Periódico Héstia

V.2, N.1, 2018

II

Periódico Héstia

Periódico Héstia
(FILOSOFIA)

Editores:
Luiz Alberto Thomé Speltz Filho
Marcos Daniel Lopes
Marcos Sirineu Kondageski

Pareceristas desta edição:
Luiz Alberto Thomé Speltz Filho
Marcos Daniel Lopes
Marcos Sirineu Kondageski

V.2, N.1, 2018

Periodicidade anual
ISSN 2594-4258
Editora do Autor
Periódico publicado em www.periodicohestia.org

1. Filosofia - Periódicos

Ano de publicação desta edição: **2018**.

Endereço:
Rua Canadá, 2108/ Bloco B-11 Ap. 34
CEP 82510290
Curitiba – Paraná
Brasil

Editorial

O Periódico Héstia é uma publicação autônoma de artigos autorais de filosofia, cujas edições serão lançadas anualmente por via eletrônica. A intenção dos editores é, fundamentalmente, criar um espaço para a publicação e discussão de textos de tema livre, mas de caráter determinado. Tal caráter pode ser explicado a partir dos seguintes elementos principais: autorreferência e clareza. Os artigos do Periódico Héstia são autorreferentes na medida em que não se fundam e nem se desenvolvem com referência ou apelo a elementos exteriores à própria questão a ser enfrentada pelo pensamento, sejam eles textos de outros filósofos ou de comentadores, presentes no modo da pressuposição irrefletida ou com a finalidade de crítica e disputa. Os colaboradores compartilham a posição de que os textos da tradição filosófica podem nos ajudar a enfrentar determinado tema de reflexão, mas não são eles o próprio tema a ser enfrentado. A exigência de produção de textos autorreferentes traz consigo o dever de cuidado com a linguagem e de clareza na exposição das ideias, e afasta a falsa segurança trazida pelo uso de termos e concepções herdados da tradição e reproduzidos mecanicamente a partir de uma compreensão meramente formal. Exercitar-se na busca de produzir textos claros e genuinamente filosóficos é o nosso propósito. O resultado desse exercício de rigor é o que o leitor deve esperar encontrar nos artigos da revista.

Sumário

O que é o homem? **8**
Por **Luiz Alberto Thomé Speltz Filho**

Notes on Reading **37**
Por **Murilo Rocha Seabra**

Apontamentos para uma epistemologia da literatura **103**
Por **Victor Leandro da Silva**

A Poética Filosófica de Fernando Pessoa **129**
Por **Michele Regina Bora**

O que é o homem?

[ou sobre a descoberta do homem]

O que é o homem?

[ou sobre a descoberta do homem]
(Abstração, Homem / Existência, Vida)

Luiz Alberto Thomé Speltz Filho*

I – O conto da origem

Chegaste ao *fim*, filho, estás no cume da montanha, no lugar mais alto no qual poderias estar. Foi árdua a subida, eu sei, gastaste tudo que tinhas, mas, se ainda posso te pedir algo, então suplico que te mantenhas atento, sem fraquejar. Vê, olha para o horizonte, já é tempo: a hora é da aurora e o céu está a ponto de descortinar a sua glória. O sol, ele nasce. Observa, vê, esta é a hora. A luz se anuncia. Mas, antes que se dê o rebento, espera, medita e me diz: por que subiste até aqui? O que vieste fazer? Que coisa é digna de teu esforço? Tu o sabes? Pois bem, se me permites, deixa-me o dizer. Vieste para cá comemorar o grande *nascimento*, o grave *acontecimento*: a *origem do homem*. Aqui, no alto, na suprema terra, pois melhor lugar para o festejo não há: contaram-me, foi nesta montanha que ele foi *descoberto* — ou, para ser justo, foi aqui que *o homem se descobriu*.

É certo, meu filho, tu o sabes, não discorro a respeito do homem conjecturado por algumas escolas da ciência, como a escola antropológica, a histórica ou a psicológica, pois, embora de muita importância, vejo em seu trabalho apenas a tentativa de fazer do homem um ente, de torná-lo público, de formalizá-lo como uma notícia, um dado, como um modelo genérico de algo — e nisso podemos encontrar não mais do que o fantástico, o ilusório, a

* Endereço eletrônico: Luiz.speltz88@gmail.com.

pedagogia. Falo de algo mais sólido, mais concreto, algo mais sóbrio, embora, talvez, no princípio, um pouco mais difícil de compreender: não porque o assunto é rebuscado, complexo, mas justamente pelo contrário: porque é mais limpo, simples, como o ar translúcido aqui do alto, como o aberto que nos permite ter essa maravilhosa vista. Mas como o mais simples e sóbrio pode ser de difícil compreensão? Ele o é porque exige, para que seja alcançado, algum *esforço*. Vê, filho, para que chegasses a ter toda clareza e nitidez aqui de cima, tiveste que encarar um caminho bastante severo. Também a descoberta do homem ou, em outros termos, a compreensão *do que é o homem* é assim: algo que abre o horizonte da vida mas que requer empenho para a conquista — um empenho *próprio*, *pessoal*, *sustentado apenas e tão somente pelo coração*. Ninguém subiu a montanha por ti, mas tu a quiseste — e assim a subiste. Do mesmo modo, digo-te: é preciso *querer o homem* para que se o alcance.

E é esse mesmo querer, filho, que revela, que abre ou, melhor, que *faz ver* que tudo que é dito sobre o assunto (tudo que é dito sobre o homem) é espúrio, como algo que enubla o verdadeiro caminho da compreensão, como algo que pode fazer da subida da montanha uma verdadeira perdição. Não fosse o querer (o genuíno querer), facilmente compraríamos os *tipos* de homem vendidos nas praças das cidades e nas escolas do conhecimento: homens particulares, pautados no corpo e/ou na mente, em espécies e/ou relações entre entes. Ora, essas coisas, essas invenções, ainda que sinalizem a compreensão, não passam de fumaça, de abstração.

Não digo, com isso, que tu deves desdenhar o trabalho desses que criam e vendem *tipos*. Todo trabalho é bom — e aponta para a existência. Mas, no tocante à descoberta do homem [ou ao

próprio homem], digo-te, sem hesitação: nenhum deles poderá te socorrer, porque nenhum deles se ocupa [ou parece se ocupar] diretamente com a *descoberta de si mesmo* — o que seria [e é] o mais necessário.

Querer o homem é o mesmo que *querer se descobrir*. Portanto, filho, essa empresa é só tua: mesmo que eu te narre algo sobre o assunto, terás de seguir por conta, como fizeste para estar aqui. *O meu trabalho é apenas o de dar sinal, de entregar-te um vestígio, de dar testemunho do que o homem é de fazer; já a descoberta é contigo e para ti*.

Escuta, pois, o que tenho a dizer. É uma lembrança, uma memória, algo que ouvi. Escuta. Não é nada muito distante, percorre o nosso tema e poderá fazer parte da tua *comemoração*. Trata-se de um *conto*, uma narrativa, uma trama, que, além de trazer uma versão sobre a *origem do homem*, põe, de fundo, a questão da propriedade e, por isso, *pessoalidade* que a questão exige.

Alerto-te, porém, como tu deves ter presumido, que o homem, no *conto*, não é uma figura ou uma espécie, um animal, um ente entre outros, mas algo justamente como uma *conquista*.

Presta atenção. Escuta.

Conta-se que em um vale nascido entre penhascosas montanhas, cada uma se erguendo até as nuvens, vivia um povoado que não conhecera nem sol nem estrelas. As manhãs e as tardes, embora iluminadas, eram sempre nubladas e, por vezes, chuvosas, pois, pela região, as nuvens no céu se aglomeravam e jamais se permitiam abrir, bloqueando a visão para além delas. A paisagem ou tudo que os seus habitantes podiam ver eram as montanhas e as nuvens — e o faziam com certa frequência, mesmo porque, para eles, ambas eram potestades importantes (como que divindades), em

especial as nuvens, pois diziam que nelas estava o *conhecimento da origem*. Aliás, esse é um ponto interessante: os habitantes do povoado, embora em muito se assemelhassem aos nossos, diziam-se ignorantes quanto a si próprios (diziam não se conhecer), tanto que se autonomearam "sementes adormecidas", ou seja, sementes que ainda não haviam despertado, que não haviam germinado para si. Possuíam uma crença, no entanto, de que as nuvens quebrariam a sua dormência, pois seriam elas o lugar próprio para o seu crescimento e a fonte suprema do que chamavam de "acordar" (palavra que designava luz). Assim, lá, nas nuvens, poderiam se encontrar, poderiam descobrir o que eram e ter conhecimento da sua origem — que, para eles, não era (ou não deveria ser) um conhecimento teórico, retórico ou histórico, mas o *estar na origem e, portanto, ser a origem* ou, melhor, o *originar-se a partir de si*: o *ser si próprio desde si próprio*: o *auto-originar*. Mas o que poderia ser esse *auto-originar*? Ou, o que seria isso que descobriria a si mesmo? Não sabiam, mas lhe deram um nome: "homem" (cujo significado era o *caminho da terra* — ou *o caminho do visível*, pois "terra", para o povoado, era o visível). Diziam eles que as coisas, na medida em que despertavam, tendiam para o alto, como as montanhas, de modo que aquele que chegasse às nuvens seria a expressão máxima desse despertar, isto é, seria o exemplo, o caminho do que tudo deve ser, seria assim o caminho de todas as coisas.

As nuvens eram tão importantes que no centro do povoado havia uma espécie de templo para cultuá-las e cultivá-las: nele havia uma fogueira (que nunca se apagara) e, acima dela, um recipiente redondo, sempre cheio de água e outras coisas, com alguns orifícios na parte superior, de onde um vapor branco vazava dia e noite e se estendia até o céu. Tal como alguns povos mais antigos, eles também diziam que a única forma de se cultivar uma potestade é

deixando-a ou fazendo-a aparecer, pois, não sendo inapreensíveis ou fantasiosas, as potestades eram aquilo que de alguma forma lhes era fundamental, isto é, que não os deixava perecer. Se a água lhes fosse fundamental, então a água seria uma potestade; se o ar lhes fosse fundamental, então o ar seria uma potestade... Desse modo, a forma como, por exemplo, cultuavam a potestade cujo nome era o de algum cereal era justamente plantando esse cereal e se esforçando para que ele crescesse vigoroso. Não plantar o cereal seria, claro, uma ofensa grave, uma terrível profanação, mas as consequências nefastas desse ato viriam contra quem? Sim, contra o próprio povoado, que passaria fome. A ofensa (ou negligência) contra uma potestade era sempre uma ofensa contra o próprio sustento, contra o fundamento. Profanar o que te mantém em pé, meu filho, é profanar uma deidade — esse era o pensamento. Por isso, insistiam em produzir aquele vapor branco, como se criassem nuvens.

Ademais, admirá-las era também um modo de o povoado saber a própria fortuna, pois as suas formas, mais do que qualquer coisa, eram termos: sentenças que anunciavam os desígnios do alto. As escolas locais, inclusive, mantinham a proposta de experimentar os alunos na interpretação das nuvens, oferecendo aulas sobre as formas nubilares e sugerindo uma série de conjecturas a seu respeito. No entanto, apesar do empenho em empreender mais matéria, a única lição sempre muito reforçada era esta: *olhai para o alto*. Olhavam. Seguiam a lição, passavam horas com os olhos voltados para cima. E não apenas isso, especulavam também sobre como seria estar lá, no céu, pois, como já ficou claro, o que realmente lhes importava era subir as montanhas e *conhecer a origem*. Muitos já haviam tentado, mas não demoraram a fracassar: as

montanhas eram muito inclinadas e úmidas, escalá-las nem parecia possível.

Depois das falhas, porém, um desconhecido (ainda menino, muito quieto e pacato) começou a surpreender a todos com suas habilidades físicas e intelectivas — faculdades que pensavam ser necessárias para que o céu fosse alcançado. Os mais velhos diziam que seria ele o primeiro a acordar, mas isso já havia sido dito antes, então, embora houvesse alguma expectativa, tudo no povoado permanecia igual.

(Encurtarei a história)

O menino foi treinado por um senhor que falhara em duas tentativas — e, por sorte, não falira nas montanhas. O treinamento não consistia apenas em aprender a escalar, mas se exigia preparação espiritual bastante intensa, cujo fim era o de elevar o coração do aluno. O senhor sempre citava algum provérbio que dizia que *o corpo chegaria às nuvens como consequência de o coração já estar lá*, e, em sequência, incitava o jovem a desenvolver quatro aspectos que o enobreceriam e lhe fortaleceriam o peito: a correção, a coragem, o decoro e a autoridade. Coisa que fez com apuro, como ninguém.

Findado o processo de treinamento, estava na hora de o jovem subir.

Começou lento, atento, mas sempre num bom ritmo. Todos no povoado o admiravam, observando cada passo dado em direção ao céu. Foram-se alguns dias com atenção voltada às montanhas, até que, finalmente, o jovem e as nuvens se aproximaram. Nunca alguém fora tão longe — o que deixou o povo bastante eufórico. O jovem, porém, permanecia calmo, sereno, pois seu coração, como

citava aquele senhor, "já estava lá": *o corpo seria apenas o testemunho*, *o sinal da subida*.

Faltava-lhe pouco. Então, num passo, chegou: alcançou as nuvens. Foi rápido, preciso. E, no mesmo instante em que tudo aconteceu, o jovem como que evaporou, desaparecendo junto à bruma branca, sem nunca mais retornar.

Houve festa, celebração, pois o homem finalmente havia nascido. *O primeiro homem*.

Mas o que aconteceu com ele? O que era ou o que é o homem? A semente rebentou em quê? Estaria ele na origem? Por que estavam celebrando? O povo brindava o quê? Ninguém sabia. O que todos viam no alto continuava a ser nuvens — e mesmo assim festejavam, como se ignorassem o fato de não terem sido eles a subir a montanha, como se ignorassem que permaneciam sem saber o que estava acontecendo.

Tempos depois, porém, alguns começaram a se perguntar sobre o que poderia ter acontecido ao jovem, sobre o que haveria nas nuvens, mas faziam-no por curiosidade, sem ter o coração no céu. Muitas conjecturas surgiram, todas elas com um significado bastante profundo, às vezes alegórico, mas eram apenas conjecturas. O que realmente aconteceu o povoado jamais soube, pois ninguém mais ousou ou conseguiu subir até lá: ou por medo de não voltar ou por incompetência.

Eu, de minha parte, arrisco-me a dizer o que houve: posso te contar o final — embora, assim, falando desse jeito, não passe de um desfecho ordinário, mesquinho, sem nada de excepcional. Eu te conto; já vou te contar. Antes, porém, espera. Pois é preciso que vejas nesse fim o que é teu: a conquista daquele jovem também deve

ser a tua conquista. Analisa tu mesmo, essa questão te importa. Tu o sabes. Vê, filho, observa. Vê como vieste parar aqui. Analisa se tens o coração no alto.

II – A estranheza e a vergonha

Chegaste a esta comemoração porque já há algum tempo, desde que estiveras mergulhado no abismo, na vergonha, vens te interessando pelo assunto: por ti mesmo, pela tua origem. Estás lembrado de quando isso começou? Pois eu me lembro. Tu sempre foste muito dedicado às ciências dedutivas e à literatura, buscando através delas recursos para que pudesses articular e compreender as coisas ao redor. Por vezes, ensaiavas reflexões acerca disso ou daquilo, mas, mesmo contente com o produto do pensamento, sabiamente intuías que algo te escapava. A certa idade, procurando correção, iniciaste os estudos mais avançados; foste morar longe de casa e te envolveste com os dislates da cotidianidade. Depois de algum tempo, no entanto, retornaste: estavas novamente em casa. Foi nesse retorno... Estás lembrado? Foi nesse retorno que sofreste da terrível vergonha: quase dentro de casa, já sob a ombreira da porta, de repente, estando ali, paraste como que em choque. Por que motivo? O que aconteceu ou acontecia? Ora, tu estavas estarrecido. Tudo ao redor estava como sempre estivera: era tua casa, tua família, mas tu notaste algo. E o que notaste? *Não era de se falar*, não era uma coisa em particular ou um sentimento, era uma *estranheza*, uma *esquisitice*. Nada de grotesco, nada de escandaloso, pelo contrário, era em verdade um *silêncio de tudo* (uma *ignorância*), como se a substancialidade, a coisidade das coisas se evaporasse, ficando apenas a *superfície*. Essa superfície, porém, não envolvia nada, não estava sobre nada; não havia nada além ou embaixo dela,

embora ela mesma fosse como que uma abertura. Algo estranho, sem dúvida.

Naquele instante, uma borboleta passou por ti e tu a observaste: estranhamente, ela não era mais borboleta, era também *silêncio*, mesmo que a sua *figura* [de asas enormes] permanecesse igual. A borboleta não era mais dona de si, ela era *nada*, apenas uma abertura para o voo, para a beleza, para o que tu não compreendias. Tudo, em verdade, era esse *nada*, tudo era essa abertura para... tu não o sabes. Era como se estivesses acordando sem nunca ter dormido: sentias ter os olhos abertos pela primeira vez. Era uma visão inocente, não maculada, virginal, e isso não te dava a realidade, o real, mas a dissolvia, como se a dissipasse, embora nada tivesse efetivamente sumido ou se perdido. Foi espantoso, certamente, diria também maravilhoso, mas não apenas porque tu finalmente vias, mas porque tudo permanecia igual — porque tudo estava como sempre estivera diante de ti: em *silêncio*.

Estavas admirado e ao mesmo tempo abismado, e tua alma, pela vez, profundamente ferida: encontravas-te na *vergonha*, pois também isso se fez claro: a tua negligência, o teu afastamento do óbvio, o teu desprezo, descuido e, de certo modo, a tua arrogância na presença do que te rodeia.

Em meio à dor, à vergonha, então, o desespero te tomou e tu te deixaste seduzir pelo conforto de alguma opinião: foste levado a estabelecer um juízo sobre o que estava acontecendo, isto é, foste levado a desviar o olhar da *estranheza*, a recobri-la com o véu do que supunhas não ser estranho. Tentaste opinar e conceituar sobre o que vias e, quanto mais o fazias, mais a substancialidade retornava, mais as coisas se tornavam coisas. A cada nova tentativa de julgamento, de ajuizamento, de conceituação, porém, tu parecias

melhor, como se a vergonha se extraviasse e a tua alma, aparentemente, cicatrizasse. E assim seguiste.

Mas aquela aparente melhora não persistiu: após poucos anos, sofreste mais uma vez.

Estavas andando por uma estrada, pensativo, conjecturando sobre a *estranheza*, quando viste um velho sentado à sombra de uma árvore. Ele parecia descansar, tinha os sapatos desgastados, a roupa batida. Talvez fosse um ermitão. Quisestes então lhe oferecer comida, estendendo-lhe um pedaço de algo, mas ele o recusou, dizendo: "não queiras comprar a minha riqueza com a tua pobreza". Naquele instante tu te assustaste, mas, recobrando-te, o indagaste: "que queres dizer com isso?", e o velho retrucou: "o desejo de compreender também é o desejo de perder. Se não me alcanças com essas poucas palavras tampouco me alcançarias com mais. Continua, porém, a tua busca, rapaz, porque às vezes é preciso descobrir o que já está sempre aí, descoberto. Segue o teu curso, vai para onde o nariz aponta e te deixas tornar homem, pois somente ele é capaz de ver o que tu já não vês: o óbvio. E antes que me perguntes mais, dar-te-ei o meu único ensinamento: se quiseres perguntar algo, aprende a fazê-lo, pois aquele que o sabe já tem para si o que procura".

Tu ficaste, ali, parado, sem nada dizer. Era como se tivesses retornado à porta de casa, quando te espantaste pela primeira vez, sem nunca ter saído de lá; tudo que passaste, tudo que disseste e conjecturaste sobre a *estranheza* ou sobre qualquer coisa se afastou como se o vento o soprasse para longe; e tu, pela vez, te viste novamente mergulhado no que não compreendias, mergulhado na *estranheza*, na *ignorância* — que é, em verdade, onde sempre estiveras. Percebeste então que aquilo que parecia te curar não o

fazia. Quanto mais te empenhavas em ajuizar, menos dor e menos estarrecimento sentias, pois estavas a te entorpecer, a te defraudar. Para ti, isso, saber de teu autoengano, foi terrível.

