

2

A maldição do idioma

Discernem-se hoje pelo menos duas grandes vertentes por onde correm os pensamentos sobre a linguagem. Apesar das imensas diferenças entre autores e teorias que se agrupam em cada uma dessas linhagens, podemos reuni-los em função de como se filiam às polêmicas em torno da origem e estabilidade do significado, da racionalidade da linguagem, da literalidade e da relação sujeito/objeto/palavra. O que se pode perceber no panorama contemporâneo são duas abordagens gerais que seriam – muito simplificada – as seguintes: a visão da linguagem como representação, por um lado, e a sua percepção como *práxis*, por outro. É sobre a segunda dessas perspectivas que este trabalho se detém e é dela que ele parte.

Não sendo porém de modo algum simples renunciar à perspectiva oposta, à visão da linguagem como sistema objetivo de representação – estando esta visão tão entranhada na própria *língua comum* que Rosa se interessa em abalar – cabe aqui retomá-la resumidamente.

2.1

A linguagem como instrumento da razão

A tradição platônico-aristotélica prevê, como se sabe, uma linguagem instrumental, idealmente transparente às idéias e aos referentes – e reduz via de regra a linguagem à nomeação e à representação. Os dois grandes nomes da filosofia grega, hoje convertidos em adjetivo composto, tiveram sem dúvida papel

central no estabelecimento das principais vias a serem percorridas por filósofos e cientistas posteriores. Embora apresentando visões diferentes da linguagem, pode-se dizer de fato que Platão e Aristóteles plantaram as sementes não apenas das teorias representacionais, mas também do que é hoje o senso comum sobre a linguagem no ocidente. Foi talvez sensível à penetração dessa particular *filosofia da linguagem* na língua comum, que Rosa disse certa vez, em passagem importante a que retornaremos mais adiante, “a filosofia é a maldição do idioma” (Lorenz, 1983, p. 68)¹.

No *Crátilo*, Platão apresenta de forma bastante explícita a linguagem como um instrumento: assim como o tear é um artefato idealmente projetado para tecer, a linguagem é também um “invento”, dotado de uma forma ideal e um uso específico – nomear.² A vocação da linguagem seria a comunicação e transmissão de conteúdos estáveis e sua estrutura refletiria essas características. A evidente frustração na realização de seu potencial, freqüentemente observada nas falhas da comunicação, na impossibilidade de reduzir interpretações de textos, entre outros embarços, seria causada pela deturpação do uso provocada pelos usuários, os próprios seres humanos³. O que Sócrates busca mostrar tanto a Crátilo quanto a Hermógenes ao longo do diálogo é que, quando respeita a sua vocação essencial, a linguagem responde à realidade e não à comunidade ou à vontade individual (cf. Harris e Taylor 1989, cap. 1). Platão expõe, através da fala de Sócrates, que existe uma relação entre o nome e a coisa por ele designada que está longe de ser histórica e casual, ou seja, que as palavras carregam em si o mundo que elas designam. A linguagem evidentemente faz uma mediação do homem com o mundo, mas existe uma vivência prévia e direta da realidade que independe da linguagem. A realidade contém as verdades que nomeamos através da linguagem, ainda que devamos ter cuidado, pois nem sempre esse aparato é inteiramente confiável.

O pensamento de Aristóteles oferece em versão distinta uma concepção igualmente instrumental da linguagem. Em *Da Interpretação*, somos apresentados a uma versão embrionária da *linguagem lógica* que, como veremos, Rosa se

¹ Doravante: Diálogo.

² Diz Sócrates: “o nome, por conseguinte, é instrumento para informar a respeito das coisas e para separá-las, tal como a lançadeira separa os fios da teia” (388c).

interessou por desbaratar. Para muitos, essa é a primeira teoria semântica do ocidente (cf. Modrak 2000). A linguagem para Aristóteles é, antes de tudo e em seu núcleo, uma manifestação do *Logos* – da faculdade racional que distingue os homens dos animais. O silogismo é sua pedra angular e revela uma condição necessária e uma preocupação constante, que é a estabilidade do significado. O Sócrates que é homem precisa ser o mesmo Sócrates que é mortal.

Aristóteles reservou *Da Poética* e *Da Retórica* para aspectos que não se enquadravam nos enunciados *apofânticos* – aqueles que, sendo passíveis de um valor de verdade ou falsidade, participariam do raciocínio lógico, inferencial. Sustentou em seus escritos a estabilidade do significado, reforçando sua universalidade ao afirmar que “as afecções da alma são as mesmas para todos”, mesmo que as elocuições ou os caracteres escritos variem: para ele, o que todas as línguas naturais fazem é estabelecer uma base para articulação do pensamento racional, sendo, simultaneamente, um meio de expressão e comunicação de idéias compreensível para aqueles que compartilham o mesmo código (cf. *Da Interpretação* 16a3).

