

1

A linguagem: a que corresponde?

Passamos a apresentar abaixo os pressupostos teóricos e, em seguida, extrateóricos, que governam o presente estudo e uma nossa visão da linguagem. Lemos em Berman que *correspondência* é “um significante fundamentalmente existencial e ontológico”. Dado que a correspondência ocupa o lugar central de nossa reflexão, apostamos na potência de sua “indeterminação” e exploramos sua “rica polissemia”¹. Vamos evocar e convocar suas diferentes acepções para introduzir certas noções paradigmáticas, bem como delimitar nossa posição perante elas.

1.1.

Corresponder-equivale

Ouçamos numa famosíssima passagem de seu *De Interpretatione*, Aristóteles enunciar os contornos daquela que viria a ser considerada a primeira proto-teoria semântica do Ocidente:

“Os sons falados são símbolos das afecções da alma, e as marcas escritas são símbolos dos sons falados. E assim como as marcas escritas não são as mesmas para todos os homens, tampouco o são os sons falados. Mas as afecções da alma – aquilo que os sons falados simbolizam em primeiro lugar – são as mesmas para todos, assim como também o são as coisas reais às quais essas afecções se assemelham.”²

Ao abordar a questão da significação das expressões verbais, Aristóteles se utiliza de um esquema de representação em que símbolos operam tal qual um espelho, reproduzindo na imagem refletida algo que seria original. Nessa noção de reflexo, vemos manifestar-se duplamente uma importante e persistente dicotomia, o dentro e o fora. Numa primeira instância teríamos o dentro das “afecções da alma” se opondo ao fora dos “sons falados”, para apenas num segundo momento, esse dentro se opor às “coisas reais”. Ademais, lemos que para Aristóteles, tanto a realidade (as coisas), como a experiência do mundo (as impressões dela provenientes), seriam universais, “as mesmas para todos”. A esfera da variabilidade fica sob esse ângulo restrita à materialidade dos sons fônicos ou gráficos (diferentes repertórios acústicos, diferentes alfabetos; mesmo mundo, mesmo pensamento).

¹ BERMAN, *Pour une critique des traductions: John Donne*, p. 94.

² ARISTÓTELES, *De Interpretatione*: 16a3.

Sob esse ponto de vista, então, a palavra representa um exterior para uma essência interior, faz-se distinção aqui entre um fundo oculto e uma superfície descoberta. Nesse caminho, uma tal soma entre um exterior material e um interior etéreo, entre palavra e significado, pode também ser entendida a partir da analogia entre o corpo e o espírito, como duas regiões vizinhas, mas distintas e autônomas. A partir desse cálculo, a alma dá vida a um corpo que sem ela se acha morto, da mesma maneira que o conceito daria vida a um signo latente. Sobre a quase irreprimível propensão de assim se pensar a linguagem, nos diz também Wittgenstein: “Todo signo sozinho parece morto. O que lhe dá vida? – No uso, ele vive. Tem então a viva respiração em si? – Ou o uso é sua respiração?”³.

Na leitura que faz dessa passagem, Helena Martins sugere que “Wittgenstein procura aí justamente sublinhar e subverter a analogia proporcional segundo a qual o corpo estaria para a alma (o sopro), assim como o significante estaria para o significado; a ideia de que um significante sem significado seria como um corpo sem alma: um cadáver.” Para ela, a pergunta ao final – “Ou o uso é a sua respiração?” – “provoca-nos a demover a lógica da vizinhança” (pensar o corpo e o significante como vizinhos da alma e do significado); “somos levados talvez a pensar na palavra como um ser vivo: respira, sem ter *em si* a viva respiração”⁴.

Vale notar, ainda, que há um caráter unilateral na cadeia especular aristotélica. Não há nela espaço para mão-dupla: é o mundo fenomênico que nos afeta, é a realidade que gera em nós, impressões internas. E é a partir de tais impressões que falamos. A linguagem, nessa perspectiva, vem *a posteriori*. Ela é consequência das “afecções da alma”, que são, por sua vez, consequência das “coisas reais”. Numa tal ordem, o mundo já está aí para uma linguagem, coadjuvante, que lhe é subsequente.

Parece, então, que coube ao homem inventar um sistema que desse conta de expressar tudo aquilo que está em seu espírito e mente. Havia a necessidade de se criar algo, um artefato qualquer, um instrumento que servisse à comunicação humana. E é exatamente isso que lemos no *Crátilo*, ou *Sobre a justeza dos nomes*, de Platão. Lá, encontraremos uma primeira resposta para a misteriosa origem dos nomes. Ao indagar sobre quem os teria nos transmitido, Sócrates induz seu interlocutor à ideia de que a linguagem só poderia provir de uma legislação. A lei

³ WITTGENSTEIN, *Investigações Filosóficas*: §432.

⁴ MARTINS, *Beckett, a tradução e o indizível*, (manuscrito inédito).

aqui é tida como resultado de uma arte muito particular, “nem todos os homens têm capacidade para impor nomes, mas apenas o fazedor de nomes, e esse, ao que tudo indica, é o legislador, de todos os artistas o mais raro.”⁵

Portanto, a linguagem, para os gregos, figura como um invento humano. Se é uma criação nossa com um intuito definido, um *telos*, com uma serventia, o homem deve ser capaz de controlá-la por meio de uma racionalidade, de um cálculo lógico. O mítico “legislador de nomes” cratiliano, durante o processo de fabricação desse instrumento, deve almejar uma objetividade, deve tecê-lo com contornos bem definidos. Isso porque a realidade universal apreendida indistintamente por seus viventes precisa estar perfeitamente refletida na linguagem. Esse artefato deve ser capaz de bem designar os pensamentos, de bem representar as coisas do mundo.

