

LINGUAGEM E FORMAÇÃO HUMANA

Lílian do Valle

A reflexão da linguagem é, a uma só vez, reflexão sobre os últimos e os primeiros problemas da filosofia, não porque ela os reabsorva, mas, bem ao contrário, porque é, para eles, uma encruzilhada privilegiada, que parte em todas as direções.¹

É tão vasto o terreno de reflexões descortinado pelo tema da linguagem que é quase impossível vislumbrar toda a gama de interesses que atrai. Particularmente no que concerne à investigação sobre o humano e sobre a sociedade, a linguagem está sempre presente, como cerne daquilo que deve ser pesquisado e fazendo ser as possibilidades e os limites do próprio pensamento. Como, pois, ignorar a enorme relevância que adquire para a reflexão sobre a formação humana?

E se, além disso, considerarmos que o compromisso com a formação humana define, antes de tudo mais, a exigência da autonomia, então a questão da linguagem não pode deixar de se relacionar ao problema da autocriação. Ora, aqui, como em tantos outros domínios, a linguagem se apresenta como modelo e como sintoma. Modelo, a linguagem é, ao mesmo tempo, *instituição* e atividade *instituinte*. Mas, sintoma, ela nos deixa entender nosso *modo de relação* como essas duas dimensões inelimináveis da existência individual e coletiva.

Tomando como base o *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Jean-Jacques Rousseau, nosso propósito aqui será de examinar as diferentes camadas em que a linguagem se manifesta tais como a leitura percuciente de dois especialistas ajuda a descortiná-las, para em seguida refletir sobre o sentido que essas considerações podem ganhar no campo da educação.

Primeira aproximação: *instrumentalidade versus expressividade*

Porque o valor de um texto filosófico não se mede apenas pelas elucidações a que dá diretamente acesso, mas igualmente pela fecundidade das reações, comentários e análises que suscitou, o *Ensaio sobre a origem das línguas*, de Jean-Jacques Rousseau, pode seguramente ser contado entre os grandes textos já produzidos sobre a linguagem. Com ele se reintroduzem questões que o campo da educação tem sem dúvida muito negligenciado, ainda que devam ser dadas como essenciais para toda reflexão sobre a formação humana, já que dizem respeito diretamente à emergência do sujeito e da sociedade.

Fiel a um estilo, aqui como no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, Rousseaubusca remontar às *origens e causas* do advento da linguagem – reencontrando, na situação primitiva em que a natureza ainda domina, o primeiro gesto de ruptura, a primeira instituição, o fio da história da espécie humana, sempre encarnada nas sociedades concretas que o autor retraça. A palavra, “primeira instituição social”, é o que distingue o humano dos demais viventes; na história, ela se estabelece como diversidade linguística correspondente à pluralidade das sociedades humanas.² Mas a palavra tem apoio em causas naturais, que antes disso fizeram ser uma protopalavra ligada à simples sobrevivência. “Grito da natureza”, esta linguagem primitiva se reduz à comunicação gestual característica da ação, composta por designações concretas, sempre particulares, por onomatopeias. É que, para manifestar adequadamente as necessidades, o gesto era amplamente suficiente. Se a primeira clivagem estabelecida pelo *Ensaio* é, pois, aquela que traça a fronteira entre a natureza e o artifício humano, a segunda, que sobre ela se apoia, é a que permite distinguir, como Jean Starobinski evidencia, o caráter *instrumental* da língua de sua função *expressiva*.

Nenhuma dessas duas distinções deve, porém, ser vista como originalidade do *Ensaio*: pelo contrário, elas parecem dar continuidade à análise aristotélica que, distinguindo a *phōnē* animal do *logos* humano, afirma o caráter natural e imediato da primeira, por oposição à convencionalidade da linguagem propriamente humana;³ e coloca igualmente em relevo a distinção entre a função *instrumental* – ou meramente

demonstrativa – dos signos e sua função *comunicacional* – já presente, afirma Aristóteles, no animal.⁴

Assim, num primeiro momento, rompendo o espesso silêncio da natureza em que vagam, indistintos e solitários, os humanos, emerge uma palavra primitiva, língua das hordas, limitada e rudimentar.

A língua da horda é a da necessidade material; é a linguagem do pedido de ajuda. Ela comporta uma primeira emergência: “o grito da natureza”, que é ainda inarticulado. Ela é sobretudo linguagem de ação, composta de gestos indicativos ou imitativos; a linguagem vocal se desenvolve para se fazer onomatopéia (que é a forma vocal da linguagem de ação). Essa língua é evidentemente “grosseira e imperfeita”. Ela é, no entanto, uma língua *universal*.⁵

Universal, porém “grosseira e imperfeita”, a linguagem primitiva não comporta recursos lógicos e é inapta para as abstrações, permanecendo prisioneira do instante e restrita à designação do particular.

