

A LINGUAGEM E A CONTINGÊNCIA DO HUMANO

THE LANGUAGE AND THE HUMAN CONTINGENCY

EL LENGUAJE Y LA CONTINGENCIA DEL HUMANO

*João Paulo AYUB**

Resumo: O artigo pretende discutir o caráter *não fixado* da natureza humana a partir de considerações sobre o domínio contingente da linguagem. O tema da não fixação do humano numa natureza pré-determinada repercute de modo central nas preocupações teóricas do campo de estudos da antropologia filosófica. O texto deve mostrar, contudo, que a reflexão acerca da linguagem abre um leque considerável de opções para o aprofundamento desta investigação. Para tanto, serão destacadas algumas contribuições dos campos de estudo da literatura, da educação e da antropologia.

Palavras-chave: Natureza humana; Linguagem; Poesia; Educação; Experiência.

Abstract: The paper discusses the character of human nature not fixed from the contingent nature of language. The theme reflected in the theoretical concerns of the field of study of philosophical anthropology. The text should show that reflection on language opens a considerable range of options for the further development of this research. For this, we highlight some contributions from the fields of study of literature, education and anthropology.

Keywords: Human nature; Language; Poetry; Education; Experience.

Resumen: El artículo aborda el carácter no fijado de la naturaleza humana y el carácter contingente de la lengua. La cuestión de la no fijación de una naturaleza humana predeterminado refleja en las preocupaciones teóricas del campo de estudio de la antropología filosófica. El texto debe mostrar, sin embargo, que la reflexión sobre el lenguaje abre una considerable gama de opciones para el futuro desarrollo de esta investigación. Para ello, destacamos algunas contribuciones de los campos de la literatura, la educación y la antropología.

Palabras clave: Naturaleza humana; Lenguaje; Poesía; Educación; Experiencia.

* Graduado em Ciências Sociais e Mestre em Sociologia pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) – Campinas – São Paulo – Brasil. Contato: joaoayub@gmail.com.

1 A pergunta pela natureza humana

Questionar-se acerca da natureza humana é um gesto que acompanha a trajetória dos homens desde o seu nascimento – muitas vezes, um engajamento angustiado na difícil tentativa de autocompreensão. O nascimento de um novo ser e, num âmbito maior, a emergência da cultura – e da civilização –, inauguram o movimento inevitável de um olhar constante sobre si mesmo: um olhar perscrutador interessado naquilo que o homem é ou pode vir a ser. Esse olhar, contudo, emerge a partir de um arranjo complexo: o registro do *mesmo* encontra-se irremediavelmente atravessado por uma dupla perspectiva. A imagem de si advém, como um estranho reflexo, do olhar lançado em direção ao *outro*. Este olhar do outro, contudo, não determina para sempre o ente do ser olhado; ao contrário, inaugura um movimento permanente, para sempre inconclusivo, de mútua conversação. O estranhamento do mesmo, a aceitação e o conflito provenientes do encontro com este olhar interessado em lhe dizer se fazem presentes neste processo marcado por uma constante transfiguração dos termos em relação. Em resumo, pode-se dizer que a inserção dos homens no interior deste jogo de espelhos configura a condição primeira deste ser profundamente comprometido com as vicissitudes de sua natureza.

Nesta trajetória de caminhos infindáveis, duas respostas se destacam em meio a um emaranhado de experiências quase infinitas: à concepção do humano enquanto natureza pré-determinada, demarcada por leis e regras universais – e aqui podemos pensar no conceito de natureza fundado na matriz kantiana, que entende a “existência das coisas enquanto determinadas por leis universais, ou a conexão dos fenômenos segundo regras necessárias ou leis” (GIACOIA, 2013, p. 32)¹ – contrapõe-se a tese antropológica segundo a qual o animal humano caracteriza-se pela não fixação de uma natureza determinada por leis universais, e que, junto “a uma redução do patrimônio

¹ “No que se refere ao gênero humano, essa regularidade e constância de relações entre determinações objetivas estaria ligada à identidade, universalidade e necessidade de determinadas propriedades ou atributos essenciais, independentes de variações empíricas observáveis no tempo e no espaço, como por exemplo as diferenças de raça, sexo, idade, cultura, condições climáticas, econômicas, sociopolíticas etc.” (GIACOIA, 2013, p. 32).

genético-instintual”, corresponde “um excesso de forças pulsionais não definitivamente fixadas, polimorfos, deslocáveis” (GIACOIA, 2013, p. 32).