Estavas novamente na vergonha: a ferida se anunciava, e não apenas porque negligenciaste a estranheza, mas porque tu mesmo a tentaste esconder. Vendo-te daquele jeito, o velho ainda disse: "perdeste o chão, rapaz? Não tens mais onde te segurar? Nem em ti mesmo tu podes confiar? Digo-te, porém, agora é a hora: estás no caminho. Para a verdade, não há outro acesso senão através da *vergonha*, isto é, do *pudor*, da *castidade*. Continua, anda: ainda há mais que percorrer, ainda há mais que perder. Peço-te, porém, que não te enganes, toma cuidado, pois não quero incitar-te a qualquer tipo de privação, não quero te entregar a uma via perniciosa. A *castidade* que enuncio não é e não deve ser um objetivo, uma coisa a se alcançar. O anseio por ser casto ou a ambição pela castidade, ora, isso é uma fraude, um embuste, uma terrível *perversão*! A genuína castidade, a genuína vergonha, é apenas o sendeiro natural daquele que se entregou à verdade. E onde está esse sendeiro? O que ele é? Como encontrá-lo? Ele não está em lugar nenhum, pois ele é justamente o *querer a verdade*. Tu a queres, rapaz? Então tu estás no sendeiro, sempre estarás porque também sempre esteves, e, nesse caso, não há privação alguma, não há prisão, apenas entrega, *interesse*, devoção: *abertura/liberdade para a verdade* ou, em outros termos, *liberdade para o aberto* — pois a verdade é isso: o aberto, o descoberto, a existência. Tu queres a verdade? Então é preciso *ver*, é preciso enfrentar a vergonha e atravessá-la. Mas, para que o consigas, para que *vejas*, para que enfrentes a vergonha, apressa-te em lavar e treinar os olhos da alma, em te despertares à contemplação, dedicando-te a alguma atividade manual, ao fortalecimento físico, à boa alimentação e às artes nobres (como a música, a dança, a marcial, a geometria e a

retórica). Trabalha, rapaz, isso é o necessário! Não falo mais, vou-me embora...".

O velho partiu, rumando em direção ao lugar onde agora estamos, a esta montanha, subindo e te deixando para trás. Tu tentaste acompanhá-lo, mas logo o perdeste. Então, sem condições de continuar, não te restou outro caminho senão o do retorno...

Desde então, dez anos se passaram — e tu permaneceste firme às recomendações do velho... Enfim, estás aqui. Vieste ao encontro do homem, vieste ao encontro da origem.

Há, agora, filho, que retornar à dor, é preciso que te vejas na ignorância, que te reconheças na vergonha, pois, como sabes, tu ainda não a enfrentaste.

Estás aqui, portanto, não para que a tua ferida se feche, não para que a vergonha se enuble, mas para experimentá-la. Vê, filho, observa, estás na liberdade, estás na origem do homem, no alto da montanha, sobre as nuvens, no seu nascimento, não há nada ao redor, estás no sendeiro da verdade. Encontra, pois, o homem. Comemora-o: apenas tu o podes fazer.

Eu, de minha parte, posso não mais que te incitar à *hombridade*. E é o que farei (ainda que muito precariamente), pois isso deixará mais claro o que tenho a contar sobre o desfecho daquele jovem, deixará mais claro o fim do conto, o fim da história. Incitar-te-ei através de uma tentativa de me fazer homem. Sim, filho. Observa a fala. Observa de onde ela vem e para onde vai. Observa para que o meu termo se cumpra e para que tu vejas o que tenho a mostrar. Observa, porque, para enfrentar a vergonha, para entender o que é estar aqui, na suprema terra, para entender o que é estar na origem, nada mais sensato do que ver ou ensaiar o que

apenas um homem poderia fazer: *falar sobre a vida*, *falar sobre ele próprio*.

III – Vida, homem e existência.

Para que tu compreendas o que tenho a dizer, apenas escuta, sem formar conjectura sobre nada. Contarei algo a respeito da vida, mas não sobre a concepção biológica [ou sobre qualquer outra figura da ciência], não como um acontecimento terreno, como um composto molecular ou reações químicas metabólicas, não como um modo de viver, tampouco como matéria animada, pois tudo isso é abstração. Contarei algo a respeito da vida ela mesma, a seu favor, porque é o meu compromisso. Vida é, essencialmente, o *buscar a si mesmo* ou, ainda, é *necessidade de si* — e isso não é *algo*, não é uma *coisa* que se pode achar, de modo que não é possível tratá-la como tal.

Então como falar sobre ela? Como falar sobre a vida? O ponto interessante é que falar sobre a vida é apenas mostrar que ela mesma já o faz por si. A *existência*, filho, *é a fala da vida*, *é a sua voz*, *o seu termo*. Para que se a conheça, portanto, tu deves escutá-la, ouvi-la. Está aí. Existência. Vê. Tens conseguido? Não? Então presta atenção.

Sobre o que a vida fala? Escuta. A vida fala só sobre ela mesma, porque busca, falando, a si própria. Assim, a *existência* é a *busca por si* da vida, é o seu *exercício*, o seu *entendimento* (seu *auto entendimento*) — e isso também não é coisa nenhuma, embora tudo (as coisas) apareça justamente por conta desse exercício.

Como vida não é *algo* que se ache por aí (ela não é um lugar e não está em lugar nenhum; não é um corpo e não está em corpo

algum), então o ponto de partida de *sua busca* (de seu *compromisso* consigo, de seu *encontro*) é ela própria. A vida, assim e enfim, é a *porta*, é a *abertura* de e para si mesma — e o seu *auto entendimento* (o seu *exercício*, a sua *fala*) é a *existência*.

Pronto, o que mais eu poderia te contar sobre o assunto? Isso não basta? Não no teu caso, meu filho, pois ainda não vês o muito no pouco — e, por isso, muito ainda te é pouco. Dar-te-ei então mais do que o recomendado, mais do que o prudente, para que algo consigas ver. Mas toma cuidado: quanto mais coisas eu te contar sobre a vida, mais fumaça terás pela frente, mais abstrações encontrarás. Estás de acordo? Assumes o risco? Pois bem.

A vida, em sua busca, se desdobra ou, melhor, se abre em quatro (em quatro portas para o próprio entendimento, para a própria busca): a *porta física*, a *imaginativa*, a *orgânica* e, por fim, a *direcional*. Irei chamá-las de "portas do entendimento". *Cada uma delas é a vida aberta para si própria*. Consegues guardar isso? Então seguirei.

O *homem*, pela vez, isto que tu deves descobrir, é o *encontrar-se da vida com o seu compromisso*, isto é, é o *encontrar-se com a busca por si*, *com a sua fala*, e assim ele é o fim e o início: fim porque, no homem, o *compromisso* da vida se mostra e, por assim dizer, acontece; e início pois o *compromisso* é a necessidade de prosseguir com o próprio buscar: como se o encontrar-se com a busca por si fosse o encontrar-se com a oportunidade de se buscar. Em outros termos, o homem é a *abertura entre as portas do entendimento*, é a *porta para as portas nas e através das quais a vida se entende* [ou, melhor, ele é o *próprio abrir-se da vida em quatro portas do entendimento*], é o *meio privilegiado de busca*, *de experimentação*, é portanto a *possibilidade de a vida, a partir de si mesma, se concretizar, se compromissar*. Não há distinção entre ambos: o homem

não é diferente da vida, mas um meio pelo qual ela, desde e para si, descobre, escuta e, então, reconhece a sua própria voz. Pode-se dizer, assim, que ele é, principalmente, o *descobridor da fala da vida*, ou seja, o homem é a porta através da qual ela se desvenda para a sua busca e *se identifica* com suas portas (com suas aberturas): *entendendo-se*, *desvendando-se*.

Não cabe dizer, no entanto, que esse *entendimento* é como uma informação que ela extrai de seu próprio encontro [ou de seu encontrar-se]: a vida não se identifica com uma atribuição ou classificação que dá a si mesma: as portas do entendimento, por exemplo, não são seus atributos, *mas ela mesma atuando como sua própria intermediária*. A *identificação* (a identidade conquistada através do homem) também não é uma tese que o homem formula sobre a vida, não é uma afirmação na qual ele diz "vida é isso ou aquilo" ou "eu sou vida", mas algo mais modesto, menos perdido e menos sofisticado, algo que de pronto já garante a sua identidade, algo que, enfim, já chamei de "existência": *a vida se identifica com ela mesma na e como existência*. Não porque se pode dizer que "vida existe" ou que "homem existe", pois ambos, enquanto vida (enquanto o buscar a si mesmo), não existem, mas porque neste encontrar-se [isto é, no homem] as portas do entendimento se desvelam e se abrem: a vida se mostra e se entende como *busca por si*, como seu *exercício*, e assim se vê como o seu próprio *fundamento*.

Na porta física, ela se revela como o seu *quê*; na porta imaginativa, como o seu *como*; na porta orgânica, como o seu *porquê*; e na direcional, como o seu *para quê*. E é a manifestação de seu fundamento (disso que aparece nas e com as portas do entendimento, nas e com as portas abertas de seu se encontrar) que é propriamente a existência, o entendimento, a fala da vida. Mas,

como eu te disse [e como espero ter ficado claro], a existência não é uma informação que a vida se extrai: o *quê*, o *como*, o *porquê* e o *para quê* não são dados ou respostas às perguntas tecidas no pensamento, não são argumentos retóricos ou coisa do tipo, mas são a *observação da vida sobre si mesma*. E quando e como isso acontece? Quando e como *homem*... Vê, filho, *o homem é a abertura da existência* — e tu hás de reconhecê-lo assim. Mas a existência não é uma coisa ou outra em particular, não é um jeito ou outro de ser, não é uma lei ou um conjunto de leis naturais, não é uma realidade simplesmente, mas *vida expressa em seu próprio fundamento* — o que também é dizer: *em seu próprio funcionamento*. Vê, olha para frente, para o horizonte, para tudo, e apenas vê: não penses mais do que tu vês, não tentes conjecturar, apenas observa, pois tudo já é descoberto, tudo está aí...

Tu ainda não consegues, não é? Não aprendeste a observar a existência. Pois bem, é preciso que nasças para a vida, que te tornes o que és — e teu empenho, essa atenção no horizonte, prova que isso deve estar a ponto de acontecer. A tua *ignorância* (a *estranheza*) te fez chegar até aqui, o que é quase o encontrar-se com a busca por si, é quase o nascimento. Mas, para que se efetive, para que vejas o que é preciso, para que enfrentes a liberdade, a vergonha, *terás de ser um bom ignorante*. E no que isso consiste? O que é ser um bom ignorante? Ora, *é ver e reconhecer a plenitude (a sabedoria) na ignorância*. Para isso, no entanto, digo-te: preciso é que te empenhes no teu autoexame, na tua análise, na escuta do que ignoras.

De início, então, a fim de que te coloques em condições adequadas, faz o mínimo para entender o que tens à frente, observando como vida se reconhece, como vida se identifica em suas aberturas, em suas portas.

Podes me acompanhar? Pois tem atenção:

1) Em primeiro lugar, contarei algo sobre o entendimento da vida através da **porta física**. Mas, para que me compreendas, é preciso que tu mesmo notes o essencial: esse entendimento (a existência) é *harmonia*. E como ver? Como entender essa harmonia? Está aí, não é preciso que tu a procures, ela não é nada em *particular* e tampouco uma *combinação* ou *relação* entre coisas, ela simplesmente está aí. Compreendes o que digo? Olha para aquela flor, aquela vermelha, logo ao lado da pedra. Consegues ver? A existência é *como* essa flor. Mas o que afinal estás vendo? O que estás entendendo por flor? Vê-la não é ver as pétalas, as sépalas etc. e tampouco observar o modo como ela se liga à terra e aos outros entes que ali estão. Conceber a flor através de "suas partes" ou pensá-la como um ente em relação com outros é certamente um engano, justamente porque *partes* e *relações* são sempre *abstrações*, ou seja, são sempre *afastamentos*, *separações* — embora também, como falarei adiante, sejam *traços* do que estão afastando. Então o que estás vendo? Estás vendo a flor? O que é a flor? Eu te digo: é a harmonia. Não a harmonia entre as "partes" da flor, suas cores ou o que for, mas aquilo que é a *criação* da própria flor, o *ânimo*, a *força* que a sustenta em si, o seu *quê*. A flor é a sua própria criação — de modo que, para vê-la, é preciso entender dela: da criação.

Como fazer isso? Suponha a flor uma canção, para escutá-la, tu não tens de te fiar em apenas uma nota ou na união ou na relação entre as notas, sob pena de perdê-la. A canção, em verdade, transcende as notas, o ritmo ou outra coisa. Para que se a escute, portanto, é preciso *transcender*, é preciso *superar* tudo que a "compõe", é preciso *se reconhecer* [ou *se identificar*] como a própria canção: o *tom* em que as notas aparecem, a força que as faz soar, enfim, a harmonia. A existência, filho, repito, é como a canção, é como a flor: ela não é parte de nada, não é composta de nada e

tampouco se relaciona com alguma coisa; ela é simplesmente o *ânimo*, a *força de encontro* da vida, o seu *quê*, a sua própria *criação*. Desse modo, não é possível entender a existência como se ela fosse um algo qualquer: ela não é uma figura que pode ser vista ou imaginada. Para entendê-la, então, é preciso transcender toda e qualquer coisa, toda e qualquer figura ou abstração.

Mas, novamente, como fazer isso? *Fazendo*, *trabalhando*, *sendo a própria busca da vida*, isto é, sendo [e, assim, se reconhecendo como] o seu entendimento, [como] a sua força de encontro, [como] o seu compromisso. Então, para que tu entendas a harmonia, *é preciso trabalhar em busca da vida*, *trabalhar em busca de si* — ou, simplesmente, *trabalhar*, pois a busca da vida não é uma pesquisa intelectual que ela faz sobre si mesma, a busca da vida através da porta física é a *sua manutenção*, como *lida consigo mesma*, como *ânimo*, *força*, *criação de si*. O *quê* da vida, a harmonia, portanto, é não mais que *trabalho*. Entender o *quê*, entender a existência, é, assim, o mesmo que *trabalhar*.

2) Além disso, a canção da vida, a existência, é também o seu *como*, o que, a rigor, quer dizer a sua *aparição*: o *sentimento, a reflexão* ou, melhor, a *experienciação* de si. Mas, como já disse, a vida não é uma figura, não é um algo que pode ser pintado ou conceituado. O que seria então a sua aparição? O que seria isso que eu poderia chamar de "retrato da vida"? Digo-te: o seu retrato é simplesmente o *aparecimento*. Aparecimento de quê? De nada em particular, porque o retrato da vida não é o retrato de algo, ele é todo e qualquer aparecimento — enquanto aparecimento.

Mas, se quero ser justo, é preciso dizer algo, é preciso dizer que as coisas não aparecem, que não há nada para aparecer. Estás vendo aquela pedra? Quando tu a vês, em verdade, não há pedra. A pedra é uma abstração. Como assim uma abstração? A pedra não

pode atingir o teu corpo e feri-lo? Como poderia uma abstração ferir? Ora, ninguém sai ferido desse embate entre pedra e corpo, pois o teu corpo também é abstração — o embate seria apenas outra abstração (um afastamento do próprio fundamento da vida e, ao mesmo tempo, um sinal seu). Não há coisas, não há pedras, há apenas vida se refletindo, vida se entendendo através da **porta imaginativa**. O seu entendimento, no entanto, não é um reconhecimento corpóreo de si. *O seu entendimento é tão somente a auto experienciação.*

E como então pensar essa experienciação de si? A abertura da e para a experienciação se dá no e, de certo modo, é o próprio homem, mas, diferente do modo como se convencionou dizer, a vida não se experiencia com os olhos ou com os denominados "órgãos dos sentidos", tampouco se experiencia em atividades cerebrais, pois essas coisas, os órgãos sensoriais e o cérebro, são apenas os sinais da experienciação da vida, como símbolos, mas não são o próprio entendimento de si. É comum que se diga "eu sou de carne e osso, sou um complexo orgânico, tenho atividade fisiológica, e, assim, nesse emaranhado de vísceras, nessa mecânica, é o meu corpo, o meu cérebro que percebe as coisas, que as vê". Mas essa visão (esse modo de entender) é, em verdade, um engano. Os olhos ou, melhor, o corpo é uma *experiência* (um *tipo* de aparecimento) da experienciação da vida, que pode ter relevância na *ordenação* em que ela se pensa, mas que também não é a própria experienciação. Não se deve imputar a essa experiência o *como*, a existência, a aparição. Não é pelos olhos que a aparição se dá, é pela aparição que os olhos são vistos. Os olhos são sinais da aparição, são abstrações. A experiência é sempre tardia, é uma marca do que a produziu. O corpo (o corpo humano), pensado como senciente, é portanto tardio, é apenas mais uma figura, mais um ente entre

outros num sistema em que ele pode servir como *símbolo* à experienciação, como sua *experiência*. Vê, filho, *símbolo* e *experiência*, aqui, são o mesmo: sinal da experienciação. Isso, no entanto, não quer dizer que o *homem* é tardio, pois a sua identidade não se dá com uma experiência, com o corpo humano (ou com um sujeito ou com um objeto ou com o que for), sua identidade não se dá com figura alguma, sua identidade, nos termos da porta imaginativa, se dá com a própria reflexão de si, com o seu autoexame. É na busca por si mesmo que o homem se identifica...

Mas, voltando à questão: como pensar a experienciação da vida? Como? É preciso pensá-la como *espacialização*, isto é, como o *processo* através do qual *a vida se exemplifica para si* ou, ainda, como o processo através do qual *ela se dimensiona*. Quando digo que a experienciação da vida significa espacialização, digo que ela cria limites em seu auto-buscar, que ela *se compromete* ou, em outros termos, que *a sua busca é*, *ela mesma*, *uma delimitação*, *um horizonte*, *uma demarcação — um compromisso*. Olha para aquela árvore. Olha, sem receio. Vê. Nota como é frondosa. Se eu te perguntasse o que estás admirando, dirias que as folhas, o tronco, os galhos e todo o resto. Poderias chegar mais próximo, tocá-la, e assim terias mais um modo de admirá-la, que seria pela aspereza do tronco ou lisura das folhas. Poderias, com os dedos, seguir o seu contorno, rodeando-a, sentindo até onde ela vai. Mas também eu poderia, ao invés de te a indicar com o dedo ou pedir para que fosses até lá, descrevê-la, dizendo algo sobre a árvore ou, simplesmente, dizendo o seu nome: "árvore". Perceba que todas essas coisas (as folhas, o tronco..., o nome) são os limites da árvore: a sua experiência, o seu exemplo, marcas que se criam a partir de nossa busca por ela, *de nosso compromisso com a árvore*. Mas nenhum desses limites é a própria árvore e tampouco a sua experienciação. O que é então a árvore?

Podes dizer? A rigor, ela é também uma abstração, um sinal, uma marca da reflexão da vida, de sua experienciação. Entretanto, num exercício de pensamento, se quiséssemos concebê-la como sendo a própria vida, *diria que ela não é nada*, é apenas o *buscar a si mesmo*, de modo que o tronco, os galhos etc. são os *exemplos* da busca, isto é, *sinais*: os limites criados pelo auto-buscar, *pelo seu compromisso consigo mesma*.

Em suma, a existência é a delimitação da vida (é o seu horizonte) e a experiência é o sinal da existência. Não há pedra, não há árvore, não há coisas, tudo é apenas marca da aparição da vida, tudo é abstração.

3) Mas é preciso também observar, filho, a *ordenação*. Falei há pouco sobre uma experiência: o corpo humano, e disse que ela pode ser relevante para a *ordenação* em que a vida se pensa. Estás lembrado? O que isso significa? Na verdade, a formulação não me parece adequada, melhor seria se eu tivesse dito simplesmente que "a experiência (o corpo) é importante na *ordenação da vida* — ou no que costumo chamar de '*pensamento da vida*'". E aqui emerge ainda mais uma questão: o que é essa *ordenação*? O que é o *pensamento da vida*? Tu o sabes? Pois bem, o pensamento da vida é o seu entendimento (a existência) na **porta orgânica**. Mas não o penses como a produção de uma opinião, como o uso da imaginação, como o resultado da [ou a própria] atividade do cérebro, como um exercício mental ou coisa do tipo. O pensamento de que falo, ele é, em verdade, a *fundamentação* da vida, a sua *estrutura*, o seu *porquê*: é o modo como vida se organiza ou, melhor, *é a própria organização da vida*: o ajeitamento, a arrumação de que ela se vale para a própria conquista. Desse modo, a sua organização é também o que se diz

"encaminhamento": o *percurso através do qual a vida se direciona para si* ou, em outros termos, o *método de seu auto-buscar*.

Faz, agora, um exercício de memória — ou faz uso da imaginação. Antes de subir a montanha, tu te lembras da última estrada que cruzaste? Eu te a indiquei com o dedo, quis que a percebesses. Pois bem, tu sabes que estrada era aquela? Para onde ela levava? Eu te digo: se a seguisses, atravessando-a, darias com um grande lago: lugar de água cristalina, boa para beber. Seria por meio dela (da estrada), portanto, que tu te encaminharias para a água. Correto? De modo análogo, também o *porquê* da vida, a sua estrutura, é uma *estrada* que se abre para a própria vida.

Assim, meu filho, boa é esta sentença: *a estrada da e para a vida é o seu próprio pensamento: a existência*.

Tens dúvida do que isso significa? Ora, tentarei explicar. Eu acabei de te lembrar da estrada que cruzaste antes de subir esta montanha, lembrei-te inclusive de minha indicação, de como a fiz... O que foi esse *apontamento*, essa *remissão* de tua atenção? Pensa, o que foi? Por certo, minha intenção era a de que tu percebesses a estrada, a fim de que compreendesses sobre o que estava falando. E que melhor compreensão não terias se eu te levasse até ela? Concordas? Foi o que fiz. Pois não quis, com o apontamento, fazer uma *relação* entre a estrada da vida e a estrada da água, não quis — e não fiz — uma *ligação* entre o meu dedo (a indicação) e a estrada; o que fiz — e quis — com ele foi te levar até a estrada da água para que a atravessasses em sentido à estrada da vida. O *apontamento*, meu filho, foi, assim, um *encaminhamento*: não apenas o indicar com o dedo e o meu dizer (a minha lembrança) sobre a estrada, pois esses gestos são abstrações, mas o processo todo: o *pensamento que abria e se abria* e que permitia que eu indicasse e falasse. O instante em que levantei o

dedo e te mostrei a estrada ou o instante da lembrança foi apenas mais um indício, um sinal, mais um *vestígio* deixado pelo pensamento... Analogamente, filho, digo que a existência é esse apontamento — e, por outro lado, o que ela "produz" (se é que dá para falar assim) é sinal dela própria, ou seja, sinal que aponta para a própria existência.

