linguagens e possibilidades sintáticas e formais. Rimbaud prega o desregramento de todos os sentidos como condição de acesso à beleza e a uma nova linguagem poética.

Já no século XX, o questionamento da linguagem se acompanha geralmente por uma crise do sentido, com as elaborações formais indo par a par com preocupações existenciais e semânticas. Assim, o dadaísmo pretende dinamitar a sintaxe, para levar de roldão, no caos lingüístico, a própria arte. Os surrealistas, por sua vez, almejam superar o que chamam de expediente meramente formal e superficial dos dadaístas. Tendo Lautréamont e Rimbaud como pano de fundo, o surrealismo vai buscar no inconsciente freudiano a dimensão do isólito e do maravilhoso, onde se dá o verdadeiro fluxo da linguagem poética, a verdadeira linguagem em que roça o humano. Artaud estende a linguagem ao corpo, procurando recriar, através do teatro e de seu próprio sangue, um mundo julga falso. Em Kafka, a problemática da linguagem passa pela orla trágica do absurdo e do incomunicável, da solidão e da escolha da arte às expensas da vida. Em Beckett, onde estes mesmos temas estão presentes, a incomunicabilidade e a crise do sentido atingem uma dimensão tal que produzem uma quebra da linguagem articulada, atestando uma destruição das antigas equivalências entre os nomes e as coisas (Jacob, 1984).

Com o surgimento do estruturalismo, a linguagem literária sofre transformações tais que a integram às peripécias da linguagem em geral, submetida ao ciclo das repetições filosóficas, científicas e até políticas. Com a deposição do sujeito falante, deixa-se o paradigma obra/autor, e a literatura passa a ser definida em função da emergência da estrutura. Barthes (1970) propõe que se fale não de estrutura, mas de estruturação. A literatura não se restringe mais à mera decifração das leis

que regem uma entidade subjacente, estática e acabada, mas é antes uma atividade de produção textual, a confecção dinâmica de uma escritura que adquire significância à medida que se cria. O texto deve ser plural, não hierarquizável, que tem várias entradas e saídas, que se oferece a leituras diferentes e intermináveis.

Pelo caráter múltiplo e inacabado, o texto se torna uma atividade prazerosa. Pois, na tessitura, o sujeito se desfaz e também se faz. Ele volta não como pessoa, mas como corpo. O prazer do texto resulta de um engajamento, das atuação de pulsões inconscientes, da inscrição, no texto, do próprio corpo do escritor. O mesmo acontece com o aspecto da recepção. Na verdade, o texto só é escrito na medida em que é lido. Por ser plural, ao invés de se deixar a uma simples decifração, o texto possibilita novas cifrações. O leitor abandona a postura neutra e científica e se transforma em co-participante, escrevendo o texto enquanto lê, arriscando-se numa aventura que acaba lhe dando prazer (Moysés). Porque todo texto é constituído a partir de um desejo ou ausência, um vazio que a escritura tem por função preencher. Vazio do próprio texto e do próprio sujeito, fantasmas que tomam corpo na estruturação, com a ajuda do leitor-escritor ou crítico-escritor.

As formulações barthesianas trazem várias implicações. A morte do autor leva de roldão os conceitos de obra, livro e da própria literatura. Não existe literatura e sim produção textual. Por outro lado, as características dessa produção marcam os limites da impersonalização estruturalista e semiótica, tendo a ultrapassar o puro formalismo por objetivos histórico-sociais. O sujeito volta a ser reintegrado, mas agora numa espécie de primeira pessoa do plural. Com a admissão do leitor-escritor, o texto transcende o autor clássico, único e inspirado, e se torna intersubjetivo. O texto é de todos e de ninguém. A escritura é uma prática particular que permite ler o conjunto de práticas sociais como produtividade textual. Ela é a práxis revolucionária de uma sociedade não-hierárquica, na qual cada um é ao mesmo tempo escritor e leitor. O que justifica as tentativas de sua apropriação por teorias tanto marxistas quanto anarquistas (Jacob, p. 178).

