

# Da questão mítica do nome próprio

## The mythical matter of the proper name

---

Daniel de Oliveira Gomes\*

**RESUMO:** Trabalha-se, neste ensaio, a questão do silêncio e do poder nas heranças míticas e teológicas do nome próprio como questão essencialmente linguística, tomando como fundamento alguns críticos e autores que, mais ou menos diretamente, abordaram o tema. Dentre eles, Paul Ricoeur, Friedrich Nietzsche, Ernest Cassirer, Michel Foucault, John Searle, Maurice Blanchot e Jacques Derrida. Buscamos interpretações plurais acerca do mito da Torre de Babel, visando a animar sentidos para peculiaridades deste remoto e inacabado tema filosófico. O nome próprio é revelação sagrada do sem nome, inominável, que habita o texto, que habita o outro, que habita a cidade de Babel. O mito de Babel simboliza a fundação da comunidade. A comunidade onde a relação entre o eu e o outro dá-se no inevitável abismo da nomeação. O outro é apenas uma presença nomeada, ao mesmo tempo, um inominável.

**PALAVRAS-CHAVE:** Silêncio. Poder. Nome próprio. Babel.

**ABSTRACT:** This essay focuses on the matter of the silence and the power in mythical and theological inheritance of the proper name as essentially a linguistic issue, taking as a basis some critics and authors who, more or less directly, approach the theme. Among them, Paul Ricoeur, Friedrich Nietzsche, Ernest Cassirer, Michel Foucault, John Searle, Maurice Blanchot and Jacques Derrida. We seek to plural interpretations about the myth of the Tower of Babel in order to enliven senses for peculiarities of this remote and unfinished philosophical theme. The proper name is sacred revelation of the nameless, unnamable, that inhabits the text, which inhabits the other, which inhabits the city of Babel. The myth of Babel symbolizes the foundation of the community. The community where the relationship between itself and other occurs in the inevitable abyss of nomination. The other is just a named presence, at same time, an unnameable.

**KEY-WORDS:** Silence. Power. Proper name. Babel.

---

\* Doutor em Literatura pela Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC, com estágio sanduíche em Paris, sob vínculo institucional da Université Charles-de-Gaulle Lille III. É professor adjunto na Universidade Estadual do Centro-Oeste - UNICENTRO - PR, atuando junto ao Mestrado de Letras. E-mail: setepratas@hotmail.com

*Voltaire sugere ainda outra coisa: Babel não quer dizer apenas confusão no duplo sentido dessa palavra, mas também o nome do pai, mais precisamente e mais comumente, o nome de Deus como nome do pai. (DERRIDA, 2002, p.14).*

## **O ocultamento divino**

Há um ensaio interessante de Raúl Kerbs que examina a questão do silêncio e do estatuto da existência discursiva de Deus na hermenêutica ricoeuriana, um Deus cujo nome se revela e, simultaneamente, se oculta. Ricoeur periga, segundo Kerbs, a supor uma existência extradiscursiva de Deus, e, assim, a negar sua própria intenção hermenêutica que centraliza todo sentido e toda experiência como um fato essencialmente linguístico. No ensaio "*La paternité: du fantasme au symbole*", por exemplo, Ricoeur mostra que a maneira com que a bíblia nomeia a Deus, constantemente, o preserva como um ser além das palavras. Ele falará sobre o nome de Deus como uma "conotação sem denotação", como se a presença divina estivesse oculta atrás de sua própria revelação<sup>1</sup>.

Contudo, sabidamente Friedrich Nietzsche já polemizava isso, a honestidade de Deus, situando a hipótese da crueldade cristã, e, mais que isso, a hipótese da ausência de Deus como algo que - ambivalentemente, entre caráter oculto e onipresença - lhe provoca uma profunda dor e sofrimento oriundo da impotência de expressar-se. Leia:

Um Deus que é onisciente e onipotente e que não cuida em que sua intenção seja compreendida por suas criaturas - seria esse um Deus da bondade? Que deixa inumeráveis dúvidas e apreensões continuarem existindo por milênios, como se fossem irrelevantes para a salvação da humanidade, e que, no entanto, deixa entrever as mais terríveis conseqüências de um eqüívoco em relação à verdade? Não seria este um Deus cruel, se tivesse a verdade e pudesse acompanhar como a humanidade se aflige lamentavelmente por ela? - Mas talvez seja realmente um Deus da bondade - e apenas não conseguiu expressar-se mais claramente! Faltou-lhe talvez espírito para isso? Ou eloqüência? Tanto pior! Então talvez se engane também no que chama de "sua verdade", e ele próprio não seria muito diferente do "pobre diabo iludido!" Não deve suportar tormentos quase infernais ao ver suas criaturas sofrerem tanto por seu conhecimento, e continuarem sofrendo