Desse modo, o pensamento não é algo isolado, em separado, com começo e fim. Ele é sempre. *Tudo acontece segundo o pensamento*. Todas as coisas, enfim, são vestígios deixados por ele — a fim de apontá-lo, a fim de mostrar a estrutura da vida, a sua fundamentação.

No entanto, se isso está correto, por que os vestígios (as abstrações), além de símbolos, também são afastamentos (separações)? Ora, são afastamentos na medida em que, tomados em particular, como coisas entre outras, ou tomados como sendo a própria existência, impedem a compreensão da *fala da vida*. Porém, repito, se entendidos apenas como indícios do pensamento, eles *sinalizam* essa compreensão.

Pois há então outra questão: se tudo é vestígio, por que mencionei justamente aquela estrada? Por que peguei e pegamos aquela direção? Por que não me utilizei de outra figura para que tentássemos perceber o que me propunha a falar? Simplesmente porque, para a ocasião, a estrada da água surgiu como a *evidência* mais concreta do *método de conquista da vida*.

O pensamento, filho, em verdade, mais do que uma estrada, é um *estradar* ou, ainda, um *estradamento*: um *progresso* com vistas à vida, para que ela seja alcançada. Desse modo, o vestígio próprio à investigação é sempre aquele que mais [ou melhor] evidencia esse

progresso, aquele que mais mostra existência, segundo o encaminhamento da própria vida. Por isso, o corpo [humano] pode ser importante no pensamento: *ele, de forma bastante enfática, está sempre apontando para a existência, para o progresso*. Estás de acordo?

Mas como é possível ver nos vestígios o sinal do pensamento? Ora, não é possível ver *nos* vestígios — porque os vestígios já *são* o próprio sinal. Além disso, não queiras ver o sinal de nada, vê apenas o que está aí, evidenciado: *o porquê da vida, a sua fundamentação*. É o que é preciso.

4) Por fim, nota que a busca por si da vida é também *intenção*: o entendimento na **porta direcional**. E o que isso significa? Peço que imagines um rio, um rio que flui e segue até o horizonte. A intenção é como esse rio: ela é o que vai adiante, é o *para quê* da vida, o fluxo, a sua ida, sua *caminhação*. Consegues compreender o que digo? Pois não penses o rio como água corrente ou como coisa semelhante, pensa-lo como *sentido* ou, ainda, como *rumo*, como *rumação*. O rio é não mais que o sentido da água, o seu direcionamento — e, assim, a sua *intenção*.

Mas, se o sentido da água é o rio, *qual o sentido da vida*? A vida é o *buscar a si mesmo*, então o seu sentido não poderia ser outro senão a *sua própria busca*, enquanto concretização de si, enquanto *existência*. O sentido da vida, o seu rumo, é sempre a sua procura ou, ainda, a sua buscação — que é e pode ser a sua quereção, *pois o seu se buscar é também o seu se querer*. Compreendes?

Quando digo "buscação", não falo sobre a coisa que a vida busca, sobre o objeto que procura, pois, por certo, ela não busca coisa nenhuma. A vida não quer nada além dela mesma, então não

há o *que* procurar. O único *quê* da vida é a existência, porém ela também não é coisa e tampouco precisa ser procurada.

Mas, se não há o que procurar, se o sentido não é um sentido para algum lugar, o exemplo que dei pode não ser adequado, pois, quando tu pensas no rio, é possível que o entendas como avanço das águas para um lago ou para o oceano, como se o seu fim fosse o desaguar em algum lugar. O rio da vida, porém, não há de desaguar, pois não há nada fora da existência, não há para onde ir. O rio da vida não é um rio cujo fim está para além dele. O exemplo, portanto, deixa de nos ajudar nesse ponto... Há como melhorá-lo?

Pensei em te pedir para que, acompanhando a fala, visualizasses um rio na forma de círculo. Talvez ajudasse em minha explicação... E por que não simplesmente um círculo? Sim, um círculo seria sem dúvida uma boa figura da intenção da vida. Mas, refletindo, agora, creio que com qualquer um desses exemplos perderias o foco. Para mim, eles são claros, pois vieram desde um exercício próprio de pensamento, de uma *análise* bastante pessoal da existência. A ti, por outro lado, não tenho como ter certeza... O círculo, como figura mais bem acabada da intenção da vida, é apenas a insinuação de sua análise, ele é como uma resposta, uma solução, como o fruto de trabalho e maturação, mas não necessariamente a base da resolução do problema sobre o que é essa intenção, não necessariamente o lugar de onde a questão começa... Não te enganes: não estou dizendo que não é possível ver a existência (a intenção) através do círculo [ou *no* círculo], estou dizendo que, para que a vejas nessa figura, antes é preciso te dispor a ela, é preciso que te a deixes ver. Eu, como alguém a te auxiliar, como um amigo, estaria apenas te atrapalhando e te encantando se

falasse sobre as maravilhas do círculo, sobre os motivos pelos quais ele pode ser um bom *sinal do para quê*. Mais justo, porém, é deixar-te por ti nessa empreitada, nessa análise. Então, peço-te: analisa. Analisa o sentido da vida, analisa o que tens à frente, analisa a existência, *pois a análise talvez já seja o próprio sentido*, *a própria intenção*: a sua quereção, a sua buscação. Querer vida é o mesmo que buscá-la. Tu a queres? Então está aí: o sentido — o único sentido.

Compreendes o que digo? Estou certo de que tudo isso é de teu interesse, como o era também daquele jovem de há pouco, que subiu a montanha e entrou nas nuvens. Estás lembrado? Embrenhei-me nessa garrulice sobre a vida (na qual mais de uma vez perdi o eixo) apenas para chegar a este fim. Pois bem, que eu avance, não há muito mais o que dizer, tu o saberás, então serei breve.

IV – A origem do conto

Aquele jovem, meu filho, já muito próximo das nuvens, olhou para baixo e admirou o seu povoado, em especial, a fumaça branca que vazava do templo central e se elevava até aquelas alturas. Subiu mais um pouco e de repente tudo desapareceu. A bruma era muito espessa, nada era visto. Havia chegado, estava no céu. Porém notou que era possível continuar indo para cima. Continuou. Caminhou por horas e a sensação que carregou durante esse tempo foi a de que andava mas não saia do lugar. Viu então, num momento, a necessidade de parar e descansar. Sentou-se em meio à palidez desértica das nuvens e a contemplou: foi quando percebeu que jamais estivera num local tão silencioso e monástico. Ficou por ali não se sabe durante quantos dias. No entanto, embora estivesse onde todos almejavam estar, não sentia familiaridade com aquela

paisagem: algo o expulsava, o pressionava para que saísse dali, como se o impulsionasse para cima. De súbito, então, levantou-se e voltou a caminhar. Caminhou e caminhou... Depois de algum tempo, em uma noite fria, já se arrastando pela penumbra, sem forças, notou que algo mudara: a umidade havia sumido e a pressão que o envolvia, abrandado. Percebeu também que já não subia mais — e, repentinamente, quis olhar para cima: viu as estrelas. Deitou-se e apenas observou, sem nada dizer, sem nada ajuizar. Estava espantado com o brilho celeste, mas nada lhe ocorria. Alguns minutos se passaram e a imensidão do horizonte se iluminou. Era chegada a hora: o sol surgia. As estrelas, pela vez, desapareciam. O jovem então se levantou e viu: abaixo de si tudo em nuvens se dissolvia — e, como um enorme tapete branco a se prolongar indefinidamente, o horizonte elas assinalavam e para o horizonte as nuvens se estendiam. O que era aquilo? Onde estava? Ele não se perguntou. Era o lugar mais alto em que poderia estar, onde quase nada havia: apenas algumas plantas e pedras e só. Voltar para o povoado? Isso nunca lhe ocorreu, embora também já não fosse mais possível: aquele era um caminho sem volta. Nenhum pensamento lhe transparecia, nenhum sentimento. O jovem mergulhara na quietude. Estava na origem, no *início*, estava onde seu coração sempre estivera, mas o que era e o que é isso? O que é estar na origem? Diz-me tu, filho. Estás aqui. O que é?

Notes on Reading

Notes on Reading

Murilo Rocha Seabra[1]
La Trobe University[2]

"Our worlds have never gone outside."
Frida Kahlo[i]

ABSTRACT: My aim here is to break with the idea that reading is a simple, straightforward activity. To be sure, it is a seemingly unproblematic activity which we carry out on a daily basis. Furthermore, it is an activity essential to epistemic practices in general. However, I will argue that there is nothing straightforward about reading. It might be even *impossible* to carry out the activity of reading as it is normally conceived. Reading is a thoroughly political activity, and there is usually something remarkably conservative to it that, more often than not, goes completely unacknowledged. This will be shown through the exploration of social indexes, which can be found both inscribed and (as we shall see) *excribed* in the texts that become the object of reading.

Keywords: reading; perceptopolitics; double standards

*

What is more natural than to think that we only begin to read a given text when we actually begin to read it? That we need to lay eyes on its first words, let ourselves be absorbed by its first sentences, have the patience to cross its first pages so as to allow its meaning to unfold and become progressively present in our consciousness? For how could we read without reading? And how

[1] E-mail: murilorseabra@gmail.com.
[2] I want to thank my supervisors Dr. Quinn Eades, Dr. Miriam Bankovsky, and Dr. Laura Tolton both for their insightful comments and for proofreading this text.

could we not read while reading? Isn't it obvious that we need to open a book in order to read it? And that we need to read it in order to understand it? And that we need to understand it in order to judge it—as interesting or uninteresting, as consistent or inconsistent, as profound or superficial, as worthwhile or worthless? However, reading is not as simple a phenomenon as it seems. And not just because we can always be wrong—and in a sense, we are indeed always wrong—in our judgments. Can we not take as interesting that which is actually uninteresting? And as inconsistent that which is consistent? And as profound that which is superficial? And as worthless that which is very much worthwhile? And can we not also change our minds? And change our minds once again? And end up being undecided? And thus remain—undecided? And our judgment—can't it be the object of judgment itself? And can't we ourselves judge it—we who are making the judgment? And the judgment we make on our own judgment—why would it be the final judgment? Can't it also be judged? Can't it be demolished—only to be later restored? And who is making the judgment anyway? Is it really us? And that which grounds our judgments—and which authors our judgments—, can't it itself be an object of judgment? And the book—or the text—which we were judging—can't it progressively absorb us, lead us into its inner labyrinth, and trap us within itself? Can't it judge us too? Can't it also look back on us and judge the books—or texts—which we use to judge it?—The texts which we stand by, which define us, and which we are—the texts which have once absorbed us, leading us into their inner labyrinth, into themselves? Can't they dislodge them, and take their place? Can't they blend into our flesh, our bones, and our bodies? Can't they become an inextricable part of ourselves—occupying our

thoughts, feelings, and desires? In such a way that we can no longer escape them? For they come to accompany us wherever we go?[ii]

*

To reach out for a text is always to reach out for a trap: it can seize us, it can torture us, it can kill us—or kill something dear to us, within us. There is something inherently hazardous about reading. And I am not here talking about the macro-phenomenon of reading, I am not here talking about the threat posed by pieces critical to the establishment—nor about the fact that we always carry the establishment within ourselves in one way or another. It is dangerous to read in the sense that it is an act of opening the door—or opening the psyche—to an unknown figure. Shouldn't we scrutinize it very carefully before letting it in? Shouldn't we ask for its credentials? Shouldn't we ask who wrote it? And with what right? And for what purpose? We always run the risk of—and we always crave—being transformed by what we read: we expect to be different from who we were when we get to the end of the text. But we also always run the risk—and we are always afraid—of becoming *too* different from ourselves: we run the risk of being phagocytized by its way of seeing the world instead of phagocytizing it—as another content. But our way of seeing the world—which the text subverted and burnt down to ashes—was it really ours? And this new way of seeing the world—can't we take it as our own? Can't we even recognize it as our own?

*

Undoubtedly, there is something of an object about books, and texts too: we can pick them up, open them, and close them; we can

feel them in our hands, we can put them down next to our bed or put them back on the shelf. But they also have their own heartbeat: they pulse silently—always waiting for pupils to march over.[iii] Texts are not encased within themselves. They never remain within their own borders: each of their signs is a tentacle eager to reach out to the surrounding world—including our inner worlds. They are written to overflow, they are meant to overflow. They only become—they only become what they are—by and through overflowing. And we may not have the strength to dam—to control—to tame their voices. They may be deeper than ours—and their echoes may reverberate with more strength. While trying to keep them in the position of mere objects, can't we suddenly find ourselves in this position—of mere objects? Can't we find that our forest stands in relation to it as if it were a mere garden? Can't we find that our reality stands in relation to it as if it were a mere a fantasy? And our universe stands as a mere province?

*

We secretly hope that reading will add, even if only discreetly, to our general scheme of things: we want to read, not to be read—and above all: we want reading to empower, not to disempower us, let alone destroy us completely, bringing to ruins all the knowledge—or supposed knowledge—which we zealously carry in our hearts—and with which we identify ourselves—and without which we no longer know who we are. We expect reading to instruct us, to inform us—but without challenging the fundamental project which guides us, and without threatening our frames of reference. We hope it will take us to a new city—but within an already known civilization. But to expect reading to be harmless—and the text to

remain obediently contained within itself—to expect it always to work for us, never against us—to expect it to be our accomplice: isn't this to prevent reading from happening at all? Isn't this to betray what reading is all about?

*

But can't the text move faster—and betray us? Reading depends on an unnegotiable element of passivity and self-surrender: it necessarily implies being at the mercy of a force that may bewilder us—which may suddenly attack us or insidiously take the reins of our being. It is not possible to open a book and remain invulnerable to its inner dynamic—this is a logical impossibility.[iv] It is always possible to close it, certainly. But it is not possible to unread what has been read. It is possible to cry out against its indiscretion, against its petulance, against its shamelessness. Once it has been read, however, there is no method of unreading it. It has already written on your retinas. It has already replicated itself in your inner world—where it is now making room for itself: talking, pushing, persuading, and conspiring—asking uncomfortable questions, and refusing easy, prefabricated answers—reinterpreting and resignifying—defying, challenging and measuring forces. The texts that once ruled absolute may protest—but they reigned because they were eyes which saw but remained unseen, which analyzed without being themselves analyzed. What has been read cannot be unread: it is no longer possible to restore the paradise-like state of knowing. It is now forever lost. Because now it is known that it has always been lost.

*

But how do I know that it is I who is judging—how do I know that it I who is understanding—how do I know that it is I who is reading—and not simply the texts which I carry within myself?[v] And can I get rid of them? And how could I know if I really did? We stumble here over a question which we did not want to ask ourselves—which we did not want to read: are our opinions really ours? Where do they come from? What are their sources? What are their credentials?—How do they define us? And why? And for what purpose?—And why do we resist examining our retinas? Why do we resist letting the scalpel come close to our eyes? Is it because we can lose our sight—and with it the ability to read? Or is it because then we can finally see—that we've never had this ability?

*

The distinction between reading and seeing only makes sense to a certain point—and the same holds for the distinction between text and reality. We can look at a page without reading it. But can we look at a word without reading it?[vi] And that both—page and word—are part of reality is out of question. The fact that concepts necessarily have to incarnate themselves in words clearly shows that they are not entities floating in a realm above reality—far from only describing it, they also rewrite it: they push it with their elbows. They are part of reality—how else could they act upon it?—, but they also have their own peculiarities: a text as an object of reading is different from a text as an object that reads.

*

And the difference between the two—page and word—is reproduced *within the text* as is the difference between the words "text" and "reality": both are meaningful objects, meaningful structures; and *within reality* as is the difference between that which happens and the structure in which it happens—or between the particular event and its general background. The page is the reality of the word and reality is the page of the event.—And the page of reality can be read precisely because of its regularities—because it is not simply a batch of independent, dissonant events. Yes, reality can be read—but not like a singular word is read.[vii]

*

Just as words are parts of texts, so texts are themselves part of larger wholes—vacillating wholes, whose coherence is uncertain—that we might refer to as "contexts" or "fields," but also simply as "texts" in order to draw attention to some essential details: first, they are also read—which is why we are able to say that texts begin to be read before they are actually read; second, they stand for the texts that they embrace somewhat like pages stand for words—or like structures stand for events; third, they can saturate texts, especially their general formulas—or metaphysical raptures—with profound implications for their meaning; fourth, they have a definite, traceable influence upon the way we read the texts they embrace—that is, besides influencing their meaning, they also influence something very close to their meaning, something so close that it could also be called "meaning"—but which perhaps should be called "value"—in a very general, almost economic sense of the word "value"; finally, although they are made up of apparently

unreadable components—such as objects, people, and situations—, they can be obviously described—which means that they can also be converted into words and that in a deep sense they also have a textual nature: we wouldn't be able to fulfil the request "Please close the window" if there were no close, intimate relation between language and reality, and if one could not be translated into the other. To say that texts always exist within texts is simply to say that they do not exist outside of reality—or again: that reality itself is a text.

*

But if reality is a text—then what is written on its pages? Or, what is written on our retinas? Because we do carry reality in our retinas—it is constantly, daily imprinting itself, its essence, its spirit on the back of our eyes, in the recesses of our consciousness, in the very flesh of our being. So that it begins to speak through us—so that we can read it both in our outward actions and inner reactions, including in our most fleeting sensations and most imperative wills. What is written on the pages of reality is what we say—it is the program under which we operate. What do you feel when you hear someone saying—or reality saying about someone: "She has five children from three different marriages"? And what do you feel when you hear a man saying—or reality saying about a man: "He has five children from three different marriages"? And what do you feel when you hear a woman saying—or reality saying about a woman: "She has five children from three different marriages"? What you feel is the reaction of the text printed on your retinas. What you feel is not exactly the *meaning* of the statement "She had five children from three different marriages"—but it is something very close to

its meaning. In each of the above cases, you understand what it says—therefore, its meaning, in a sense, does not change. But something changes.

*

"No, nothing changes. When I imagined a *person*—without associating to this person a specific gender—saying 'I had five children from three different marriages', then a *man* saying 'I had five children from three different marriages', and finally a *woman* saying 'I had five children from three different marriages', I felt absolutely the same thing in all cases: a kind of sadness—a kind of sorrow—because it must have been difficult to face so many separations, and possibly many judicial struggles—and it must be difficult to coordinate weekends, vacations, and so forth." Or else: "No, nothing changes. I imagined in all those cases people who are warriors: people who were not afraid to leave unsatisfactory relationships—and who did not close themselves off to new experiences, even though they knew they could end up in a difficult situation again." In fact, different people can read the same text—be it a full-blown text, or a single sentence—in radically different ways: one feeling sadness and sorrow, the other feeling strength and inspiration, which does not necessarily mean that they breathed different meanings into the sentence "I had five children from three different marriages." In one sense, the meaning was the same: they understood it—and understood it in exactly the same way. That fact that one felt sadness and regret—or strength and inspiration—in response to *p* is a sign that one understood *p*. What concerns us here, then, is not the problem of how meanings are attached to signs, not the problem of the constitution of meanings—it is not

the problem that concerns Wittgenstein, for example. What matters here is what happens once meanings have already been constituted—that is, what happens after language is already fully established and functioning at full speed. Our focus shall be not on uses *qua* meaning-endowing uses, but uses *qua* ordinary, everyday uses.

*

The fact that different people may have different emotional reactions does not mean that there cannot be people who feel exactly the same thing. A third person might say, "I also feel sadness and sorrow!"—and what would be the point of answering, "No, you cannot use the word 'also' here in this case"? Only a person obsessed with the metaphysics of difference—more specifically, by the idea that two people can *never* have the same sensation in principle—would object in this way. Does this mean that it *never* makes sense to say "No, you cannot use the word 'also' here in this case"?—Actually, this is an objection that could be made to a foreigner who is learning our language and says joyfully: "I also feel sadness and sorrow!"—here we would retort: "You meant that you *also* feel inspiration and strength. Or that you do *not* feel sadness and sorrow. You got confused somewhere: perhaps when using the words 'sadness' and 'sorrow', perhaps when using the word 'also'—or perhaps even when using the pronoun 'I'!"—But then we would again be discussing the micro-processes of meaning-making. And what interests us is simply the fact that other people can *also* react to the proposition "I have five children from three different marriages" feeling sadness and sorrow—or inspiration and strength. Or even: absolutely nothing. Possibly, a 1:1

scale will not allow us to see a pattern. If we examine only two or three cases—can't we end up with the strong impression that we are in the realm of differences? But if we change the scale to $1{:}10^4$, for example, isn't it possible that some of these differences might begin to repeat themselves? And can't we end up finding vast numbers of people experiencing—in all relevant aspects—the same feelings?