Também Deleuze estuda a problemática da linguagem pelo ângulo literário, vinculando-a sobretudo aos temas do desejo e do fantasma. Como ponto de partida, Deleuze (1974) aproveita as contribuições dos estóicos e de Lewis Carrol, para subverter a teoria tradicional da representação, que vem desde Platão, e estabelecer uma "lógica do sentido". Em contraposição ao platonismo, que valoriza o espírito, o profundo e as essências, o estoicismo privilegia o corpo, a aparência ou superfície, e os acontecimentos. Da mesma forma, Carrol, trabalha nas superfícies, que até então se acreditava tão bem-conhecidas que não eram devidamente exploradas. Entretanto, é aí que se dá toda a lógica do sentido, segundo Deleuze. É preciso, portanto, passar dos simulacros, objetos das profundezas, ao fantasma, que é um fenômeno de superfície. A história dessa passagem revela um desenvolvimento sexual da linguagem, segundo o esquema kleiniano. A primeira etapa, que vai da posição esquizóide à posição depressiva, corresponde à passagem dos ruídos de profundidade, à voz. Com a entrada da sexualidade, ocorre a produção da superfície física ou sexual, e das primeiras palavras, formando um quadro de pré-sentido, ou pré-lingüístico. Na fase de reparação, a dessexualização da libido e o reinvestimento de energia ocasionam a sublimação e a simbolização, e, com elas, o fantasma. O fantasma é o lugar do eterno retorno. Ele está sempre retomando o processo do seu nascimento, mas sobre um novo plano do acontecimento puro, nesta parte simbólica e sublimada. É com o surgimento dessa superfície metafísica ou lógica que aparece o verbo e a verdadeira organização lingüística.

Posteriormente, Deleuze e Guattari (1976) realizaram uma análise institucional, a que chamaram de *esquizoanálise*, para apurar o papel ideológico da psicanálise no trato das produções do inconsciente, entre as quais se inclui a linguagem. Os autores partem de um paralelo entre a produção desejante do inconsciente e a produção social, mostrando como nos dois casos há formação de um excedente, que se rebate sobre as forças produtivas e se apropria delas. A partir daí, a produção é fantasma e fetiche, baseada na crença dessa quase-causa, desse quase-real. Nas "máquinas desejantes", o corpo sem órgãos origina o delírio e a esquizofrenia, assim como na "máquina social" o capital engendra a mais-valia e o capitalismo. Como existe uma oposição entre o corpo sem órgãos e a produção desejante, uma reconciliação só pode ser feita através de uma nova máquina, a "máquina celibatária e sublimatória", que ordena o desarranjo de acordo com as regras e os códigos da cadeia produtiva. O esquizofrênico é posto de lado como incoerente e improdutivo. O mesmo acontece com a máquina capitalista, que se faz por um jogo de puxa-empurra, decodificando os fluxos desejantes, aproximando-se até o limite do corpo sem órgãos desregrado, para então proceder uma recodificação sobre os resíduos e manter o controle da circulação. Daí a crítica à psicanálise, por sua conivência com o capitalismo. O complexo de Édipo deturpou o inconsciente, substituindo a usina de produção desejante por um teatro clássico, trocando o real pela representação, instalando o despotismo da estrutura e do significante, operando sobre a repressão e o recalcamento das forças libidinais, de modo a justificar e manter o regime capitalista. Daí a proposta de uma esquizoanálise, visando a destruição das instituições que codificam os fluxos, de maneira a restaurar a potência do inconsciente. Decodificar os fluxos. Não edipianizar o esquizofrênico, mas esquizofrenizar o social. A linguagem esquizofrênica é desconexa, incoerente e caótica, resistente aos códigos, misturadora dos códigos, e pode, por isso, atuar revolucionariamente na desconstrução da lógica capitalista. O delírio do desejo contra o delírio do capital. Uma literatura fantasma que derrame um texto ainda alógico, caos primitivos, fluxo desejante, massa fluídica e excremental, que mais se aproxime da liguagem pré-edipiana e da sátira dos pré-socráticos.