---

<sup>1</sup> Ver: Kerbs (2000, pp. 51-62).

ainda mais em toda eternidade, e *não* pode aconselhar e ajudar, senão como um surdo-mudo que faz todo tipo de sinais quando o mais terrível perigo espreita seu filho ou seu cão? - Seria verdadeiramente perdoável, num crente em aflição e que assim concluísse, que tivesse antes compaixão pelo Deus sofredor do que pelos próximos - pois não são mais os seus próximos, se o mais solitário e primordial dos seres é também o mais sofredor e carente de consolo. - Todas as religiões trazem uma marca de que devem sua origem a um intelecto novo e imaturo da humanidade - são todas espantosamente *levianas* com a obrigação de dizer a verdade: ainda ignoram a obrigação, por parte de Deus, de ser veraz e claro na comunicação com a humanidade. (NIETZSCHE, 2004, pp.68,69.)

Para além de toda esta potência ateísta que Nietzsche remete agressivamente, outra contradição entre nome próprio e os sentidos relatados, próxima às apresentadas por Ricoeur, é a do silêncio de um "Deus Onisciente", poderoso: um autor que não se deu conta que estava a criar um ser-para-si, ao situar sua obra, o homem, na natureza, com toda a capacidade linguística de se apoderar do mundo. Fazer um homem "à sua imagem e semelhança" implicaria o natural desejo mimético, na esfera das ambições que representou Babel. É estranho que o "Onipresente" tenha se ausentado, tornado-se ausente, "oniausente", de quaisquer responsabilidades sobre as obras humanas (culturais), após o desastre da Torre.

A história da Torre de Babel põe como manifesto que tudo o que tem a ver com a cultura, e não com a natureza, é obra e responsabilidade do homem, e não Deus, que pelo contrário mostra-se alarmado ante uma capacidade de ação humana que não tinha previsto enquanto a criava, situada em meio à natureza para dela apoderar-se. (WAHNÓN, 1995, p. 19)<sup>2</sup>.

Pensar a diferença entre natureza e cultura, por ordem da ausência de Deus, sua mudez, suspensão metafísica, perante a proliferação das várias línguas que vieram multiplicar a cultura humana sobre a natureza, para Sultana Wahnón,

---

<sup>2</sup> Tradução nossa do texto original: "(...) El relato de la Torre de Babel pone de manifesto que todo lo que tiene que ver con la cultura y no con la naturaleza es obra y responsabilidad del ser humano y no de Dios, quien por el contrario se muestra alarmado ante una capacidad de acción

equivale também à ruína de uma fala anterior que antes tocava diretamente as coisas significadas. Uma vez que o homem nasceu pela voz de Deus, recebeu com isso, de imediato, o dom extraordinário de estabelecer nomes sobre seu entorno, por onde quer que vague, a qualidade "extravagante" de classificar linguisticamente o outro, o tangível, ou "o fora". E tal esfera simbólica é uma *mimésis* da Criação, uma "co/memoração" das coisas, quer dizer, produzir uma temporalidade historicamente, uma *mnemes*, um viver e, evidentemente, um morrer, naquele objeto submetido à gravidade de seu devido nome próprio. A coisa em si mesma passa a existir no instante da fundação, da insinuação, de sua morte. O espaço natural, espaço-objeto, espaço-suporte, que não deixa de ser também um espaço de cobiça pelo poder, é motivo da fala, mas também não vem a ser nada mais que o efeito de um espaço de discurso, das possibilidades de articulação e pensamento de cada língua.

### **Da nomeação cristalina**

Nesta relação entre espaço e fala, entre a paisagem natural e a instituição dos nomes, vale ressaltar que os nomes próprios dos entes no mundo não são uma mera expressão ou um reflexo do pensamento, mas antes existem por ordem das condições determinadas de pensamento em cada espaço cultural próprio, que condiz a um espaço linguístico. Adam Schaff, um dos filósofos que enveredou nesse itinerário investigativo, cita o exemplo clássico dos Esquimós que veem trinta espécies de neve e as distinguem perfeitamente com seus nomes apropriados. Não há para eles um nome único que designe a neve de modo generalizado. Diferentes povos se servem de distintos nomes que designam aspectos topológicos que lhe são particulares à visão, e, deste modo, seriam as condições vitais de sobrevivência, de cada espaço natural, que produziriam a relação primária entre o visível e o dizível. Diz Adam Sachaff:

---

humana que no había previsto cuando lo creó y lo situó en medio de la naturaleza para que se señorease de ella." (WAHNÓN, 1995, p. 19).