*

"When I imagined a *person*—not associating a specific gender with this person—saying 'I have five children from three different marriages', a *man* saying 'I have five children from three different marriages' and then a *woman* saying 'I have five children from three different marriages', I felt the *same* thing: absolutely *nothing*." And you are certainly not the only person who reads and understands the sentence "I had five children from three different marriages" without feeling anything—or anything relevant. Because that slight headache—which you were already feeling before sitting down to read—has *nothing* to do with the meaning of the sentence "I had five children from three different marriages."—But now imagine Donald Trump, the current president of the United States, stating during the election campaign: "I have five children from three different marriages."[viii] What do you feel? Obviously, you have no difficulty in *understanding* the sentence "I have five children from three different marriages." It is *not* its meaning that is in question. What is at stake here is what happens in the recesses of your consciousness. What do you think—what do you *feel*—when you imagine Trump saying "I have five children from three different marriages"? Do you feel anything? Maybe you don't. In fact, it is even likely that you don't. But there is a colossal, even brutal,

difference between nothingness that really does not mean anything—and the nothingness that, on the contrary, is highly significant.—Now imagine Hillary Clinton, who lost the election for the presidency of the United States, saying: "I have five children from three different marriages." Now what are the thoughts—what are the *feelings*—that emerge on the recesses of your consciousness?

*

It is obvious that different people may have different reactions when they hear—or read, which amounts to the same thing—a woman stating "I have five children from three different marriages." It is reasonable to expect that a 1:1 scale will not tell us anything important—or very little. If you are familiar with feminist literature—if feminist literature has already unsewn within you the sexist, emotional fabric of our society—you may indeed not feel anything at all here.—Trump with *five* children from *three* different marriages? Clinton with *five* children from *three* different marriages?—What is the difference?—Or perhaps you might feel a certain *discomfort* when you imagine Clinton with five children from three different marriages—a discomfort which you do *not* feel when you switch to Trump.[ix] And it is also possible that one will immediately ask oneself: "So what if a woman has five children from three different marriages? It didn't bother me at all when I found out the same thing about Trump!"—thus performing a kind of inner dialogue: and, yes, we can *investigate* our emotional reactions—instead of simply *acting* upon them. It is through our emotional reactions that the spirit manifests itself. It is through our emotional reactions that it shapes the world—reiterating and reinforcing itself. In an important sense, we do not live in a

monolithic world—many different reactions are possible. And people themselves are not monolithic—they may also have different reactions depending on the occasion, depending on the circumstance. And that which is spontaneous can always be questioned rather than obediently and thoughtlessly followed.—However, we do live in a world with a very distinctive physiognomy.[x]

*

Because of the specific design of the world we live in, there is a good chance that we will not feel anything at all when listening to or imagining Trump saying "I have five children from three different marriages"—but a very small chance that we will not feel anything at all imagining Clinton saying "I have five children from three different marriages." And there is also a good chance that we will *not* realize that we react differently in these cases—and a very small chance, almost none at all, of seeing that our problem with Clinton was *not* that she tore the limits of the justifiable, but, in a deep sense, that she tore our expectations: she disturbed our retinas.[xi]

*

So it seems to be not only possible, but quite likely that nothing—absolutely nothing—will pass by the recesses of our consciousness when we hear Trump say "I have five children from three different marriages": no nuisance, no discomfort, no negative reaction—let alone an explicit, passionate rebuke: "He just lost my vote!" And at the same time it is not only possible, but quite likely that if Clinton had said the same, we would have immediately felt ourselves instinctively reacting in a negative way—perhaps subtly, perhaps

strongly. And we could have reacted in a negative way in spite of our conscious beliefs and convictions.—What is important here is the *contrast* between these two cases—the important thing is that we can read the statement "I had five children from three different marriages" in significantly different ways: as totally irrelevant in Trump's case, and as saying something quite negative in Clinton's. The lack of reaction can be just as telling as the presence of a reaction.

*

"But Clinton does not have five children from three different marriages. So she has never said—and it has never been said of her—and it has never been written about her—that she has five children from three different marriages. How then can we say that we would have reacted negatively had she said that she had five children from three different marriages? How can we be so sure?" In the real world, of course, people can say things that are very much alike—but they're unlikely to make identical statements. So how can we know if we would really have reacted negatively to the discovery that Clinton had five children from three different marriages? The answer is simple. The fact is that the real world—where there are many similar things, but few identical things—does not allow us to be sure; we can speculate, we can imagine—but not be sure. The real world does not offer us many occasions to realize that we use double standards.—It is the ideal stage for us to develop the strong impression that we do *not* use double standards.[xii]

*

Our retinas mirror the physiognomy of the world. In an important sense, reading itself helps to keep people in their places: just as the act of perception in general, reading too is a viscerally political activity. The same proposition *p* may bring up different reactions in its readers—depending on who utters *p*. And the same discourse D={*p*, *q*, *r*...} can also arouse different reactions in its readers—depending on who states D.[xiii]

*

It is not that I associate a certain meaning with the proposition "I have five children from three different marriages" when Trump says it, and then another meaning when Clinton says it. On the contrary, the meaning is the same in both cases—isn't the proposition the same? In fact, it is the identity between "I have five children from three different marriages" and "I have five children from three different marriages"—it is the identity between their meanings—that allows us to speak here of a double standard.—And if you think that the meaning did change, then what precisely changed?—Would you explain the meanings of both sentences differently?—But something certainly changes: the *effect* produced by the *conjunction* of *p* and the *gender* of whoever says *p*. And gender is certainly not the only social index that affects the way we read propositions and discourses—and every speaker and writer carries a *cluster* of social indexes. Besides necessarily having a position in relation to our gender categories, don't they also necessarily have a skin color? Don't they necessarily have a nationality? Don't they necessarily have an economic status? Don't they necessarily have a sexual orientation? Don't they necessarily have a level of formal

education? And don't the institutions they attended necessarily have a certain amount of prestige—which can be high or low depending on the institutions we compare them with?—And can't a woman have studied in a prestigious institution?—And a man in a low-prestige institution?—That is, can't someone have mixed social indexes in terms of their legitimizing and de-legitimizing effects? We are not always aware of the social indexes of the speaker, let alone the social indexes of the writer. And it is very unlikely that we can know most of their social indexes, let alone be consciously aware of all of them. But we know the following: that the indexes *i*, *j* and *k*, for example, have a de-legitimizing effect. And that *l*, *m* and *n* have a legitimizing effect. And some indexes can have a neutral effect.—Because indexes are relational.—From the point of view of legitimacy, is there really a difference between having studied at the University of Nairobi or at the University of Brasilia?—Or between being a phenomenologist of French or German origin?—But what about a phenomenologist from Nairobi or Brasilia?—And we also know that a speaker can have mixed indexes, so to say: he or she can be favored by certain indexes and disfavored by others. And we also know that the speaker can be crushed by a mass of delegitimizing indexes. Or be enormously, unbelievably favored by a mass of legitimating indexes—as if his or her words would never, no matter what, amount to trivialities, but always be deep truths, never things that everyone knows, but always things never before thought. When we read a given discourse D, what we read is *not* only D. It *never* is only D. On the contrary, we always take into account—believing to be taking into account only D—everything we have access to: the author's name—hence their gender—, their skin color—and nationality: everything is weighted, impacting his or her credibility. When we read D, what we read is something more

or less like: $D_{S<i, j, k ...>} = \{p, q, r...\}$, where S indicates the speaker and *i*, *j*, *k* etc. his or her cluster of social indexes. If we think that it is only the content of D that we take into account as we read D, we will *never* fully understand our reactions to D—which can be found to be incredibly *regular* once looked at under the appropriate scale.

*

The concept of interpretation is an extremely important one for philosophy and the humanities in general. But there seems to be something that comes before interpretation—something more basic, something more fundamental, something without which one cannot even talk about interpretation. In fact, you need to *read* a text in order to be able to interpret it: to find out what it implies and does not imply, what it suggests and does not suggest, what it prescribes and what it forbids, and whether it has hidden inconsistencies, or perhaps a hidden, difficult to grasp consistency. So in order to interpret a text, you have to read it first; but the question is: can you really read it?—In order to deconstruct a text, you have to read it first; but again: can you really read it?—In order to analyze it logically, you have to read it first; but once again: can you really read it?—In a sense, yes, sure you can: your eyes run through the printed words, and you can even render them into spoken words.—But *can* you read "She had five children from three different marriages" just like you read "He had five children from three different marriages"? And *can* you read "A Peruvian mining company has plans to open a mining pit in Vancouver" just like you read "A Canadian mining company has plans to open a mining pit in Tambogrande"?[xiv] It might be worthwhile to note that, from the formal point of view, the propositions "He has five children from

three different marriages" and "She has five children from three different marriages" have the *same* meaning, as seen by the fact that both can be converted into "This person has five children from three different marriages"—in a sense, they are the *same* proposition *p*. This also applies to "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" and "A Peruvian mining company plans to open a mining pit in Vancouver," although the similarities here might be a bit more difficult to grasp: there are more empirical determinations hiding their homology—even, in a sense, their *identity* of meaning. In fact, one can say that, in a deep sense, if you cannot grasp the *identity* between "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" and "A Peruvian mining company plans to open a mining pit in Vancouver," then you cannot grasp the *meaning* of either, let alone *interpret* them.—So we must insist on this question: if you cannot even *read* a text, how can you talk about interpreting it? How can you talk of deconstructing it? Or talk of analyzing it logically? Don't you think that your interpretation is already determined by how you read it? Or do you think that your interpretation—your deconstruction, your analysis—escapes your retinal grooves?

*

"But what you're saying about reading is just what the concept of interpretation means! The problem of reading is not more basic or more fundamental than the problem of interpretation. What you're saying amounts to this: that it is impossible to read a text without interpreting it."—You are thinking in terms of two steps: people read *p*, and then they interpret *p* as *q*. And once they turn *p* into *q*, the process ends.—But what I'm saying is that the process cannot

even begin. Because you cannot read *p*. Or more precisely: you cannot disentangle *p* from its surroundings; when you read *p*, you read at once more than *p* and less than *p*.

*

So you may be convinced that everything we have discussed about the concept of reading so far can be reduced to the concept of interpretation. But which concept of interpretation are we talking about? Well, I can say: don't we speak of "Heidegger's reading of Nietzsche," and of "Nietzsche's reading of Schopenhauer"? And what is Heidegger's *reading* of Nietzsche but Heidegger's *interpretation* of Nietzsche? Besides, the concept of interpretation is very broad and elastic. In fact, it is possible to use it in many different ways, for example, as referring to the activity of making a difficult text more accessible. Maybe it needs to be interpreted because it belongs to a very ancient culture. Or simply because it is extremely dense. Or because it is extremely arid. But we can also be referring to the activity of updating a text: what can we now learn from Plato? Or to the activity of extracting its implications: it was said that $p \rightarrow q$ and also that $\neg q$, but curiously it was not said that $\neg p$. And perhaps $\neg p$ is a conclusion that testifies to its depth—or that threatens its foundations. It is also possible to use the concept of interpretation in a very general way, to designate the activity of expressing the same meaning through different signs—as Wittgenstein does.[xv] And in thus proceeding he is able to contrast the concept of interpretation with the concept of following a rule. There is a difference between reacting to the series "2, 4, 6, 8 ..." by writing "n+2" and reacting to it by writing "10, 12, 14, 16 ..." (or writing "20, 40, 60, 80 ..."). We can say the following: in the first case, the

rule is being interpreted; in the second case, the rule is being followed, or followed according to a specific interpretation. Which means that "2, 4, 6, 8 ..." and "n+2" are two different ways of expressing the same rule—or rather that "n+2" is an *interpretation* of "2, 4, 6 , 8 ..." And the series "10, 12, 14, 16 ..." can also be used to express the rule—because it is a correct way of following it.—

*

But now consider the following case: after reading a text, someone says not something like: "What the author meant was ..."—but something like: "It's a masterpiece"—or maybe: "From the point of view of style, it is really well crafted." Do we have a case of *interpretation* here? But that person did *not* explain the content of the text. He or she did *not* elucidate its meaning. He or she is simply giving an *opinion* about it. The propositions "It is a masterpiece" and "From the point of view style, it is really well crafted" can be said both about Nietzsche's *Genealogy of Morals* and Wittgenstein's *Philosophical Investigations*—should we thus conclude that they talk about the same things, and that they come to the same conclusions? So the propositions "It is a masterpiece" and "From the point of view style, it is really well crafted" do *not* constitute attempts to *explain* the content or express the meaning of the *Genealogy of Morals* or of the *Philosophical Investigations*. They have *no* interpretive aspirations—although they may be conclusions drawn from careful, meticulous interpretations. One can certainly say: "You are interpreting the *Philosophical Investigations* too generously by saying that it is a masterpiece."—But is this really an interpretation? Couldn't we have used the word "evaluation" here?—It is true that the concept of interpretation can be used in many different ways.

You can say that reacting to the series "2, 4, 6, 8 ..." by saying "It is a simple series" is to interpret it. But you *can* replace "2, 4, 6, 8 ..." with "n+2"—and you *cannot* replace "2, 4, 6, 8 ..." with "This is a simple series."—It is *not* by chance that the concept of evaluation exists.—You can use the word "interpretation" to designate each and every reaction to *p*.—But what do you gain by doing so?

*

I think I understand what you are trying to say: what you mean by "interpretation" is something like "distortion." We *always* distort what we read. To say that we always interpret what we read amounts to saying that we always distort what we read. But if you say so, then you can't distinguish an interpretation from a real distortion. Suppose someone interprets *p* as *q*. What you are trying to say with your metaphysical conception of interpretation is that *q* is necessarily a distortion, because to interpret is necessarily to distort.—But is *q* really a distortion of *p*?—How do you know?—How can you be so sure?—In fact, how can you be so sure that it *is* a distortion, regardless of the content of *q*?—Shouldn't you take the content of *q* into consideration?—Why is it irrelevant?—Why can't the content of *q* change your opinion about *q*?—And how do you know that you are not distorting *q* yourself?—

*

And now imagine an instruction manual that teaches you how to build a model. It begins by saying how many pieces there are of each type. Then it shows how they should be put together—and in what order. Maybe your child is unable to understand the manual—but he or she wants to build the model. You can then interpret it to

him or her—and make it more accessible. Maybe the child will not understand your first explanations, forcing you to use even simpler words.—And how can you tell if he or she has finally got it?—How can you know if you have been able to interpret the manual properly?—To interpret it properly, you need to accomplish two things at the same time: first, you cannot distort it—you need to preserve its meaning (you can reduce it to the essential, but you cannot change what is essential in it); but you also need to make it understandable to your child—you need, in other words, to adjust the text to the type of audience to which your interpretation is intended. But how do you know if you have accomplished the task of simplifying the manual without distorting it? How do you know if you have managed to make it more accessible? How do you know if there is continuity of meaning between the text printed in the manual—and the written or spoken text you have produced for your child? How do you know if he or she did understand what you wanted him or her to understand?—Is it enough that he says "Oh, yes, I get it now?"—Or that he says "So I need to fit part X into part Y before I can fit them into part Z?"—In other words, is it enough that your child reinterprets your interpretation?—Actually, the child needs to do something with the world: he or she must fit part X into part Y before fitting them into part Z.—You can certainly use the word "interpretation" to designate the act of fitting one piece into the other.—But would you then have the right to frown in disapproval if someone decided to use the word "construction" to refer to the act of saying "So I need to fit part X into part Y before fitting them into part Z"?—"But we can speak of the 'construction of knowledge'! We can call learning 'knowledge-construction!"—So how do you know whether this process of knowledge-construction really took place?—

*

If you think that the act of evaluating is an act of interpretation and that the act of constructing is also an act of interpretation—if you think everything that you do is to interpret—, how am I supposed to know what you mean by the request "Can you interpret this manual, please?" In saying that to evaluate is to interpret and that to construct is also to interpret, you are saying: "Instead of using the words 'evaluation' and 'construction', I simply use the word 'interpretation'." Maybe now you are thinking: "I do not need to use different words. The task of distinguishing between the different meanings of the word 'interpretation'—that of evaluation, of construction, or of interpretation proper—can be accomplished by context." But if you ask "Can you interpret this manual, please?"—in what sense does the context solve ambiguity?—Because the elements that make up the context are the same in all three cases: you, the person you are talking to, the manual, and the pieces it refers to.—Suppose I stop, think, and finally respond by saying "This is a reasonably good manual. The illustrations are a bit repetitive. But in this case to over-inform is certainly better than to under-inform."—But you wanted me to build the model, not to evaluate the manual. You wanted me to have understood *building*, not *evaluating*, by the word "interpretation." And to demonstrate that it is possible to leave the task of disambiguation to context, you try to correct me: "No! I wanted you to *interpret* the manual!"—But what do you mean by "context"?—Shouldn't it have accomplished the task of disambiguation by itself—without your help?"—Or do you also use the word "context" in a very particular way—including, for example, your exasperated look?—If you think everything is to

interpret, then it is not possible to understand what you mean by "interpretation" without some interpretation.

*

The activity of evaluating has a number of characteristic traits. The activity of constructing has a number of characteristic traits. The activity of interpreting has a number of characteristic traits.—And the activity of reading also has a number of characteristic traits.—But if you were pretty much convinced that the concept of interpretation was able to explain everything—that it could solve all puzzles, that it had the key to all conceptual locks—, then it is very unlikely that you will change your mind now. And this illustrates how opinions are not things that can easily be changed from one moment to the other. If you believe that Rio de Janeiro is the capital of Brazil, you will not change your mind just because you heard someone you don't even know saying "The capital of Brazil is Brasilia." You will ask for his or her credentials, and you will try to confirm the information for yourself. It is possible that you be more open to what a Brazilian person than to what a British person says in this regard (but maybe only in this regard). And you will certainly be more open to what a Brazilian says than to what a Peruvian says.—Try it yourself.—Imagine a country about which you do not know much. Do you know the capital of Ivory Coast? No? Then imagine a conversation between a British person and a Peruvian person—the British person insists that the capital of Ivory Coast is Abengourou and the Peruvian person that it is Abidjan. Who would you be more inclined to believe?—And above all: why?—And you could also check an encyclopedia or a map before letting yourself be convinced.—But consider the following situation: you did not have

time to look up a map—and in your geography exam you find yourself having to answer the question: "What is the capital of Ivory Coast?"—What would you answer?—You can leave a blank.—Or you might take a risk: you know that it is not Accra, the capital of Ghana, and that it is not Monrovia, the capital of Liberia—all you know about Ivory Coast is that it is an African country situated a few degrees above the equator.—And then the names you heard earlier on spring to your mind: Abengourou or Abidjan?—Which seems to be the best alternative?—Which seems to be more reliable?—Perhaps your first reaction was: "I wouldn't trust the British person over the Peruvian person" (or even "I would trust the Peruvian over the British"); but later you changed your position: you would go for Abengourou.—The mentality in which we live and which lives in us only comes to the fore when something is at stake—or: when we ask the right questions.—

*

But let us now turn back to the concept of interpretation.—Do you *interpret* the British person as more reliable?—But why do you need the word "interpretation" here?—Can't you just say that you *take* the British to be more reliable?—And why would you interpret him as more reliable if you did not take him as more reliable?—Of course, you *can* use the word "interpretation" here; no one will stop you from doing so.—But consider the following. You can check an encyclopedia or a map to find out what the capital of Ivory Coast is. You can even check an encyclopedia *and* a map—and all the sources you refer to will say the same thing: that it is neither Abengourou nor Abidjan, but Yamoussoukro.—But can you do something similar in relation to the concept of interpretation? Is it possible to

conclusively answer the question "Are the concepts of evaluation and construction reducible to the concept of interpretation?" by checking sources?—And if you really want to *know* how the concept of interpretation should be used, what are the alternatives that you have at your disposal?—And how did you come to the idea that it is possible to explain *everything* with the concept of interpretation?—Did you include the concepts of evaluation and construction in this *everything*?—Or just the concept of reading?—

*

We can distinguish two levels here: one thing is your attachment to the concept of interpretation—more specifically, to the idea that to interpret is to distort—, and another thing is what the concept of interpretation can actually manage. When you use the words "evaluate," "construct," and "interpret," you do not seem to be saying anything profound—you do not seem to be explaining anything. Maybe because there are too many concepts at work. But when you limit your vocabulary, you create the impression of an explanation. The less you talk, the more you seem to explain.—But couldn't you have chosen the concept of construction instead of the concept of interpretation to make it the origin and principle of everything?—

*

Imagine someone saying, "Deep down, every description is an evaluation," or, "Every description also necessarily conveys an evaluation." Now consider the following propositions: "That house has a wooden façade" and "That house has a beautiful wooden façade." Do you think that the first proposition contains an

evaluation? If your answer is yes—after all, every description is an evaluation—, then you should be able to use it to explain the meaning of the word "evaluation" to a foreigner who asks, "But what does the word 'evaluation' mean?"—But would you not rather use the second proposition?—Why?—And if you did use the first proposition, how do you think the foreigner would understand your theory that "Deep down, every description is an evaluation"?—

*

"Deep down, every description is an interpretation." One person says that a book weighs 1.5 kg, that it has exactly 200,000 words—and that it is written in Portuguese. This person may also add that it is a partially literary, partially philosophical work—and that it deals with subjects as diverse as the nature of philosophy and the etiology of crime—and that it has a very long list of references. And the person stops here. Another person may, on the contrary, stick to the content of the book—explain its main theses, clarify its most difficult passages, etc.—In what sense did the first person perform an interpretation?—In what sense did his or her description also consist in an interpretation?—There *are* paradigmatic cases of interpretation. And by saying that the first person also interpreted the book (not just described it), you are in part asking and in part inducing us to conflate what he or she said with what the second person, in this case obviously, said.—But we see no resemblance between what they said.—Then we must conclude that the first one also performed an interpretation—only not explicitly.—Hence the phrase "Deep down."—But what was this person's interpretation?—

*

The idea that interpretation is at the basis of everything needs a certain vagueness in order to thrive. It has to move away from the paradigmatic cases of interpretation in order to encompass descriptions. But it also needs to stay connected to the paradigmatic cases in order to make us think that descriptions are ultimately interpretations. It is this play of pushing the paradigmatic cases away and then pulling them back that makes us end staring at nowhere, thinking about the profoundness conveyed by the idea that "Deep down, every description is an interpretation." To find out whether the concept of interpretation should be used in the broadest possible sense (which naturally seems to increase its explanatory power) or whether it should be used in a narrower sense (which naturally seems to diminish its explanatory powers), you can try the following mental experiment: try to bracket for a moment everything you have learned—everything you have heard—about the concept of interpretation. And try to examine it.—But where to begin?—It is easy to perform a calculation such as "7292+9287=?"—But what is one to do in order to find out whether or not the concept of interpretation encompasses the concepts of evaluation, construction and description?—If you cannot go anywhere using reasoning, why don't you resort to memory?—Where did this idea of yours come from, that the concept of interpretation is at the basis of everything social—that it explains everything social?—What did you consult?—Reason itself?