Com Derrida (1967), o conceito de escritura é retomado, para operar, segundo ele, a verdadeira desconstrução da metafísica ocidental. Para Derrida, as tentativas diversas dos autores do século XX não lograram realizar o projeto nietzschiano, em virtude de resguardarem certos conceitos pertencentes ao sistema que pretendiam pôr em xeque. Em Husserl como em Saussure, em Lévi-Strauss como em todo o estruturalismo francês, o compromisso com a filosofia clássica permanece em surdina, num sutil privilégio ao tema da presença, do significado, da interioridade prévia, da identidade. Mesmo em Heidegger isto acontece. No entender de Heidegger, Nietzsche não significa a superação da metafísica, mas sim sua continuação e seu ápice. Mas sua desconstrução da desconstrução nietzschiana conservou alguns dogmatismos metafísicos. Assim, a noção de ser revela uma centração ontoteológica, remetendo ora a um absoluto transcendental, ora a uma *arguia* ou origem absoluta, à origem pré-socrática. Algo idêntico ocorre com a primazia da voz. A voz é o último reduto do sujeito falante, de uma centração antropológica da linguagem. Ela ilustra a dominação do *logos* nas diversas manifestações da metafísica, o logocentrismo que desce de Heidegger a Husserl e vai buscar em Aristóteles o vínculo indelével entre pensamento e voz (Jacob, p. 267). Quer se chame *logos divino*, luz da verdade ou pré-sentido, trata-se do mesmo significado transcendental que está por trás do signo saussuriano e que, em última instância, ordena a estrutura estruturalista. A ontoteologia, o logocentrismo e o fonologismo

continuam, de certo modo, a rota de descrédito que a escrita sofreu desde Platão, e que a gramatologia tem por função reverter.

Se a ontologia heideggeriana pretendeu uma desconstrução da desconstrução de Nietzsche, Derrida (1973) quer ultrapassar o próprio Heidegger, realizando assim uma desconstrução da desconstrução da desconstrução. A gramatologia faz uma releitura das noções de diferença e de presença, tal como se encontram em Heidegger e também em Saussure, para demonstrar a anterioridade de uma arquiescritura ou "grama", sem a qual nem o ser nem o signo existiriam. Saussure instituiu a diferença quando definiu o significante não como o som físico, mas como a marca acústica, o traço psíquico desse som. É uma diferença que não se vê nem se ouve, mas que se torna decisiva para o sentido da frase dita ou escrita. Mas ela é decisiva, segundo Derrida, não posteriormente à fala ou escrita, mas no próprio movimento do falar ou escrever. Num exemplo citado por Belo (1987, p. 38), quando se escreve "as armas e os barões assinalados", a diferença entre os morfemas "as armas", "os barões", "assinalados", é decisiva para o sentido da frase toda. Porém, ao escrever-se "as armas", já lá está outra diferença, a diferença para os termos ainda não inscritos. A diferença que não se ouve é já um traço. É a esse movimento invisível e inaudito que Derrida chama de diferença (*différance*), escritura, arquiescritura, grama, traço originário e sem origem, produtor de todo o sentido e de todo o real. Trabalho de diferenciação de diferenças que age oculto na produção textual.

Algo semelhante acontece quando Heidegger estabelece a dupla textualidade da metafísica, uma que corresponde à clausura e à presença, outra mais inaudita, que só se anuncia em certas fendas do texto metafísico. Porém, o que está além da clausura, da delimitação da metafísica, não pode ser pensado como simplesmente ausente. Se fosse ausente, não seria nada a pensar, ou seria ainda um modo negativo da presença. E se a presença tem privilégio, a diferença fica subordinada. É preciso, então, inscrever um outro traço no texto metafísico, que não seja presente nem ausente, que não seja pensável pela metafísica, que se esquive à dominação. Pois só a presença se domina (Belo, p. 65). Trata-se, portanto, de um traço do traço, do apagamento do traço. A diferença entre o ser e o ente é já um traço. Foi o traço que desapareceu no esquecimento da diferença entre o ser e o ente. Se o ser apareceu por causa do esquecimento grego da sua diferença para o ente, então o ser é o próprio ente e a diferença é anterior ao ser. Para Derrida, haveria uma outra diferença, anterior ainda à própria diferença entre o ser e o ente, que é a diferença ou escritura.