É então que intervém a grande ruptura implicada pela *expressão*: e é a passagem do nomadismo para o sedentarismo, segundo Rousseau inteiramente fortuita e circunstancial, que traz consigo essa grande mudança, a introdução da *palavra* e da *entonação*. Não tendo raízes na natureza, a nova ruptura é artificialidade que marca a própria origem da sociedade: para que emergissem idiomas e “nações”, foi preciso, diz o autor, que o ser humano, libertando-se do imperioso jugo da necessidade material, descobrisse as novas exigências do reino do desejo e da paixão, pois, se “as necessidades ditaram os primeiros gestos, as paixões arrancaram as primeiras vozes”.⁶ Até aí, bastara a quem somente queria indicar sua fome ou sua sede a instantaneidade da gesticulação; mas, uma vez despertada a força do sentimento, torna-se imperativo captar o interesse amoroso, e por isso faz-se preciso apelar para as inflexões e acentuações da voz, capazes de “comover o coração e inflamar as paixões”, de encadear os sons segundo o curso de um tempo que somente a palavra inventa.⁷

Originam-se assim os primeiros idiomas – no plural, pois, como vimos, a perda da língua universal dos gestos corresponde à ruptura da homogeneidade que caracterizava o humano estado de natureza e o

aparecimento dos grupos sociais diferenciados. Eis como Rousseau instala, desde o início, a linguagem sob o signo do paradoxo, o progresso na comunicação entre indivíduos se realizando ao preço do isolamento dos grupos:

Tendo desenvolvido seus idiomas próprios, suas particularidades culturais, os grupos se fazem mais estrangeiros uns aos outros do que jamais o foram os indivíduos solitários dos começos. A socialização, que reduz a separação em um sentido, não pode evitar produzi-la e aumentá-la em um outro sentido.⁸

Como frisa Starobinski, esta é, contudo, para Rousseau, a época de ouro da comunicação humana, momento de plenitude da linguagem e do sentimento: pois as primeiras línguas são feitas de ritmo e de entoação, respondendo não à necessidade material, à razão operosa, mas ao impulso do sentimento e ao desabrochar do desejo nos momentos de vacância, de lazer, de festa e de fruição que pontuam a vida ativa da sociedade primitiva: e “o canto e a dança, verdadeiros filhos do amor e do lazer, transformam-se em divertimento, ou antes na ocupação de homens e mulheres ociosos e reunidos em grupos”.⁹ Tendo por causa as paixões, esses primeiros idiomas são compostos por tropos, metáforas, translações, hipérbolos.

Firmemente enraizadas na afetividade, as primeiras línguas são, na concepção rousseuniana... Música.

Aqui como no *Ensaio sobre a origem das desigualdades*, a “palavra-música” se estabelece como ideal linguístico para Rousseau, no qual a comunicação atinge o grau máximo de sua expressividade:

Os sons da melodia não agem sobre nós *apenas como sons*, mas como *sinais* de nossas afecções, de nossos sentimentos; é assim que *excitam em nós os movimentos* que exprimem, cuja imagem reconhecemos.¹⁰

A comunicação direta possibilitada pela melodia faz com que aos sons corresponda imediatamente um movimento, uma mudança em nossos sentimentos, *sem qualquer intervenção da razão*: ela estabelece, sob esse pano de fundo da primazia estética – dessa força incoercível das

sensações que não caracteriza, no humano, qualquer excepcionalidade, senão seu pertencimento ao conjunto dos viventes – a base de toda moralidade.

O vínculo entre as sensações e a moralidade havia sido descrito por Aristóteles em termos de uma progressão:

O homem é, entre todos os animais, o único a ter a palavra (*logos*). A voz (*phōnē*) é o signo da dor e o prazer e por isso pertence [também] aos outros animais: sua natureza permite-lhes ter a sensação da dor e do prazer e de significá-lo entre si. Mas a palavra (*logos*), quanto a ela, serve para exprimir o útil e o nocivo e, em seguida, também, o justo e o injusto. Tal é, com efeito, o próprio do homem entre todos os animais: somente ele tem o sentimento do bem e do mal, do justo e do injusto, e os outros valores...¹¹

Nesses termos, a excepcionalidade humana estaria caracterizada, na análise aristotélica, pela posse do *logos-palavra*, da razão-linguagem-discurso, que seria o único acesso à moralidade.¹² Em Rousseau, o liame entre sensação e moralidade é, ao contrário, assegurado pela *palavra-música*, linguagem expressiva que, superando a mecânica instrumentalidade, faz ressoar os afetos. A expressividade não está presente no grito da natureza, na pura experiência dos sentidos, mas nem tampouco advém do trabalho sempre mediato do *logos*: ela é garantida pelo “efeito moral” que decerto “recebemos através dos sentidos, mas dos quais esses últimos são apenas as causas circunstanciais”.¹³