2 A linguagem e a natureza não fixada do humano

No horizonte aberto pelos dois registros citados, este artigo defende a ideia de que a linguagem, ou melhor, a possibilidade do homem constituir-se através da palavra – e, em certo sentido, constituir seu próprio mundo –, corrobora a perspectiva segundo a qual a natureza humana se encontra marcada por uma contingência implacável. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que a linguagem adquire uma posição central no conjunto de respostas interessadas no entendimento da condição humana, um universo riquíssimo de perguntas se abre em torno dos fenômenos que atravessam a – ou que são atravessados pela – palavra. Na medida em que os seres humanos se encontram desde sempre lançados na tarefa de sua própria construção, uma natureza definitivamente não fixada, caracterizada fundamentalmente pelos contornos imprecisos de sua contingência, o gesto que consiste em dizer o mundo – e a si mesmo – através da palavra passa a ser crucial: a existência humana singulariza-se no instante em que a experiência da linguagem se confunde com a linguagem da experiência.

Nesta perspectiva, a hermenêutica filosófica de Hans-Georg Gadamer adquire importância fundamental. Inspirado principalmente na filosofia existencial de Heidegger, o também filósofo alemão partiu do princípio de que a existência humana é um acontecimento essencialmente linguístico. Grosso modo, tal princípio significa que, ao invés de conduzirem a linguagem no repertório de tarefas cotidianas levadas a cabo no exercício de sua existência, os homens são, ao contrário, conduzidos pelas palavras através das quais dão sentido ao mundo em que vivem. As palavras projetam os homens para além de si mesmos. A linguagem, de acordo com Gadamer, se constitui no registro primordial da existência humana, uma dimensão ontológica, dado que a conversação infinita dos homens entre si e com as coisas ao redor “desvela’ e deixa surgir algo que é a partir de então”. Ainda segundo Gadamer,

A linguagem não é somente um dentre muitos dotes atribuídos ao homem que está no mundo, mas serve de base absoluta para que os homens tenham *mundo*, nela se representa *mundo*. Para o homem o mundo está aí como mundo numa forma como não está para qualquer outro ser vivo que esteja no mundo. Mas esse estar-aí do mundo é constituído pela linguagem (GADAMER, 2005, p. 571).

A linguagem que eleva as potencialidades dos homens quando imersos em estados de conversação com o mundo é de um tipo especial: trata-se de um movimento de ascensão sobre o universo natural onde a vida se encontra submetida a um conjunto limitado de determinações inescapáveis. Nesse sentido, podemos pensar a capacidade humana de linguagem referida por Gadamer em oposição à condição estritamente natural a que estão sujeitos os animais. Não se trata, aqui, de um simples comunicar-se – algo de que são dotados também os animais. Muito além, a palavra essencialmente humana configura um gesto de superação criativa dos modos de existir confinados às limitações do ambiente natural. Se não estranhemos a eterna configuração dos modos de ser específicos entre os animais, algo muito diferente ocorre entre os homens. Estes habitam a esfera efêmera do sentido – habitação intangível.

Enfim, *o mundo* a partir do qual as coisas e o meio externo podem vir a existir e constituírem-se no dado “real” é essencialmente linguagem, o que nos obriga a uma perspectiva antropológica de longo alcance: como nos diz Gadamer, a linguagem é condição fundamental para que os homens *tenham* mundo. Portanto, faz-se necessária a compreensão da diferença entre o mundo constituído pela dimensão humana da linguagem e o “mundo circundante” que reúne o conjunto das condições sobre as quais os seres vivos extraem a sua existência.

Ter mundo significa comportar-se para com o mundo. Mas comportar-se para com o mundo exige, por sua vez, manter-se tão livres, frente ao que nos vem ao encontro a partir do mundo, que se possa colocá-lo diante de nós tal como é. Essa capacidade representa ao mesmo tempo ter mundo e ter linguagem. Com isso, o conceito de mundo se opõe ao conceito de mundo circundante (Umwelt), que se pode atribuir a todos os seres vivos do mundo (GADAMER, 2005, p. 572)

A partir desta perspectiva lançada por Gadamer, podemos pensar também a natureza humana como uma espécie de salto sobre um

estado de coisas cuja “queda” não deixa de se apresentar enquanto um risco permanente: no “mundo circundante” habita também o que costumamos chamar de animalidade do homem. Ainda segundo o autor,

num sentido mais amplo, esse conceito do mundo circundante pode ser aplicado a todos os seres vivos para reunir num conjunto as condições de que depende sua existência. Mas é exatamente isso que esclarece a diferença entre o homem e todos os demais seres vivos, a saber, que o homem tem “mundo”, na medida em que aqueles que não têm uma relação com o mundo no mesmo sentido, ficando de certo modo confiados ao seu mundo circundante (GADAMER, 2005, p. 572, grifo do autor).