Essa diferença, sem presença e sem ausência, sem origem e sem história, permite ultrapassar o conceito de ser de Heidegger, possibilitando uma nova leitura-desconstrução da metafísica. Não há mais privilégio dos pré-socráticos, nenhuma origem poética se perdeu na história, pois que não há história, uma vez que não há origem, em virtude de não haver presença. Ler a filosofia deve ser, portanto, lê-la como texto, escritura que se desfaz e refaz com o leitor, porque agora não há mais necessidade de recorrência a um impossível autor. E se a diferença é anterior à distinção entre som e luz, tempo e espaço, não há mais hierarquia entre o aspecto fônico e temporal, e o aspecto gráfico e espacial. Daí o texto poder valorizar a apresentação formal, o jogo inventivo dos espacejamentos, como no lance de dados mallarmiano, como na troca de uma letra derridiana, e *e* de *différence* pelo *a* de *différance*, simples expediente lúdico na raiz de um monstruoso descentramento (Santiago). O alcance político das colocações de Derrida é estendido pelo conceito de *disseminação*, outro nome da inominável diferença. A escritura dis-

seminante tem, como na produção textual, a possibilidade de subverter as estruturas de dominação onde impera o *logos*, de penetrar na ordem do simbólico, de que falava Lacan, lugar das regras da sociedade, da família e da cultura. Como exemplo disso, a secular filosofia passa a ser vista como texto plural, ela não é mais de ninguém, ela é de todos, ela se rasura e se faz tanto pelas mãos do filósofo como pelas do cientista e do poeta.

5. Engulhos guturais

Se Nietzsche pudesse passear novamente entre os homens, na certa encontraria os mesmos motivos que o levaram ao cume da montanha. É bem verdade que os mesmos não são os mesmos, como aconteece com o rio heraclitiano; Nietzsche estaria mais velho e mais sábio, o mundo ganharia novos tons de manhãs e de alvorecer. Pareceria que os homens entenderam suas palavras, a necessidade do círculo descentrado como maneira de romper a inexorabilidade entre vida e morte. As sucessivas desconstruções operadas, principalmente através de Freud, Heidegger e Derrida, ansiavam, com efeito, traduzir o eterno retorno numa busca incessante de valorização da vida. Os homens se deram conta da curteza da racionalidade que os guiava até então, e, libertando a imaginação, procuraram chegar a regiões inexploradas, a possibilidades inauditas que estendessem o real e se acercassem dos muros da amplitude humana. Abriram-se ao inconsciente e escutaram as vozes do ser, elas estão sempre lá, fluxo inesgotável, rio de palavras, murmúrios. Dizendo que o homem é meio-dia e meia-noite, que é preciso incorporar o lado escuro da lua humana, pois o texto submerso prolonga o texto desperto, ele é determinado mas também determinante da vida diurna que acreditamos ser a única. Os homens aprenderam a falar por metáforas e, ousando sempre, foram procurar além das vozes o húmus, o barro primordial com que se fabrica o próprio ser. Assim estabeleceram a escritura como metáfora da vida, a vida entendida como produção, algo se fazendo, texto que toma forma à medida que se escreve ou se vive. Como conseqüência natural, a idéia de produção textual se integrou numa semiótica geral, impregnando as várias manifestações e instituições, soprando a forja de uma nova sociedade, mista de pluralidade, multiplicidade e dinâmica. Construída pelo devir das mãos humanas, uma tal sociedade se afiguraria autônoma, dispensando a intervenção de um criador divino. Sendo expressão de forças ativas, ela se aproximaria dos ideais de Nietzsche quanto a uma sociedade dos fortes. Chegando a esta altura, Nietzsche decerto não evitaria um leve sorriso, como faria qualquer pai coruja perante o "da-da-da" de seu rebento.

Porém, com o passar do tempo, já que, apesar de tudo, o tempo ainda existe, um quadro diferente se desenha ante os olhos do velho filósofo. Por trás da aparente multiplicidade, aos poucos se descortina a antiga procissão, seus fiéis um tanto mais descarnados, mas a mesma determinação teoteleológica sobre as frontes de lata. Basta ligeiramente girar o pescoço, e lá está o grande olho de Deus, no cimo da montanha, conclamando os penitentes para a cerimônia. Um novo movimento da cabeça, e se descobre a casta dos pastores, eficientes guias do rebanho, metidos em suas túnicas de razão e de lógica, a moral estampada na testa e a boca cheia de conceitos gelados. Nietzsche começa a sentir os desconfortos da paternidade, e procura entender até que ponto foi responsável, ou simplesmente mal compreendido, no processo que resultou neste estado de coisas, o estágio atual da civilização humana.