Os Esquimós, por exemplo, empregam toda uma série de nomes para designarem os diferentes estados de neve; as populações das regiões desérticas - os diferentes matizes do castanho e do amarelo; os povos marítimos - as diferentes espécies de peixes; os habitantes das estepes - as diferentes espécies de plantas, etc. (SCHAFF, 1964, p.241).

Com estes exemplos, o autor procura confirmar a tese de que "a linguagem se forja na prática humana e social", ou seja, valendo-se desta variabilidade do nome das coisas nos diferentes espaços sociais, chega-se à conclusão, que podemos chamar de etnográfica, de que os nomes são sistemas linguísticos, desenvolvidos histórica e culturalmente no contexto prático e relacional de interpretação, que definem e criam o nosso modo de ver o mundo tal qual se nos apresenta. Nosso olhar é, assim, criado pelo sistema de uma língua. Como diz Adam Schaff (1964, p.242 – grifos do autor), "*não somos nós que criamos*, de uma maneira arbitrária as diferentes espécies e modalidades de neve, mas são estas que existem na natureza objectivamente". Entretanto, podemos notar que ainda subsistem, na exposição de Adam Schaff, resquícios de uma propensão pragmatista e da crença na "teoria do reflexo" que ele mesmo procura problematizar no início de seu capítulo dizendo que "a teoria do reflexo é tão velha quanto a definição clássica da verdade" (SCHAFF, 1964, p.222). A ideia da cópia como analogia do original, a noção teórica de verdade baseada na possibilidade de excitação da essência analógica do real, do objeto, por meio da tradução, é algo que ainda impera em seu argumento antropológico, apesar de todo esforço filosófico de estabelecer premissas distintas de uma rígida e venerável tradição.

É que a noção de imagem ainda parece estacionada como se a realidade fosse, efetivamente, uma potência impenetrável, objetiva, mas ainda uma potência capaz de ser expressada por ordem da linguagem cristalina que, para Schaff, suscita sua imagem própria, mesmo que certamente intraduzível. A linguagem não é mais um meio para alcançar-se o a imagem do real, no entanto, aquilo que mesmo que, sistematicamente oriunda da experiência social, a postula e a limita no interior de seus paradigmas. Entretanto, deste modo de ver a noção de imagem, parece que Schaff não compreende ainda a noção de

linguagem ou de texto, como radicaliza Derrida: como a função-pai do próprio sujeito, função emissora e agente, e não apenas receptora e paciente. Ou talvez, para Schaff, em suas investigações sobre linguagem e conhecimento, a linguagem é preexistente ao sujeito, mas o real, por sua vez, ainda preexiste a essa linguagem e não se dá como absoluto efeito, não há coincidência entre imagem e coisa. Se há uma "imagem" da realidade que a linguagem humana alcança, mesmo que botando nomes próprios em diversos matizes e diferenciações objetivas que configurem modalidades de pensamento diferentes, então essa imagem ainda submete-se à teoria do reflexo e à definição clássica de verdade. Deste modo, o nome próprio vem a ser um elemento identificatório, subjetivo, em contraposição ao sujeito na instância da realidade objetiva. O que contradiz, em parte, um dos autores que ele mesmo trabalha intensamente, Ernest Cassirer, para quem o nome próprio é ligado a subjetividade mesma do sujeito, condiz com ela. Veja-se:

A identidade essencial entre a palavra e o que ela designa torna-se ainda mais evidente se, em lugar de considerar tal conexão do ponto de vista objetivo, a tomamos de um ângulo subjetivo. Pois o eu do homem, sua mesmidade e personalidade, estão indissolivelmente unidos com o seu nome, para o pensamento mítico. O nome não é nunca um mero símbolo, sendo parte da personalidade de seu portador. (CASSIRER, 2000, p.68).

Um pouco mais a frente:

O conteúdo da percepção não imerge de algum modo na palavra, mas sim dela emerge. Aquilo que alguma vez se fixou numa palavra ou nome, daí por diante nunca mais aparecerá como uma realidade, mas como a realidade. Desaparece a tensão entre mero 'signo' e o 'designado'; em lugar de uma expressão mais ou menos adequada, apresenta-se uma relação de identidade, de completa coincidência entre a 'imagem' e a 'coisa', entre o nome e o objeto. (Id., *ibid.*, p.76).

A fala seria, portanto, tal espécie de umbigo, na estância do instante, que une e retalha o homem de Deus, como quer Jean-Paul Resweber.