É este o contexto em que a música desponta, para Rousseau, como paradigma da linguagem ideal. Desde então, ainda que a idade de ouro “em que a palavra, música, dança, poesia eram confundidas” esteja para sempre revoluta, este ideal servirá para ressaltar a perda cada vez mais profunda da intenção expressiva que obriga as línguas da civilização a irem em busca do que Starobinski denominará “um suplemento de energia”.¹⁴

Na civilização, a palavra vai perdendo sua força, sua acentuação e suas inflexões, tornando-se lógica, fria e monótona; a música, por sua vez, seguirá seu caminho, e a melodia, expressão da alma, verá sua supremacia ameaçada pelas virtuosidades

harmônicas dos músicos modernos. Quanto à poesia, confiada à escrita, ela perderá o poder soberano que a caracterizava em Homero e nas grandes obras da tradição oral. Toda aquisição do progresso não é senão o reverso de uma perda essencial.¹⁵

A língua dos civilizados é incapaz de assegurar uma comunhão pela expressão, embora tenhasse tornado um meio eficaz de ação. Palavra útil, inodora e impessoal, vã palavra, jactância, superficialidade, os idiomas contemporâneos não são capazes de veicular a paixão e a vida, mas evidenciam a triste realidade de uma civilização que mergulha na ilusão, no engano e na falsidade.

Instala-se, comenta Starobinski, um “novo silêncio” em que vagueiam, solitários... os modernos. A linguagem enfraquecida corrói o que antes se construiu, sem nada deixar no lugar. E os humanos voltam a estar acudados ao instante, à fugacidade da ação: não há como negar a genialidade premonitória de Rousseau, que anteviu até que isso daria lugar a uma nova filosofia.¹⁶

Segunda aproximação: *comunicabilidade versus retórica*

Prefaciando a edição brasileira do *Ensaio*, Bento Prado Junior propõe uma outra leitura da obra rousseauiana, que substitui a “primazia do triângulo desejo-representação-presença junto a si [...] as noções de força, imitação e interpretação”.¹⁷ Trata-se, portanto, de arrancar a análise da linguagem rousseauiana do solo em que foi solidamente fincada pela filosofia da consciência, marcado pela referência contínua à verdade *lógica*, pela exigência expressa de transparência, pela sobrevalorização da *função representativa*. De fato, do ponto de vista do que, desde Derrida, ficou conhecido como “concepção logocêntrica”, a linguagem deve, tanto quanto possível, apresentar, presentificar aquilo que é; deve, tanto quanto possível, fazer o caminho do acesso direto à verdade – e é inegável, como vimos, que, longe de escapar a estas exigências, a análise de Rousseau se apresenta como terreno privilegiado de sua realização. Bento Prado Jr. sugere, no entanto, uma inversão radical de perspectiva, pela qual – vez que as línguas da civilização já não podem expressar a

fidelidade à presença desde todo sempre perdida – a obra de Rousseau passaria a dar acesso a uma crítica da linguagem que prioriza sua função “oblíqua” e sempre subjetiva de *interpretação*.

São dois os gestos teóricos que definem o horizonte da ideia de interpretação: a escolha da música – linguagem indireta por excelência – como paradigma de qualquer linguagem e o questionamento da comunicação por uma reflexão sobre as condições da *intersubjetividade*. Mas, com a obliquidade essencial da linguagem assim reconhecida, é o quadro da *epistème* clássica que sofre implosão: a destruição da concepção lógico-gramatical da linguagem tem, de fato, muitos ecos no campo do pensamento. A ideia da interpretação, assim fundada, repercute imediatamente – passando da ótica do receptor à do emissor – na ideia de *imitação*: a imitação, nas línguas como a música, liberta-se do paradigma pictórico, do império do olhar, e corta toda ligação com a ideia de representação.¹⁸

De forma superficial, a música tem, tanto quanto a pintura, uma *função representativa*; a diferença crucial estaria no fato de que a música é capaz de dar acesso também ao irrepresentável, ao silêncio, ao invisível. Por isso, afirma Bento Prado Jr., a universalidade da música não advém, na obra de Rousseau, de seu poder de *representação*, mas de sua capacidade de realizar uma “mimética generalizada”: não se funda, pois, na presença, mas exatamente no distanciamento que garante sua “independência em relação à passividade do entendimento e da sensação.”¹⁹

Este afastamento condiciona o que Bento Prado Jr. denomina de “natureza indireta ou oblíqua” da imitação. A linguagem existe porque o humano *se distanciou* da natureza; realizando-se, portanto, necessariamente como transgressão da natureza selvagem e muda, a música só presentifica a natureza pela afirmação de *sua diferença* – como comentou Derrida.²⁰