A linguagem aristotélica é, pois, sobretudo um artefato para a expressão de pensamentos que podem ser verdadeiros ou falsos: a manifestação das paixões prescindiria da linguagem, pois estas poderiam ser também expressas por gestos e atos, ao passo que uma declaração racional sobre o mundo não – só com palavras ela pode ganhar expressão, sendo então esta a vocação mais exclusiva da linguagem verbal (cf. *Da Poética* 21-25).

Para esses dois gregos ilustres, pelo menos da forma como o seu legado é mais sistematicamente reclamado na tradição que inauguram⁴, o mundo já é dado e já está organizado naturalmente, e ocorre que com a linguagem o homem pode comunicar essa organização. A discordância de Aristóteles em relação ao mestre centrou-se principalmente na inclusão de um novo fator no eixo binário de Platão. Para este, o mundo e as idéias se relacionam em detrimento de um sujeito, para Aristóteles, por sua vez, o mundo das idéias não existe por si; ele inclui um sujeito

3 Diz a lenda que o filósofo Crátilo abandonou a linguagem completamente e passou a se comunicar com os outros por gestos por não tolerar os abusos e erros nela infligidos, demonstrando por fim desconfiança quanto à eficácia de seu tear lingüístico.

4 Observe-se nesse sentido que Rosa era admirador confesso de um Platão menos “tradicional”, sobretudo aquele recuperado por leitores como Plotino.

entre mundo e linguagem, mesmo que um sujeito universal (cf. Harris & Taylor 1989, cap. 2).

Importa para nós registrar, entretanto, que a linguagem continuava fissionada em duas instâncias, uma correta e confiável e uma excepcional e suspeita, também compreendidas freqüentemente como linguagem literal e metafórica, o sentido literal sendo aquele em que palavra e objeto se pertencem, e o metafórico aquele em que uma coisa recebe um nome que pertence a uma outra (cf. *Da Poética* 21-25).

Decorre de ambos os pensamentos o desenvolvimento e sedimentação de uma visão da linguagem que, no vocabulário derridiano, hoje se denomina *logocêntrica* e que se caracteriza, entre outras coisas, por dicotomizar significado e significante, fabricando entre eles uma relação hierárquica de pertencimento e estabilidade; por atribuir à linguagem uma lógica racional que cria contrastes binários, como lógico/poético, metafórico/literal etc.; e por escamotear a cultura filosófica que atuou na formação desses conceitos e oposições. Esse é grosso modo o movimento da tradição e foi subvertendo-a que se instalou, sobretudo a partir do século XX, uma contra-movimentação, o chamado pós-estruturalismo, cujos expoentes Derrida, Foucault e em certa medida Barthes serão aqui convocados.

2.2

A linguagem como *práxis*

Tudo o que foi dito anteriormente sobre a linguagem pode ser problematizado, invertido, subvertido e acrescentado. Existe algo de intuitivo na abordagem representacionista, que advém de seu domínio de cena por tantos séculos. O resgate dos elementos menosprezados da linguagem e a tentativa de incluí-los e de dar importância à heterogeneidade da linguagem comum, sem resolver os problemas com o exílio das excepcionalidades, desestabilizaram tal compreensão e exigiram uma nova forma de abordar os fenômenos lingüísticos. Uma noção distinta de linguagem já havia existido entre os gregos, encenada pelos sofistas, mas, esquecida, não ofereceu resistência à dominação representacionista na filosofia e nas ciências, oposição que como se disse só tomou fôlego e se difundiu mais recentemente. O legado sofisticado seria a

perspicácia de evidenciar – e não sufocar – sinais na linguagem de que sua relação com a realidade não é imperturbada, de que existe uma incomunicabilidade ou incongruência entre palavras e coisas: como já há muito tempo disse o sofista Górgias, “o ser exterior a nós não pode tornar-se nosso discurso” (*apud* Martins, 2004, p. 451).

É a partir da negação da tradição que um reconhecimento radical da linguagem como práxis histórica e cultural irreduzível procura se estabelecer. Os conceitos de verdade e significado agora resistem à definição e a análise torna-se intrincada. A linguagem perde sua vocação unívoca e oscila por diversas. Existe um claro diálogo de refutação com a tradição e a linguagem é finalmente imersa em um universo que inclui contextos equívocos, consensos forjados e deslocados continuamente no fluxo da práxis social e diversos outros elementos que acabam por constituí-la – e não simplesmente, como antes se acreditava, “complicar” seus usos “normais” ou “racionais”.

Como já denunciava Nietzsche, em *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, esquecemos que antropomorfizamos o mundo e que nós mesmos criamos historicamente as categorias que constroem nossa interpretação da realidade, oferecidas a nós como *a priori*. O mundo e a linguagem só parecem lógicos e racionais porque nós os criamos assim: as verdades essenciais, diz Nietzsche em passagem muito citada, são “um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos”, não são mais do que “uma soma das relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são” (1978, p.48).