*

"But I still *feel* that behind every description there is always an interpretation!"—What do you mean by "interpretation"? What do

you mean by "description"?—Can you explain what you mean by "interpretation"? And what you mean by "description"?—Can you give an example of interpretation—and an example of description?—You obviously find it impossible to give an example of description that is not also an example of interpretation.—But do you think it's possible to give an example of interpretation that is not also an example of description?—If your answer is yes, maybe it is because you have too broad a concept of interpretation and too narrow a concept of description.—And now one can ask: why didn't you treat the two concepts in the same way—with the same broadness, or the same narrowness?—And what would happen had you treated the two concepts in the same way?—Or: had you treated the concept of description broadly and the concept of interpretation narrowly?

*

"There are no correct interpretations!"—This certainly sounds profound, and how could it not sound profound?—But consider the following proposition: "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande." It can be interpreted as follows: "The phrase 'mining company' refers to a type of company specialized in extracting mineral riches from the soil. The function of the word 'Canadian' is to indicate that the company is originally from Canada. The phrase 'mining pit' means a huge hole. The word 'Tambogrande' is the name of a city located in the northern region of Peru."—When you hear the proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande," do you automatically interpret it as described?—But you would only be able to do so if you did not need to do so.—How would you be able to

correctly interpret 'Tambogrande' if you did not need to interpret it at all in the first place?—And now consider the following interpretation: "What is being said, in fact, is that an Italian ice cream shop plans to open a branch in Machu Picchu."—And now consider again what you said earlier: that there are no correct interpretations.—Do you really think there is no difference between the first interpretation and the second interpretation?—So why not use the first interpretation to illustrate what you mean by "There are no correct interpretations"?—

*

"The only correct interpretation of 'A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande' is precisely 'A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande'."—But if someone did not understand the original proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande," how could the interpretation "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" help this person?—How can *p* help to clarify the meaning of *p*?—What you take to be the only correct interpretation, is it really an interpretation?

*

We have here briefly examined some concepts that bear similarities and also differences in relation to the concept of interpretation: the concepts of evaluation (remember the statement "It is a masterpiece"), construction (remember the construction of a model from an instruction manual), and description (remember the statement "That house has a wooden façade"). Perhaps it is time to

examine the points of convergence—and also the divergence—between the concept of interpretation and the concept of reading.—So imagine the following: I ask you to interpret a text. After reading it, you shake your head—as if you were disagreeing with its content, but without saying a word.—Would it be correct to say that you have performed an *interpretation* here? What was your interpretation?—The shaking of your head?—And what if I said that you made an *evaluation*?—Because it does seem quite clear that there was something about it which you did not enjoy.—And can I say that you have *read* the text?—The fact that you evaluated it indicates that you read it.—But could you have evaluated it without reading it?—The point is: you cannot evaluate a text without reading it; and similarly: you cannot interpret a text without reading it.

*

"No! What I am saying is that it is impossible to read a text without interpreting it!"—This *seems* profound.—But what if the text had been a manual for the construction of a model, and after having read it, you had, without saying anything, not even to yourself, started to put the pieces together?—Would you still say that you interpreted it?—But when?—And what was your interpretation?—It is perfectly possible to read a manual, understand it and follow it *without* interpreting it. Or rather: the sentence "It is possible to follow a manual without interpreting it" has its place. And perhaps it is interesting to note: it is *not* possible to follow the manual without reading it. You do not construct the model—and then check the manual. You must necessarily read it.—But do you have to *interpret* it?—Of course, it is possible to interpret a manual—it is

possible, for instance, to explain it to those who do not understand it. But there is a difference between saying "It is possible to interpret a text" and saying "It is impossible not to interpret it." And also think about this: does it really make sense to say that to interpret the manual is necessarily to distort it?

*

"It is not possible to read a text and not interpret it in some way or another!"—Now think of the following statement: "It is not possible to read a text and not *evaluate* it in some way or another!"—And now: "It is not possible to read a text and not *describe* it in some way or another!"—And: "It is not possible to read a manual and not *construct* the model to which it refers—in some way or another!"—The first sentence seems to express a profound truth—and the last one is obviously absurd. But why?—What is going on here?—Note that the verb "to construct" refers to a public, observable action. You can see clearly whether or not a person is constructing a model.—The fact that it refers to a public, observable action makes it easy to see that the statement "It is not possible to read a manual and not construct the model to which it refers" does not make much sense.—But verbs like "to interpret" and "to evaluate" can refer both to observable and to purely mental actions. They have an amphibious nature, so to say.—If you want to make a statement which will sound like a profound truth, it is better to use a verb like "to interpret" or "to evaluate" than a verb like "to construct."—Compare the statement "Everyone *says* they believe in God" with the statement "Deep down, everyone *believes* in God."—Which of these statements can last longer in the arena?—If it is possible to read a manual that explains how to construct a model *without*

constructing it, why wouldn't it be possible to read it without evaluating it—and without interpreting it?

*

"You cannot read a text without interpreting it!"—Do you think that people who are *not* making public, observable evaluations (which are *not* saying things like "This is a reasonably good manual") are necessarily making private, inner evaluations (that is, they are necessarily thinking things like "This is a reasonably good manual")? Do you think that people who are *not* making public, observable interpretations (which are *not* saying things like "You have to fit part X into part Y before you fit them both into part Z") are necessarily making private, inner interpretations (that is, they are necessarily thinking things like "You need to fit part X into part Y before fitting them both into part Z")?—If you want to defend a bold, profound theory—or an apparently bold, profound theory—, it might be a good idea to stick to amphibious verbs like "to evaluate" and "to interpret," which oscillate between the external world and the inner world. You will not sound convincing if you use a verb like "to build." Not even to yourself.

*

"It is not possible to read a text without interpreting it!"—Isn't it obvious that the verb "to interpret" refers here to a mental, private, inner act?—Because it is certainly possible to read a text without interpreting it in a public, observable way.—Just as you can read a manual and not start to fit the pieces together right away, you can also read the proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" and not add "The phrase

'mining company' refers to a type of company specialized in extracting mineral riches from the soil. The word 'Canadian' indicates that it is a company originally from Canada. The phrase 'mining pit' refers to a huge hole. The word 'Tambogrande' is the name of a city located in the northern region of Peru."

*

"It is not possible to read a text without interpreting it!"—If the verb "to interpret" referred to a public, observable action, this statement would be obviously false. "But we always make mental interpretations!"—Are you sure? And what are they like?—If you're talking about interpreting the proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" into something like "The phrase 'mining company' refers to a type of company..." then we can say for sure that it is *not* true that we always make mental interpretations when we read. When you read or hear someone say "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande," you are *not* led by a superior force to jot down: "The phrase 'mining company' refers to a type of company..."—Nor led by a superior force to think: "The phrase 'mining company' refers to a type of company..."

*

If a child or a foreigner does not understand the proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande," you might give him or her a hand by saying something like "The phrase 'mining company' refers to a type of company..." But you can also use a series of images: Canada's flag, a photograph of a mining pit, a map of Peru—and not say a word.—

And now we can say this: when you read or listen to "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande," you are *not* led by a superior force to interpret it neither graphically nor propositionally. And also: you are *not* led to interpret it either publicly (with written sentences and physical images) or privately (with thoughts and mental images). "But I must necessarily interpret it to understand it!" On the contrary, you need to understand it in order to interpret it. It is possible to understand the proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" without thinking of anything whatsoever (for example, without thinking "The phrase 'mining company' refers to a type of company...") and also without imagining anything whatsoever (for example, without imagining the Canadian flag, a mining pit, or the map of Peru). And you will *not* understand the proposition better if you think "The word 'mining company' refers to a type of company..." or imagine the flag of Canada, a mining pit, or the map of Peru.—Just as you need to understand the proposition in order to know what to write down or which images to pick, you also need to understand it in order to know what to think or what to imagine.—We can say here: there is no interpretation without comprehension.

*

There is no doubt that it is possible to *read* a text and not say anything—and not produce any kind of output.—But is it possible to *interpret* it without saying anything—without producing any kind of output?—Would it be possible to speak of Heidegger's interpretation of Nietzsche if Heidegger had not written or said anything about Nietzsche?—It is not necessary to artificially stretch

the concept of reading to see the following: that the activity of reading does not forcefully imply in the production of outputs; you don't have to explain what you read to others or to yourself.—But what kind of interpretation are you thinking about when you say that the activity of interpreting also does not necessarily imply in the production of outputs?—Are you saying that it does not necessarily imply in the production of external outputs or internal outputs?—Or that it does not necessarily imply in the production of external outputs, but necessarily implies the production of internal outputs?—No doubt, it is much easier to hypostasize *internal* outputs than *external* outputs.

*

"When one reads *p*, one always interprets *p*!"—But to interpret *p* is to go from *p* to *q*. So what you are saying is: it is not possible to read *p* without interpreting *p* as *q*; and presumably, when one arrives at *q*, that is the end of the process of interpretation. But what if one had read *q*?

*

"When one reads *p*, one always interprets *p*!"—If you are talking about interpreting the proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" in order to analyze it geopolitically—in order to situate it in a broader historical context—then we can say with reasonable certainty: it is *not* true that we always interpret when we read. On the contrary, we need to make an *effort* to read the proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" against a more general background of international economic forces. Similarly, we need to

make an *effort* to read the proposition "I have five children from three different marriages" against a more general background of gendered inequality. "When one reads, one always interprets!"—but not in the sense of making a critical interpretation.

*

You can interpret the proposition "I have five children from three different marriages" by saying the following: "He is not saying that he adopted five children. On the contrary, he is saying that he married once—and had at least one child with his wife. Then he remarried—and had with his new wife at least one more child. His second marriage, however, was not the last. He married a third time—and if we add up the number of children he had in the three marriages, we will see that he had a total of five children."—But had the proposition "I have five children from three different marriages" been said by Clinton, would you really have interpreted it differently?—"I do not interpret the proposition 'I have five children from three different marriages' in a negative way when said by Trump. But I interpret it negatively when said by Clinton."—Well, then you are here using the word "interpretation" in a very precise sense: in fact, it could be replaced by the word "evaluation."—But remember that when I ask you to interpret a text, I am not asking you to say something like "It is a masterpiece" or something like "From the point of view of style, it is a very well-crafted work."—When you say "It is a masterpiece" or "From the point of view of style, it is a very well-crafted work," what are you doing: interpreting or evaluating it?—

*

Do you really interpret the proposition "I have five children from three different marriages" in a certain way when it is said by Trump (e.g. as if the children were biologically his) and in a different way when said by Clinton (e.g. as if they were not biologically hers)? Maybe you do. Maybe the way you interpret a given discourse D depends on who produces D. But this means that there is something guiding your interpretation of D in this or that direction. What? Maybe the way you read D.—Don't you think the sense of D is the same in both cases?—And isn't to interpret D to explain the sense of D?—If the propositions "I have five children from three different marriages" and "I have five children from three different marriages" were not the same, if they did not have the same meaning, then we would not be able to say that we use a double standard here. We would not be able to say that we react to *p* in one way when said by Trump and in another way when said by Clinton. We would not be able to say that we judge them differently for the same behavior. And this difference does not happen only when it's time to vote. It starts upon the very act of reading *p*.

*

In the sense in which to interpret a proposition *p* is to explain its content, you do *not* interpret "I have five children from three different marriages" in one way when said by Trump and in another way when said by Clinton.—And in the sense that interpreting *p* means situating it in a more general historical and political context, it makes no sense whatsoever to say that we always interpret what we read. Because it is exactly the opposite that happens. "When one reads, one always interprets!"—If one does interpret *p*, then one

must be interpreting *p* in some other sense of "interpretation."—But what sense?—

*

Imagine a robot that is able to move and see the surrounding environment. It has two cameras for its eyes. They generate an image on a screen: we can see the things that appear in the visual field of the robot. Suppose we are using a black and white monitor: it only produces shades of gray. The robot looks at a tree—and we see on the screen a gray tree. Is the conclusion that it can only see shades of gray warranted?—Of course, it would be hasty to say that the robot translates colors into shades of gray—that it interprets dark green as dark gray and light green as light gray.—Then we replace the black and white monitor with a monitor capable of producing colorful images.—If a gray tree appears on the screen, then we can say that it interprets dark green as dark gray and interprets light green as light gray.—But if a tree with green leaves appears on the screen, then we can put aside our suspicion that the robot can only see shades of gray.—Now imagine the following: to the cameras that the robot uses as eyes, we attach a special pair of glasses. They have no lenses. Instead of the lenses, there is simply a rhomboid opening. When we look at the screen, we see a tree inside a rhomboid frame. The robot does a 90° spin and a group of people sitting on the ground, enjoying a picnic, enter its field of vision. When we look at the screen, we see this group of people inside the rhomboid frame.—So now we build a new robot. The difference between the old robot and the new one is as follows: the rhomboid frame is now part of its physical structure. It has been welded into the cameras it has for eyes.—Let's also suppose the following: we

are using a monitor capable of producing color images, but all the images that appear framed in the rhomboid are grey.—Then we can say: the robot translates the colors into shades of gray—it interprets dark green as dark gray and light green as light gray. Or else: it is programmed to translate colors into shades of gray.—But can we also say that it interprets the world in a rhomboid fashion?—But is it programmed to see the world in a rhomboid fashion?—It converts colors into shades of gray, but it does not convert the world into a rhomboid form.—Instead of saying that the robot interprets the world in a rhomboid fashion, wouldn't it be better to say that this is how it sees the world?

*

You might say this: when Clinton says p, you see p in a negative light; when Trump says p, you see p in a neutral light. But you can also say: when Clinton says p, you associate a negative value with p; and when Trump says p, you associate no value at all with p.—So what really happens?—Do you associate a neutral value or do you not associate any value at all with the proposition p when it is said by Trump?—We have here two different ways of describing the same thing. And what matters, in fact, is not whether you associate a neutral value or no value at all with p. What matters is that there is a difference between how you react to p when it is said by Clinton and when it is said by Trump. We can put it like this: the difference is that you react negatively in one case and neutrally in the other. But we can also put it in the following way: the difference is that you react in one case, but not in the other.—It is the differences—regardless of how you describe them—that matter. It is the differences that allow us to speak of a double standard. It is the

differences—between a negative reaction and a neutral one, or between a reaction and a lack of one—that allow us to speak about a politics of reading.

*

The fact that you do not find within yourself any value-attributing mental act when you imagine Trump saying "I have five children from three different marriages" may incline you to say: "When Trump says *p*, I do not associate a neutral value with *p*. I simply do not associate any value with *p*."—But what matters is *not* what happens in particular cases, and in individual situations. You cannot fully understand how you react to Trump saying *p* by analyzing solely how you react to Trump saying *p*. It is also essential to take into consideration how you react when you imagine Clinton saying *p*.—In order to understand how the proposition "A Canadian mining company plans to open a mining pit in Tambogrande" is read, you must also take into consideration how the proposition "A Peruvian mining company plans to open a mining pit in Vancouver" is read.—In order to understand how you read a particular text, you must also read its inverted form. In order to read a text, it is not enough to read it.

*

"But I still have the *sensation* that behind every act of reading there is always an act of interpretation!"—If you believed that Rio de Janeiro was the capital of Brazil, you would continue to have the *sensation* that it is the capital of Brazil for a while—even after learning that it is Brasilia, maybe even after having seen on a map or in an encyclopedia that it is Brasilia. And no argument is strong

enough to overcome your sensation. You may have found it difficult, perhaps impossible, to indicate precisely in what sense the person who constructed the model in silence interpreted the manual. But this doesn't necessarily keep you from believing that it *was* interpreted: you might just not able to avoid the inner conviction that it *was* interpreted.—But at least now you can see the contours of the concept of interpretation more clearly.—And maybe you also realized that when you began to endow it with content, it became progressively less elastic.—When you associate a specific meaning with the term "interpretation," it ceases to be a joker that can be used indiscriminately at any time.

*

The essential thing is this: that in order to interpret a text, you must *first* read it. This is the step you *cannot* do away with. But just as you cannot read "1+1=?" without immediately *knowing* its solution, you also cannot run your eyes through a chain of familiar signs without understanding them.[xvi] Try to run your eyes through the following chain of signs without reading them—and without understanding them: "I have five children from three different marriages." Likewise, you *cannot* imagine Clinton saying "I have five children from three different marriages" without instinctively reacting in a negative way. These are not things you can just choose. These are things on which your choices rely.

*

We don't need to *think* in order to solve the operation "1+1=?" In a sense, we *see* the answer—we immediately, automatically *see* the result of "1+1=?" It is unavoidable: we do *not* have the option of

not knowing the result of "1+1=?"—Yes, of course I'm speaking here of those who know arithmetic.—It is evident that a person from a different culture—and who has a different mentality from ours—can react to the proposition "I have five children from three different marriages" in a correspondingly different way.—Those who know arithmetic do not grab a pencil or a calculator in order to find how much "1+1=?" is.—And in an important sense, it is *not* even possible to calculate how much "1+1=?" is. One can only know—or not know—how much "1+1 =?" is.—If someone asks you how much "1+1=?" is, how long will it take you to answer?—Do you have to stop for a moment, and think?—

*

It is not at the level of interpretation that distortion begins. It is at the very level of reading.

*

Just as you do not have to stop and think in order to understand the sign "dog"—or any other sign or word whose meaning you understand—, you also do not have to stop and think to find out how much "1+1=?" is. But maybe you need to stop and think to find out how much "127+285=?" is. And maybe you need to grab a pencil or a calculator to figure out how much "7292+9287=?" is.—The sentence "I have five children from three different marriages" is deceptively easy to understand.

*

Perhaps now the stage is set up to enable us to understand the following: that there are two radically different types of reading—it is possible to read *p* simply by taking in its internal composition, that is, the words that occur in *p* and the order in which they appear, but it is also possible to read *p* by asking, "What if someone else had said *p*?" or "What if the same person had said something else?"—something we do not usually do. We do not read continually asking ourselves, "What if someone else had said the same thing?"—nor "What if the same person had said something else?"—and yet, in an important sense, it is not possible to fully understand *p* without asking these questions. When we read or imagine Trump saying he had five children from three different marriages—or that he has just bombed Iraq, when he actually bombed Syria—, we do not experience any emotional reactions worthy of attention: perhaps we do not feel absolutely anything in the first case, and in the second case an urge to laugh—merged with a deep fear.[xvii]—And that's it: we stop here. In a sense, haven't we understood *p*?—What else is there to do?

*

But there is a lot to do, actually. We can treat the proposition "I have five children from three different marriages" as if it were as clear and transparent as "1+1=?" Or: as if it were closer to "7292+9287=?"—and we had to calculate, to imagine and to think—in short, to ask: "What if someone else had said the same thing?"—or "What if the same person had said something else?"—in order to effectively understand it. Or rather, in order to understand the *effects* that it has—or doesn't have—on our insides.

Because when we read or imagine Clinton saying that she had five children from three different marriages—or that she has just bombed Iraq, when she actually bombed Syria—, we do experience an emotional reaction worthy of attention: we feel like there is something deeply wrong here—as if she were not in her *proper place*.

*

One thing is to read a discourse D by looking only at its constitutive propositions—and another, very different thing is to read D subjecting it to a series of structural transformations, guided by the questions "What if someone else had said the same thing?" and "What if the same person had said something else?" Of course, the question is not "What if Bush had said the same thing?"—substitutions need to be *intercategorical*: they need to test the effects of social indexes—and be pushed to the limit. And it does not help much to ask, "What if Trump had said something else?"—because he said a lot. In order to bring forth the discursive boundaries imposed upon indexed subjects, the questions to be asked are more like: "What if Clinton had said the same things?"—or: "What if Hussein had said he could kill a person in the middle of the street?" Who can cross the line? Who cannot cross the line? Or rather: around whom are the lines drawn?