Essa tradicional vertente que remonta à Grécia Antiga, ao longo do tempo só veio se consolidando cada vez mais no pensamento ocidental. A linguagem aqui é vista, em resumo, como um sistema de representação objetivo em que o signo representa uma parcela do real, ou uma entidade mental. Teríamos, nesse caso, à nossa disposição, um sistema de regras que conteria em si todas as suas possibilidades de aplicação, um repertório preexistente à experiência do indivíduo e que daria conta de expressar, ou representar, desde eventos do mundo exterior a tudo aquilo que se passa na mente ou na alma através de uma união objetiva entre significantes e significados. Há, nesse sistema, aquilo que seria um ideal, uma garantia de compreensão mútua.

Não parece haver muita dúvida de que Beckett investe contra essa “aposta tão antiga quanto Sócrates de que [a linguagem] funciona como um sistema objetivo de representação – algo semelhante a um invento, artefato presidido por uma racionalidade, cuja operação está sob nosso controle”. Seus textos parecem de fato reagir com vigor “contra a visão de que a linguagem tem um *fundo*”, sublinham quase sempre a “sua volatilidade, sua autonomia com respeito a qualquer ordem exterior (da realidade, do pensamento), sua potência demiúrgica”⁶, como coloca Martins. E é também de um ponto de vista refratário ao paradigma da representação que se constrói este estudo.

⁵ PLATÃO, *Crátilo*: 388d-389a.

⁶ MARTINS, *O chapéu de Beckett*, p. 146-147.

1.2. Extravios

Sendo Beckett o autor da célebre divisa “Nada de símbolos quando disso não houve a menor intenção”, cabe aqui – para que se reconheça a espessura do imperativo que se fará ouvir nas cartas que tomamos por objeto –, determo-nos um pouco na propensão contra a qual ele se insurge, indicando também nossa própria posição. Cabe, em outras palavras, falar um pouco sobre formas possíveis de compreender aquilo que nosso senso comum tende a reconhecer como *desvios* na correspondência entre as palavras e as coisas.

Sendo em larga medida “grego” o nosso senso comum, voltemos ao mesmo Aristóteles de antes (mas dessa vez um pouco mais cauteloso) que, premido por seu interesse na lógica, vai dividir a linguagem em diferentes funções ou regiões.

Vimos que, para ele, a vocação primeira de um tal instrumento racional seria a de informar, a de representar as coisas do mundo. Nesse território primordial estariam localizadas as “frases declarativas” nas quais, explica o filósofo, “ocorre pretender dizer o verdadeiro ou o falso”⁷. E é a esse tipo de elocução que pretendem circunscrever-se os estudos filosófico-científicos de inspiração aristotélica na criação de suas teorias gerais baseadas no cálculo inferencial. Os saberes devem ser respeitáveis e, para isso, precisam estar chancelados – e a chancela envolve sobretudo um cuidado com a linguagem utilizada.

Entretanto, Aristóteles soube reconhecer que não é apenas de frases como essas, que erguem pretensão de verdade e são (para ele) transcendentais às opiniões pessoais dos homens, que se faz a linguagem. Afora esse terreno central em que estaria assegurada uma harmônica correlação entre nome e coisa, já que condizente com a estrutura autônoma e universal do real, vamos nos deparar também com uma *margin*, excluída de sua *Lógica* mas recuperada em sua *Poética* e em sua *Retórica*, e na qual habitariam as funções remanescentes da linguagem.

Saímos, então, do lugar seguro e de comunicação afiançada para adentrar as mais obscuras reminiscências da linguagem. Nessa periferia, de acordo com o filósofo, nos afastamos do sistema de representação objetivo, das “frases declarativas”, do âmbito da ciência, para conhecer as formas de que a linguagem se utiliza para exercer um impacto: persuadir, função retórica, e purificar pela *mimesis* as emoções do terror e da piedade, função poética (no caso da tragédia).

⁷ ARISTÓTELES, *De Interpretatione*: 16b3.

Aprendemos na *Poética* que “A metáfora consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia”⁸. Aristóteles aqui nos oferece regras para quebrar regras. Uma tal linguagem não estaria, de modo algum, afastada da *Lógica*, mas seria dela um mero desvio. Ou, nas palavras de Ricoeur, tanto a poética como a retórica são “vigiadas” pela filosofia.

A partir desse ponto de vista, a metáfora configuraria um desvio, uma transgressão à ordem prévia, ao sentido próprio da letra, se fazendo valer do sentido pertencente a outra coisa para dar a entender o seu. Deslocada do núcleo essencial da linguagem, ela não seria instrumento para informar sobre as coisas, mas sim um meio para deslumbrar, surpreender, admirar.