Nós forjamos o nosso mundo na linguagem, mas apagamos, sobretudo com o advento da filosofia socrática, os vestígios dessa composição. A “verdade essencial” e a linguagem só estão vinculadas pela própria obra humana e não por um parentesco transcendente: a fissão da linguagem em lógica e metafórica aparece agora sob o signo do engodo. É uma manobra de divisão territorial artificial, que promete enganosamente eliminar o problema do campo da teorização e seduz à aceitação, enquanto que os fenômenos subversores do suposto núcleo racional e representacional parecem mais abundantes a cada olhar mais detido.

Em *As Palavras e as Coisas*, Michel Foucault retorna, como Nietzsche, aos primórdios do movimento socrático, que acabou por impor uma percepção “rarefeita” da linguagem, por conduzir ao disfarce e à repressão de sua potência perigosa e descontrolada.

Aprendemos ali como a nossa forma de pensar, ver e entender a linguagem é histórica, é uma dentre muitas possíveis, e, no entanto, por assim dizer, compulsória. Cada época, ou solo epistemológico (epistémê), se caracteriza por uma configuração geral do saber que é comum aos vários saberes particulares e que determina o que pode ser pensado, como pode ser pensado, dentro de que critérios e segundo que ordem. A forma como a linguagem se articula com o mundo se modifica nesses diferentes solos, sendo característica da atualidade “a multiplicidade enigmática” (1999, p.420) instaurada por Nietzsche convivendo com a sanha de dominar essa multiplicidade. A inflação do termo *linguagem* é inclusive apontada por Derrida como o sintoma de uma era histórico-metafísica que determina “como linguagem a totalidade de seu horizonte teórico” (2006, p.7).

O desafio pragmático é dar conta da relação entre o verbal e o não verbal. É aqui que encontramos *A Ordem do Discurso*, de Foucault: o cerne de sua noção de discurso é que este é uma prática. Tomar radicalmente o discurso como prática é reconhecer os laços mutuamente constitutivos entre o verbal e o não verbal. O verbal atravessa o não verbal e é por ele atravessado, pois não resulta de uma capacidade lingüística mental, nem de uma construção racional, nem da gramática, ele se compõe de regras anônimas situadas no tempo e no espaço, que condicionam, sem, no entanto, predeterminar o exercício da função enunciativa.

Assim, com Foucault aprendemos que o sentido não está na imanência das palavras. Toda sociedade tem seu discurso tolhido e organizado por tabus, rituais e direitos que determinam quem pode falar, o que se pode falar e de que forma. Um dos principais mecanismos sustentadores dessas circunscrições é a *vontade de verdade* (Foucault, 1996, p.17). Da forma como a linguagem se forjou na linhagem platônico-aristotélica houve uma interpretação do discurso verdadeiro como palavras que dizem a *Verdade*, desligando-o do exercício do poder. Assim, a verdade surge sempre filiada a uma positividade que encobre uma operação de exclusão de diversos outros possíveis discursos. Por essa partida teórica não se

percebe que o discurso verdadeiro é sempre entranhado de vontades de verdade e de relações de poder.

Uma importante pergunta que Foucault se faz é “se certo número de temas da filosofia não vieram responder a esses jogos de limitações e de exclusões e talvez também reforçá-los” (1996, p. 45). Essa desconfiança vem da observação da imposição de racionalidade e verdade à linguagem tão presente nas teorias essencialistas. A resposta vem dele mesmo:

Desde que foram excluídos os jogos e o comércio dos sofistas, desde que seus paradoxos foram amordaçados, com maior ou menor segurança, parece que o pensamento ocidental tomou cuidado para que o discurso ocupasse o menor lugar possível entre o pensamento e a palavra; parece que tomou cuidado para que o discurso aparecesse apenas como um certo aporte entre pensar e falar; seria um pensamento revestido de seus signos e tornado visível pelas palavras, ou, inversamente, seriam as estruturas mesmas da língua postas em jogo e produzindo um efeito de sentido. (p.46)

Advém daí, para Foucault, essa série de apostas representacionistas cuja recusa radical e efetiva é ainda tão difícil para nós. É ainda forte no senso comum a noção de que as palavras transportam sentidos ou então de que são ocas e animadas por um “sujeito fundante” (p. 46). Haveria também a crença em uma “cumplicidade primeira com o mundo”, uma “experiência originária” ou uma relação direta do sujeito com o real antes da utilização da linguagem (p. 47). Desse ponto de vista, as coisas nos falariam e a linguagem as representaria como “mediação universal”, sem instituir nada (p. 48). O logos que transforma as singularidades em conceitos e que organiza o mundo de modo racional é ele mesmo um discurso que, por medo do “zumbido incessante e desordenado” (p.50) das palavras, apresenta-se disfarçado, como controlado e evidente, como simplesmente descritivo ou natural.