*

And the epistemic sphere also has lines—as does the public sphere. "Try to imagine a subatomic particle being christened the 'Rodriguez particle'."—And who can speak of two types of reading?—And who can name them?—They could perhaps be called "sequential reading" and "radial reading"—or "monomorphic

reading" and "actinomorphic reading"—or simply "monoreading" and "actinoreading"—to stress that in one case our thoughts march on, following somewhat blindly the tracks laid down by words—and that in the other case, our thoughts give a good look around. We could also speak here of "linear thinking," and even more radically of a "linear mode of being"—but now finally using the term "linear" in a very precise sense: meaning not "politically conservative" in in a vague, general way, but something closer to "aligned to the social microstructures of power." But one may still ask: "Why name these different kinds of reading at all? Can't you just describe them? Is it not enough to simply describe them?"—But *why* not name them? Why?—Doesn't naming make the task of individuating, observing, and hence of describing easier?—But the fundamental question here is this: where does this *feeling* that it would be better not to name them come from?—Maybe you were struck by a certain uneasiness, a certain discomfort, a certain mistrust when you saw things been stated so bluntly and clearly: that there are two kinds of reading—which can, moreover, be individuated and named as "sequential reading" and "radial reading." Or perhaps you felt like your horizon was widened: "Yes, we have here a distinction that explains and makes sense of a lot of things: the difference of treatment between Trump and Clinton, between Charlie Hebdo and Dieudonné M'bala M'bala, between Vancouver and Tambogrande."—Or maybe you did not feel anything at all: maybe you were simply reading—the printed words completely filling your consciousness, not leaving much space for a parallel stream of impressions and thoughts.—And maybe what you experienced was not just some slight, temporary annoyance, but a real revolt: "Sequential reading? Radial reading? What a waste of time. Everyone already knows what really matters: that there is a

difference in treatment between Trump and Clinton, between Charlie and Dieudonné, between Vancouver and Tambogrande. Why waste time with this sequential rubish? Why waste time with this radial rubish? Why waste time with these fantasies? Because everything was going alright—until you decided to crystallize the discussion—until you decided to baptize these supposedly newfound phenomena: "monomorphic reading" and "actinomorphic reading"—could there be worse names?—But if it is true that "Everyone already knows what really matters"—then in what sense was everything "going alright"? Because it seems that saying something that everyone already knew worked both to *delegitimize* the distinction between "sequential reading" and "radial reading," and to *legitimize* the discussion as a whole: in fact, until now "everything was going alright." So the problem was not exactly saying what everyone already knew. The problem was a different one—but which one?—What is the problem of labeling—so as to make fully explicit—the distinction between "sequential reading" and "radial reading"?—The fundamental question remains the same: do you know where this sensation that it is a waste of time to label these two types of reading comes from?—What if it were a French philosopher who had spoken of the importance of asking the pair of questions "What if someone else had said the same thing?" and "What if the same person had said something else?" and had used the terms "monomorphic reading" and "actinomorphic reading" to synthesize his brilliant ideas?—Is there a chance that you would have found these concepts more interesting, and these labels more appealing?—Of course, what matters are the concepts themselves, not how they are labeled. And to label them in this or that way has its advantages and disadvantages. The most immediate advantage may be to be able to

grasp and understand the processes in question more readily and sharply. The most immediate disadvantage is perhaps that of taking in not the concept but the term used to designate it—and not being able to speak in a more plastic way—and not being able to continue thinking about these phenomena.

*

And why is it so common to call for a multidimensional, actinomorphic way of reading and thinking—and in very different domains? Maybe because of its effectiveness. Maybe because one realizes, perhaps in a semiconscious way, perhaps in a fully conscious way, that a rather narrow way of thinking is at play here—a one-dimensional, monomorphic way of thinking—, and that the usual arguments are no longer enough: it is necessary to connect what *seems* disconnected—it is necessary to bring to the surface what no one is ready to confess:

> Imagine if it were Hillary Clinton who had had five children by three husbands, who had said it was fine to refer to her daughter as a "piece of ass," who participated in a radio conversation about oral sex in a hot tub, who rated men based on their body parts, who showed up in Playboy soft porn videos.[xviii]

> We took Isabel's question to Vancouver, Canada, where Manhattan is based, and asked people what they thought of a Peruvian mining company building a mine in one of the city's favorite parks.[xix]

> Why is it all right for Charlie Hebdo to mock Islam when the controversial comic Dieudonné M'bala M'bala is prosecuted for mocking Jews? Why is one defined as "inciting hatred" and not the other?[xx]

> Maria Aparecida compares herself to Eliana Tranchesi: "I only took a bottle of shampoo, and stayed there [in prison]. She, on the other hand, with all that money, got out [of prison] in no time, and received all sorts of benefits."[xxi]
>
> These two cases, one involving Rafael Braga and the other one involving Breno Borges, bring forth ... the selectivity of judiciary power... 9 grams of racism weighs more than 129 pounds of marijuana.[xxii]
>
> It is not possible to give someone who earns the minimum wage the same treatment, as payment for moral damages, that I give to those whose wage is R$ 50 thousand. It would be as if the guy had won the lottery.[xxiii]

And why does it generate discomfort to bring Vancouver and Dieudonné to the discussion? Why do you feel the temptation to say—almost to shout: "But these are different cases!" Why are they different?—You seem to be *about* to say that Vancouver is more important than Tambogrande and that Judaism is more worthy of respect than Islam—but, for obvious reasons, you hold yourself back. The idea is on the tip of your tongue—but it cannot be enunciated, it must be swallowed back: a more palatable and convincing explanation must be formulated—and a less offensive, less coarse one. We need an explanation that does *not* lay the fundamental rules of the game bare. What cannot be done is to tarnish reason by presenting to the world something like the Universal Declaration of Human Rights with the Exception of Africans.—And here we understand the importance of comments such as Rousseau's on the low intelligence of black people for the

economy of inequality. When we begin to put pressure on sequential thinking—on sequential reading, sequential writing, sequential reality—, we arrive at highly charged domains: argumentative scarcity is compensated for by peremptory tones of voice, by mysterious metaphysics, or simply by law—by "But that is how things are." But is it how they really are? It is difficult to imagine a more performative use of the verb "to be."—

*

"It's not that Dieudonné is being discriminated against. It's that there are specific French laws protecting Judaism, but not protecting Islam." But does that solve or aggravate the problem?—Because aren't we now confronted with discrimination written into the legal system itself?—In order to blend into Western civilization harmoniously, you need to be easily convinced by arguments like "There are specific French laws protecting Judaism, but not protecting Islam"—and to tenaciously resist questions like "But aren't we now confronted with discrimination written into the legal system itself?" You need to *understand* that the Universal Declaration of Human Rights does not include Africans—and at the same time understand that it is absolutely crucial to refer to it as the Universal Declaration of Human Rights. Because the best way to implement the Universal Declaration of Human Rights with the Exception of Africans is through the Universal Declaration of Human Rights.

*

"It is not that we are favoring Canadians over Peruvians. They are equally worthy of consideration. However, Tambogrande is a small town—and Vancouver is a big city! You cannot reasonably think

that opening a mining pit in a small town like Tambogrande can be as damaging as in a big city like Vancouver."—This speaks for itself.—And you obviously do not want to tackle the issue of who will benefit from this mining enterprise.

*

The kind of reading which we qualified earlier as radial or actinomorphic does *not* happen automatically and spontaneously—just like one does not see the result of the operation "7292+9287=?" automatically and spontaneously. On the contrary, one has to *fight* against oneself—against one's natural way of thinking, even against one's most salient intuitions and most basic and instinctive reactions—in order to bring back to the field the destabilizing element of the sequence. When one reads Trump stating *p*, *q* or *r*, one does not immediately think of Clinton stating *p*, *q* or *r*. But if one does not think of Clinton stating *p*, *q* or *r*, then it is fair to say that in a deep sense one also did not understand what one read when one read Trump stating *p*, *q* or *r*.

*

Let us imagine that we have devised a way to objectively measure the force of arguments, so that we are able to arrange them on a scale from 0 to 1. An argument with force 0.1 would be an argument of little, if any, consistency, and an argument with force 0.9 would be a solidly constructed argument. We could then say: its power to convince would not be predicted by its force alone—or maybe not by its force at all. The credentials of whoever says *p* play an important role here—maybe a conclusive one. One must distinguish between an argument's force and its convincing

power—that is, its internal consistency, its overall solidity. One might find it strange that these dimensions must be distinguished—it is strange that the second one exists at all—, but they must be distinguished—and sharply. Suppose you want to program a computer to simulate real human behavior, including how it reacts to arguments. You would have to teach it to recognize social indexes—and feed it not only with $(p \vee \neg q) \rightarrow p$, but also with all the factors that have an active role in our reading of $(p \vee \neg q) \rightarrow p$. A program that systematically showed a positive correlation between strength and convincing power could be the first step in its construction. And this first step could be easily be misrepresented as the last—because isn't the program simulating a perfectly rational behavior? But as a simulation of how humans really think, it would be very unconvincing.

*

Can you imagine a situation where a German defends a force 0.1 argument and a Ghanaian a force 0.9 argument?—Or rather: is it an easy task? Is it as easy a task as imagining the opposite: the German defending a strong argument and the Ghanaian a weak argument?—And now think of how important imagination is to the writing of all kinds of texts—from the most poetic and literary texts to those with clear epistemic intentions.—Isn't it easier to imagine a Ghanaian working for a German than to imagine a German working for a Ghanaian?—Isn't it easier to imagine a German being robbed by a Ghanaian than to imagine a Ghanaian being robbed by a German?—Spirit reveals itself through imagination too.—No effort is needed in order to imagine situations where the German is in a superior position in relation to the Ghanaian—even in a morally

superior position: be it an employment relationship—or a legal dispute—or again: an epistemic practice; it is as easy and straightforward as solving "1+1=?" And can you now picture a situation where the Ghanaian is in a superior position in relation to the German? Isn't this something as difficult as solving "7292+9287=?" Here you really need to make an effort—and *think*. Imagination is *not* the realm of absolute freedom, contrary to the way it is painted. And the same can be said of desires: they are *not* blind impulses, which follow their own mysterious, unfathomable rules. And the same can be said of perception: it does not reproduce reality in a neutral and faithful way. And finally, the same can be said of reading: it is *not* something simple and straightforward. Yes, we do it all the time. Yes, we do it every day. But consider how we picture reading. This picture does *not* represent what we really do when we read. The structures of power act first *upon*—and soon *through* all levels of our being: our acts, our thoughts, our feelings—from the ones which are most public to the ones which are most private, from the ones which are most concrete and palpable to the ones which are most ethereal and subtle.—And here we have a way—almost a method—to bring forth the field which structures reality. Try to swim against its current—and it will come immediately to the surface; and go back to swimming with its current—and it will dissolve into nonexistence. Try to simply *imagine* a situation that does flow with the current—and spirit will once again make itself felt, resisting and bringing things back—even these imagined things!—to their proper places. Maybe subtly. Maybe imperceptibly. But nevertheless *firmly*.—Spirit has a world project.—It is easier to imagine dragons, unicorns, goblins, and fairies than to imagine a Ghanaian teaching philosophy to a German—because

fantasy also swims with the current. And think for a moment of how much knowledge is infused with fantasy.

*

But we do not take into account only the social indexes of the subject who states *p*. There are broader material markers and empirical references, and they can appear in the very body of *p*. That is, *p* can be said by a man or a woman—but it can also be *about* a man or a woman. The proposition "I have five children from three different marriages" can be said *both* by a man and by a woman. But we can also transport the speaker into the proposition itself—and say in the first case: "He has five children from three different marriages," and in the second case: "She has five children from three different marriages." And now the factor that completely transforms the way the proposition *p* is read is *inscribed* in *p*.—But does it change the sense of *p*?—Because we no longer have the same proposition—the same propositional sign, the same physical sign—being enunciated by two different people; on the contrary, we actually have two different propositions—two propositional signs, two physical signs: one starting with the masculine pronoun: "He has five children ..." and another with the feminine pronoun: "She has five children ..."—Shouldn't we thus say that when we transpose the material markers *into* the proposition, its meaning changes?—We can't *know* if its meaning changes or not. We can only choose between saying "Yes, the meaning does change" or saying "No, the meaning does not change." There is no way to *find out* if the meaning changes—just like there is no way to find out if nothing is something that exists—, but we can try to imagine what follows in each case.—We can say, "Yes, the meaning changes.

There is an undeniable *difference* between saying 'He has five children ...' and saying 'She has five children ...'. The male and female pronouns are different—they have different meanings. And the sense of *p* derives precisely from the meanings of its components. It follows that the propositions 'He has five children ...' and 'She has five children ...' must necessarily have *different* meanings." Nonetheless, isn't there something that remains unchanged?—Is the proposition "He has five children from three different marriages" as different from the proposition "She has five children from three different marriages" as it is from the proposition "Charlie Hebdo insulted Muslims"? Should we not talk here about different kinds of differences? So we can also say, "No, the meaning does not change. There is an undeniable resemblance between saying 'He has five children ...' and saying 'She has five children ...'. The male and female pronouns are different, yes. But if they did affect the meaning of the propositions in which they occur, it would *never* be possible to say the same thing about people with different genders. It follows that the propositions 'He has five children ...' and 'She has five children ...' must necessarily have the same meaning."—Because, in fact, there are different types of differences: there are large and small differences, relevant and irrelevant ones, intra and intercategorical ones.—And they always stand, in various degrees, against a background of similarities.—The proposition "Charlie Hebdo insulted Muslims" is *very* different from the proposition "He has five children from three different marriages"—but both are propositions.—We can now bypass the difference between someone saying "He said, 'I have five children ...'" and himself saying "I have five children ..."—The material marker does not change. It only changes position. The difference consists of the fact that the material marker is in one case endopropositional (or

endotextual) and in the other exopropositional (or exotextual). Accordingly, reading focuses in one case on that which is *inscribed* and on the other that which is *excribed in* the text. Not *written in*, but *excribed in*—and excribed not *around*, but *within* the text. Because it is a fragment of the text—it is an inextricable element of what is read. This excribed element is not like a bird flying from one tree to another in the background—it is not an element which really does not make itself present in the text. On the contrary, it is like the clothing—or the institution from which the subject speaks—that can have as a conclusive an impact on the reading of his or her discourse as his or her gender. Which means that the questions "What if someone else had said the same thing?" and "What if the same person had said something else?" can be converted into one another—one complements the other. The first one brings forth the markers of whoever is the author of the discourse and the second the markers enunciated within the discourse. Believing ourselves to be reading only D, we are actually reading either $D_{<i, j, k...>}=\{p, q, r...\}$, or $D=\{p_{<i, j, k...>}, q_{<l, m, n...>}, r_{<o, p, q...>}...\}$. Or rather, we are reading $D_{<i, j, k...>}=\{p_{<i, j, k...>}, q_{<l, m, n...>}, r_{<o, p, q...>}...\}$.

*

From a formal point of view, the propositions "A Canadian mining company plans to open a mining pit in a small Peruvian town" and "A Peruvian mining company plans to open a mining pit in a major Canadian city" are not very different. From the material point of view, however, the first sounds quite natural—and the second not at all. The fact that you moaned over the death of Charlie Hebdo, but not over the death of Marwa El-Sherbini, does not say anything

about how freedom of speech is important to you—but it says a lot about your political and emotional allegiances.[xxiv]

*

In a sense, to read is always to lower one's guard—it is always an act of opening the psyche to the unknown other: you may not immediately and irreversibly see the result of an operation like "7292+9287=?"—and you can effectively decide *not* to calculate the result. But you cannot decide not to know immediately and irreversibly the result of an operation like "1+1=?" Similarly, you cannot choose to understand or not understand the words with which you are familiar that uninterruptedly come across your path—such as the words that appear in "I have five children ..." You can no longer see it as a mere graphic mark devoid of meaning. And the same goes for any chain of words: you can choose not to read them, but you cannot choose to read them and at the same time not understand them. Which means that you cannot choose to read them and not think them—and not write them, even if only for a second, in the fluid matter of your consciousness. And if you do not understand one word or another—if you do not understand one sentence or another—if you do not understand one sentence or another—you cannot begin to understand them by a simple act of decision—just as you can by a simple act of decision calculate "7292+9287=?" and find out the result.—

*

And it is precisely in this sense that reading implies vulnerability, and opening one's own subjectivity to the unknown: because reading necessarily implies understanding: reading necessarily

implies thinking what one reads—even if one does not settle with what one reads.

*

Furthermore, one cannot read without letting one's thoughts be led. From the point of view of consciousness itself, there is not much of a difference between reading and thinking: in both cases, ideas and thoughts are drawn on its surface—and then fade away. At the same time, however, it submits each and every thought that appears in its body—regardless of its origin, which may be either endodermic or exodermic—to scrutiny, to a process of evaluation.—In fact, two basic attitudes—that of internalization and of externalization—can be operated both on the thoughts generated by the work of consciousness itself and on the ones drawn into its surface by reading.

*

A philosophical text is one which is always trying to take the place, in the space of consciousness, of another text. There is always something it strives to externalize—and something it strives to internalize: a point of view that it tries to uproot—transforming it from an approach into something to be approached—, and a point of view that it tries to root down—transforming it from something approached into an approach proper. It is always trying to reconfigure the subject—and to occupy the position of subject.

*

And which text do you internalize? And which text do you externalize? What makes it prone to be read in an internalizing way—or in an externalizing one? What makes it exciting and attractive? What makes it—repulsive? What makes your pupils dilate or contract—even before you read it? The same proposition *p* can awaken in the recesses of our consciousness—and in regular ways—diametrically opposed emotional responses, depending on who utters *p* (whether Trump or Clinton, whether Charlie or Dieudonné) and on the referential elements that populate *p* (whether Judaism or Islam, whether Vancouver or Tambogrande). Even when everything else about *p* remains the same. Which means that our responses are not prompted solely by *p*'s face-meaning.—So reading *p* implies understanding *p*—and understanding *p* involuntarily and inescapably—, implies thinking *p*—and thinking *p* involuntarily and inescapably—, and finally implies having an emotional reaction to *p*—also involuntarily and inescapably.—Here we arrive at a pre-cognitive layer.

*

In order to properly understand the process of reading—including the process of reading purely theoretical texts—it is necessary to take into consideration the level of affects. But our affects are anything but blind and instinctive. Our affects are thoroughly socialized—and therefore informed and shaped by power structures: they run across all levels of our being. It is true that they are not exactly propositional. But why do you cross the street to avoid the dark-skinned man walking toward your? This is *not* a cold decision, the result of a purely rational calculation. Is it an

instinctive decision? We can speak here of instincts—but it does not make sense to say that these instincts are remnants of our animal past: they are not instincts we share with other primates. They are deeply, viscerally historical. They are deeply, viscerally cultural. Have you ever wondered about the logic that presides over your desires? And about the role desires have on your whole psychic life, including the workings of your cognitive functions?—Do you really think that structures of power do not have a grasp over your innermost, intimate, and apparently spontaneous feelings?—Desire itself is a medium through which power reshapes the world.

*

So there is something paradoxical here: on the one hand, texts represent a privileged locus for the meticulous criticism of power structures—and a privileged locus in many respects; on the other hand, however, reading is an activity through which power structures manifest themselves—something which, in fact, applies to perceptual acts in general. In the space of the text, you can imagine, argue for and even construct, on a reduced scale, a reality different from the one we live in—as Christine de Pizan did in her *City of Ladies*.[xxv] This is considerably easier than to grapple with reality itself, because you will not have to overcome each and every manifestation of resistance from society, and you will not need to fight against power structures deeply ingrained in your peers—although you cannot escape the necessary struggle against power structures inscribed on your own subjectivity. And the text may eventually unfold beyond itself, burst its physical boundaries, leap into reality—and progressively rewrite it. Of course, it will then have to deal with other epicenters of meaning-production. But the

text remains a unique space where it is possible to slow down the flow of thought—and make it almost stop, refusing automatic, involuntary associations that give the impression that it is more acceptable to insult Muslims than Jews. Or the impression that it is completely acceptable to carry out mining activities in a small Peruvian town (especially if the company in question is Canadian), and completely unacceptable to carry out mining activities in a major Canadian city (especially if the company in question is Peruvian). But can't reading neutralize all the work done, all the work which was crystallized in the form of the text? Those very involuntary associations which were disrupted during the writing process can come back with full power during the act of reading: everything the text does, the act of reading undoes—because it is in charge of policing its words, examining its statements, filtering its inquiries: all deviations from the norm—jokes against Jews, the hypothesis of opening a mining pit in Vancouver—are mentally corrected as if they were grammatical mistakes. It is not possible to read without thinking what you read. But once thought, once brought into the space of consciousness, this thinking becomes subject to the power structures inscribed in its substance: they react against the foreign organism as if it were a pathogenic agent—the slightest sense of distrust is enough to arouse firm defensive reactions.

[i] See KAHLO, F. *The Diary of Frida Kahlo*. New York: Abram, 2005, p.216.

[ii] For more on this, see SEABRA, M. *Metafilosofia: Lutas Simbólicas, Sensibilidade e Sinergia Intelectual*. Brasília: Bibliofonte, 2014.