No entanto, caso prestemos bastante atenção à passagem acima, notaremos que, na teoria aristotélica, a metáfora é definida em termos de movimento, de deslocamento, *como se um transporte fosse*. Ou seja, no discurso inaugural das reflexões sobre a metáfora na linguagem, sua própria definição, que se quer declarativa, portanto, erguendo pretensão de verdade, não é realizada de maneira literal, mas sim metaforicamente. E nos perguntamos: Por que utilizar um recurso pertencente apenas à retórica e à poética, na lógica? Seria impossível definir a metáfora sem se fazer valer das funções secundárias da linguagem? Haveria uma falha no sistema representacionista? Ele não se sustentaria por si só?

Paul Ricoeur sublinhou, em sua *Metáfora Viva*, esse vespeiro. Segundo ele, na teoria aristotélica da metáfora pressupõe-se que:

“(1) a metáfora é um empréstimo; (2) que o sentido emprestado opõe-se ao sentido próprio, isto é, pertencente originariamente a certas palavras; (3) que se recorre a metáforas para preencher um vazio semântico; (4) que a palavra emprestada toma o lugar da palavra própria ausente se esta existe”⁹.

Dá-se conta, portanto, de que “não é possível falar sobre a metáfora não-metaforicamente (no sentido implicado pela noção de empréstimo)”¹⁰.

Beckett dá mostras indiretas de sensibilidade a essa espécie de “embaraço” da metáfora: termo que a um tempo se define em *oposição* ao território do literal – e permanece sempre, como diz Derrida, um *filosofema clássico* –, e se furta ele mesmo a honrar essa oposição, insinuando a onipresença da metáfora, seu estatuto de norma e não de desvio.

⁸ ARISTÓTELES, *Poética*: cap. XXI, §128.

⁹ RICOEUR, *A Metáfora Viva*, p.31.

¹⁰ Loc. cit.

Façamo-nos valer aqui de um filósofo que não só tinha Beckett como seu leitor (um de seus primeiros textos ensaísticos intitula-se *Dante... Bruno Vico... Joyce*), mas que também vai pensar a metáfora como norma. Estamos falando de Vico, uma figura marginal em sua época e onde lemos, em uma voz dissidente da demarcação territorialista aristotélica:

“... os primeiros homens das nações gentílicas, como crianças do nascente gênero humano, [...], de suas idéias criavam as coisas, mas com infinita diferença, todavia, da criação feita por Deus: pois que Deus, em seu puríssimo entendimento, conhece e, conhecendo, cria as coisas; aqueles, pela robusta ignorância, faziam-no em virtude de uma corpulentíssima fantasia, e, porque era corpulentíssima, faziam-na com maravilhosa sublimidade, de tal ordem ingente e formidável, que os perturbava excessivamente, os quais, fingindo, criavam-nas, razão pela qual foram chamados ‘poetas’, que o mesmo em grego soa como ‘criadores’”.¹¹

O trecho acima foi retirado do Livro III de *A Ciência Nova*, intitulado “Sabedoria Poética” e considerado por seu autor, a chave mestra de sua obra. Em pleno século XVIII, Vico, diferentemente dos filósofos que debatemos até agora, vê a poesia como fundadora do mundo, com uma potência originária, negando assim a existência de um tal “legislador de nomes” racional. A poesia, tomada não como gênero literário, mas como forma de estar no mundo, alcança, com ele, um lugar central, anterior a todos os outros ramos do conhecimento. Para ele, até mesmo a lógica teria uma raiz poética. Assim, em um investimento contra um imperialismo da explicação lógico-matemática cartesiana, a sensibilidade estética aparece como um novo caminho para o que seria o conhecimento real. Buscando a compreensão plena, Vico vai além de uma “metafísica raciocinada”, sustenta a união do mundo natural ao tão renegado mundo civil e histórico dos homens através de uma “metafísica poética”.

A linguagem, pertencente ao mundo dos homens, também arrasta uma história. O filósofo italiano quer nos alertar contra o perigo do anacronismo, isto é, a sensação predominante ainda hoje de que os institutos do presente estariam aí desde sempre, universalizando o ponto de vista do nosso próprio tempo e anulando a lembrança de uma história anterior. Esquecemos que o passado é parte integrante do resultado do hoje. Nós convivemos com os vestígios, com as ruínas do que já passou, mas que permanecem entre nós e continuarão entre os homens para todo o sempre. Devemos lembrar que a história não começa aqui, onde nos encontramos, nem mesmo a *natureza* de hoje foi sempre a mesma. É impossível separar a

¹¹ VICO, *A Ciência Nova*, p. 154.

história do mundo, do mundo em si. A natureza humana, assim como a linguagem, longe de serem transcendências, se transformam ao longo do tempo, variando de acordo com cada época. Elas não atravessam a história de maneira intacta, carregam sempre a memória do que veio antes.