Recusar essas apostas é naturalmente reconhecer que não haveria “o discurso” ou “a verdade”: ao adotar uma postura crítica em relação ao discurso existente, Foucault não pretende dizer que nas profundidades exista um grande discurso ilimitado e contido ao qual poderíamos dar voz:

Não se deve imaginar, percorrendo o mundo e entrelaçando-se em todas as suas formas e acontecimentos, um não-dito ou um impensado que se deveria, enfim, articular ou pensar. Os discursos devem ser tratados como práticas descontínuas, que se cruzam por vezes, mas também se ignoram ou se excluem. (p.53)

A percepção da irreducibilidade da linguagem à representação em face da multiplicidade de práticas discursivas descontínuas aparece no pensamento de muitos outros autores contemporâneos, em que vem ganhando espaço cada vez maior o significante *performance* e correlatos, a ponto de já se falar em uma “virada performativa” nas humanidades e nas ciências sociais (o termo “performative turn” já merece, com efeito, um verbete na Wikipédia).

Não há como não evocar nesse contexto o pensamento de J.L. Austin, autor que, refutando enfaticamente a tese de que o único interesse da filosofia seria a falsidade ou verdade das elocuições, já na década de 50 chamou a atenção para a possibilidade de a linguagem não ter como função primordial relatar fatos exteriores a ela – enfatizou o modo como ela própria menos *diz* e mais *faz acontecer*, provoca efeitos. Estendendo o que iniciou como uma investigação circunscrita a alguns acontecimentos lingüísticos, expandiu-se a noção de *performatividade* de Austin para a linguagem em geral. Com seus exemplos clássicos do casamento e do batismo do navio (1979, p. 235), ele procura demonstrar como a linguagem é performativa, ou seja, como usar a língua é fazer algo. Dizer “o touro é perigoso” pode ter significados que vão muito além do que dizem supostamente por si as partes desse enunciado e essa declaração pode ser muitas coisas além de falsa ou verdadeira. “O touro é perigoso” pode ser uma constatação, mas também um aviso, o que pode ser feito simplesmente pela exclamação “touro!” (p.243). Uma única palavra que corresponde a uma expressão inteira. Portanto seu sentido é o que ela faz no jogo da linguagem e não algo intrínseco e imanente a ela. Austin foi um dos representantes importantes na crítica à relação biunívoca entre linguagem e realidade, sublinhando que linguagem é atividade, que as palavras fazem coisas e que mesmo a constatação e a descrição são ações humanas. É o poder demiúrgico da linguagem havia muito ignorado.

Vários outros autores vislumbraram esse novo eixo para a percepção da linguagem. O próprio Ferdinand de Saussure, ao inaugurar a lingüística como ciência, já era sensível àquilo de que a teoria representacionista não dava conta. Apesar de não ser um nome que se possa situar ao lado de uma perspectiva pragmática ou pós-estruturalista, sua noção de valor lingüístico foi explorada por autores dessa vertente por demonstrar uma promessa rumo a algo diferente. Nessa

manobra ele resolveu a flagrante impossibilidade de reduzir a língua a uma nomenclatura sem, no entanto, revolucionar o aspecto da representatividade ainda sustentada pela sua noção biplanar de signo. Um termo não pode ser separado de seu sistema, e o sistema não se faz pela soma das partes, pelo contrário, deve-se partir da totalidade. O valor de um termo não é intrínseco, ele é dado em contraste com os demais. E esse valor não é universal e não se reproduz em todas as línguas naturais (Saussure, p.130-141). Ao dizer que valor não é significação, Saussure fala das relações sem abandonar completamente a representação, entrevê algo além do representacionismo sem renegá-lo.

Um filósofo que tomou como interlocutores privilegiados tanto Austin como Saussure, Jacques Derrida, figura hoje entre os representantes mais importantes do que se reconhece como pós-estruturalismo. Reteve de Austin a atenção à performatividade da linguagem, mas sem comprar a sua fidelidade à distinção entre usos lingüísticos sérios e não sérios (Derrida, 1991a). Reteve de Saussure o insight sobre o valor puramente diferencial dos signos, mas desacreditou, com seu célebre jogo com a palavra *différance*, o ideal saussuriano da fixidez dos valores (Derrida, 2006).

O desbravamento de um novo campo lingüístico se dá por essa reavaliação de antigas e recalitrantes questões, o que acabou provocando uma crise central dentro dos estudos da linguagem, pois “não há dúvida de que o problema da linguagem nunca foi apenas um problema entre os outros” (Derrida, 2006, p.7). Essa crise abalou a disposição tradicional da linguagem em um lugar secundário e determinado, estilhaçando sua pretensa unidade. Agora balbuciamos, empreendendo “todos os nossos esforços (...) para reconduzir à coação de uma unidade talvez impossível, o ser fragmentado da linguagem” (Foucault, 1999, p. 420).