Revelada, portanto, a posição da linguagem no interior do projeto existencial que demarca a qualidade diferencial e contingente da natureza humana, resta pensar os caminhos – ou descaminhos – nos quais os homens são atravessados pelas palavras que lhes dão sentido. Noutros termos, a partir do exposto sobre a dimensão ontológica da linguagem entre os homens, cabe agora situarmos o acontecimento humano no interior da linguagem que o constitui. Contudo, dada a amplitude de significados atribuídos à noção de linguagem, de que linguagem exatamente se trata?

A linguagem se presta a uma infinidade de abordagens e perspectivas de estudo: desde análises interessadas em surpreendê-la em estado de objeto, uma espécie de registro sistêmico, sincrônico, dotado de leis e regularidades intrínsecas a partir das quais o indivíduo é capaz de engendrar uma mensagem de caráter individual, situada num tempo e espaço específicos; até estudos voltados para o caráter estritamente processual da língua, sua interface com as esferas cultural e política. De acordo com Paul Ricoeur, em sua “Teoria da Interpretação”, faz-se necessário, juntamente aos estudos dos códigos, sistemas e subsistemas da língua, sua dimensão estrutural, investigar também a natureza da língua a partir de sua realidade discursiva. O que isso quer dizer? Ricoeur compreende o discurso enquanto dimensão factual da língua, ou seja, a partir de sua qualidade inexpugnável de evento inserido num contexto de significação. Ora, em oposição ao anonimato do código linguístico, pertencente a uma determinada

comunidade linguística, o discurso se apresenta como um evento dotado de significação própria, singularizado.

A linguagem enquanto evento, mensagem intencionada de alguém, segundo Ricoeur, revela uma de suas potencialidades mais ricas, qual seja, a de circunscrever – ou desvelar –, para aquele que se insere no interior da palavra, um “modo de estar-no-mundo”. Algo que a dimensão estrutural da língua é incapaz de proporcionar na medida em que representa a dimensão estática da língua, anônima e, por isso mesmo, separada do sujeito que fala. A dimensão temporal da língua – do discurso – testemunha a capacidade que os homens têm de agir sobre si mesmos, transformando-se no instante em que se arriscam na aventura de significar sua condição.

Passemos então à análise de três registros em que se percebe a relação inextricável entre a dimensão humana essencialmente não fixada e a linguagem que a constitui.

2 O “estado poético”: Manoel de Barros e o delírio do verbo

Manoel de Barros, autor de um “Livro sobre Nada”, é mais do que um poeta: o escritor cuiabano é também um mestre do pensamento:

No descomeço era o verbo. Só depois é que veio o delírio do verbo. O delírio do verbo estava no começo, lá onde a criança diz: Eu escuto a cor dos passarinhos. A criança não sabe que o verbo escutar não funciona para cor, mas para som. Então se a criança muda a função de um verbo, ele delira. E pois. Em poesia que é voz de poeta, que é a voz de fazer nascimentos — O verbo tem que pegar delírio (BARROS, 2013, p. 301).

A poesia nos convida a sempre novos nascimentos: tal como a criança do poema de Manoel de Barros, é preciso escutar a cor dos passarinhos, ignorando, para tanto, que o verbo escutar não funciona para cor, mas para som. A poesia é dada a partos de um tipo que faz surgir de dentro de seus domínios, de suas entranhas, seres delirantes, verbos insubordinados, capazes de pegar delírio. Obviamente, a linguagem em que se situa o poeta – linguagem de verbos delirantes – deve ser capaz de subverter certas funções cristalizadas e, o mais

importante, romper os limites que nos condicionam, e nos condenam, a ser aquilo que somos.