Retornemos à passagem anteriormente citada. O parágrafo de onde tal trecho foi extraído fecha com a seguinte frase: “em vão, os homens assustados fingem e, ao mesmo tempo, acreditam.”¹² Nessa ciência que se quer primordialmente histórica, há a reabilitação do mito como explicação legítima da humanidade. A poesia, o “impossível acreditável”, não depende da razão, mas puramente da crença. As fabulações são criações humanas e, portanto, resultado desse mundo social também criado pelos homens. Diante de uma “metafísica poética”, humana, como parte vital da compreensão do mundo, necessário se faz passar pelas explicações míticas que precederam as explicações filosóficas. Lembremos que, como se lê no trecho viquiano em destaque, os poetas “fingindo, criavam-nas [as coisas]”. É a potência demiúrgica da linguagem, é a fabricação através da poética, é a metáfora comparecendo no batismo, criando mundos e conceitos. Os conceitos de hoje, assim, poderiam ser vistos como resíduos de metáforas anteriores. A ordem representacionista, ou o literal de nossos dias, não seria mais do que metáfora fossilizada. Sugere-se aqui que tudo é metáfora e fica assim sob suspeita qualquer tentativa de territorializar a linguagem de forma universal: a territorialização aparece ela mesma como uma maré da história. A nossa tendência a universalizá-la viria, para Vico, do fato de que somos até certo ponto sequestrados pela ordem da nossa era, a da “Idade dos homens”, ficando quase que inteiramente apartados dos tempos dos deuses e dos heróis.

Além dos mistérios envolvendo a hierarquização e/ou (in)distinção da metáfora em relação à sua contraparte literal, um outro ponto a ela associado merece ser convocado aqui, uma virtude que lhe foi atribuída com recorrência na história: a de ser instrumento de valor na superação dos *limites da linguagem*. Um nome oportuno a convocar metonimicamente aqui seria o de Agostinho, de quem Beckett também foi leitor¹³:

Considere-se, de início, um paralelo apontado por Martins¹⁴:

¹² Loc. cit.

¹³ ACKERLEY & GONTARSKI, *The Grove Companion to Samuel Beckett*, p. 30-31.

¹⁴ BECKETT e SANTO AGOSTINHO Apud. MARTINS, *Beckett, a tradução e o indizível* (manuscrito inédito).

“Que dizemos nós, meu Deus, minha vida, minha santa delícia, ou o que diz alguém quando fala de Vós? Pode um homem dizer de Vós o que baste? Mas aí dos que se calam acerca de Vós, porque, embora falem muito, serão mudos!”

“...a expressão de que não há nada para expressar, nada com que expressar, nada a partir do que expressar, nenhuma possibilidade de expressar, nenhum desejo de expressar, aliado à obrigação de expressar”.

Observa-se aí um impasse em comum: a convivência entre a *impossibilidade* e a *obrigação* de dizer o que ultrapassa a linguagem e a compreensão, do que não se deixa dizer ou apreender. Parece abrir-se aqui um espaço para que as metáforas configurem-se como uma propedêutica, como um auxílio tanto para a interpretação do que está além de nós, como para a expressão do que está além da capacidade da linguagem dizer. Passa-se a atribuir virtudes especiais às metáforas, a reservar a elas um lugar mais nobre. E Beckett com frequência em suas cartas se fará valer do caráter instrutivo da metáfora para fazer-se entender.

Afastando-se tanto da retórica de *origens* de Vico – de sua confiança na pujança de uma cena poética inicial –, quanto da visão escolástica da metáfora como instrumento para superação de limites, Jacques Derrida nos dá também elementos para pensar a metáfora que são relevantes para este estudo. Em sua *Gramatologia*, lemos:

“A evidência tranqüilizante na qual teve de se organizar e ainda tem de viver a tradição ocidental seria então a seguinte: a ordem do significado nunca é contemporânea, na melhor das hipóteses é o avesso ou o paralelo sutilmente defasado – o tempo de um sopro – da ordem do significante. E o signo deve ser a ordem de uma heterogeneidade, uma vez que o significado (sentido ou coisa, nome ou realidade) não é em si um significante, um *rastro*: em todo caso, não é constituído em seu sentido por sua relação com um rastro possível.”¹⁵

Nele, mais uma vez veremos a linguagem não só se criando, mas também criando mundos. O chamado “jogo livre dos significantes” seria o próprio deslizamento, o movimento, o deslocamento da linguagem. Como vimos, o significante não representaria uma presença, mas somente o rastro de outro significante, e este, por sua vez, o rastro de outro, e assim sucessivamente. Um tal jogo dos significantes é livre, não regado, não controlado e sem fim. Não há um tribunal externo à sua prática. Só o que o lastreia são os protocolos de interpretação, e estes só se dão no próprio uso. Diante da instabilidade do signo, cria-se um alerta para a necessidade de não se deixar enganar facilmente. Em um

¹⁵ DERRIDA, *Gramatologia*, p. 22.

movimento que já foi chamado de “hermenêutica da suspeita”, Derrida propõe um exame minucioso e prudente de certos conceitos filosóficos. Alerta-nos para a clausura, para a prisão que nossa linguagem nos impõe. Nós estaríamos inevitavelmente presos em sua malha.

Com sua *desconstrução*, que não se quer método, programa, filosofia ou conceito, mas um novo olhar, Derrida convida a uma abertura do texto a novas possibilidades, a diferentes interpretações e leituras. Ela se configura, no entanto, como um efeito que não se pode prever ou controlar pelo sujeito que a opera: a desconstrução simplesmente acontece. Desconstruir é abrir os olhos para uma subversão – algo que, como veremos, Beckett constantemente irá nos convidar a fazer. Veremos as oposições binárias já tão enraizadas em nosso pensamento desmontando-se. Numa atitude inovadora, Derrida propõe uma subversão de opostos dicotômicos a partir da qual torna-se impossível saber onde termina um e começa o outro. Nega-se a separação, a demarcação que cria diferentes pólos.