No final do século XIX, juntamente ao convite romântico à imaginação, há um recrudescimento dos poderes da ciência, com o crescimento industrial, o positivismo e o darwinismo. Ao mesmo tempo em que Nietzsche faz um exame impiedoso do racionalismo grego, a razão parece alcançar o seu ápice. A própria morte de Deus compactua com o sentimento de uma época, que queria afastar-se das ilusões metafísicas, em prol do rigor das matemáticas. Nem os poetas ficam imunes. Lautréamont blasfema contra o Criador, enquanto erige cantos-cânticos às matemáticas severas. Alerta, além disso, para a necessidade de uma lógica rigorosa para seguir o intrincado soberbamente imaginativo de suas narrativas. O Verbo divino dá lugar à escritura matemática, como no tempo de Galileu. A imaginação e a matemática parecem compartilhar, paradoxalmente, da mesma responsabilidade de um saber novo, fora do paradigma da representação. As teorias do século XX mostram, entretanto, que as coisas não se passam como bem se anunciavam. Deus foi realojado pela própria matemática, com Einstein. A imaginação revelou-se subordinada à razão e à ciência, que se tornam os valores máximos da civilização. Os procedimentos de subordinação variam da simples supressão até mecanismos mais sutis de controle, tais como as promessas vampirescas de incorporação, tais como as falsas disponibilidades de expressão, características da liberdade vigiada. Seja qual for o caso, entramos no terreno da unidimensionalização, de que falava Marcuse (1982), reino das ideologias e hipocrisias, onde tudo se justifica pelo projeto de uma sociedade tecnológica e artificial, prometida pela ciência.

Imbuído desse propósito, o behaviorismo procede uma depuração da linguagem, para livrá-la dos excessos imaginísticos e adequá-la aos critérios de manipulação positivista. As definições operacionais realizam uma verdadeira "chacina empírica" dos conceitos, que passam a ser definidos pelas operações efetuadas para medi-los. A maneira de pensar se modifica, uma vez que não podem ser usados conceitos sem uma justificativa em termos de operação. A palavra perde o poder de transcedência e de negação. Instaura-se o pensamento unidimensional, no qual as idéias são redirecionadas para se limitarem ao contexto de racionalidade dado. Veiculado pela mídia, o pensamento unidimensional torna-se um produto com prescrições autovalidadoras, que promovem uma falsa consciência imune à própria falsidade. A capacidade crítica se obstrui, com a razão transformando-se em submissão aos fatos. É uma situação de conformismo muito conveniente para o capitalismo vigente. Mais sutil que o behaviorismo, o estruturalismo é chamado para tratar do inconsciente, reduto último de insubordinação. Aqui a hipocrisia e a mistificação se tornam claras. A decantada consideração do lado escuro do homem é uma balela, pois revela um propósito de incorporação paternalista em que o referencial continua a ser o lado claro, o mundo dos dias despertos. Cada vez que os elementos escuros tentam assomar à borda e reclamar comida, têm que passar pelo crivo dos dias, que possuem os torneirinhas de acesso, as regras estabelecidas por eles mesmos, e as armas de repressão. Aqueles que porventura se aventuram a partir das regras do mundo escuro, com a linguagem e a cultura que lhes são próprias, são chacinados pela polícia, essa instituição abjeta criada para garantir o patrimônio dos homens claros e a ordem necessária ao capitalismo. Não resta ao inconsciente senão integrar-se numa estrutura que lhe é dada, falar uma linguagem que é elaborada segundo as regras do consciente e da razão. Então o estruturalismo diz que o inconsciente é estruturado feito uma linguagem. Esta convicção é suportada por leis supostamente universais, baseadas em dados antropológicos onde a gripe do observador interfere no sujeito observado, ou em ficções dedutivas engendradas por pesquisadores de gabinete assaz inteligentes e conscientes. Apesar de suas

intenções em sentido contrário, o estruturalismo se revela um discurso pseudoliberal de integração das diferenças na estrutura vigente, contribuindo para a manutenção do *status-quo* e da unidimensionalidade.