Tudo isso não seria possível se não fosse o caráter contingente da linguagem: para Valery, essa “estranha condição de nosso material verbal”. O escritor francês não poderia estar num outro lugar que não ao lado do poeta cuiabano: Paul Valery, ao debater-se sobre a natureza da linguagem, da poesia e do pensamento abstrato, encontra no “estado poético” o laço estreito entre a vida e a palavra. Sob esse estado, tal como diz Valery,

estamos insensivelmente transformados e dispostos a viver, a respirar, a pensar de acordo com um regime e sob leis que não são mais de ordem prática – ou seja, nada do que se passar nesse estado estará resolvido, acabado, abolido por um ato bem determinado. Entramos no universo poético (VALERY, 1999, p. 209).

A palavra, desde que suspensa de sua função codificada, reencontra em seus interstícios a matéria efêmera do significado. Mas esse significado é tão complexo e tão diverso quanto somente a experiência vivida pode ser. Por exemplo, vejamos o que diz Valery sobre a palavra “tempo”:

vocês já notaram, certamente, este fato curioso, de que tal *palavra*, perfeitamente clara quando a ouvem ou empregam na linguagem *normal*, não oferecendo a menor dificuldade quando comprometida no andamento rápido de uma frase comum, torna-se magicamente problemática, introduz uma resistência estranha, frustra todos os esforços de definição assim que vocês a retiram de circulação para examiná-la à parte, procurando-lhe um sentido após tê-la subtraído à sua função momentânea? É quase cômico perguntar-se o que significa ao certo um termo que se utiliza a todo instante e obter satisfação total. Por exemplo: escolhi durante o voo a palavra Tempo. Essa palavra era totalmente límpida, precisa, honesta e fiel em seu serviço, enquanto desempenhava sua parte em um propósito e era pronunciada por alguém que queria dizer alguma coisa. Mas e-la sozinha, presa pelas asas. Ela se vingava. Faz-nos acreditar que tem mais sentidos que funções. Era apenas um meio e e-la transformada em fim, transformada no objeto de um terrível desejo filosófico. Permuta-se em enigma, em abismo, em tormento para o pensamento... (VALERY, 1999, p. 202-203).

A ideia de que o significado – quando contaminado pelo estado poético identificado por Valery – deve romper as barreiras que limitam e restringem a palavra a um repertório limitado de funções, nos permite situar o escritor francês e o poeta cuiabano num mesmo plano. Ambos os escritores, seja através da proposição de um verbo delirante (“a criança muda a função de um verbo, ele delira”), seja a partir da cartografia do universo poético, recuperam no emaranhado da escritura um modo de ser da linguagem que ressoa a condição contingente da natureza humana. O ser humano feito palavra também pode transgredir as funções que o situa num determinado registro funcional. Em resumo, o que importa – e nesse sentido recuperamos a discussão inicialmente proposta sobre a relação inextricável entre a palavra e a natureza humana não fixada –, é que tanto Manoel de Barros quanto Paul Valery testemunham um caso explícito em que a linguagem adquire uma irreduzível centralidade nos estados de mutação inerentes aos seres humanos.

3 A palavra e o saber de experiência

Este segundo registro diz respeito à relação indissolúvel entre a linguagem e a experiência. Pode-se dizer que a predominância da *relação* sobre os *termos* citados é de tamanha grandeza que acaba por transfigurá-los um no outro: a linguagem da experiência tende a confundir-se com a experiência da linguagem, num sentido pleno em que a palavra condensa o próprio ato de existir. De acordo com o filósofo espanhol Jorge Larrosa Bondías – em ressonância à perspectiva filosófica de Gadamer apresentada nas primeiras linhas deste artigo –, “todo o humano tem a ver com a palavra, se dá em palavra, está tecido de palavras”: as palavras produzem sentido, criam realidade e, às vezes, funcionam como potentes mecanismos de subjetivação. Eu creio no poder das palavras, na força das palavras, creio que fazemos coisas com as palavras e, também, que as palavras fazem coisas conosco. As palavras determinam nosso pensamento porque não pensamos com pensamentos, mas com palavras, não pensamos a partir de uma suposta genialidade ou inteligência, mas a partir de nossas palavras. E pensar não é somente “raciocinar” ou “calcular” ou “argumentar”, como nos têm sido ensinado algumas