Em *A Mitologia Branca*, Derrida vai realizar uma crítica da metafísica. Ao resgatar a questão clássica do *thauma*, da perplexidade, vamos ver a metafísica se confundindo com o mito. O filósofo nos apresenta uma – sua – fábula propondo que o *logos* nada mais seria do que o mito de um idioma, mito esse já esquecido, apagado da memória dos homens e convertido em uma história superior. Culminamos no paradoxo da metáfora a partir do qual, mais uma vez, *tudo* seria metáfora – e ao mesmo tempo *nada* o seria, pois a metáfora não parece sobreviver sem seu “irmão metafísico”, o literal. Os conceitos filosóficos seriam resíduos de metáforas sem origem, derivas.

A própria escrita do texto derridiano parece dizer o que seu conteúdo quer afirmar. Em um assalto às predileções dominantes na tradição ocidental, percebemos uma prosa de reação que vai fazer a linguagem tremer, explorando os limites de sua escrita – tal como veremos, mais a frente, também Beckett fazer. Desde a sintaxe que foge às regras da língua gramaticalmente correta, até a pontuação, que impõe uma incomum cadência, resultando em um ritmo outro que contraria quaisquer expectativas quanto a pausas, veremos Derrida desconstruir toda a estrutura da língua. O investimento crítico aqui presente vai se fazer valer da própria forma do texto para alcançar seu leitor. O abalo à linguagem se apresenta como uma forma de se pensar a linguagem. A teoria deixa de ser protagonista e abre espaço para concepções que se dão na prática, na performance, na escrita.

Como vimos, a longa tradição ocidental do essencialismo e logocentrismo, o chamado senso comum, respeita e adere à divisão territorialista aristotélica. Esta insiste em impor um centro vocacional para a linguagem no qual a lógica reinaria como soberana. Renegadas às margens da linguagem, Aristóteles posiciona a retórica e a poética como filhas bastardas. No entanto, como tentamos demonstrar aqui, é tão difícil a manutenção de uma tal separação, quanto a sua eliminação absoluta. A metáfora – e não é à toa que usamos a metáfora como fio nesta seção, já que ela se coloca como norte de nosso estudo, em especial, as metáforas da Carta Alemã – insiste em passear pelo âmbito declarativo, pelos textos que erguem pretensão de verdade. Ela permanece sendo vista como avaria de um sistema representacionista que se quer em perfeito funcionamento. A perspectiva pós-estruturalista chega para ameaçar os territórios aristotélicos, bem como o ponto de partida para suas repartições, mas não deixa de sublinhar a nossa adesão tácita, paradoxal, à ordem que os motiva.

1.3. A correspondência não é nenhuma

O ponto de vista de que parte este estudo leva-nos, por um lado, a impugnar a pergunta título desse capítulo (“A linguagem: a que corresponde”) – isso porque se a linguagem não tem essência, ela não corresponde ao que quer que seja, não responde a qualquer ordem exterior, mas é antes *práxis* volátil e irreduzível – e, por outro, a registrar a sua insidiosa insistência, ou talvez, pelo menos, o espanto – nosso e de Beckett – diante dos seus mistérios.

O ideal da linguagem, reconhecemos, parece residir na estimada comodidade do sistema de representação. Fora dele, há uma ameaça de descontrole, estamos jogados à nossa própria sorte. Fora da garantia, não temos qualquer âncora, somos largados em alto mar, ao acaso. Esse lugar onde nada se tem afora as circunstâncias, pode para muitos ser desconfortável, parecer aflitivo. Ele vira um objeto de suspeita. Há um enorme medo das pessoas não se entenderem. A ameaça da não-compreensão pesa pesado na manutenção da perspectiva representacionista como forma e garantia de uma linguagem, pretensamente, pacificada e apta às necessidades dos homens. Temos um pavor tão grande do desconhecido, que acabamos, por medo, nos submetendo à tradição e às suas teorias gerais, seja do significado ou da linguagem. Entretanto, nessa

ânsia de generalidade, sabemos – ao menos nós –, muito se perde. Nesse imperialismo da explicação científica, há – e precisa haver, já que aí se espera poder explicar algo inexplicável, irreduzível – uma necessidade de conter as divergências, de igualar aquilo que não é, e que não pode ser, igual. Pensemos com Nietzsche, a partir de um elucidativo trecho de seu *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-Moral*:

“Todo conceito nasce por igualação do não-igual. Assim como é certo que nunca uma folha é inteiramente igual a uma outra, é certo que o conceito de folha é formado por arbitrário abandono dessas diferenças individuais, por um esquecer-se do que é distintivo, e desperta então a representação, como se na natureza além das folhas houvesse algo, que fosse ‘folha’, uma espécie de folha primordial, segundo a qual todas as folhas fossem tecidas, desenhadas, recortadas, coloridas, frisadas, pintadas, mas por mãos inábeis, de tal modo que nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial.”¹⁶

Como podemos apreender da passagem acima, o senso comum aceita, sem pestanejar e até sem notar, essa propensão ao reducionismo semântico que informa a tradição. Não há, na natureza, uma *qualitas* oculta, aquilo que seja “a folha”, assim como também não há, na natureza, fora da linguagem, “a honestidade”, ou qualquer outra coisa que seja. Uma tal forma de ver a linguagem, a partir do desprezo pelas diferenças individuais, generaliza não só a linguagem, mas a natureza e os homens que dela se utilizam. Há aqui uma tendência à homogeneização, à uma uniformização. Para não ficarmos presos nessa malha reducionista, nessa propensão cientificista, devemos buscar desessencializar a linguagem, tal como nos convida Wittgenstein.