Com o cognitivismo e a inteligência artificial, damos o passo decisivo para a tão esperada sociedade tecnológica e pós-industrial. O cognitivismo significa o estágio em que nada fica fora do alcance da razão, no fundo uma razão instrumental, que conseguiu abolir as fronteiras entre o consciente e o inconsciente, já que tudo está sujeito a estruturações, regras, equacionamentos. Uma contribuição importante nesse sentido foi dada pelo *feedback* cibernético, que aperfeiçoou a domesticação da linguagem iniciada pelo operacionalismo behaviorista. Agora, mesmo os desvios fazem parte do sistema, tudo concorre para a produção final, para glória e gáudio do neocapitalismo, isto é, o verdadeiro capitalismo, que trabalha justamente sobre as diferenças, os excedentes, para caracterizar a mais-valia. Com a inteligência artificial, chegamos ao supra-sumo da alienação do homem, não somente em termos do seu trabalho, mas na totalidade do homem, no que ele tem de essencialmente humano. É o estranhamento da própria espécie que é produzido, é a própria espécie que se transforma em resíduo a ser aproveitado no circuito capitalista. Mas os estudiosos não querem ou não podem se dar conta disso, e cada vez mais avançam na direção da sociedade computadorizada. Filosofia, ciência e arte, tudo leva ao computador. As teorias da linguagem, quase sem exceção, suspiram pela formalização que as tornará aptas a serem traduzidas num programa de computador. As críticas são contraditadas ou absorvidas, de modo a se reajustarem às metas-rinocerontes dos pesquisadores unidimensionais. Assim, mesmo questionamentos radicais, como os de Heidegger, Marcuse e Dreyfus, terminam, paradoxalmente, incentivando novas pesquisas e avanços do empreendimento tecnocrático. Por isso, Habermas (1982) contrapôs ao "pessimismo" marcusiano uma teoria da ação comunicativa que neutralizaria, segundo ele, os efeitos transitórios da unidimensionalização. Para Habermas, todo processo comunicativo contém uma exigência intrínseca de justificabilidade de suas normas, que acaba levando a uma situação lingüística ideal, onde a comunicação não sofre coações externas ou distorções internas. A auto-reflexão ajuda a dissolver essas distorções e coações, favorecendo o restabelecimento das condições de justificação dialógica, necessário para o consenso ideal. Porém, no estágio atual do capitalismo avançado, em que a deformação das consciências atingiu níveis alarmantes, é de se perguntar se existem os próprios requisitos básicos para o entendimento intersubjetivo, para os discursos e consensos válidos, para a auto-reflexão. Imerso ele próprio no universo unidimensional, Habermas acabou prescrevendo uma solução reformista, que ameniza os incômodos e justifica o projeto da sociedade tecnocrática.

Entre os cientistas isto também ocorre. Os trabalhos atuais que se dizem alternativos, constitutivos de uma nova epistemologia, o que fazem é aperfeiçoar os instrumentos de dominação da linguagem. Apesar de se postarem como não-aristotélicos, pelo menos uma coisa eles têm em comum: tornar não-livre a linguagem, manietá-la a uma lógica e a definições operacionais. Mesmo quando se trata de uma lógica anômala, possibilitada por algum descentramento, diferença ou novidade conseguida, logo a seguir é postulada toda uma estrutura teórico-prática que se apropria dessa diferença, que reduz seu teor revolucionário ao ponto de torná-la tratável pelos cânones cientificistas, de modo que, dentro em pouco, ela já não parece tão anômala assim. Os estudos sobre autopoíesis trazem embutido, sob uma fachada de aparente novidade, um motivo de formalização computacional, o que

no fim das contas, não tem nada de novo, apenas endossando uma tediosa tendência de uma civilização pós-moderna tão tediosa e sem imaginação. Quando os cientistas pós-modernos querem fundar uma linguagem irracional, não fazem na verdade mais que produzir uma outra linguagem racional. Quando após tantos séculos, recorrendo aos poetas, os pesquisadores conseguem finalmente introduzir a noção de caos no âmbito da ciência, é porque o caos já não é mais caos, muito pelo contrário, ele tem uma ordem implícita, que possibilita que seja manipulado, dissecado, operacionalizado, traduzido em regras e equações algébricas, sintetizado enfim num programa de computador. Nada de novo.