Seja como for, para nós é importante dar atenção especial ao fato de que se reconhece e se sublinha na reflexão pós-estruturalista sobre a linguagem a presença de um pensamento filosófico tradicional inculcado na língua e permeado da história aqui brevemente retomada. Em “Mitologia Branca” Derrida expõe que não só o discurso filosófico está sujeito aos mesmos constrangimentos dos discursos em geral, como a língua natural é uma língua filosófica, no sentido de que é forjada pelas restrições de uma história que já não se consegue fazer vista. Com uma manobra de apagamento das marcas da cultura filosófica responsável

pela utilização daquela linguagem, as palavras passam ao metafísico (Derrida, 1991b, p.250). Para Derrida a metafísica é a “mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu logos, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico” (p.253). E a mitologia branca é a metafísica que “apagou em si própria a cena fabulosa que a produziu e que permanece todavia ativa, inquieta, inscrita a tinta branca, desenho invisível e recoberto no palimpsesto” (p.254).

O que passa a ser universalizado como linguagem – a língua racional, lógica, estável e objetiva – é apenas uma construção de uma cultura específica, uma construção em ruínas, vale dizer, pela própria incapacidade de sustentar a exclusão de suas alternativas. No entanto, essa percepção tácita da linguagem tem importantes efeitos, pois conforma no sujeito expectativas em relação às suas promessas e quem usa o idioma sente como se derrapasse, voltando sempre ao centro tradicional, resvalando na metafísica sedimentada na nossa linguagem. A língua fecha a questão sobre o que podemos dizer. Quando questionamos a racionalidade da linguagem devemos/podemos dizer que ela é irracional? Parece que ficamos sem opção, pois as alternativas apresentadas estão fundadas em um determinado modo de entender a linguagem e a realidade, sendo tudo o que temos para trabalhar. Adotar uma postura diferente é talvez não romper com tudo o que já temos, pois isso nos deixaria desamparados, mas operar de dentro dessa lógica para demonstrar como ela própria é inconsistente e guarda contradições que ela própria rejeita.

O risco é usar o próprio aparato metafísico para argumentar que o significado não é transcendental. Vemo-nos diante dos mesmos sinônimos e antônimos, das mesmas expressões de intencionalidade e literalidade a que já estávamos acostumados, constantemente nos remetendo ao lugar reservado pelas teorias representacionistas. Esse lugar parece ameaçar o projeto contestador. A desconstrução sugerida por Derrida leva em conta esse risco: “no trabalho da desconstrução tive (...) de multiplicar as precauções, descartar finalmente todos os conceitos filosóficos da tradição, reafirmando a necessidade de recorrer a eles, pelo menos sob rasura” (1998, p. 22). Ele explica a posição da desconstrução nesse projeto anti-metafísico:

Desconstruir era também um gesto estruturalista, em todo caso, um gesto que assumia uma certa necessidade da problemática estruturalista. Mas também um gesto anti-estruturalista – e seu destino deve, por um lado, a esse equívoco. Tratava-se de desfazer, descompor, des sedimentar as estruturas (todas as espécies de estruturas, lingüísticas, “logocêntricas”, “fonocêntricas” – o estruturalismo sendo então dominado, sobretudo, por modelos lingüísticos, da lingüística dita estrutural que se dizia também saussuriana, socioinstitucionais, políticos, culturais e, sobretudo, e antes de tudo, filosóficos) (1998, p.21)

Disso resulta um uso paradoxal da linguagem, um vai-e-vem entre um essencialismo e um pragmatismo que, longe de ser inerente, é criado pela filosofia entranhada na nossa linguagem comum, que resulta em palavras que podem ser lidas de formas muito distintas, como ocorre com a apropriação que Guimarães Rosa faz dos termos *metafísica*, *filosofia* e *essência*, por exemplo. No ensaio em certa medida autobiográfico, *O Monolingüismo do outro ou a prótese de origem*, Derrida fala da sua contradição em buscar uma extrema pureza no uso do idioma francês enquanto ele mesmo propôs a desconstrução, que é por excelência a dúvida sobre essa pureza (1996, p.64). Estamos alienados na nossa própria língua e buscamos nela algum lastro de origem ao mesmo tempo em que não a sentimos como algo habitável. Para suprir essa falta criamos próteses “como a exigência compulsiva da pureza da língua” (p. 64), criamos a sua estabilidade e a comunicamos com nossa singularidade. Oscilamos sempre na antinomia: “Não falamos nunca senão uma única língua” e “não falamos nunca uma única língua” (p.19), buscando por um lado possuir a língua, dominá-la e torná-la nossa, mas ao mesmo tempo reconhecendo essa impossibilidade pelo encontro com a alteridade que é o fato de a língua ser do outro, vir dele e para ele retornar (p.57). Sobre isso Derrida diz:

qualquer pessoa deverá poder declarar sob juramento: eu não tenho senão uma língua e ela não é minha, a minha ‘própria’ língua é-me uma língua inassimilável. A minha língua, a única que me ouço falar e me ouço a falar, é a língua do outro.” (p.39)

As leis dessa língua são determinadas pelo outro e nunca assimiladas, sendo portanto um monolingüismo do outro o que culmina em uma hegemonia do homogêneo, um alisamento e apagamento das dobras do discurso (p.56). A sensação de *habitat* na língua é, portanto, sempre desorientadora e equivocada.