É a obliquidade da imitação que fornece a unidade destes dois movimentos contraditórios, na aparência, da linguagem que ultrapassa e excede a natureza, para alcançá-la. Se a imitação deve ultrapassar a natureza para alcançá-la – e aí acreditamos encontrar o “paradoxo” mais profundo da ideia de imitação – é porque é apenas pela *imitação* que a natureza se mostra e se deixa ver.²¹

A linguagem exerce sua função imitativa quando é indireta, quando afeta a alma e a disposição do coração, sem necessariamente representar as coisas, que são apenas a ocasião destas afecções. Longe se está do sentido cognitivo da palavra: “É no coração do homem, e não diante do seu olhar, que se anima o espetáculo da natureza”.²² A *força* da linguagem não reside no poder de *fornecer imagens* às coisas, mas no poder de *pôr* a alma *em movimento*, de colocá-la numa disposição que torne visível a ordem da natureza.²³

Se a leitura de Starobinski ressaltava a exigência de ruptura em relação a uma visão redutora da linguagem, que deixa na sombra a exigência de sentido, a livre atribuição do valor, o comentário que Bento Prado Jr. oferece para o *Ensaio* põe em evidência a atividade do sujeito, sua liberdade criadora, presente já “desde o nível mais elementar da percepção”:

Já na sensação [...], que jamais é livre de impressões morais, a interpretação está em ação e determina o sentido da experiência do objeto. [...] Rousseau mostra que nenhum sentido pode colar às sensações sem o exercício do julgamento e, portanto, da liberdade. A constituição da própria ideia de coisa, a superposição dos diversos campos sensoriais que a torna possível, tem como condição a livre interpretação dos dados da passividade, quer dizer, a “comparação”.²⁴

Não há acesso direto, nem às coisas, nem aos outros: renunciando ao ideal de transparência, a reflexão de Rousseau projeta o espaço aberto pela linguagem para o poder de intervenção que acompanha a experiência humana no mundo:

É a mesma obliquidade notada na relação entre o universo da linguagem e o universo do real que se reproduz, agora, na mediação que a linguagem estabelece entre as almas: cortando a relação direta da representação, a teoria rousseauiana da linguagem corta, também, a relação direta da *comunicação*. Se a linguagem dá acesso ao “quadro da Natureza” apenas renunciando a figurá-lo diretamente, ela estabelece a comunicação entre as almas apenas renunciando a uma comunicação igualmente direta. De um lado, a linguagem mostra as coisas apenas ao excitar os sentimentos que *acompanham* a visão do quadro; de outro, ela torna-se comunicativa apenas quando visa a algo de diferente da mera comunicação.²⁵

Essencialmente imitativa, a linguagem musical representa as coisas indiretamente, agindo sobre os sentimentos que as representações provocam. A sensação musical é então, para Rousseau, e paradoxalmente, “insensível”: ela não se limita ao ouvido, e dá acesso a um universo moral; e ela o faz de forma irrefletida, obscura, que transtorna a concepção clássica da comunicação, em que a informação é o elo cognitivo que apoia o mútuo reconhecimento e a relação entre um emissor a um receptor. Por si só, a música teria o poder de criar uma outra forma de relação, comenta Bento Prado Jr: uma “cumplicidade sem reflexão”. Mas essa não se realiza a menos que haja disposição da vontade e do entendimento para acolher a linguagem imitativa que, feita interpretação e eloquência, manifesta enfim toda a sua força.²⁶

Força, imitação, interpretação: são estes os conceitos de que se vale Bento Prado Jr. para demonstrar que a teoria da linguagem que Rousseau desenvolve no *Ensaio* realiza um desvio em relação ao paradigma lógico-gramatical, reintroduzindo sua *função retórica*.

Também aqui valerá a pena lembrar que Rousseau não foi o único em sua época – longe de lá! – a chamar a atenção para a face não-gramatical da palavra: no seio da filosofia das luzes, a tradição empirista voltou igualmente suas preocupações para o uso particular e não cognitivo da linguagem prática – que visa, por exemplo, como pretendia Berkeley, a “despertar uma paixão, levar à ação ou dela desviar-se, colocar a inteligência numa disposição particular”.²⁷

Mais, inclusive, do que em sua teoria, no gesto que impele Rousseau a fazer uso da linguagem escrita, a *função retórica* acaba por destoar, assim, as funções representativa e comunicativa da linguagem e sua ênfase cognitiva: o que importa já não é apenas a clareza da informação, já não é a submissão da linguagem às regras da verdade, mas o efeito que a palavra consegue sobre o outro. Poder-se-ia dizer que, assim, a linguagem finalmente volta a se estabelecer no mundo dos humanos, em um aqui e agora que não podem mais ser abstraídos:

À utopia da gramática – quer dizer, a uma concepção da linguagem que ignora todo lugar, geográfico ou histórico [...] a linguística de Rousseau opõe uma topologia que procura sobretudo as diferenças de lugar, no espaço e no tempo, mas também no interior de uma mesma sociedade.²⁸

Não há uma língua universal da qual as línguas particulares seriam recortes, ou potencialidades a serem atualizadas, não há língua fora da história, fora do existir concreto de seres encarnados. O que as diferentes línguas têm em comum não é um modelo intemporal, universal ou original de língua. Mais ainda, existindo por e fazendo existir o mundo social-histórico, a língua exprime não só o fato dessa existência, mas concomitantemente a forma particular que ela toma:

Para compreender a linguagem, é preciso, portanto, remeter-se a esse movimento do sujeito – é preciso mesmo dizer: do ser vivo – que ele não pode se impedir de possuir, mesmo quando nada faz; de que sua própria imobilidade nada é senão um modo; que faz com que ele só pode ser saindo de si mesmo, sendo “projeto do mundo”. Na expressão, manifesta-se plenamente o caráter essencial do ser-sujeito que se esclarece como o que é irresistivelmente levado para fora de si – e que subentende a impossibilidade de distinguir de forma absoluta intenção e gesto, dentro e fora, e, finalmente, o sentido da frase e a própria frase.²⁹

Com isso, é a secular dominação que a ideia de verdade manteve sobre o pensamento e a expressão que se vê contestada: a busca da verdade não só nada tem de natural, como não possui qualquer valor em si, de nada vale sem a noção de justiça. A função retórica da linguagem não é a aceitação do relativismo, ou uma outra forma de pragmatismo – em Rousseau, ela assinalada a exigência ética que cabe à palavra humana:

É como se a ideia de verdade não fosse mais pensada segundo o modo da adequação, mas segundo o modo do *contato* ou da *dívida*; [...] passagem da relação do *cogito* solitário, em seu diálogo com o mundo, à relação que constitui a trama da sociabilidade...³⁰

Terceira aproximação: educar para a criação?

Para a formação humana, a reflexão sobre a linguagem é essencial, já que é somente no terreno da linguagem que emerge o sujeito, como falante e como sensível, como exigência de sentido, como poder de

criação. À luz das inspiradas análises de Starobinski e Bento Prado Jr., sobressaem no *Ensaio* estes diferentes estratos que compõem a experiência humana da autoformação, provocando o interesse do educador.

O primeiro desses estratos – cuja dominação, segundo a antropologia rousseauiana, o ser senciante se vê obrigado a romper em razão de um acontecimento fortuito – define a determinação *funcional* de toda existência: pois, desde os níveis mais elementares, todo organismo vivo se volta para a manutenção do statu quo, para a sobrevivência individual e a reprodução da espécie. O segundo estrato, de eclosão da linguagem, abre para o humano o extenso campo *simbólico* em que, juntamente com a vida em comum, *moralidade* e *racionalidade* se desenvolvem.³¹

Na comunidade humana, as “necessidades reais” extrapolam o simples domínio das necessidades biológicas. A sociedade inventa e define suas necessidades, novas necessidades e novas respostas para as necessidades que ela se dá. Introduce-se, assim, o domínio do simbólico, como irredutibilidade da vida humana a essas necessidades “reais”, isso é, objetivas e, portanto, observáveis, como produção de uma subjetividade que permanece inacessível à análise funcionalista.³²

Entre esses dois estratos, Rousseau instala o acaso, o acontecimento inesperado, dir-se-ia que apenas para melhor destacar as trágicas consequências da iniciativa humana, presente em toda parte.

É que, no ser humano, a liberdade tempera desde o início a sensibilidade, fazendo ser em seguida a moralidade e a racionalidade que nela se apoiam: e, não tendo nenhum instinto que lhe seja próprio, o humano deve apropriá-los a todos.³³ Por isso, o domínio da sensibilidade é já imediatamente o cultural:

Que aquele, portanto, que deseje filosofar sobre a força das sensações comece por afastar das impressões puramente sensuais as impressões intelectuais e morais que recebemos através dos sentidos, mas dos quais são apenas causas ocasionais.³⁴

Logo, não há uma linguagem universal da razão, pela qual a natureza se faria inteligível ao homem. No *Emílio*, Rousseau proclama a

anterioridade da sensibilidade em relação à inteligência: “Existir é sentir”, diz ele.³⁵

[...] Não é tanto o entendimento que faz, entre os animais, a distinção específica do homem, mas sua qualidade de agente livre. A natureza comanda todo animal, e a besta obedece. O homem experimenta a mesma impressão, mas se descobre livre para aquiescer ou resistir [...].³⁶

Coetâneas, moralidade e racionalidade são “produtos diferentes de uma história comum”³⁷ que conduziu à dominação da segunda sobre a primeira. A criação revela-se, portanto, desde os primórdios do pensamento rousseauiano, como condição da existência tanto dos indivíduos quanto da espécie; e também como diretamente responsável por toda infelicidade e pela decadência que acompanha o progresso civilizatório. No entanto, dessa criação tão depreciada a obra de Rousseau se torna, paradoxalmente, um primeiro e vigoroso contraexemplo. Não é, pois, por acaso que este paradoxo se torna especialmente límpido no discurso sobre a linguagem; nem que, ao tentar explorar as contribuições deste texto, os comentaristas mais talentosos e perspicazes acabam por realizar, cada um a seu jeito, uma reabilitação em regra do gesto criador. Poderia a prática educacional seguir-lhes o exemplo?