A fala degenera em dis-curso de poder desde que se torna objeto de cobiça. Ter, dela, a manumissão, eis a violência insensata que o desejo se esforça em fomentar. Quando Deus cria o mundo 'dizendo', di-videndo o espaço, introduz ordem no caos do mundo. Quando cria o homem à sua imagem pela fala, dá-lhe a capacidade de proferir, como ele, a palavra certa, de nomear os seres e as coisas para fazê-los existir simbolicamente. A fala é o umbigo que separa o homem de Deus e que o liga a Deus: essa cicatriz do desejo é a de uma liberdade que pode, à imagem de Deus, fazer ser com nomear. Mas, de poder simbólico, a fala tende a tornar-se objeto de dominação; de lei, arrisca-se a apresentar-se como objeto de desejo: possuir a fala é arrebatá-la a Deus sua prerrogativa essencial, ver e ter aquilo que se nomeia... (RESWEBER, 1982, p.77).

## **O exercício de poder e a enunciação**

A perspectiva da fala humana, do ato de estabelecer nomes próprios aos seres e pô-los em comunidade, como o desdobrar de uma violência, ou uma luta em vias de transgressão sem fim (seja à honra do nome de Deus ou ao próprio mundo das coisas), da linguagem como poderoso mecanismo de instauração ontológica e, assim, do próprio corpo como um efeito de poder é também um pressuposto bem foucaultiano. Em *Vigiar e Punir* ou em *a Microfísica do Poder*, podemos acompanhar afirmações claras que, por assim dizer, situam o corpo como materialidade do poder: a dependência entre as modalidades de discurso (a instância da fala) e o poder (seus estatutos intangíveis, emancipados, meticulosos) é tamanha, que é notável as relações de poder visivelmente expostas e ativas nos corpos dos sujeitos. A contribuição de Foucault está nisso mesmo: ver a manifestação da violência não como simples cicatrizes imprimidas no corpo, mas como a física autônoma, celular, do próprio desejo do poder. Ou, melhor ainda, a visão do poder como desejo miniatural, ou, quem sabe como falará Baudrillard, "*es simplemente que en Foucault el poder sustituye al deseo*" (BAUDRILLARD, 2001, p.21).

Não haveria nada mais físico que o poder. Foucault falará inclusive que "na verdade, nada mais é mais material, nada é mais físico, mais corporal, que o exercício do poder..." (FOUCAULT, 1999, p. 147). É certo que Foucault sustém-se principalmente no período que se dá após a era clássica (séc. XVI), uma vez que a preocupação foucaultiana era a de estatuir a evolução das explorações e do funcionamento do poder em relação à história dos corpos, dos esquadrinhamentos sociais, dos domínios e regimes disciplinares, assim por diante. Mas podemos de maneira análoga entender que a questão do nomeamento, a relação primordial, linguística, do homem consigo mesmo, com a delimitação simbólica de seu corpo, sua unidade física mais primária, de uma noção-limite do "eu", está totalmente imbricada ao exercício do poder sobre a instauração do real e do "fora"<sup>3</sup>. Nesse sentido, o nome próprio assume a sua importância vital.

Não é possível deixar de relevar esforços como os de Cassirer, ao debruçar-se sobre os elos históricos entre linguagem e mito, em designar, significativamente, que, tanto nas religiões primitivas quanto em culturas avançadas, frequentemente, o nome próprio está conectado com o íntimo da personalidade mesma do seu designatário. Para os esquimós, bem como para os egípcios, o nome próprio une-se ao corpo e à alma, formando uma determinação triangular do ser. Assim, levados por esses dados antropológicos de avidez mítica, parece que sempre nos gelará a espinha a pronúncia do nome próprio de um morto. Há um lugar de poder e ânsia de horror, um lugar invisível, no plano linguístico, entremeando à oposição vida/morte, um lugar de poder invocatório. Para Cassirer, quando nomeamos uma criança com o nome próprio de um antepassado, é como se instituíssemos o *alter ego* do outro neste novo portador.

---

<sup>3</sup> Veja-se a opinião de Yves Delege, num ensaio sobre o nascimento da literatura dentre os séculos XVI e XVII: "[...] Michel Foucault qui relève cet exemple parmi d'autres, a tort cependant, me semble-t-il d'y voir la règle générale que l'époque se serait donné pour interpréter la réalité, et d'en étendre la portée au langage articulé: à l'en croire, celui-ci ferait aussi 'partie de la grande distribution des similitudes. Par conséquent il doit être étudié comme une chose de la nature' (35). En réalité, cette attitude au XVIe siècle est déjà passéiste, elle est de plus minoritaire: toute l'époque médite la leçon de Babel, et dans le débat entre Cratyle et Hermogène instauré par Platon, elle choisit massivement pour l'hypothèse du langage conventionnel, qu'elle conduit jusqu'à l'un de ses termes logiques, à savoir le soupçon dirigé sur tout signe langagier [...]" (DELEGUE, 1990, p.46).