vezes, mas é sobretudo dar sentido ao que somos e ao que se nos acontece. E isto, o sentido ou o sem-sentido é algo que tem a ver com as palavras. E, portanto, também tem a ver com as palavras o modo como nos colocamos diante de nós mesmos, diante dos outros e diante do mundo em que vivemos. E o modo como agimos em relação a tudo isso. Todo mundo sabe que Aristóteles definiu o homem como *zôon lógon échon*. A tradução desta expressão, porém, é muito mais “vidente dotado de palavra” do que “animal dotado de razão” ou “animal racional”. Se há uma tradução que realmente trai, no pior sentido da palavra, é justamente essa de traduzir *logos* por *ratio*. É a transformação de *zôon*, vidente, em animal. O homem é um vidente com palavra. E isto não significa que o homem tenha a palavra ou a linguagem como uma coisa, ou uma faculdade, ou uma ferramenta, mas que o homem é palavra, que o homem é enquanto palavra, que todo o humano tem a ver com a palavra, se dá em palavra, está tecido de palavras, que o modo de viver próprio desse vidente, que é o homem, se dá na palavra e como palavra. Por isso atividades como considerar as palavras, criticar as palavras, eleger as palavras, cuidar das palavras, inventar palavras, jogar com as palavras, impor palavras, proibir palavras, transformar palavras, etc. não são atividades ocas ou vazias, não são mero palavrório. Quando fazemos coisas com as palavras, do que se trata é de como damos sentido ao que somos e ao que nos acontece, de como correlacionamos as palavras e as coisas, de como nomeamos o que vemos ou o que sentimos, e de como vemos ou sentimos o que nomeamos (BONDÍAS, 2002, p. 21)

A reflexão de Bondías sobre a dimensão humana tecida de palavras se dirige à natureza da relação entre a linguagem e a experiência. Segundo ele, é preciso pensar o sentido ou estatuto da linguagem no mundo moderno tendo em vista a importância da palavra no contexto de experimentação – verdadeira – do mundo. A verdade – é preciso dizer – não no sentido de adequação da palavra ao “real”, mas no sentido de revelação do “real” através dos sentidos multiplicados da linguagem: aqui, mais uma vez, estamos com Gadamer, quando diz que a linguagem “‘desvela’ e deixa surgir algo que é a partir de então”.

O saber de experiência e o sujeito da experiência correspondem a uma problemática presente no campo da educação. Na verdade, pode-se dizer que a reflexão proposta por Jorge Larrosa

Bondías parte de um contexto de discussões inerentes à prática de produção e transmissão do saber, alcançando também outros domínios da atividade social, como a política e os processos de subjetivação na modernidade.

Os escritos de Walter Benjamin sobre a perda e a pobreza da experiência no mundo moderno são de extrema importância para pensarmos a inscrição da linguagem nos modos de existência contemporâneos. Como se sabe, Walter Benjamin é um filósofo e escritor cuja crítica à dimensão da experiência na atualidade repercute sobre diversos campos da ação humana. Desde a esfera da arte até os campos da história e da política, Benjamin argumenta que a experiência no mundo atual sofreu um processo de esvaziamento e expulsão progressiva do âmbito das relações entre os sujeitos. Sua argumentação atinge um plano consistente onde se pode vislumbrar uma crítica da cultura como um todo. Do que exatamente se trata na crítica de Benjamin? De que modo a linguagem atravessa o plano da experiência e se torna um de seus pontos nevrálgicos? Dada a irrevogável implicação da linguagem no destino dos homens, de que modo a palavra constitui a experiência e o próprio sujeito da experiência?

Em primeiro lugar, Walter Benjamin identifica a ascensão e prevalência do modo de produção capitalista no mundo moderno como um dos fatores de desagregação do trabalho artesanal, pautado pela inserção criativa do indivíduo em seu ambiente natural. Juntamente com a alteração do processo de transformação da natureza – a crescente centralidade das máquinas e automatismos de toda espécie, a produção de mercadorias, o monopólio dos meios de produção etc. –, mudanças de ordem até então inimagináveis reconfiguraram as relações sociais e, no limite, a própria disposição do espaço e do tempo. Até aqui, Benjamin se insere no conjunto da crítica social de inspiração marxista preocupada com as mudanças e alterações profundas verificadas no mundo do trabalho. Contudo, ao direcionar sua crítica às transformações operadas no âmbito da experiência dos indivíduos e grupos sociais – a partir de sua leitura singular da crise das narrativas, da perda da aura nas obras de arte, da ascensão do gênero literário do romance etc. –, um horizonte ampliado de perspectivas sobre os modos de existir no mundo contemporâneo se

abre no sentido de uma constatação de crise da cultura e, por que não, da própria linguagem.