Essa é, reconheça-se, uma das questões mais espinhosas da formação humana: a impossibilidade de uma “educação para a criação”. No terreno da linguagem, como vimos, emerge o sujeito, como sensível, como falante, como ser de razão: mas sendo a linguagem em ato, como bem resumiu Castoriadis, modelo de *atividade instituinte*, tanto quanto instrumento e primeiro representante da *instituição*, é amplamente essa segunda dimensão que acaba sempre por se impor.³⁸

Diferentemente do que Rousseau imaginou para o homem da natureza, a existência do filhote de homem é já, desde o nascimento, social: a língua em que ele é imediatamente introduzido não organiza somente um mundo natural, ou seja, perceptivo, mas faz existir um mundo histórico e faz os dois de uma só e mesma vez. A mãe, dizia Castoriadis, é “a sociedade mais três milhões de anos de hominização”.³⁹ Mas o filósofo genebrino estava consciente disso: o aprendizado da língua não

requer, pois, qualquer tipo de intervenção especial: “Não importa o que se faça, as crianças aprenderão a falar da mesma maneira”.⁴⁰

É aqui que incide a questão da *expressividade*: a linguagem, de fato, nunca é apenas instrumento: *o sujeito não pode não se exprimir*, deixar de sair de si, de ser, ao mesmo tempo, um dentro e um fora, intenção e gesto, sentido e expressão. O problema, no entendimento de Rousseau, é que a linguagem não segue o ritmo da experiência, mas se autonomiza: cria-se assim uma divisão entre as palavras e as coisas, entre as palavras e a própria existência. A solução do *Emílio* é que se busque evitar que a criança possua “mais palavras do que ideias, que ela saiba dizer mais coisas do que pode pensar”.⁴¹

A palavra teria assim, segundo Rousseau, que ser útil? A chave para o que pode parecer mais uma contradição no pensamento rousseauiano é o conceito de *utilidade*, que está longe da pura funcionalidade: se a linguagem deve estar colada ao *uso* que dela se faz, é porque importa, antes de qualquer outra coisa, o *sentido* que a ela se pode dar, a expressão que se realiza. É preciso, porém, como indicou Bento Prado Jr., liberar a exigência de expressividade do contexto em que a metafísica tradicional a instalou, e no qual ela acaba reduzida à representação de algo dado como inteiramente instituído: o sujeito em sua “verdade” interior, a verdade das coisas em sua suposta irredutibilidade – sem o que nada mais lhe resta senão a tarefa da simples comunicação. Mas nada há de simples na comunicação, na medida em que, para o ser humano, ela não vem separada do sentido e do processo de autoformação. Se a linguagem é também intervenção, ação sobre o mundo e sobre si, como pode a educação aproximá-la? Como distinguir, para fins educacionais, essas funções da linguagem: a comunicação, a expressão, a ação?

A educação escolar passou, ao longo do século XX, do obstinado respeito pela função comunicativa da linguagem à abusiva imposição do valor da expressividade. De dócil mecanismo de decodificação das verdades consignadas no ser do mundo e da sociedade, e “nas profundezas” da alma humana, a linguagem tornou-se aos olhos da opinião escolar corrente um instrumento não menos dócil de produção de novas codificações, de contínua invenção de verdades novas e provisórias. Mas, num caso como no outro, a docilidade jamais foi senão aparência: é que, força de

singularização, a linguagem se cristaliza e define-se se não veicula o novo que insiste em resistir ao instituído; e, modelo e exemplar da socialização, ela é simplesmente inconcebível sem a cultura que, entranhada nas palavras, faz de sua resistência a própria matéria da criação. Mais ainda, ali onde a tentativa de valorizar a face instituinte da palavra fracassou, isso se deveu exatamente ao descaso com essas duas outras funções solidárias, da comunicação e da retórica, ou da performance. A criação, lembrava Castoriadis, é *ex nihilo*, mas isso não quer dizer que ela se dê *in nihilo* ou *cum nihilo*: eis aí uma evidência que a educação correntemente despreza.

No dizer do filósofo, a autonomia “não é desinserção em relação à efetividade”, mas “transformação lúcida da efetividade (de si mesmo e dos outros) *a partir* desta efetividade”. Porque isto seria menos válido no caso da educação?