Nossas escolhas lingüísticas estão sempre entrelaçadas por esse *outro* idioma insidioso:

Todas estas palavras: verdade, alienação, apropriação, habitação, ‘casa (própria)’, ipseidade, lugar do sujeito, lei, etc., permanecem problemáticas aos meus olhos (...) Todas elas transportam o selo desta metafísica que, justamente, se impôs através desta língua do outro, deste monolingüismo do outro. Ainda que este debate com o monolingüismo não tenha sido outra coisa senão uma escrita desconstrutiva. Esta atira-se sempre ao corpo desta língua, a minha única língua, e do que de mais ou de melhor ela transporta, a saber, esta tradição filosófica que nos fornece a reserva de conceitos de que sou obrigado a servir-me e que sou obrigado a bem servir desde há bocado, para descrever esta situação, até mesmo na distinção entre universalidade transcendental ou ontológica e empiricidade fenomenal. (2001, p.91)

É a constituição de um discurso do qual, ao que parece, não podemos fugir.

2.3

Filosofia e literatura

Diante desse panorama, um jogo delicado entre filosofia e literatura parece instituir-se, e precisa aqui ser abordado. Tanto Barthes (2004, p.4) como Foucault (1999, p.414) falaram de uma época clássica em que a literatura estava colada na representatividade. Segundo Barthes, por volta de 1850 o escritor, no entanto, “deixou de ser uma testemunha do universal para se tornar uma consciência infeliz” (2004, p.4) e passou a assumir uma postura diante da forma de sua escrita, inaugurando uma época em que a literatura “tornou-se uma problemática da linguagem” (2004, p.5). A linguagem ficou mais opaca e enigmática e a sua manipulação mais premente, questionando-se os gestos literários que simplesmente aderiam aos gêneros e escritas passadas sem uma reflexão sobre seu comprometimento com essas formas ou sobre a ruptura com elas. Para Foucault, a literatura “reconduz a linguagem da gramática ao desnudado poder de falar, e lá encontra o ser selvagem e imperioso das palavras” (p.415). Houve no século XIX uma mudança no estatuto da literatura que cumpriu também uma função na definição de uma nova visão sobre a linguagem. O caráter múltiplo e irredutível da palavra foi também explorado nos textos literários promovendo aproximações entre filosofia e literatura.

Foucault pergunta então “Que é, pois, essa linguagem que nada diz, jamais se cala e se chama ‘literatura’?” (1999, p.421) – e essa é uma pergunta filosófica. Dá uma amostra de como a leitura de textos literários pode se filiar a questões e reflexões filosóficas, mas também pode justamente abalá-las por não estar comprometida com um programa. Decerto também, existe a mitologia branca que perpassa essa linguagem literária e cria arapucas imprevistas mesmo nos textos mais contestadores, ou sua contraparte, um transbordamento lingüístico traiçoeiro nos textos mais pretensamente conservadores. Porém, por mais difusa que esteja hoje a fronteira entre esses dois campos, a literatura não é filosofia e só isso já implica necessidades e talvez horizontes diferentes. Quanto a esse ponto estamos com Derrida, quando, recusando qualquer identidade essencial para o literário, nos diz, no entanto o seguinte:

A experiência de Ser, nada menos, nada mais, na margem da metafísica, a literatura talvez situe-se nas margens de tudo, quase além de tudo, incluindo de si mesma. É a coisa mais interessante do mundo, talvez mais interessante que o mundo, e é isso porque, se não tem definição, o que é preconizado ou recusado sob o nome de literatura não pode ser identificado com nenhum outro discurso. Não será nunca científico, filosófico ou coloquial. (1992, p.47)⁵

Existe uma relação oblíqua entre as histórias da filosofia e da literatura, uma relação que é de não identificação, mas talvez de diálogo e, por que não, de solidariedade no que tange a uma de suas perplexidades comuns: a linguagem.

A apropriação filosófica, a crítica, as leituras e as traduções dos textos literários estão freqüentemente inseridas nesse mesmo campo de interrogação sobre a linguagem, que pode ainda hoje ser enfaticamente logocêntrico priorizando as interpretações reducionistas e exauridas, as intenções do autor, as mensagens subjacentes, sem sequer o desejo de se despregar das categorias metafísicas, ou pode ser mais orientado para a sempre difícil busca de outras formas de ver a linguagem, criando efeitos para que se possam empreender leituras mais fecundas. O que é notório em textos que chamamos literários – sem defini-los univocamente aqui e sem opô-los a *textos comuns* – é que muitos claramente resistem às categorias de catalogação, revogam o papel representador da realidade que supostamente teriam, consideradas as expectativas forçadas não

⁵ Tradução nossa, assim como todas dessa obra.

só em cânones literários bem identificados, mas na própria malha da linguagem e da cultura no ocidente. Muito embora isso possa ser dito de obras de todos os tempos, parece ter havido no último século uma proliferação muito maior desse desafio, sem dúvida sustentada por transformações na reflexão filosófica no período recente. De certa forma, essa reflexão filosófica ao mesmo tempo foi influenciada por essa proliferação e ajudou a armar palcos para ela.