Isso impõe, entre outras coisas, repensar o que significa *compreender* uma expressão verbal. Não se trata de ligar uma calculadora, ou de consultar um índice. Compreender, na visão da linguagem como forma de vida, é conhecer as regras do jogo, é saber dar o próximo passo, o próximo lance, e só. A linguagem é instável precisamente porque jogamos no risco, sem qualquer lastro ou centro de gravidade. A linguagem não é contígua ou adjacente à nada. O verbal e o não verbal, seja isso o mundo, o pensamento, ou um fora qualquer, se misturam. Nada se oferece a nós sem passar pela linguagem. Linguagem e vida são, aqui, indissociáveis. A razão não lhe serve de base e a linguagem nada reflete.

Vista como forma de vida, não há na linguagem conceitos fixos, nem identidades bem demarcadas. Toda e qualquer identidade é criatura da linguagem.

¹⁶ NIETZSCHE, *Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extra-moral*, p. 48.

É nela que as identidades se forjam. O signo sozinho está, como vimos, morto, o que dá vida a ele é seu uso. É errônea a visão de que o signo tem em si a viva respiração, uma alma dentro de seu corpo. Não há nada dentro da palavra, nem por trás da palavra, só quando ela é usada é que ela ganha vida, que ela se torna alguma coisa. A linguagem não tem serventia ou finalidade, ela não é instrumento. Ela simplesmente faz ser o que diz, sem dizer o que é¹⁷. Reconhecemos nela uma potência de fabricação, uma potência demiúrgica tal como vimos antes Vico demonstrar com a poesia.

Sendo assim, não se pode querer criar um conceito abstrato da língua fora de sua prática. Em nossas considerações sobre a correspondência de Beckett, recusaremos, tanto quanto possível, pois, qualquer tentativa de esboçar uma noção geral da língua(gem), ou de visualizá-la como algo preexistente ao uso, ou como algo previamente acessível. A linguagem não é inventariável. Ela não é nada além de práticas históricas, sociais e descontínuas. Tudo o que se tem é esse conjunto de práticas irreduzíveis, porque circunstanciais. Nessa qualidade, ela não se deixa conhecer e não se deixa explicar, mas no máximo, historiar ou descrever.

Numa tal perspectiva, o aprendizado de uma língua estrangeira – e isso será aqui de suma importância, já que Beckett decide adotar o francês como língua literária – é, em certo sentido, mais uma conversão do que uma inteligência. A língua não tem pressupostos, ela pressupõe, isso sim, um salto de fé. Tal qual um mito, ou uma religião, ela é algo que não se explica, algo que não se pode acessar ou conceitualizar abstratamente. Saber uma língua é saber *como* e não o *que*. Para adentrá-la, passamos por espécies de ritos, convertemo-nos e somos, simples e (in)eficazmente, iniciados em suas práticas. É uma herança à qual não podemos declinar. Aderimos, sem necessariamente compreendermos. Saber o sentido de uma palavra, é saber ir com ela, é saber usá-la, é saber dar o próximo lance. O interesse de Beckett por uma língua outra se explicará, sob esse ângulo, como um interesse em flagrar o que de arbitrário há nas “razões” de uma língua – da nossa e da alheia.

A linguagem não tem fundo, ela não se deixa estagnar, ela é imprevisível e está sempre mudando. Quaisquer territorializações que se queiram fazer nela são ficcionais, como nos ensina Vico: fingindo, acreditamos. Os campos separados por Aristóteles acabam por se interpenetrar. A linguagem é puro vazamento. Há, nela,

¹⁷ FERRAZ, *Tematizações da linguagem: herança metafísica e retomada sofisticada*.

um jogo misterioso de distinção e indistinção. Não podemos encontrar na linguagem uma racionalidade e nem mesmo uma irracionalidade. Ela simplesmente está aí, como a vida. E da mesma forma que não conhecemos a origem da vida, também não conhecemos a origem da linguagem. E que fique claro, nem o queremos, até porque tudo o que importa, tudo o que ela é, são suas práticas.

1.4.

(Des)correspondências: filosofia, literatura, cartas

Uma vez terminado esse rápido passeio por alguns cantos da filosofia da linguagem, achamos que um alerta se faz necessário. Na correspondência beckettiana aqui em estudo, são raras as menções à filosofia propriamente dita – se se pode, com alguma propriedade, dizer tal coisa. O jovem correspondente parecia preferir deixar de fora de suas cartas, um tal tipo de conhecimento, um tal ramo do saber que se queria primordialmente teórico e lógico. Nas poucas oportunidades em que a filosofia entra em questão, o tom de Beckett é crítico. Temos notícia, por exemplo, de um preâmbulo que escrevera e no qual afirmara que “o filósofo considerava o público uma escarradeira conveniente para seus silogismos”¹⁸. Ou seja, para ele, os filósofos escarravam, cuspiam em cima de seus leitores silogismos, premissas e conclusões, inferências e deduções, das quais Beckett desconfiava. Talvez eles complicassem em demasiado para alguém que preferia “a simplificação & o dogmatismo fácil”.¹⁹