Além disso, de modo histórico, o nome de um defunto parece servir, magicamente, como essa espécie de componente invocatório, de âncora linguística entre o reino dos vivos e o dos mortos. E vem a ser uma potência meta-originária capaz de, não apenas fazer lembrar, como ressuscitar, reatualizar a presença do morto, trazê-lo, outra vez, do reino do fora. Estabelecer, assim, vínculo poderoso entre o fora absoluto e a fala.

O nome próprio ultrapassa o durável, o dentro, a temporalidade do vital. (Há um liame mítico entre ele, o nome próprio, e o absolutamente fora de seu portador. É aí que ocorre a inversão: o nome próprio, abrangendo o fora, é que parece ser o poder-portador de seu portador, o pai de seu pai<sup>4</sup>). Cassirer falará a respeito da crença egípcia da viagem ao reino da morte, que, para ser bem sucedida pelos que faleciam, estava condicionada ao conhecimento dos nomes próprios dos guardiões espirituais das portas secretas<sup>5</sup>. Roland Barthes, ainda, acrescenta, deliberadamente, a necessária pulsão erótica dos nomes próprios, a recordação da infância, em que a reverberação repetida de um certo conjunto de nomes particulares remete ao desejo e à morte. Essa recordação de nomes próprios oferece-se como gula erótica, vida e morte.

Uma parte de sua infância esteve presa a uma escuta particular: a dos nomes próprios da antiga burguesia baronesa, que ele ouvia repetidos o dia inteiro por sua avó tomada de mundanismo provinciano. Esses nomes eram muito franceses, e mesmo nesse código, entretanto, freqüentemente originais; eles formavam uma guirlanda de significantes estranhos a meus ouvidos (a prova está em que eu me lembro deles muito bem: por quê?): as Sras. Leboeuf, Barbet-Massin, Delay, Voulgres, Poques, Léon, Froisse, de Saint-Pastou, Pichoneau, Pymiro, Novion, Puchulu, Chantal, Lacape, Henriquet Labrouche, de Lasbordes, Didon, de Lignerolles, Garance. Como se pode ter uma relação amorosa com os nomes próprios? Nenhuma suspeita de metonímia, essas senhoras não eram desejáveis nem mesmo graciosas. E, no entanto, impossível ler um romance, ou Memórias, sem essa gula particular (lendo a Srz. de Genlis, vigio com interesse os nomes da antiga nobreza). Não é apenas uma linguística dos nomes próprios que se faz necessária; é também uma erótica: o nome, como a voz, como o odor, seria o termo de um langor: desejo e morte: "o último suspiro

---

<sup>4</sup> O nome próprio constitui-se, então, como a função englobante, paratópica, desterritorializando conceitualmente os limites tópicos dentro/fora, interior/exterior, vida/morte.

<sup>5</sup> Ver mais em: Cassirer (2000).

que resta das coisas", diz o autor do século passado. (BARTHES, 1975, pp. 57,58).

## A dupla ligadura

O mito da torre de Babel não se reduziria apenas a uma metáfora da multiplicidade das línguas, mas, como diz Derrida, é "o mito da origem do mito, a metáfora da metáfora, a narrativa da narrativa, a tradução da tradução". A impossibilidade de saturar, totalizar, uma arquitetura em movimento, um *constructum*, é a imagem babélica. Qual seja, a da incompletude, o silenciamento de um poder edificante.

Babel é nominada para dar a entender a "confusão" (sentido de Babel após o mito, pois nas línguas orientais o significado seria "Ba"/Pai e "Bel"/Deus) da tradução. Babel toma designação para Deus impor a sua lei, mas simultaneamente ele a torna intraduzível, o que significa opor-se, endividar-se com o problema da tradução. Veja-se melhor:

O desconstrutor da torre: dando seu nome, Deus também invocou a tradução, não apenas entre as línguas tornadas subitamente múltiplas e confusas, mas primeiramente *de seu nome*, do nome que ele clamou, deu e que deve traduzir-se por confusão para ser entendido, portanto, para deixar entender que é difícil traduzi-lo e assim entendê-lo. No momento em que ele impõe e opõe a sua lei àquela tribo, ele é também demandador da tradução. Ele também está endividado. Ele não parou de lastimar após a tradução de seu nome, ao passo que ele mesmo a interdita. Pois Babel é intraduzível. Deus lamenta sobre seu nome. (...) O *duplo bind* está na lei. Em Deus mesmo, e é preciso seguir rigorosamente a conseqüência: *em seu nome*. (DERRIDA, 1992, p.28).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> "[...] Derrida nos ha enseñado a reconocer que la escritura y la oralidad mantienen entre sí una esencial analogia, una mesma estructura de *diferancia*, esto es, de singularización y de repetición a un tiempo. Esta analogia no implica ya una jerarquía metafórica entre el original (el habla) y la copia (la escritura), pero tampoco implia una absoluta identidad entre ambas. La estructura de singularización y repetición *se repite* en el habla y en la escritura, pero se repite *singularizadamente, deferenciadamente*. Entre la firma del autor y el nombre propio del hablante no hay ninguna diferencia de grado o de rango, pero subsiste, no obstante, una diferencia. y ha sido Foucault quien nos ha enseñado a reconocer este diferencia. [...]" (CAMPILLO, 1992, p.28).

Conforme Campillo, autor inspirado nos estudos de autoria e escritura de Foucault e Derrida, os nomes próprios são o que há de mais "idiomático" numa língua. Veja:

Nomes próprios são, neste sentido, o mais idiomático de uma língua. Porém, ao mesmo tempo, e, portanto, parece que se encontram fora - ou, mais precisamente, na extremidade - do sistema lingüístico. Eles são, na verdade, aquilo que se oferece como o mais intraduzível, mas, igualmente, o que menos necessidade possui de tradução, como se seu significado fosse absolutamente universal, como se seu referente "próprio" o ancorasse diretamente no mundo. (CAMPILLO, 1992, p.27.).<sup>7</sup>

Mas, em determinado momento do texto "Babel", Derrida (2002, p.22) fica tentado a ressaltar que, justamente, "um nome próprio, no sentido próprio, não pertence propriamente à língua", mesmo que uma língua nada seja sem seu absoluto apelo aos nomes próprios, posto que os nomes próprios podem se deixar traduzir entre as línguas distintas. Porém, acontece que, como dirá Derrida: "o nome 'pedra' pertence à língua francesa, e sua tradução em uma língua estrangeira deve a princípio transportar seu sentido. Não é o mesmo caso de 'Pedro', cujo pertencimento à língua francesa não é assegurado; e, em todo caso não do mesmo tipo" (DERRIDA, 2002, p.23). O filósofo, ao tornear o mito de Babel, Benjamin e os gêneros de tradução propostos por Jakobson, ressalta que Peter jamais poderia equivaler a uma tradução de Pierre, da mesma forma que Londres, como nome próprio, jamais se inscreveria como uma tradução de London. Isso tudo incide na mítica tarefa endividada do tradutor, no horizonte de uma reconciliação impossível. A empreitada maior do tradutor seria o dom e, simultaneamente, a dívida em "devolver" sentido aos nomes próprios das línguas que traduz, quando em verdade, essa originalidade está dissolvida no impossível.

---

<sup>7</sup> Tradução nossa do original: "(...) Los nombres propios son, en este sentido, lo más *idiomático* de una lengua. Pero, a un tiempo, y por ello mismo, parecen situarse en el exterior - o, más exactamente, en el borde - del sistema lingüístico. Son, con efecto, lo más intraducible, pero también lo menos necesitado de traducción, como si su significado fuese absolutamente universal, como si su referente 'propio' les anclase directamente en el mundo." (CAMPILLO, 1992, p.27.)

Entretanto, arrisquemos compreender, foucaultianamente, o nome próprio como uma função do discurso, função do texto que é sempre pré-texto, sempre preexistência de uma lógica escritural, enunciativa, em que uma ordem do discurso é capturada em andamento. O texto que flui desde um autor determinado ultrapassa e trai o proprietário do nome próprio que o assina, o atesta.

Enfim, o nome de autor não é um nome próprio como qualquer outro, mas um instrumento de classificação e um protocolo de relações. É antes uma função. 'Deste modo', diz-nos Foucault, 'os grandes autores como Homero, Aristóteles, Freud ou Marx devem ser encarados como iniciadores de práticas discursivas que produzem não só a sua própria obra, mas a possibilidade e as regras de formação de outros textos'. Infelizmente, parte de nossa resistência cultural supõe que o 'grande autor' é a função Bíblia e deve ser repetido como dogma de referência. Levado ao limite, porque é este o projeto, um texto é um pré-texto: 'não nos devemos preocupar se uma idéia é justa ou não, devemos justamente ter outra idéia'. O autor, se ele o é, é um arqueiro que lança as suas setas em todas direções, como a figura que Nietzsche desenha, e se ele é realmente autor, e grande, não está imune às suas próprias flechadas. O texto o ultrapassa e o trai, e essa é a realização do autor. (PACHECO, 1996, p. 82).