Assim como muitos outros filósofos pós-estruturalistas, Derrida sai, pois, freqüentemente em busca do que se oferece em textos literários, tendo escrito sobre Mallarmé, Joyce, Bataille, Blanchot e tantos outros. Diz ele:

Esses modernistas do século XX, ou pelo menos os textos não tradicionais, todos têm em comum o fato de estarem inscritos em uma experiência crítica da literatura. Eles carregam em si, ou no ato literário que põem em funcionamento, poderíamos dizer, a questão, a mesma, mas a cada vez singular e posta em funcionamento de forma diferente: “O que é literatura?” ou “De onde vem a literatura?” “Para que serve a literatura?” (Derrida, 1992, p.41)

Para este estudo, é importante destacar que parece hoje haver um interesse especial na performatividade literária, no aspecto não doutrinário dessa “experiência crítica da literatura”, que é também experiência crítica da linguagem: e isso talvez, pela própria história “de exceção” da literatura, pelo espaço de “margem” que pelo menos desde Aristóteles lhe foi reservado: o espaço do discurso que não ergue pretensão de verdade, mas sim a pretensão de exercer algum tipo de impacto. Ao longo de sua história, textos ditos literários não precisaram do apoio da filosofia (ou da sociologia, psicologia, etc.) para fazerem – talvez melhor fosse dizer atuarem – suas “perguntas” e ensaiarem suas “respostas”. São, portanto, textos que atuam e causam impacto, amiúde abalando a linguagem constituída e promovendo perplexidades esquecidas. Por esse motivo, se há uma crise no saber filosófico, faz muito sentido o interesse especial pela literatura, que de sua própria maneira, à margem, vem reagindo performativamente a questões semelhantes.

É claro que, como já se disse, a divisão entre a linguagem literária e a não literária é tão artificial quanto qualquer outro constructo humano. É lugar comum nos círculos acadêmicos hoje a percepção de que qualquer texto pode ser lido literariamente:

A literariedade não é uma essência natural, uma propriedade intrínseca do texto. Ela se correlaciona a uma relação intencional com o texto, uma relação intencional que integra em si mesma, como componente ou uma camada intencional, a mais ou menos implícita consciência das regras que são convencionais ou institucionais – sociais, em todo caso. (Derrida, 1992, p. 44)

Autores como Derrida e Foucault empreenderam suas desconstruções, arqueologias e críticas de textos literários e não literários igualmente. Ainda assim, por se prestarem a uma performatividade lingüística mais provocadora e por conterem “no”⁶ texto elementos que promovam uma leitura literária, certas obras ganham um status diferenciado e são chamadas de literatura. Porém, devemos sempre lembrar que nenhum texto é essencialmente literário, o que existem são *experiências* literárias favorecidas em maior ou menor grau por um *funcionamento* literário do texto. É característica da literatura, como entendida hoje, a capacidade de desafiar suas próprias barreiras e limitações:

A Lei da literatura tende, em princípio, a desafiar ou revogar a Lei. Isso permite, portanto, que se pense a essência da lei nessa experiência do “tudo a dizer”. É uma instituição que tende a transbordar a instituição. (Derrida, 1992, p. 36)

E transborda para a linguagem, toda ela.

O jogo ambíguo da literatura é ser estruturada por “pressuposições metafísicas”, como a estratificação em temas, vozes, formas e gêneros, sempre apontando contraditoriamente para algo além, algo que não se encaixa bem e que guarda uma dúvida, algo indecifrável que impede um enquadramento despreocupado em qualquer uma dessas categorias, pois mantém uma relação suspensa com os significados e referentes (Derrida, 1992, p. 48).

O elemento ficcional pode ainda ser convocado para compor esse quadro, conquanto complique-o ao mesmo tempo: “nem toda literatura é do gênero ou tipo ‘ficção’, mas existe ficcionalidade em toda literatura” (Derrida, 1992, p. 49) e ainda: “A liberdade de dizer tudo é uma arma política muito poderosa, mas que pode imediatamente permitir sua própria neutralização como ficção” (Derrida, 1992, p. 38). Esse princípio – ingênuo, mas ainda um princípio operante – de poder dizer tudo só é possível com o “aval” da ficção, que favorece as formas de pensar no limite, com uma certa irresponsabilidade necessária.