[iii] See WILSON, A. "*What is a Text?*" In: *Studies in History and Philosophy of Science*, No.43, 2012, pp.341-358.

[iv] See BARROS, M. *Livro sobre Nada*. Rio de Janeiro: Record, 1996.

[v] See SEABRA, M. *Metafilosofia: Lutas Simbólicas, Sensibilidade e Sinergia Intelectual*. Brasília: Bibliofonte, 2014.

[vi] See WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley Blackwell, 2009; DWYER, P. *Sense and Subjectivity: A Study of Wittgenstein and Merleau-Ponty*. Leiden: E. J. Brill, 1990; OVERGAARD, S. "*Exposing the Conjuring Trick: Wittgenstein on Subjectivity*." In: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3: 263-286, 2004.

[vii] See FREIRE, P. "*The Importance of the Act of Reading*." In: FREIRE, P. & MACEDO, D. *Literacy: Reading the World and the Word*. London: Routledge, 1987.

[viii] See KRISTOF, N. "*If Hillary Clinton Groped Men*." In: *The New York Times*, 15.10.2016. <https://www.nytimes.com/2016/10/16/opinion/sunday/if-hillary-clinton-groped-men.html?_r=0>.

[ix] This is the whole point of KRISTOF, N. "*If Hillary Clinton Groped Men*." In: *The New York Times*, 15.10.2016. <https://www.nytimes.com/2016/10/16/opinion/sunday/if-hillary-clinton-groped-men.html?_r=0>.

[x] See SEABRA, M. *Metafilosofia: Lutas Simbólicas, Sensibilidade e Sinergia Intelectual*. Brasília: Bibliofonte, 2014.

[xi] Hence the importance of experiments.

[xii] Again, note the importance of experiments. For more on this, see SEABRA, M. *Metafilosofia: Lutas Simbólicas, Sensibilidade e Sinergia Intelectual*. Brasília: Bibliofonte, 2014.

[xiii] This is the main deficiency of Wittgenstein's, Barthes's, and Dwyers's account of reading. See WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley Blackwell, 2009; BARTHES, R. *The Rustle of Language*. Los Angeles: University of California Press, 1989; DWYER, P. *Sense and Subjectivity: A Study of Wittgenstein and Merleau-Ponty*. Leiden: E. J. Brill, 1990.

[xiv] See CABELLOS, E. & BOYD, S. *Tambogrande: Mangos, Murder, Mining*. Peru & Canada, 2006.

[xv] See WITTGENSTEIN, L. *Philosophical Investigations*. Oxford: Wiley Blackwell, 2009.

[xvi] See HEMSTERHUIS, F. *Oeuvres Philosophiques*. Leiden: Brill, 2015.

[xvii] Recall US President Trump's famous interview where he said the US had bombed Iraq:

> Trump: It's so incredible. It's brilliant. It's genius. Our technology, our equipment, is better than anybody by a factor of five. I mean look, we have, in terms of technology, nobody can even come close to competing. … So what happens is, I said we've just launched 59 missiles heading to Iraq and I wanted you to know this. And he was eating his cake. And he was silent.
> Bartiromo: Heading to Syria?
> Trump: Yes. Heading toward Syria. In other words, we've just launched 59 missiles heading toward Syria.

For the above quote and a discussion, see BLAKE, A. "*Trump appears Dazzled by being able to Bomb Syria over Dessert*." In: *The Washington Post*, 12.04.2016. <https://www.washingtonpost.com/news/the-fix/wp/2017/04/12/trump-seems-dazzled-by-being-able-to-bomb-syria-over-dessert/?utm_term=.f916b5d6d885>)

[xviii] See KRISTOF, N. "*If Hillary Clinton Groped Men*." In: *The New York Times*, 15.10.2016. <https://www.nytimes.com/2016/10/16/opinion/sunday/if-hillary-clinton-groped-men.html?_r=0>.

[xix] See CABELLOS, E. & BOYD, S. *Tambogrande: Mangos, Murder, Mining*. Peru & Canada, 2006.

[xx] See SCHOFIELD, H. "*France Divided Despite Uplifting Rallies*." In: *BBC News*, 11.01.2015.
<http://www.bbc.com/news/world-europe-30769192>

[xxi] See MERLINO, T. "*Por que a Justiça não Pune os Ricos*." In: *Caros Amigos*, Vol. 13, 2009, pp.13-17.

[xxii] See OLIVEIRA, H. "*Rafael Braga e Breno Borges: Quando 9 g de Racismo Pesam Mais que 129 Kg de Maconha*." In: *Carta Capital*, 27.07.2017. <http://justificando.cartacapital.com.br/2017/ 07/27/rafael-braga-e-breno-borges-quando-9g-de-racismo-pesam-mais-que-129kg-de-maconha>.

[xxiii] These words were said by the President of the Brazilian High Court of Labor, Ives Gandra da Silva Martins Filho. See ALEGRETTI, L. "*É preciso flexibilizar Direitos Sociais para haver Emprego, diz Chefe do TST*." In: *Folha de São Paulo*, 06.11.2017. <http://www1.folha.uol.com.br/mercado/2017/11/ 1933111-e-preciso-flexibilizar-direitos-sociais-para-haver-emprego-diz-chefe-do-tst.shtml>

[xxiv] See WINTER, S. "*Investigators Believe Killer 'Hated Non-Europeans' and Muslims*." In: *Der Spiegel*, 02.09.2009. <http://www.spiegel.de/international/germany/the-marwa-al-sherbini-case-investigators-believe-killer-hated-non-europeans-and-muslims-a-646292.html>.

[xxv] See PIZAN, C. *La Cité des Dames*. Paris: Stock, 2000.

Apontamentos para uma epistemologia da literatura

Apontamentos para uma epistemologia da literatura

Victor Leandro da Silva*

Qual a pergunta fundamental para o estudioso da literatura? Se pensarmos realmente nela, veremos como somos pretensiosos em nossa disposição para com as obras, pois nosso ímpeto inicial se dirige para questões do tipo "o que é a literatura?", "qual a sua função?", "quando a literatura é arte?", "como distinguir as grandes obras?", e coisas do tipo. Ora, é certo que essas perguntas são pertinentes, porém nem de longe podem constituir o horizonte inicial de questionamento da atividade crítica. Nesse sentido, a reflexão parte de onde partem todas as discussões filosóficas, de nós mesmos, para daí rumar para fora. Assim, uma discussão literária não pode começar senão pela pergunta que o estudioso faz diante do espelho: "para que eu sirvo?"

Ora, é por pura pretensão que o crítico acha que sua existência se justifica por si própria. O argumento gnosiológico, que alega que o leitor crítico é um leitor mais valioso que o chamado leitor ingênuo não passa de uma desculpa. A rigor, nenhum leitor precisa da mediação de outro para ler uma obra e apreciá-la. Aliás, durante boa parte de nosso percurso histórico, essa mediação sequer existiu, e a literatura seguiu seu curso sem maiores problemas. Também não é razoável afirmar que houve um salto qualitativo após a sua presença. Para encerrar o tópico, a verdade é que não muitos são os que recorrem a leituras aprofundadas para ler

* Endereço eletrônico: viktorleandro@hotmail.com.

um livro, mesmo quando estas se encontram no prefácio das obras que compram.

Logo, o argumento gnosiológico é útil somente para formar um mundo de autorreferência. Críticos que remetem a outros críticos que assinalam as virtudes inventadas por eles próprios. Seus conhecimentos não trazem impactos significativos à relação fundamental autor-leitor, e sequer são lidos pela maioria destes. O conhecimento da literatura é, portanto, algo essencialmente dispensável.

Alguns dirão que os críticos podem sim, por sua influência, levar um autor desconhecido a ser respeitado e lido. Digo que nesses casos estamos falando de persuasão e não de conhecimento. Em muitos, nem mesmo chegamos a esse ponto. É a autoridade, e não a capacidade expositiva, que faz com que as palavras do letrado sejam tomadas bastante a sério. Para confirmar essa visão, basta perceber que a publicidade e a propagando podem provocar igual efeito na difusão e apreciação dos textos, bem como os elogios de outros autores – ou mesmo figuras importantes de meios não literários - que, sem instrumentos críticos, conduzem uma legião de apaixonados por eles a seguir suas indicações de leitura. De todo modo, não é o conhecimento que atua aí.

Em resumo, o conhecimento da literatura não altera fundamentalmente a forma como se faz ou se lê literatura. É claro que hoje temos a figura do escritor-técnico profissional, mas sua presença não significa um acréscimo necessário, a não ser que consideremos a literatura como algo que é feito unicamente dentro do mundo da arte. Fora dele, os escritores e os leitores fazem o que querem.

O conhecimento é, portanto, algo dispensável para a fruição literária, bem como aquele que o traz, o que nos obriga a descartar esta hipótese para estabelecer o lugar do crítico, o que não significa que não tenha sua importância. Mas essa já é uma outra questão.

Tracemos então uma segunda hipótese, que está ligada à capacidade de julgamento. Nessa perspectiva, a função do estudioso seria a de distinguir, dentro das miríades de livros que são lançados anualmente, os que merecem ou não serem lidos. Uma contraposição se apresenta de imediato. Críticos podem errar, e a história está cheia de exemplos disso. Não raros são os casos de obras-primas rejeitadas e reconhecidas tardiamente – e não pela mão dos especialistas – ou mesmo recusadas por editores experientes – que não deixam de ser críticos a serviço de editoras - Isso sem falar na intensa querela em torno do papel do literato na construção de cânones muitas vezes erigidos com base em preconceitos e visões culturais hegemônicas. São indagações pertinentes. No entanto, tentemos pensar um instante que o universo literário é constituídos por julgadores ideais, munidos de capacidades peculiares que os tornem perfeitamente aptos a dizer quais livros são relevantes. Este é um exercício útil, pois, em caso de a função crítica se justificar dentro dele, teríamos ao menos um objetivo para ser alcançado.

Que crivos podem fazer bem aos leitores não resta dúvida. Apesar de não darem muita importância para estudos, os apreciadores de livros costumam atentar para certos prêmios. O Nobel é o principal deles. Mas há outros menores e mais locais, que findam por dar grande visibilidade e vendas a quem os vence ou está entre os finalistas. Até mesmo a Amazon, que democratizou substancialmente a promoção de escritores com seu sistema de

autopublicação, criou no Brasil um prêmio, que é uma forma de dar direção para os clientes.

Portanto, julgar obras é uma atividade relevante, e sobretudo legítima. A poeticidade, o poder de criação, de composição e de originalidade são atributos valiosos na literatura, e, uma vez localizados, podem muito bem elevar o estatuto qualitativo dessa. Contudo, isso não responde à pergunta se o julgamento é o que justifica o trabalho do crítico.

Não justifica. Primeiramente porque, ainda que útil, discernir obras boas e ruins não define o seu futuro. Elas podem ser lidas de qualquer maneira. O julgamento orienta, porém, se excluído, não significa exatamente um prejuízo à literatura. Dificulta, é certo, o trabalho de escolha do leitor, mas para isso existe a opinião – aqui o termo é perfeitamente adequado – de outros e seu próprio juízo. Sem falar que a falta de crivo facilita a pluralidade, o que traz vantagens em muitos aspectos.

Há um outro ponto a ser considerado. Nem todas as literaturas foram feitas para serem boas, e, por isso, não se prestam ao julgamento. Longe da tradição, elas adquirem dimensões que transcendem sua virtuose estética. Manifestações literárias são também expressões de uma cultura, representam os caracteres próprios de um autor, sua época e sua comunidade. Vista exclusiva ou de forma prioritária sob a perspectiva do jugo, esses aspectos são secundarizados e, juntamente com eles, as obras que os expressam predominantemente.

Temos, então, uma posição para a ideia de crítica como julgamento. É válida, mas não indispensável.

Há também um outro argumento, que podemos chamar de pedagógico. Neste, a função do estudioso é formar leitores críticos. Digo críticos porque, para adquirir o gosto pela leitura, não seriam necessários estudos tão específicos. Assim, através do esforço analítico e teórico, seria possível conduzir os indivíduos a ler de forma mais abalizada os textos. No entanto, pode-se propor a pergunta: para que isso serviria? Não nos basta somente o prazer de ler, sem que isso venha acompanhado de problemas como oximoros e fluxos de consciência? É certo que conhecer esses aspectos pode ajudar na fruição, mas, seriam mesmo indispensáveis? Mesmo em escritores como Joyce, Proust, nada diz que somente os bem preparados estão aptos a lê-los, e, ainda que assim o fosse, isso só significaria o quanto é estreito o alcance desses autores. Ademais, a formação crítica é algo que surge no debate, no diálogo, e não na densidade das especulações teoréticas. Para completar, retomamos uma contraposição já usada anteriormente. São raros os que recorrem ao trabalho crítico para fundamentar sua leitura.

A essa altura, já é possível supor qual a posição aqui adotada frente à pergunta sobre a utilidade do crítico. De forma rigorosa, ele não executa nenhum trabalho essencial. A literatura vai muito bem sem sua participação. Porém, isso não implica que seu esforço seja um desperdício, somente que é preciso repensar sua condição e questionar-se sobre qual a melhor contribuição a ser dada por ele.

Eis, aqui, uma hipótese. Considerando que o crítico não possui, em relação à literatura que estuda, qualquer tarefa necessária, o melhor que este pode fazer é oferecer possibilidades de leitura, ou seja, dar ao mundo novas formas de experiência de uma obra, o que não quer dizer, de nenhuma maneira, que suas interpretações devem ser impostas. Ao contrário. Elas podem ser muito bem

ignoradas, e só irão a lume quando houver um interesse do leitor. Desse modo, tudo que se pode fazer é esperar por ele.

No entanto, para que isso ocorra, não basta somente que se tenha em mãos as diversas metodologias. Antes, é preciso ter uma relação autêntica com as obras. A teoria, aí, irá aparecer como um elemento altamente significativo, uma orientação para a prática, em que a abstração se une ao empenho real na leitura. Com isso, os que quiserem enveredar por outras perspectivas abertas para os textos que apreciam encontrarão um caminho bem traçado, ao passo que estará também repleto de vivacidade.

Ir contra o engessamento da literatura, ampliar seu mundo, sua experiência, suas interpretações. É o que realmente vale a pena ser lido num estudo literário. Nesse ponto, o distanciamento entre o leitor crítico e o ingênuo – não no sentido pretensioso em que é empregado academicamente, mas de que este é alguém que ignora as especificidades dos procedimentos estético-literários – diminui consideravelmente, propiciando uma real comunicação entre estes. E é aí que temos leitores interessados pelos prefácios inseridos nos livros.

Mas, e quanto ao restante do trabalho crítico? Sobre este, é que falaremos nas páginas seguintes.

Pensando uma epistemologia literária

Em sua obra principal sobre filosofia da ciência, Karl Popper afirmar que epistemologia é outro nome que se dá para a lógica da pesquisa científica. Se retirarmos o "científica" de Popper, podemos dizer que epistemologia é o nome que se dá para toda lógica de pesquisa. Desse modo, é correto pensar que qualquer

tentativa de construir conhecimento acerca de um determinado problema requer uma lógica de investigação.

Em literatura, não seria diferente. É inevitável que o conhecimento literário passe por uma logicidade de procedimentos, ainda que esta não esteja de acordo com os parâmetros científicos. Por logicidade, aqui, tendo em vista os aspectos próprios dos estudos literários, entendamos uma definição mais branda, que a compreende apenas como coerência de ideias e ações, embora não haja impeditivo para que a tomemos em sentido mais estrito em certos casos.

Em geral, quando se começa a estudar a teoria e o método em literatura, parte-se das metodologias consagradas – estruturalismo, hermenêutica, semiótica, fenomenologia e outras – e acaba-se por ignorar um aspecto muito relevante a respeito delas. É que nenhuma dessas metodologias é propriamente literária. Na verdade, todas elas são emprestadas da filosofia e das ciências. Mesmo o formalismo não é mais que a aplicação de uma lógica positivista à arte da escrita, e os estudos da estética da recepção derivam da hermenêutica, que na verdade advém da lógica textual em sentido amplo, e não literário. Assim, não se pode dizer que exista realmente um método que se possa chamar de literário, senão por empréstimo.

Tal constatação traz pelo menos duas implicações. A primeira delas é que a literatura está impregnada de filosofia e de cientificidade. A segunda é que fica patente a necessidade de se pensar uma síntese dessas reflexões que olhe para o literário como se olha para outros problemas do conhecimento. Não se pode simplesmente adaptar o método e seguir com ele. É preciso olhar para os problemas particulares que envolvem a literatura e pensar de

que maneira eles podem ser abordados e de que modo as diversas epistemologias contribuem para isso. Porém, para tanto, olhar para a epistemologia em seu todo torna-se fundamental.

E aqui encontramos um paradoxo bastante significativo. Estudiosos da literatura não veem como nítida essa relação. Trabalham com metodologias da ciência, mas recusam-se a um diálogo epistemológico. Ao pensarem nisso, imaginam de imediato um retorno à experiência formalista, quando na verdade esta é tão devedora à ciência e à filosofia quanto qualquer outro método, nem mais nem menos. Essa implicância, associada a insipientes leituras sobre o tema, enfraquecem sobremaneira os estudos realizados, tornando-os, de forma igualmente paradoxal, arremedos do que é feito em outros campos de investigação.

A essa altura, os mais desconfiados imaginam que eu esteja fazendo uma apologia radical da ciência e tentando impor seu modo de pensar à leitura de textos literários. Não estou. Aliás, não poderia estar mais longe disso. O que estou afirmando é que a literatura encontra-se no real da mesma forma que muitas coisas, e que não pode ser pensada como à parte dele. Desse modo, o problema do conhecimento a abrange, o que exige que se reflita sobre ela em relação com o todo das questões epistêmicas, e não em separado. Para tanto, é preciso fortalecer – e muito – a aproximação com as teorias que buscam explicar aquilo que se encontra a nossa volta.

Pensando sob esse prisma, o debate não pode girar em torno exclusivamente de problemas como a natureza da literatura ou seu estatuto literário. Na verdade, trata-se de perguntas que remetem ao seu caráter estético, sendo portanto do domínio da filosofia da arte. Uma epistemologia literária, para ser autêntica, deve questionar de modo precípuo os elementos que delimitam sua

materialidade e sua abordagem investigativa, no que ascendem questões como a obra, o autor, o leitor, o método e outras tantas.

Porém, antes disso, é preciso situar o olhar epistêmico, para determinar ao certo o que, quando encontramos o texto literário, estamos visando. Eis aí o ponto fundamental de sua compreensão.

Objeto ou fenômeno

O que é isto a literatura? Essa é uma pergunta evanescente, metafísica, que extrapola os limites dela mesma, salvo se considerarmos sua teoria como uma atividade filosófica. De todo modo, ela nos envia ao mundo das essências ou da universalidade. Agora, pensemos em uma pergunta mais modesta. O que é uma obra? É uma pergunta que tem repercussão diversa, pois diz respeito ao que está perante nós como sujeitos.

Penso que o problema essencial da literatura é se esta é para nós um objeto ou um fenômeno. Se é independente de nós ou se só adquire significado mediante o movimento de nossa consciência. Se deve ser vista em sua objetidade e objetividade ou em sua aparição a nossa intencionalidade.

Nesse momento, é necessário distinguir livro e obra. O livro, em si, é um objeto que pertence ao real tanto quanto qualquer outra coisa. Já a obra é um tanto mais complexa, pois, ainda que ligada ao livro pelos caracteres nele inscritos, possui um significado, e só existe mediante este, ao passo que o livro, a rigor, não possui valor intrínseco nenhum.

Parece um tanto estranho que livros não signifiquem nada. Afinal, são produtos da cultura, podem ser vistos esteticamente e é nele que se encontram as obras. Mas tais sentidos são dados

somente a partir da perspectiva de uma certa iniciação cultural. Para um indivíduo de uma cultura oral, por exemplo, um livro poderia muito bem não querer dizer coisa alguma, seria um objeto tão bonito ou feio como uma concha ou uma pedra. Já a obra não pode ser colocada no mesmo exemplo.

Mas, obras também não são produtos da cultura? Não resultam dela? que diferença há entre estas e os livros? A diferença é que obras só existem na cultura, os livros não. Não se pode atribuir o título de obra a algo que não quer dizer nada para ninguém, enquanto um livro continuará um livro, mesmo que não façamos a mínima ideia do que esteja escrito nele. Alguém questionaria se se trata mesmo de um livro, já que livros são somente assim conhecidos por quem os conhece como tais. Essa não é uma questão importante. O que é válido aqui é a ideia de que, independente do entendimento que haja do que seja um livro, haverá um objeto na realidade que será preciso nominar, enquanto que a determinação de uma obra depende necessariamente do entendimento de sua realização.

Assim, a obra finda por ser algo que, ligado a um objeto – tomei aqui o exemplo de um livro, forma mais usada, mas de igual maneira poderíamos falar das palavras, que, em sua sonoridade, podem ser vistas como dados do real – tem um significado atual ou potencial. Nesse sentido, é inevitável pensá-la senão como fenômeno, como algo que se apresenta ao sujeito cognoscente e é conhecido através da maneira como se situa sua consciência.