O nome próprio de autor se torna sagrado para a Literatura, tanto que a crítica literária moderna passa a agir, no início do século XIX, como a exegese cristã de São Jerônimo: o autor como ao mesmo tempo certo foco de expressão estilística e um *bios* individual, como todos os outros homens. Ocorreu uma transferência, do anonimato do discurso literário para o científico. É o que Benjamin talvez avocasse, tratando o extermínio do narrador com a invenção da imprensa. Mas, de tudo isso, não significa que Foucault reduziu o nome próprio de autor a uma função, como proferia Lucien Goldmann o associando a uma moda a qual Derrida, concomitantemente, dava sequência. Também não significa que Foucault trabalha epistemologicamente de modo menos "determinado" que John Searle na questão dos nomes próprios. Ao contrário, ele ampliou a noção de nome próprio. Ele destrói a tecnologia de produção de uma monarquia do autor; a pessoa do autor como o lugar sagrado da autoria. E ainda mapeou a gênese do nome próprio de autor entre os séculos XVII e XVIII. Antes, o nome

próprio de autor caracterizava um modo de ser do discurso científico; hoje, o nome próprio de autor caracteriza um modo de ser do discurso literário.

Segundo Derrida: *Duplo bind. Bind*, em inglês, ou em alemão (*binde*), significa liga, elo, laço, ligadura. Ou seja, uma dupla ligadura. No caso da torre de Babel, Deus abriga um *duplo bind* na tarefa originária da tradução de seu nome, à medida que há uma dependência da tradução que pesa sobre Deus e Babel. De modo semelhante, Magaldy Téllez lê o modo com que Sloterdijk interpreta o mito de Babel, em *En el mismo Barco - Ensayo sobre la hiperpolítica* (2000). A autora nota que a interpretação de Sloterdijk deste mito que adverte sobre a semelhança com o mito da expulsão do Paraíso, como se representasse “a cena originária da perda do consenso entre os homens, o princípio da perversa pluralidade” (SLOTERDIJK apud TÉLLEZ, p.46). Como lembra Félix de Azúa, muitas interpretações convergem a origem do castigo para o problema da soberba dos descendentes de Noé, a versão culpabilizadora; quando, em primeiro lugar, estes começaram a fazer a torre antecipando-se de um segundo dilúvio, e, em segundo lugar, não há verdadeiro desafio além do desejo posterior de permanecer em estado de comunidade. A noção de alguns exegetas modernos de que os homens queriam fazer seus nomes famosos, chegando aos céus, parece ingênua.

A transgressão em si, de fato, é teoricamente questionável. O que estaria em pauta, na tática divina de evitar a construção de uma comunidade única e a edificação de um nome absolutamente próprio, que seria a cidade de Babel, teria que ver não apenas com aplicação do justo corretivo aos transgressores soberbos. Não deixaria de ter ligação (dupla ligadura) com o simbólico desejo de empurrar os homens para o destino do nomadismo, para que pudessem povoar e dar nomes às novas extensões pós-diluvianas. A frase do Gênesis: “procriai e multiplicai-vos e enchei a terra” simboliza algo que não haviam entendido, num momento primeiro, ou seja, que não podem usar uma única língua em uma única cidade, povoado, ou, por outro modo, pressupunha-se providencialmente a fundação de distintas comunidades, cidades e nomes próprios.

Dirá Félix de Azúa: "a frase 'demo-nos um nome' equivale ao ato fundacional da comunidade, ao pacto social que funda a soberania de uma coletividade, cujo nome garante que a memória repouse sobre um objeto real" (AZÚA, 2001, p.34.). O fracasso dos planos mortais de unificar os homens em um apenas destino e totalidade é, portanto, punido pela dispersão, a pluralidade. Esta pluralidade está a ser reunificada. No entanto, Deus humilharia os homens não tanto pelo aceno da singularidade em si mesma ou pela legítima pluralidade que era necessária, mas, sobretudo, com o mandato da reunificação.

Essa forma de ler Babel, como se pode ver, realiza uma inversão da carga negativa que historicamente tem pesado sobre a pluralidade, a partir da imagem segundo a qual o castigo infligido por Jeová, ao povo de Babel, traduziu-se em sua confusão lingüística e na quebra de sua unidade. Quando, contrariamente, a história de Babel, embora se refira a uma determinada língua e à unidade de um povo, revela a pluralidade inscrita dentro de todas e de cada uma das ordens lingüísticas, dentre de todas e de cada uma das configurações da vida em comum. (TÉLLEZ, 2001, p.47).