A linguagem, deslocada da experiência, assume cada vez mais a condição de objeto portador de informação. Um modo de ser objetivo da palavra indiferente à experimentação singular do sujeito – ou de uma comunidade – no mundo em que vive: a experiência, no sentido de algo que *nos passa*, e não algo que *se passa*, traduz o evento singular da existência humana. A palavra objetivada e desvinculada do contexto da experiência jamais pode traduzir o sentido particular que enseja o ato de existir. Nesse sentido, quando Benjamin se arrisca a pensar a modernidade como um processo de individualização crescente e esvaziamento das relações sociais, e mais uma vez lembramos sua análise – inspirada em Lukacs – do herói do romance moderno como alguém destinado a vagar pelo mundo em busca de um sentido para sua própria vida, ele nos ajuda a entender o estatuto da linguagem num contexto de socialização atravessado por arranjos técnicos universalizantes. A modernidade obriga o sujeito a uma série de vivências destituídas das palavras que lhes dão sentido: muita coisa acontece, não significando necessariamente que algo *nos* aconteça.

3 A linguagem e o “perspectivismo ameríndio”

O terceiro caminho explorado neste artigo refere-se aos escritos de um grande antropólogo brasileiro, Eduardo Viveiros de Castro. A perspectiva segundo a qual o trabalho de Viveiros será estudado aproxima este autor do universo poético de Manoel de Barros, de sua criança que delira o verbo e assim é capaz de escutar a cor dos passarinhos. A “ficção antropológica” praticada por Viveiros inaugura o registro de uma certa antropologia, também denominada “nova antropologia”, que aponta para a fecundidade do “perspectivismo ameríndio”. Nas linhas que seguem será destacada a importância da noção de perspectivismo elaborada por Viveiros em sua investigação dos “pronomes cosmológicos” indígenas, ressaltando o papel constituinte da linguagem para a própria dinâmica da cultura. A noção de “perspectivismo”, tal como a apreende Viveiros de Castro, reinsere a questão da transmutação do mundo via (re)inscrição do significado num regime distinto – ou “simultâneo”, em suas próprias palavras – de linguagem. Sobre a noção de “perspectivismo”, diz Viveiros de Castro:

Todo ser que se atribui um ponto de vista será assim sujeito, espírito; ou melhor, ali onde estiver o ponto de vista, também estará a posição de sujeito. Enquanto nossa cosmologia construcionista pode ser resumida na fórmula saussureana: *o ponto de vista cria o objeto* – o sujeito sendo a condição originária fixa de onde emana o ponto de vista –, o perspectivismo ameríndio procede segundo o princípio de que *o ponto de vista cria o sujeito*; será sujeito quem se encontrar ativado ou “agenciado” pelo ponto de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 1996, p. 126).

O elogio e a afirmação da perspectiva – “do ponto de vista” –, não poderiam deixar de ser lembrados neste artigo, tendo em vista a proposta de uma recusa do homem enquanto “província ontológica”, fonte universal de todo sentido. Tudo o que foi dito até aqui, vale lembrar, aponta para a necessidade de ressaltar a dimensão temporal da língua, sua contingência, para o entendimento da condição não fixada da natureza humana. O “perspectivismo ameríndio”, se assim pode-se dizer, adere fortemente a essa proposta.

A antropologia praticada por Viveiros de Castro, ao propagar e “levar a sério” o pensamento ou as “imagens do pensamento” praticadas pelos índios, põe em jogo – e cada vez mais, vale lembrar, como um caminho possível para uma espécie de salvamento epistemológico e ambiental dos humanos – a ampliação do horizonte a partir do qual experimentamos o mundo em que vivemos. Nesse sentido, “à antropologia, por direito, cabe não explicar o mundo de outrem, mas multiplicar o nosso mundo, povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 132).