Em termos pedagógicos atuais, a questão deveria, portanto, ser retraduzida: como é possível ensinar para além da “realidade do aluno”? – válida para qualquer que seja o sentido que se queira, ou que se possa dar a esta última expressão – tal é a força com que se instituiu, soberana e incontestada, a crença de que sempre se deve partir dessa “realidade”. As múltiplas versões, as variações que se produziram para o tema transformaram o que deveria ser o objeto de um questionamento em uma verdadeira injunção, retransmitida de geração em geração entre os educadores. Assim, ela se diz, ainda hoje, como uma verdadeira profissão de fé – política (trata-se da valorização da “cultura” do aluno), mas também pragmático-pedagógica (só há efetiva aprendizagem daquilo que se experimenta) e cognitiva (a criança é “incapaz de abstração”, embora as estruturas que lhe permitirão fazê-lo estejam nela, em potência). A aceitação pública e incondicional do postulado encobre, no entanto, o que faz o verdadeiro enigma da aprendizagem: a questão de como passar (e de como fazer passar) do mesmo ao *outro*.⁴²

Particularmente no que se refere à educação escolar, a linguagem é o terreno desse embate. E, se não há receitas que garantam a educação para autonomia, que ao menos a injunção negativa seja aqui de alguma valia: comunicação, expressão, ação e criação são faces indiscerníveis de uma misteriosa realidade que, em suas variadas formas, a linguagem humana descortina.

Notas

¹ CASTORIADIS, Cornelius. O dizível e o indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty. In: _____. *Encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 136.

² ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essaisurl'origine des langues*. In: _____. *Œuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1995, p. 375 [trad. bras. Fúlvia M. L. Moretto, *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003, p. 99].

³ Cf. LABARRIÈRE, Jean-Louis. *Langage, vie politiqueetmouvement des animaux. Études aristotéliennes*. Paris: Vrin, 2004, p. 26, nota 1: “A voz [*phônē*] é naturalmente ‘signo de’ (o que também vale para a voz dos seres humanos), mas a linguagem [*logos*], que é um articulação da voz, é por esta mesma razão convencionalmente ‘signo de’ (o que não deveria valer senão para os seres humanos)”.

⁴ É ao menos a tese que J.-L. Labarrière (*Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*. Paris: Vrin, 2004, pp. 19-33) defende brilhantemente, cotejando a *Política* com outros textos menos trabalhados, que compõem a chamada *Parva naturalia*.

⁵ STAROBINSKI, Jean. Rousseau etl'origine des langues. In: _____. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence etl'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971, p. 366.

⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essaisurl'origine des langues*. In: _____. *Œuvres complètes*, t. V. Paris: Gallimard, 1995, p. 380 [trad. bras. Fúlvia M. L. Moretto, *Ensaio sobre a origem das línguas*. Campinas: Ed. da Unicamp, 2003, p. 105].

⁷ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit., p. 377 [p. 102].

⁸ STAROBINSKI, Jean. Rousseau etl'origine des langues. In: _____. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence etl'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971, p. 368.

⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: _____. *Œuvrescomplètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964, p. 169.

¹⁰ ROUSSEAU, Jean-Jacques. Op. cit., p. 417 [p. 159].

¹¹ Aristóteles, *Política*, I, 1253a 10-12.

¹² Não é decerto a posição de Jean-Louis Labarrière (*Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*. Paris: Vrin, 2004, p. 59): “Apesar de uma análise de ordem psicolinguística acerca da diferença entre o *logos* e a *phônē*, análise que sob muitos aspetos nada fica a dever a de alguns de nossos contemporâneos, Aristóteles não hesita em levar muito longe as capacidades da *phônē* animal, ao ponto de reconhecer entre certos pássaros a existência de uma *dialektos*, reconhecimento que nada tem, aliás, de contraditório com a afirmação de que a *dialektos* é própria ao humano. Assim sendo, não é surpreendente que Aristóteles possa conceder também a certos animais a função da língua em vista do bem”.

¹³ “Percebe-se algo desse efeito moral inclusive nos animais”. Jean-Louis Labarrière (*Langage, vie politique et mouvement des animaux. Études aristotéliennes*. Paris: Vrin, 2004, p. 59). Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. In: _____. *Œuvres complètes*, t. V. Paris: Gallimard, 1995, p. 417.

¹⁴ STAROBINSKI, Jean. Rousseau et l'origine des langues. In: _____. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence etl'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971, p. 376.

¹⁵ STAROBINSKI, Jean. Rousseau et l'origine des langues. In: _____. *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*. Paris: Gallimard, 1971, p. 375.

¹⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: _____. *Œuvres complètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964, p. 419.

¹⁷ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 28.