Se perguntado a esse respeito, Beckett era categórico, como podemos extrair de uma das poucas entrevistas que concedeu: “nunca leio os filósofos”. Ele humildemente vai dizer, “não entendo nada do que escrevem”, para completar, “eu não teria tido nenhuma razão para escrever meus romances se pudesse ter expressado seu assunto em termos filosóficos”. Isso porque, continua, “Não sou um intelectual. Tudo o que sou é sentimento”²⁰. Mas com Martins, ficamos atentos para a relatividade dessa desavença com a filosofia. Isso porque, como ela diz, “Encontraremos na trama alusiva dos textos de Beckett testemunhos recorrentes de

¹⁸ Carta de Samuel Beckett (doravante, nas notas, simplesmente, “SB”) para Thomas MacGreevy, 25 de agosto de 1930. In: *The Letters of Samuel Beckett: 1929-1940*. (doravante, nas notas, simplesmente “TLSB”), p. 43. Todas as traduções para o português dos trechos das cartas citados neste trabalho são nossas.

¹⁹ SB para Thomas MacGreevy, 5 de maio de 1935. TLSB, p. 265.

²⁰ ANDRADE, *Algumas entrevistas*, p. 189-190.

suas renegadas leituras filosóficas, filosofias que comparecem ali não apenas como objeto de ironia e crítica, mas também de nutrição.”²¹

Já que não pretendemos adentrar uma tal questão, limitemo-nos a ficar aqui, a título de ilustração, com algumas passagens da correspondência beckettiana a respeito de seu aparente desdém pela filosofia. Em uma ocasião, por exemplo, ao comentar a respeito de um amigo, lemos Beckett confessar, “*Se ao menos eu suportasse ouvi-lo falar de filosofia, as coisas seriam mais fáceis*”. Isso porque, explica, “*todos seu velhos anti-ismos estão florescendo e estou cansado deles*”²². Em outra carta, sabemos que um amigo “*queria uma definição de crueldade*”, ao que Beckett, com tédio, vai perguntar retoricamente, “*Alguém pode imaginar um puro ato de crueldade?*”, para responder com o costume, “*A velha questão!*”²³. O já antigo e repetitivo pensamento filosófico lhe soava enfadonho. Em consonância com seu posicionamento marginal, com sua visão da linguagem como práxis, Beckett queria pensar a linguagem, não mais filosófico e teoricamente. Preferia inovar, queria – e com suas cartas e, mais tarde, livros, conseguiria – sair da teoria para pensá-la na prática, performativamente.

Mas se havia um filósofo que tinha direito a um lugar em sua correspondência, esse era Schopenhauer, “*Sempre soube que ele era um dos que mais importavam para mim*”²⁴. Curioso é notar o porquê. O que mais encantava Beckett era a possibilidade de encontrar, “*um filósofo que possa ser lido como um poeta, com uma total indiferença pelas formas de verificação a priori*”²⁵. É precisamente aqui que adentramos um importante ponto para o nosso estudo. Tal como Beckett podia encontrar poesia na filosofia, também nós queremos misturar os campos e territórios dos saberes, também nós queremos reconhecer o valor presente em sua permeabilidade.

Que fique claro, nossa ideia com este estudo é pensar a questão da linguagem em campos extrateóricos. É reconhecer nestes – e mais especificamente no nosso caso –, na correspondência, locais próprios para se pensar a língua. Em nossa opinião, não devemos nos restringir à teoria ou à filosofia – ainda que aqui as consideremos fundamentais –, mas sim, nos aproveitar também dessas origens outras que se mostram tão pouco exploradas e muito frutíferas, para se refletir sobre

²¹ Ver sobre isso FLETCHER; e CERRATO.

²² SB para Thomas MacGreevy, 5 de outubro de 1930. TLSB, p. 48-49.

²³ SB para Thomas MacGreevy, 3 de fevereiro de 1931. TLSB, p. 65.

²⁴ SB para Thomas MacGreevy, 21 de setembro de 1937. TLSB, p. 550.

²⁵ SB para Thomas MacGreevy, 21 de setembro de 1937. TLSB, p. 550.

a linguagem. Pretendemos, nesse sentido e na medida do possível, reclamar o legado de Beckett nos seus próprios termos e não como ilustração desta ou daquela teoria filosófica. O que não quer dizer que se estejam excluindo por princípio as interlocuções com os filósofos: veremos que será especialmente produtivo aqui o diálogo com Gilles Deleuze e também com Roland Barthes. Mas evitaremos ao máximo as reduções. Até por que, como bem mostram Ackerley e Gontarski, o corpus beckettiano não se deixa reduzir:

“Há um paradoxo no âmago do empreendimento criativo de Samuel Beckett. É questionável pensá-lo como o pré-eminente escritor vanguardista da era pós Segunda Guerra Mundial, um período que imprecisamente chamamos de pós-moderno, seu trabalho é igualmente a culminação da agonia romântica; ele é de uma só vez o emblemático autor desconstrutivista e o herdeiro de Kant e Schopenhauer (apesar da ênfase desses dois no mundo fenomênico). Em outras palavras, sua celebrada inovação e seu assalto às convenções literárias estão em si enraizados no que discerne as tradições literárias e culturais como pré- e pós-moderno, sua sensibilidade para voltar ao clássico – aquele classicismo fermentado tanto pelo Romantismo tardio como pelo pós-humanismo. Finalmente, sua celebrada aporia pode finalmente estar mais enraizada na Escolástica do que no pensamento pós-estruturalista. Um útil ponto de partida para ler Beckett então pode estar nas próprias leituras que Beckett fazia, em particular naqueles trabalhos que ele leu durante a luta para inventar-se como escritor.”²⁶

E precisamente por não nos querermos exclusiva nem primordialmente teóricos aqui, vamos nos abster também de comentar a respeito de uma *teoria da correspondência*, de uma epistolografia. Pensar as cartas em si – se se pode dizer tal coisa – não é nossa intenção. Sem desmerecer outros caminhos possíveis, trabalharemos *estas cartas*, em sua prática, em sua vida, em sua irreduzibilidade. Mas, para não as deixar sem qualquer introdução aqui, resolvemos fazer um rápido apanhado das palavras que seu autor dedica a elas: consideremos brevemente a troca epistolar nos termos do próprio Beckett.

Beckett, com frequência, menospreza o valor de suas cartas. Serão muitos seus comentários nesse sentido. Esse é um escritor que avalia constantemente sua escrita, que parece estar sempre pensando – e prestando atenção – a sua linguagem. Essa é uma recorrente preocupação sua, não importa se quando está escrevendo um livro, ou uma – talvez nem tão – simples carta. Sua auto-crítica, também no âmbito da correspondência, é dura. Ele tenta explicar seu silêncio, “*cheguei a escrever-lhe, mas ela [a carta] se mostrou uma tamanha choradeira, que eu abstive-me de postá-la*”²⁷; ou, “*Tem sido pessoas, pessoas, pessoas, a ponto de*

²⁶ ACKERLEY & GONTARSKI, *The Grove Companion to Samuel Beckett*, p. ix.

²⁷ SB para Thomas McGreevy, 8 de outubro de 1932, TLSB, p. 127-133.

*eu me perguntar que coisa horrível aconteceu comigo para que tenha me restado tão pouca paz*²⁸; ou ainda, *“sinto-me impelido a escrever para meus amigos, quando na pior condição para fazê-lo”*²⁹.

Vai, quase sempre, pedir desculpas por suas cartas e certa vez vai além, Beckett não só pede perdão por sua carta, mas pede também que ela seja esquecida³⁰ – e nossa intenção aqui, ao contrário, é fazê-las lembradas. Elas ganharão muitos adjetivos – e aqui sim, sempre – pejorativos. Elas serão chamadas por ele de *“um tipo muito branco de carta”*³¹; *“essa seca carta”*³²; a *“essa perniciosa carta”*³³; *“essa miserável carta”*³⁴; culminando com *“essa fútil e nem mesmo melancólica carta”*³⁵. E ele nos assegura, *“não posso fazer melhor”*³⁶, ou ainda, *“Isso é tudo o que posso fazer por hoje e amanhã será mais do que eu posso fazer”*³⁷. Quando quer um pouco mais, brinda, ou seria – para ele – castiga, seu destinatário com um poema, *“Talvez o valor literário dessa carta &, se o pior chegar ao pior (não me entenda a mal), seu valor de mercado possa ser promovido por algumas poucas linhas de verso”*³⁸.

Afinal, sabemos que o “pior” não chegou “ao pior”, que o “interesse vendável” de sua carta não foi “promovido” especialmente pelos poemas a ela anexados, mas muito mais por sua correspondência como um todo, pela escrita que ali toma corpo. Beckett acabou por escrever mais e mais cartas, chegando, inclusive, a ser considerado “um dos maiores correspondentes do século”³⁹. Ou seja, o “amanhã”, para ele, acabou por ser tão bem-sucedido que cá estamos, elegendo sua jovem correspondência publicada, o *corpus* de um estudo sobre a linguagem.

²⁸ SB para Thomas McGreevy, 26 de maio de 1938, TLSB, p. 624-628.

²⁹ SB para Mary Manning Howe, 14 de novembro de 1936, TLSB, p. 382-385.

³⁰ SB para Thomas McGreevy, Após 15 de agosto de 1931, TLSB, p. 83-86.

³¹ SB para Thomas McGreevy, 3 de novembro de 1932, TLSB, p. 138-143.

³² SB para Thomas McGreevy, 28 de novembro de 1936, TLSB, p. 386-394.

³³ SB para Thomas McGreevy, Após 15 de agosto de 1931, TLSB, p. 83-86.

³⁴ SB para Thomas McGreevy, 18 de janeiro de 1937, TLSB, p. 421-426.

³⁵ SB para Thomas McGreevy, 24 de fevereiro de 1931, TLSB, p. 68-71.

³⁶ SB para Thomas McGreevy, 3 de novembro de 1932, TLSB, p. 138-143.

³⁷ SB para Thomas McGreevy, 28 de novembro de 1936, TLSB, p. 386-394.

³⁸ SB para Cissie Sinclair, 14 de agosto de 1937, TLSB, p. 534-538.

³⁹ GARNER. *Yours Ever, Sam*. A tradução para o português é nossa.