Também a poesia parece estar perfeitamente adaptada aos pós-tempos atuais. Cansada de ir contra a ordem estabelecida, gesto amaldiçoado que a levava invariavelmente ao exílio, a poesia compartilha hoje com a ciência do estudo do caos, da vida e outros temas para os quais até pouco tempo era a única a ter acesso. Esquecendo o outrora fosso intransponível, que a separava da inimiga racional, a poesia encantou-se com os métodos científicos, a ponto de utilizá-los em suas indagações. A literatura atual é uma ciência das narrativas, na esteira da ciência dos signos, e, assim como a semiótica, se preocupa com a investigação das leis de sua própria organização. A relação com a ciência é claramente de subordinação, a julgar pelos manifestos da "nova safra", que exortam os poetas a se porem em dia com a multimídia e a se exporem aos impactos tecnológicos. Como conseqüência natural dessa atitude conformista e subordinada, a literatura acompanha célere a marcha da ciência para a formalização. Pode-se dizer que a aspiração maior da literatura contemporânea é chegar ao computador. O texto plural e a literatura invisível, que têm seu lastreamento em Barthes, e na diferença de Derrida, estão em consonância com a epistemologia alternativa da autopoíesis, que trata do que se faz a si mesmo. Tal como aconteceu com a biologia e o código genético, a autopoíesis pretende codificar a linguagem e, por extensão, a vida. Codificar a linguagem! Codificar a vida! Eis o alcance do equívoco da aproximação entre arte e ciência. Eis como a arte se afasta dos ideais de soltura nietzschianos, e contribui para a repressão. Massificado pela TV e outros meios de ideologização, participante ativo do fluxo-texto resíduo da civilização tecnológica e neocapitalista, o poeta perdeu sua aura de pesadume, e retirou-se das catacumbas para o convívio dos homens superficiais, lógicos e racionais. Ali, entre os confortos burgueses da zona sul da cidade, o poeta pede a mesada ao Grande Pai, o Estado, para financiar suas não-obras, altamente revolucionárias e, logicamente, anarquistas. A moral pós-moderna não permite ver nisso nenhuma contradição, ela é flexível e permissiva, legitimando as brincadeiras juvenis com os espacejamentos gráficos, com os microtextos dadaístas e programáveis, com a mistura alegre e irresponsável de tudo, indagação e tecnologia, Heidegger e computador, passar da linguagem do ser ao tatibitate eletrônico, por meio de bricolages meramente associativas, que mais se assemelham à oligofrenia e à imbecilidade. Se foi essa visão de poesia que Nietzsche quis passar quando escreveu Zaratustra, se é essa a poesia feita por todos, preconizada por Mallarmé, Rimbaud e os surrealistas, se foi isso que Lautréamont quis dizer quando profetizou que o século XX veria o seu poeta, se o poeta futuro é esse medíocre filhinho-de-papai que manuseia uma estúpida máquina, se a poesia do futuro é esse ridículo somatório, esse teste de múltipla escolha de opções banais, algorítmicas ou heurísticas, se para ser poeta contemporâneo basta um burburinho perfomático de superfície e um vazio beócio por dentro, que Lautréamont e os demais malditos sejam por muitas vezes execrados, que permaneçam uma temporada maior nos quintos dos infernos, a fim de se tornarem mais

malditos, repassarem o texto, aprenderem o ofício, quando então poderão voltar, hoje ou amanhã, e desfazer o equívoco, e jorrar outra vez um rio de lava.

Passeando entre nós, Nietzsche talvez vislumbrasse, neste momento, algumas razões para o seu desconforto. Quando quebrou as tábuas de preceitos, Nietzsche fundou para os homens um novo Evangelho, incorrendo nos erros que criticara no cristianismo: forneceu-lhes uma mentira; a ilusão de pensar que estão sendo criativos, que sabem, eleitos que são, os segredos da vida, que seu riso e suas danças têm finalmente razão de ser. Querendo exaltar a vida, Nietzsche viu surgir uma legião de fantasmas, guiados pela palavra, o verbo congelado que controla até os movimentos de seus esfíncteres, e lhes diz como amar, viver e morrer. Querendo inaugurar uma nova moral, Nietzsche viu instalar-se a hipocrisia e a falsidade. As pretensões irrisórias de intermináveis desconstruções, os novos novos novos, os prefácios dizendo que não são prefácios, as apresentações que não querem ser apresentações para não "trafrem" o pensamento de alguém, os anarquistas que destróem só até certo ponto, os livros invisíveis que são visíveis, a estigmatização do negro, do pobre, da fome, da guerra, a linguagem materializada na TV, a mediação pela palavra de todos os atos, desde amar a defecar, e tudo com a maior "naturalidade", pela legitimação que lhes confere o Grande Conceito. As tentativas de fundar o irracional através de conceitos racionais, o próprio Nietzsche usando conceitos.