Do mesmo modo a linguagem deve ser capaz de dizer o humano a partir dos significados – e das possibilidades de significado – que estão em jogo em seu *modo de dizer*, algo que só é possível na medida em que o verbo delira as “funções” que participam da fala. A superação da crise da linguagem – e da cultura – no mundo moderno passa pela transfiguração da fala do sujeito senhor de si que apenas instrumentaliza a linguagem com o objetivo de referir-se ao que está dado na natureza. É preciso recuperar o poder da linguagem de construir o mundo a cada vez que um sentido é compartilhado e não somente de espelhar esse mesmo mundo: uma forma de delírio

semelhante ao que ocorre no cultivo do “não saber” da criança como possibilidade existencial.

Mais uma vez com Viveiros de Castro, percebemos que o modo de enunciação das coisas, do mundo e dos animais implica irremediavelmente a própria qualidade das coisas, do mundo e dos animais – e dentre estes uma categoria como a de humanidade não escapa a esse jogo infinito no qual a relação contamina os termos e os inscrevem numa condição específica. Algo como escutar a cor dos passarinhos...

Por fim, segundo Eduardo Viveiros de Castro, num de seus exemplos sobre a realização dos possíveis nativos como virtualidades:

a ideia de que os pecaris são humanos é parte do sentido dos conceitos de pecari e de humano naquela cultura, ou melhor, é essa ideia que é o verdadeiro conceito em potência – o conceito que determina o modo como as ideias de pecari e de humano se relacionam. Pois não há primeiro os pecaris e os humanos, cada qual de seu lado, e depois sobrevém a ideia de que os pecaris são humanos: ao contrário, os pecaris, os humanos e sua relação são dados simultaneamente (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 135).

Conclusão

Muito longe de afirmar um registro consagrado, imutável da espécie humana, a linguagem propõe uma resposta à pergunta pela condição humana no sentido de algo que é preciso ser feito: seja mediante o delírio de um verbo, verdadeiro nascimento; seja através do paciente esperar de um “estado poético” que subverte as funções da palavra em proveito da multiplicação inesperada de significados; seja através do exercício de um olhar antropológico reafirmando as potencialidades “outras” da cultura; ou então, através de uma reinserção da palavra no domínio da experiência...

Neste trabalho, a partir de uma proposta de leitura dos autores Manuel de Barros, Paul Valery, Jorge Larrosa Bondías, Walter Benjamin e Eduardo Viveiros de Castro, buscou-se vislumbrar o fenômeno da linguagem entremeado ao “delírio” da existência. A palavra: uma espécie de mágica que ilumina o próprio existir. Mostrou-se, ainda, que a singularidade que acompanha a existência humana no sentido de uma natureza imprecisa – porque não

determinada por leis e regras universais – não pode ser dita sem que a própria natureza da linguagem seja problematizada em sua multiplicidade característica. Gadamer e Ricoeur, cada um a seu modo, também aproximam a linguagem do gesto impreciso que caracteriza a existência humana. Enquanto Ricoeur enfatiza a natureza “não referencial” do texto literário, sua capacidade de criar um mundo ao invés de simplesmente refleti-lo, Gadamer identifica na experiência da obra de arte o convite inevitável da linguagem a um novo modo de ser/estar no mundo. A natureza humana reafirma seu ser contingente na linguagem da arte que se configura como possibilidade de “abalo e derrocada do habitual”:

a familiaridade com a qual a obra de arte nos toca é ao mesmo tempo abalo e derrocada do habitual. Não é apenas o “É isso que tu és” que ela descobre em um espanto alegre e terrível – ela também diz: “Tu precisas mudar a tua vida” (GADAMER, 2010, p. 9).

Referências

BARROS, Manoel de. *Poesia Completa*. São Paulo: Editora Leya Brasil, 2013.

BONDIA, Jorge Larrosa. Notas sobre a experiência e o saber de experiência. *Revista Brasileira de Educação*, n. 19, p. 20-28, jan./fev./mar./abr. 2002. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1413-24782002000100003>>. Acesso em: 22 maio 2014.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis, SP: Vozes, 2005.

_____. *Hermenêutica da obra de arte*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

GIACOIA, Oswaldo. *Nietzsche, o humano como memória e como promessa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

RICOEUR, Paul. *Teoria da interpretação: o discurso e o excesso de significação*. Lisboa: Edições 70, 2009.

VALÉRY, Paul. *Variedades*. Organização e introdução de João Alexandre Barbosa. Tradução de Maiza Martins de Siqueira. São Paulo: Iluminuras, 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, out. 1996 .

_____. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, abr. 2002.

Recebido em: 14/07/2014

Aceito em: 30/08/2014