¹⁸ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 28.

¹⁹ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 61.

²⁰ Cf. DERRIDA, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967, p. 282: “Pode-se analisar [...] o funcionamento sutil das noções de natureza e de imitação. Em diversos níveis, a natureza é solo, grau inferior: é preciso ultrapassá-la, excedê-la, mas também ir ao seu encontro. É preciso voltar a ela, mas *sem anular a diferença*. Esta última deve ser quase nula: a que separa a imitação daquilo que ela imita. Deve-se, pela voz, transgredir a natureza selvagem, muda, infante ou gritante; pelo canto, transgredir ou modificar a voz. Mas o canto deve imitar os gritos e os lamentos. Há então uma segunda determinação polar da natureza: ela torna-se a unidade – como limite ideal da imitação e daquilo que é imitado, da voz e do canto. Se esta unidade se realizasse, a imitação tornar-se-ia inútil: a unidade da unidade e da diferença seria vivida na imediatez. Esta é a definição arqueo-teleológica da natureza segundo Rousseau”.

²¹ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 62.

²² PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 63.

²³ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 64.

²⁴ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 65.

²⁵ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, pp. 66-67.

²⁶ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 74.

²⁷ BERKELEY, George. *Traité des principes de la connaissance humaine*. In: _____. *Œuvres choisies*. Paris: Aubier, 2002, p. 197 apud PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das

coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, pp. 76-77.

²⁸ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 80.

²⁹ CASTORIADIS, Cornelius. O dizível e o indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty. In: _____. *Encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 139.

³⁰ PRADO JR., Bento. A força da voz e a violência das coisas. In: _____. ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Ensaio sobre a origem das línguas*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. Campinas: Ed. da Unicamp, p. 85.

³¹ Cf. SALOMON-BAYET, Claire. Jean-Jacques Rousseau. In: CHÂTELET, François. *Histoire de la philosophie – Idées, doctrines*. Vol. IV. Paris: Hachette, 1972, pp. 280-338.

³² CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975, p. 140.

³³ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: _____. *Ceuvres complètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964, p. 173.

³⁴ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: _____. *Ceuvres complètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964, p. 419.

³⁵ ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou de l'éducation*. In: _____. *Ceuvres complètes*. T. IV. Paris: Gallimard, 1969, p. 491.

³⁶ ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*. In: _____. *Ceuvres complètes*, t. III. Paris: Gallimard, 1964, p. 141-142.

³⁷ Cf. Cf. SALOMON-BAYET, Claire. Jean-Jacques Rousseau. In: CHÂTELET, François. *Histoire de la philosophie – Idées, doctrines*. Vol. IV. Paris: Hachette, 1972, p. 322.

³⁸ CASTORIADIS, Cornelius. O dizível e o indizível: homenagem a Maurice Merleau-Ponty. In: _____. *Encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 135.

³⁹ CASTORIADIS, Cornelius. A crise do processo de identificação. In: _____. *Encruzilhadas do labirinto IV. A escalada da insignificância*. Rio de Janeiro: Paz e Terras, 1996, p. 129.

⁴⁰ “As crianças escutam falar desde seu nascimento; fala-se com elas não somente antes que compreendam o que lhes é dito, mas antes que possam reproduzir as vozes que escutam.” ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou de l'éducation*. In: _____. *Ceuvres complètes*. T. IV. Paris: Gallimard, 1969, p. 293.

⁴¹ ROUSSEAU, J.-J. *Émile ou de l'éducation*. In: _____. *Ceuvres complètes*. T. IV. Paris: Gallimard, 1969, p. 298.

⁴² VALLE, Lílian do. *Enigmas da educação. A paideia democrática entre Platão e Castoriadis*. Rio de Janeiro: Autêntica, 2002, p. 273.

Resumo

No que concerne à investigação sobre o ser humano e sobre a sociedade, a linguagem está sempre presente como cerne daquilo que deve ser pesquisado e fazendo ser as possibilidades e os limites do próprio pensamento: como, pois, ignorar a enorme relevância que adquire, para a reflexão sobre a formação humana? Aqui, a reflexão sobre a linguagem é essencial, já que é somente no terreno da linguagem que emerge o sujeito, como falante e como sensível, como exigência de sentido, como poder de criação.

Palavras-chave

instrumentalidade x expressividade; comunicabilidade x retórica; formação humana.

Recebido para publicação em
março de 2011

Abstract

Language is a relevant topic whenever it comes to investigating human being and society, as the core both of what should be researched and of the possibilities and limits of thought itself. How is it possible, thus, to ignore its significance for education? Such significance is considered essential, since it is only within this field that the subject, as a talkative and sensitive being, emerges in his quest for meaning, as power of creation.

Keywords

instrumentality vs. expressiveness; communicability vs. rhetoric, human formation.

Accepted in

agosto de 2011