Chegando a esta altura, Nietzsche talvez galgasse novamente o topo da montanha. E querendo iniciar tudo de novo, provavelmente começaria tendo nojo. Depois se levantaria e falaria aos pequeninos lá embaixo. O eterno retorno talvez tenha sido proposto a propósito mesmo de uma impossibilidade. É como na vida. Um barco à deriva. Um bater de asas mornas. Um leve roçar. Animais rondando em volta de si mesmos.Um tum-tum no mesmo lugar. Constatar a verdade terrível de Schopenhauer e estrategicamente continuar sonhando. Com muita humildade e também uma radical exasperação. Apesar de tudo, se estamos vivos.

Abstract

In the light of the nietzschean philosophy, the history of language is retraced from Ancient Age up to the present. From *Crátilo* to Hegel, from Saussure to artificial intelligence, the study follows the development op philosophical and scientific ideas. The picture is completed with a literary viewpoint, that cross over diverse authors, like Lautréamont and Derrida, until to drain into computational seduction. Thereafter critical remarks are made, in view of the actual stage of human language and life.

Referências bibliográficas

Barthes R. *S/Z* Paris, Seuil, 1970.
Belo, F. *Linguagem e filosofia*. Lisboa, Imprensa Nacional, 1987.
Chomsky, N. *Estruturas sintácticas*. Lisboa, Edições 70, 1980.
Culler, J. *As idéias de Saussure*. São Paulo, Cultrix, 1979.
Deleuze, G. *Lógica do sentido*. São Paulo. Perspectiva, 1974.
———. *Nietzsche e a filosofia*. Rio de Janeiro, Editora Rio, 1976.
———. & Guattari, F. O *anti-Édipo*. Rio de Janeiro, Imago, 1976.
Derrida, J. *L'écriture et la différence*. Paris, Seuil, 1967.
———. *Gramatologia*. São Paulo, Perspectiva, 1973.
Dreyfus, H. L. *Intelligence artificielle*. Paris, Flammarion, 1984.
Foucault, M. *As palavras e as coisas*. Lisboa, Portugália, 1966.
Garcia-Roza, L. A. *Freud e o* inconsciente. Rio de Janeiro, Zahar, 1984.

Habermas, J. *Conhecimento e interesse*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
Heidegger, M. *Sobre o humanismo*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
Jacob, A. *Introdução à filosofia da linguagem*. Porto, Rés, 1984.
Kristeva, J. *História da linguagem*. Lisboa, Edições 70, 1988.
Lacan, J. *Escritos*. São Paulo, Perspectiva, 1978.
Lyons, J. *As idéias de Chomsky*. São Paulo, Cultrix, 1983.
Marcuse, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.
Mayer, R. E. *Cognição e aprendizagem humana*. São Paulo, Cultrix, 1981.
Merleau-Ponty, M. *Ciências do homem e fenomenologia*. São Paulo, Saraiva, 1973
———. *Fenomenologia da percepção*. Rio de Janeiro, Freitas Bastos, 1975.
Mueller, F. L. *História da psicologia*. São Paulo, Nacional, 1978.
———. *O livro do filósofo*. Porto, Rés, 1984.
Nietzsche, F. *Vontade de potência*. Rio de Janeiro, Edições de Ouro, 1966
Penna, A. G. *Comunicação e linguagem*. Rio de Janeiro, Eldorado, 1976.
Piaget, J. *Seis estudos de psicologia*. Rio de Janeiro, Forense 1964.
Ricoeur, P. *Da interpretação*. Rio de Janeiro, Imago, 1977.
Saussure. F. *Curso de lingüística geral*. São Paulo, Cultrix, 1977.
Steiner, G. *As idéias de Heidegger*. São Paulo, Cultrix, 1982.
Santiago, S. *Desconstrução e descentramento*. In: *Tempo Brasileiro, 32:* 76-97, 1973.
Moysés, L.P. *Texto, crítica, escritura*. São Paulo, Ática, 1978.
Vygotsky, L. S. *Pensamento e linguagem*. Lisboa, Antídoto, 1979.