⁶ “Existem ‘no’ texto características que demandam uma leitura literária e convocam a convenção, instituição ou história da literatura.” (Derrida, 1992, p. 44)

Mesmo articulada a outros saberes existentes, a literatura parte de uma singularidade vivida. Ainda que “escrever não [seja] certamente impor uma forma (de expressão) a uma matéria vivida”, como diz Deleuze (1997, p.11), é da vida e *como* vida que a literatura vem. Para Deleuze, o escritor

goza de uma frágil saúde irresistível, que provém do fato de ter visto e ouvido coisas demasiado grandes para ele, fortes demais, irrespiráveis, cuja passagem o esgota, dando-lhe contudo devires que uma gorda saúde dominante tornaria impossíveis. Do que viu e ouviu, o escritor regressa com os olhos vermelhos, com os tímpanos perfurados. (p. 14)

A escrita pode ser uma maneira de dar conta do que escapa à vida dentro das contenções impostas pelo corpo e pela racionalidade humana. A ficção da literatura é muitas vezes a promessa sempre adiada de poder dar conta do que parece escapar, uma promessa remota de alteridade. Da mesma forma como a linguagem não se articula de forma banal à realidade, a literatura não se apóia na vida, como algo dado previamente. Mesmo quando biográficas, as narrativas excluem elementos e cobrem hiatos formando conexões antes desconhecidas e “criando” a vida que dizem retratar. A eventual linearidade ficcional pode dar a impressão de que essa é uma passagem única e não uma multiplicidade delas. Nesse sentido, ficcional e não ficcional se aproximam, pois somente uma visão metafísica e transcendental de uma identidade poderia afirmar que um texto documental ou biográfico não guarda semelhanças com um ficcional.

É recalcitrante a busca da origem dos textos literários e muitas vezes a fonte apontada é a vida do autor. No entanto, a literatura opera hoje muitas vezes por um deslocamento da origem, pois embora materialmente devedores de seus escritores e do contexto histórico e social em que foram criados, os textos multiplicam suas possibilidades de leituras e sobrevivem para além dessa suposta “essência” e caçoam dos significados determinados atribuídos a eles com a proliferação de leituras que sua sobrevivência desenrola.

O mais importante para nós aqui é, em todo caso, reconhecer que os choques na linguagem realizados por tantos escritores do século XX apontam para uma familiaridade (intuitiva ou consciente) com a crise do saber sobre a linguagem e o sentido. Assim como a reconhecemos aqui, essa crise envolve uma tensão entre a recusa, muitas vezes deliberada, e o comparecimento irreprimível, muitas vezes inadvertido, de expectativas logocêntricas nas nossas atividades

linguageiras. Em muitos textos literários reage-se a essa tensão *abalando-se a própria linguagem*; propaga-se o número de obras que se prestam a desafiar a linguagem comum e acostuada. Isso não é por si uma novidade de nossos tempos; pode-se dizer que a linguagem literária desde sempre buscou o desacostumado. O que é de interesse aqui é o empenho, esse sim talvez mais característico da contemporaneidade, em desacostumar expectativas arraigadas sobre a *própria linguagem*, o empenho em transformar a nossa relação com a língua, em deslocar nossa adesão tácita a uma interpretação essencialista tradicional – combater performativamente, diríamos com Rosa, a *maldição do idioma*.

No exame que aqui se propõe das cartas entre Rosa e Onís, interessa-nos sobretudo recolher elementos para caracterizar formas particularmente roseanas de reconhecer e combater essa “maldição”. No próximo capítulo, iniciaremos nosso percurso, circunstanciando a correspondência e preparando o terreno para mostrar como as exortações roseanas por uma mudança de atitude frente à linguagem e na linguagem dão-se a ver, sobretudo, no embate com a persona encenada por Harriet de Onís. Antes de prosseguirmos, no entanto, uma última palavra sobre o nosso objeto.

Denominamos *paraficcionais* ou *paraliterários* os textos que aqui vamos examinar: cartas entre um escritor e um tradutor. Não tematizaremos ou problematizaremos aqui a questão do estatuto particular desses textos em geral e no *corpus* roseano em particular, tema que sem dúvida merece atenção (ver a esse respeito Viotti, 2007). Partiu-se do princípio de que se oferecem ali pensamentos relevantes sobre a linguagem e o sentido, mas não se pressupôs qualquer fronteira fixa entre as cartas e os outros textos de Rosa que são editorial e socialmente reconhecidos como literários ou ficcionais. A já defendida literariedade como uma experiência com os textos por si só justifica a abordagem dessas cartas com esse viés – e podemos de fato encontrar na escrita de Guimarães Rosa, seja ela em que categoria for (carta, romance, ensaio), questões e motivos que perpassam os seus estilos de ver a linguagem. Guardadas as especificidades óbvias – que uma carta, por exemplo, se presta muito mais à comunicação que um romance, que as posições ali eventualmente apresentadas são sensíveis às circunstâncias particulares da interlocução, etc. – comparecem nas orientações dadas à tradutora visões de linguagem e sentido que buscaremos caracterizar, sem interesse em

catalogar ou reduzir. Veremos que Rosa dá a ver suas reflexões performativamente no momento de discuti-las com Onís, sem jamais fornecer definições de contornos nítidos que minem a suspensão do sentido e proporcionem uma interpretação exclusivamente metafísica para suas obras e para a linguagem.

Toda a correspondência é um convite para que Onís – e nós – nos embrenhemos na linguagem da forma como normalmente se adentra a sua literatura: por deslumbramento.