Resvalamos na borda da própria armadilha da alteridade, da presença do outro, da presença do Eu. "Paradoxo político do gênero humano, consistente no fato de que nos corresponde estar junto àqueles que nos pareça que não podemos ser parte deles" (TÉLLEZ, 2001, p.47). O nome próprio é revelação sagrada do sem nome, inominável, que habita o texto, a cidade de Babel, que habita o Outro. Por fim, reflitamos neste trecho de uma confabulação de Maurice Blanchot:

Acontece que existe ainda esta dificuldade: se é verdade que outrem não é nunca eu para mim, a mesma coisa ocorre comigo em relação a outrem, quer dizer que o Outro que surge diante de mim, fora do horizonte e como aquele que vem de longe, não é *para si mesmo* nada mais do que um eu querendo fazer-se ouvir pelo Outro, acolhê-lo como Outro e manter-se em minha presença, como se eu fosse o Outro e porque eu não sou nada mais do que o Outro: o inidentificável, o sem "Eu", o sem nome... (BLANCHOT, 2001, p.125).

## Referências

AZÚA, Félix de. Sempre em Babel. In: *Habitantes de Babel. Políticas e poéticas da diferença*. (Orgs: Jorge Larrosa e Carlos Skliar). Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

BLANCHOT, Maurice. *A conversa Infinita. A palavra Plural*. Trad. Aurélio Guerra Neto. São Paulo: Escuta, 2001

BUCH-JEPSEN, Niels. Le Nom propre et le propre auteur. Qu'est-se qu'une 'fonction-auteur? In: JACQUES-LEFEVRE, Nicole ; REGARD, Frédéric. *Une histoire de la 'fonction-auteur' est-elle possible?* Saint-Étienne: L'Université de Saint-Étienne, 2001.

BENJAMIN, Walter. O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. trad. Sérgio Paulo Rouanet, 7 ed, São Paulo: Brasiliense, 1997.

CAMPILLO, Antonio. El autor, la ficción, la verdad. In: *Δοκίμιον 5 Revista de Filosofia*, Edición de Compobell, Universidad de Murcia, 1992.

CASSIRER, Ernest. *Linguagem e Mito*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

DEBRAY, Régis. *Deus, um itinerário. Material para a história do Eterno ocidente*. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2004

DELEGUE, Yves. Chapitre II: La revolution de l'image: le discours devalue. In : *La Perte des Mots. Essai sur la naissance de la 'littérature' aux XVIIe et XVIIIe siècles*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1990.

DERRIDA, Jacques. *Torres de Babel*. Trad. Junia Barreto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

GOMES, Daniel de Oliveira, SOUZA, Pedro de. (Orgs.). *Foucault com outros nomes*. Lugares de enunciação. Ponta Grossa: UEPG, 2009.

GUIMARÃES, Eduardo. *Semântica do Acontecimento*. Campinas: Pontes, 2002.

HAROCHE, Claudine. Análise crítica dos fundamentos da forma sujeito (de direito). In: *Fazer dizer, querer dizer*. Trad. Eni Pulcinelli Orlandi. São Paulo: Hucitec, 1992.

KERBS, Raúl. El silêncio y la existência discursiva de Dios en la hermenéutica. In: *ARETÉ, Revista de Filosofia*, Vol. XII, no 2, Pontificia Universidade Católica del Perú: Fondo Editorial, 2000.

LAPIERRE, Nicole. *Changer de nom*. Paris: Gallimard, 2006.

PACHECO, Olandina M. C. de Assis, *Sujeito e Singularidade. Ensaio sobre a construção da diferença*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

POCA, Anna. La latencia o la ficción de verdade. Sobre el método del discurso de M.Blanchot. In:  $\Delta\alpha\iota\mu\omega\nu$  5 *Revista de Filosofia*, Edición de Compobell, Universidad de Múrcia, 1992.

RESWEBER, Jean-Paul. A Fala. In: *A Filosofia da Linguagem*. Trad. Yvone Toledo e José Paulo Paes. São Paulo: Cultrix, 1982.

SEARLE, John R. Nomes Próprios e Intencionalidade. In: *Intencionalidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SLOTERDIJK, P. *En el mismo Barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*. Madrid: Siruela, 2000.

TÉLLEZ, Magaldy. A Paradoxal comunidade por-vir. In: LARROSA, Jorge; SKLIAR, Carlos. *Habitantes de Babel: políticas e poéticas da diferença*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

WAHNÓN, Sultana. *Lenguaje y Literatura*, Barcelona: Ediciones Octaedro, 1995.

Recebido em março de 2013.  
Aprovado em junho de 2013.