Isto não significa que o único método para sua abordagem seja o fenomenológico, embora considere bastante pertinente tomar essa via epistêmica. Acima de tudo, importa-nos aqui determinar que, quando estamos diante de uma obra, ela nos atinge como

sujeitos e daí produzimos significados sobre ela, os quais podem ser compartilhados mediante uma intersubjetividade. Por conseguinte, teremos aí dois esforços básicos para a compreensão da literatura enquanto tal, que são as estruturas de compreensão sob as quais esta é recebida e os possíveis entendimentos que sobre ela podem incidir. Numa leitura objetal, isso seria bastante diferente, pois seria a obra, e tão somente ela, que forneceria o material pelo qual trabalharíamos sua análise, estando as impressões do sujeito afastadas disso. Porém, como vimos, não é como ocorre.

Ainda é preciso pensar sobre o horizonte oferecido pela obra. Umberto Eco nos fala de uma intenção do texto. De que maneira devemos pensá-la? A resposta encontra-se em Husserl. Na redução fenomenológica, ele afirma que, se retirarmos de um fenômeno aqui que lhe é alheio, encontraremos sua essência, ou, no caso, suas intenções. Por conta de sua polissemia, não se pode tratar dessa intenção como unívoca. No entanto, fica claro que seu plano de compreensão é delimitado, o que não quer dizer que as interpretações o sejam. Pois um livro é como uma cidade, podemos saber como ela é, onde ela começa e acaba, mas não podemos de nenhum modo determinar tudo que ocorre dentro dela, tampouco as múltiplas maneiras como é vista por aqueles que a conhecem.

Então, encontramo-nos diante de um fenômeno, a obra, porém cujas formas de abordagem podem ir além da fenomenologia, aliás, devem ir além dela. As elucidações dessa proposição seguem no tópico a seguir.

Método, contra-método, limites do método.

Se considerarmos a indução como o método próprio da ciência, não há motivo para pensar que os procedimentos de

interpretação literários precisam ser científicos, apesar de que os métodos quantitativos têm sido aplicados com resultados interessantes, por exemplo, por Franco Moretti. Contudo, os resultados obtidos dizem respeito ao mundo da literatura e não exatamente aos textos, ainda que ajudem bastante no seu entendimento.

Contudo, tal não significa que, além do diálogo entre as abordagens epistemológicas e as metodologias literárias, a ciência não tenha uma ou outra coisa a dizer ao estudioso da literatura.

Uma delas diz respeito a uma característica fundamental da ciência, que é a indistinção. A ciência, ao menos por princípio, não distingue objetos, tampouco discrimina o seu estudo. Isso é algo que o estudioso da literatura deve aprender, a fim de tornar possível observar o fenômeno literário como um todo, e não a partir de uma seleção destes, seja esta qualitativa ou de qualquer ordem. Por mais que existam obras que valham mais a pena serem lidas do que outras, isso não quer dizer que as outras não tenham algo a nos ensinar, em especial no que tange aos sistemas literários. Às vezes, é em obras consideradas menores que encontramos as linhas essenciais que orientam a produção em uma determinada cultura. Alguns podem afirmar que análises desse tipo pouco acrescentam, mas o erro está justamente em pensar que haja conhecimentos que mereçam ser desperdiçados. Na ciência isso não ocorre, e por isso ela realiza de modo mais efetivo sua pretensão de universalidade. Já a literatura sequer conhece a amplitude de suas manifestações, e isso por pura arrogância e elitismo estético.

Conhecer a literatura em sua completude, sua realidade, seus desdobramentos, eis uma tarefa que deve estar no cerne de seu estudo, e essa é uma lição científica.

A outra lição, mais clara e assimilada, é quanto ao método. É curioso pensar o quanto este tem sido usado ao mesmo tempo em que se contrapõem estudos literários e ciência. Com pesquisa conduzida pela razão, a simples existência do método em literatura já a remete a uma reflexão gnosiológica que envolve paradigmas científicos. Com a utilização das abordagens das ciências, essa resistência chega ao extremo de seu paroxismo. Não há meios de pensar a literatura sem discutir o que se pensou a respeito do conhecimento científico.

Não vou aqui me deter na exposição dessas metodologias. Os manuais existentes o fazem muito competentemente. Os que virão provavelmente também deverão fazê-lo. Para não correr o risco de omissão, apenas ratifico meu posicionamento ricoeuriano a favor de uma fenomenologia hermenêutica, ou seja, de uma apreensão fenomenológica que leve em conta os aspectos históricos e contextuais do texto, com o que a interpretação de uma obra dispõe dos elementos para sua realização. Sem dúvida, é um posicionamento que suscita diversas questões, mas o propósito aqui é discutir o método como tal e não uma de suas vertentes e aplicações.

Existe uma tensão entre a leitura metodologicamente orientada e a leitura livre. Embora se estude amplamente a metodologia literária, não raros são os casos de análises ou ensaios escritos sem nenhuma vinculação às propostas críticas e seus procedimentos. E não há qualquer impedimento teórico ou prático para que estas leituras sejam invalidadas. Se o objetivo do estudo é formar horizontes de leitura a partir de experiências e este é alcançado, não importa muito se os meios empregados são ou não

metodologicamente válidos. Vale lembrar que coerência e verdade não são privilégios da ciência, mas do pensamento em si.

Mesmo em estudos maiores e comparados, ainda que se pense em método, na prática, este muitas vezes aparece de maneira pálida e pouco eficiente, de modo que a investigação segue um rumo próprio. Nesse momento, encontramos uma cisão com o que preconizam as regras científicas. Nestas o método é a própria forma de ser de uma pesquisa, ou seja, porque um determinado estudo tem um método, ele é científico. Ou talvez só acreditamos que seja assim.

Nas leituras de Paul Feyerabend, temos uma exposição muito bem fundada de como a ciência se desenvolveu historicamente à margem de seus próprios paradigmas. Usando diversos exemplos, mas centralizando suas atenções no caso de Galileu, ele faz em *Contra o método* uma autêntica apologia do que ele chama da anarquismo científico. Sua premissa é bastante simples. Tudo vale para a ciência. Todos os métodos possuem limitação, e ater-se a eles é uma bobagem quando o assunto é o avanço do conhecimento. De igual maneira, é desarrazoado acreditar que a teoria tradicional oferece vantagens sobre uma teoria nova, ou que esta deve submeter-se àquela. Diante do embate entre duas teorias, deve-se optar pela melhor, e não simplesmente pela autoridade da tradição.

Feyerabend traz como alternativa ao pensamento científico dominante a contraindução. Esta significa opor teorias inovadoras a outras já consagradas. Tal pensamento, afirma ele, é extremamente salutar e ajuda na proliferação de teses e do próprio pensamento científico.

Transpondo para a questão literária, a posição de Feyerabend casa bem com aquilo que, de forma inconsciente, os críticos praticam. Em nenhuma análise, há método puro. As leituras estão costumeiramente permeadas de impressões subjetivas e pouco afeitas a qualquer prescrição metodológica, e isso não impede que algo importante saia dali. O problema, no entanto, consiste justamente no tamanho dessa inconsciência, pois não sabemos até onde os procedimentos são intencionais ou apenas resultados de uma certa insipiência de quem escreve.

Assim, encontramo-nos diante do ponto central do método e sua crítica em literatura. Ou sabemos explorá-lo corretamente, ou ele empobrecerá nossas interpretações, quer por excesso, quer por sua ausência. Para tanto, é inevitável que verifiquemos sua pertinência e sobretudo suas possibilidades de transgressão, pois somente desse modo o estudo pode avançar rumo a um sentido.

Com isso, pode-se dizer que rumamos para uma epistemologia literária, a qual, em paridade com a cientifica, vê nas aberturas metodológicas um ponto significativo de sua criação, que a lança a lugares que a metodologia canônica não alcança.

O autor

Começamos por pensar a literatura pela obra e não pelo autor. Pois não deveríamos ter feito o contrário? É certo que o autor vem, cronologicamente, antes. Entretanto, invertemos a ordem sem nenhum problema, do mesmo modo que curiosamente hoje muitos dos escritores aceitam de forma passiva a ausência de poder sobre a literatura que fazem, e vale a pena pensar sobre a legitimidade dessa abnegação.

Esqueçamos por um instante as discussões sobre autoridade, morte do autor e outras tantas. Pensemos somente nele, nesse indivíduo por trás da máquina que realiza uma narrativa. O que ele é? De que modo se constitui? Se ele é importante, essa já é uma pergunta quase anedótica. Romances e poemas não se escrevem sozinhos, não são autogerados, não importa o que pensem os teóricos recepcionistas. Então, qual é o alcance do seu acontecer?

Ora, uma obra não é somente o constructo que reflete uma certa subjetividade. Na verdade, ela é essa própria subjetividade lançada fenomenicamente. Dizer que ela é produto de uma época, que resulta de uma tradição, de seu tempo, não omite o aspecto essencial de seu surgimento. É pela mão do autor, dessa figura fundamental e pouco definível, que as diversas condicionantes operam e emergem como síntese, a qual compreendemos não só por conta de signos reconhecíveis, mas por uma intersubjetividade que permite sermos tocados por certas estruturas comuns – a musicalidade na poesia, o tempo na narrativa -, como sujeitos universais. Eis aí a força de sua existência

Se essa força se estende pelo sentido que é conferido ao texto, não é correto dizer que é uma regra, tampouco que a hipótese deve ser descartada por completo. Em literatura, tal como na ciência, nenhuma possibilidade pode ser perfeitamente assumida a priori. É após a leitura que alguma verdade está apta a aparecer. Na problemática do autor não é diferente.

Contudo, é fácil entender porque, dentro dos estudos literários, o autor tem ocupado um lugar secundarizado. De tudo que envolve literatura, ele é do que menos se tem possibilidade de falar. É o mais inefável. No caso do leitor, a questão parece mais fácil de ser resolvida, uma vez que suas condições de aparição são

bem mais palpáveis, ao passo que muitas vezes nem mesmo o autor sabe falar sobre seu processo. No entanto, esta facilidade acaba por gerar um certo número de pressuposições sobre o leitor que, longe de contribuírem, embotam a análise de seu significado para a literatura.

O que é um leitor?

Primeiramente, há uma sensível contradição entre o que podemos chamar de leitor ideal e real. O primeiro existe somente na cabeça do autor, é a comunidade à qual ele remete suas obras, ou imagina remeter, tencionando uma determinada reação. O segundo é aquele que realmente lê o livro, e pode apresentar-se em um número muito reduzido, ou mesmo inexistir. Uma obra ainda existe sem leitores? Claro que sim.

Porque há no mínimo um leitor da obra que é o próprio autor. Este, isso não é mais discutível, não detém a chave-mestra para a interpretação do texto. Guarda somente uma, que ele próprio cunhou, e que talvez não abra para o melhor caminho. No entanto ele está lá, constituindo, de certa maneira, o leitor ideal, já que este é o que foi pensando para ler seu texto e apreciá-lo como se deve.

O termo ideal aqui, admita-se, é ambíguo. Falamos de um ideal do autor, mas também poderíamos falar em um certo leitor universal, ou seja, aquele que, dotado de determinadas habilidades de leitura, pudesse atingir o ponto máximo de compreensão possível. Talvez essa seja realmente a idealidade verdadeira, que condiz com o que o termo sugere. Contudo, o fato é que este não se encontra uniformemente na realidade.

O que seria, então, o leitor real? Sim, ele é um interprete, um reagente que lança sobre o que lê uma determinada impressão, um entendimento, e, acima de tudo, um juízo. Este, obviamente, está atrelado a sua experiência de mundo e de leitura.

Mas a grande questão é se aí está a palavra final sobre a obra. Há quem insista que sim, que ela só se figura por seus leitores. No entanto, estarão eles mesmos com a condição mais importante? Não são eles dirigidos pela obra? De modo que esta os realiza na mesma medida em que é realizada por eles? Lembremos, a obra existe a priori para um autor. Não se pode dizer que ela não terá nenhum significado se não encontrar quem a leia. Ela o tem no momento de sua concepção. Então é importante pensar quem é esse indivíduo que ali está com o livro nas mãos e o que ele pode fazer.

Barthes quis resgatar o leitor pagando-o com o autor. Isso era mesmo necessário? Em que momento terá sido o autor o ditador de uma obra, de tal maneira que aprisionasse seu sentido? E não seria o autor somente um leitor-guardião, alguém que, diante de tantas ameaças, protegesse seu precioso escrito das distorções mais absurdas? Não estará ele dizendo somente "isto não pode ser"?, não em sinal de ordem, mas de alerta contra a bestificação completa daquilo que elaborou? Não precisaria a obra também de diversas mediações para ser protegida do leitor, que, tal como num regime político democrático, precisa ser protegido de suas próprias tentações tirânicas?

Eis, aqui, um sentido relevante que deve ser tomado na ação de levar a literatura a lume. Publicar é um ato democrático. Todo autor sabe que, ao final, seu trabalho pode ser apropriado para inúmeros fins, no entanto, ele o lança ao escrutínio público e para

sua aprovação, sem qualquer garantia de que será ouvido sobre sua empreitada dali por diante. No máximo, será uma voz dentre outras, e isto faz dele alguém que de algum modo acredita numa socialização estética.

Voltemos ao leitor. Creio que, depois do que se pensou aqui, sua definição não pode ser diferente da política. Em termos intersubjetivos, sua função maior é participar do mundo literário com suas leituras, sejam elas boas ou ruins, rasas ou profundas, ideais ou acidentadas. Ao escolher ler uma obra, ele sempre resolve por envolver-se em um debate que vai muito além de sua época, de sua comunidade e de seu tempo. E é nesse sentido que não somente a obra, mas a própria literatura se refigura e ganha os contornos pelos quais atravessa tempos e épocas.

Sim, saímos do epistêmico-literário e entramos no político, o que significa que a literatura também está inserida num processo histórico-social, constituindo-se nele do mesmo modo que ajuda a constituí-lo. Eis o contraponto que ajuda a compor o entendimento do fenômeno literário, e que o insere vigorosamente no campo da cultura.

A interpretação

A passagem do fenômeno ao contexto não é de nenhum modo problemática. Paul Ricoeur argumenta com muita pertinência a respeito dessa condição. A compreensão do texto literário não pode seguir à margem de uma historicidade, o que implica necessariamente a observação de seus determinantes temporais.

Tal posição nos conduz a análises de aspectos que, embora não sejam propriamente literários, atuam sobre estes, gerando uma

série de conceitos – preconceitos - que orientam grande parte da forma de ler obras literárias, organizando e conduzindo o mundo do leitor, o que, em muitos casos, não guarda coerência com o que consta no mundo do texto.

Universalismo e regionalismo

É sabido que o regionalismo foi um termo cunhado com vistas à criação de uma centralidade literária. Não vale muito a pena discutir isso. Falar em uma crença na região só tem sentido em organizações estéticas muito restritas, e que inclusive procuram esquivar-se do projeto de uma literatura. De igual maneira, porém não discutida com muita clareza, a questão da universalidade também merece ser colocada como um falso problema. Não existem obras universais, ou seja, não existem obras cujos procedimentos as lancem numa categoria qualitativa que as tornem necessárias e incontornáveis, tal como pensam muitos críticos. Fosse assim, bastaria repeti-los para que a universalidade de uma obra estivesse garantida. Não é desse modo, e não há como ser.

Isso posto, o que resta a ser discutido é a bidimensionalidade de uma obra, ou seja, seus traços subjetivos – relativos ao autor e seus leitores, que interagem mediante uma série de símbolos comuns – e universais – o que, na narrativa, encontra-se em sua temporalidade, elemento irredutível da trama. A exploração dessas duas dimensões é que constitui as duas linhas organizadoras da obra no que tange ao seu alcance local e geral. Cabe explorá-las para compreender os termos dessa relação.

Vale ressaltar que, conforme dito anteriormente, para que se tenha um quadro realista dos vários sistemas literários, não basta ir às grandes obras. O cânone é um recorte que, mesmo que válido

para orientar leitores, não ajuda tanto a entender como a literatura funciona. Logo, é preciso ir além, investigar o que ainda não foi lido, a fim de determinar todos os elementos constituintes desse imbrincado processo que é o de formação das literaturas.

Lendo livros ruins

Desde que surgiu a figura do estudioso da literatura, ou seja, um indivíduo que, em contraposição ao erudito e ao homem de gosto, ou o mero crítico, procura entender a literatura em seus mais diversos aspectos, criou-se uma nova forma de busca de compreensão do fenômeno literário. Contudo, é certo considerar que este não atingiu o seu estágio mais agudo de desenvolvimento, uma vez que, de uma forma ou de outra, sua leitura é seletiva, o que, como afirmamos acima, proporciona uma visão apenas parcial do literário.

O argumento para a distinção é, em sua essência, estético. Boas obras trazem elementos significativos a serem explorados. Obras ruins não, por isso, não há por que estudá-las. Acredito que esta seja uma extensão da primazia canônica sobre a atividade dos literatos. É como se a única questão relevante em literatura fosse construir o cânone, e não saber como a literatura opera. Também há, na justificativa estética, uma relação falsamente necessária. Nem sempre as grandes obras, ou mesmo as razoáveis, trazem elementos importantes. Muitas vezes, isso pode se encontrar justamente nos livros intragáveis ou tidos como de gêneros menores.

Em seu *Atlas do romance europeu*, Franco Moretti trata bem essa questão. A partir do uso de métodos quantitativos e um grande poder de análise, ele expõe com bastante lucidez o elo entre formas literárias pouco reconhecidas e as grandes obras, demonstrando que,

nos lugares onde houve uma profusão maior de gêneros, existiu não somente mais pluralidade, mas também qualidade, enquanto que em locais onde perseverou o cânone, a coisa andou muito pouco, e os escritores não tiveram muito do que se orgulhar.

Sozinha, essa constatação já demonstra a necessidade de estudos amplos para que possa ser entendida a formação dos escritores e de seus respectivos trabalhos, já que é nos espaços não canônicos que eles encontram a fonte criativa que promove inovações temáticas e estéticas. Mas não é só isso. O estudioso, na verdade, precisa entender que sua tarefa vai além dos clássicos ou do reconhecimento das qualidades de autores novos, mas de fornecer um entendimento o mais abrangente possível de seu campo de estudo. Para tanto, não basta ler somente os bons, na verdade, deveriam ser lidos todos, pois não se sabe nunca a priori onde estará algo que ajude o investigador a organizar seu sistema.

Mas não existiria um limite? Realmente temos de olhar para cada texto que vem a público, mesmo sabendo que muitos deles não trazem nenhuma proposta nova, sendo somente a repetição muitas vezes mal acabada de fórmulas preconcebidas? E como dar conta da infinidade de títulos publicados ano a ano, principalmente nos tempos de agora, em que as possibilidades de divulgação alcançaram um público cada vez mais volumoso?

A tarefa parece impossível, mas não é inútil, o que significa que um esforço precisa ser feito nessa direção. Verificar o maior número possível de obras, dar-lhes visibilidade, pensá-las como manifestações literárias, culturais, é algo que precisa ser alvo de um trabalho sério, sem medir esforços e sem traçar limitações. Livros podem ser datados ou mal escritos, o que não quer dizer que não nos dizem nada. Para confirmar isso, basta olhar para muitos livros

famosos que se tornaram obsoletos como leitura prazerosa, mas continuam valendo por outros motivos. Logo, há aí um princípio que pode bem ser estendido para todos os textos.

Se isso chegará à totalidade ou não, é algo que será visto quando for feito. Os físicos não têm certeza alguma de que podem conhecer todo o universo. Boa parte dele é um grande enigma. Quem estuda textos literários possui ao menos a vantagem de saber onde deve procurar.

O devir-literatura

Pensamos aqui alguns problemas literários. Talvez faltem explicações, mas essa ausência também pode ter contribuído para deixar as proposições mais incisivas. De todo modo, penso que algo tenha sido dito, e o pensamento não deixou de encontrar os pontos de reflexão e de inflexão que respondem por suas potenciais transformações.

Mas, se havia alguma mensagem a ser transmitida, era esta: a literatura é um movimento e, como tal, deve ser captada em sua dinamicidade, sem que com isso abandonemos a forma com a qual é constituída, seus elementos fundamentais.

Esta é a tarefa fundamental do estudioso da literatura. Este é o propósito que ele deve perseguir incessantemente, sem fazer concessões, e sem interpor-se ao que é estudado. Somente assim ele poderá chegar a algo que alcance as essências do acontecer literário.

Se o esforço restará em algum reconhecimento, não se pode dizer. Como falei, o trabalho envidado é por natureza desnecessário. Mas isso não impede sua realização e, muito menos, os êxitos que daí possam advir. Cônscios dessa tarefa e de suas particularidades,

mergulhamos no caminho que, por mais incerto que seja, dificilmente não nos é prazeroso, o que já lhe confere todo o vigor e plenitude.

A Poética Filosófica de Fernando Pessoa

A Poética Filosófica de Fernando Pessoa

Heteronímia, paganismo e a problemática do sentir x pensar

Michele Regina Bora[1]

"Como o ser humano fez um dia uma pergunta sobre si mesmo, tornou-se o mais ininteligível dos seres vivos."
Clarice Lispector, em *As águas do mar.*

Considerações iniciais

Neste ensaio, pretendo analisar alguns elementos da poética pessoana, como a heteronímia e o paganismo, em vista de uma problematização sobre o tema "sentir *versus* pensar". A partir disso, defendo que a poética pessoana se estabelece como filosófica na medida em que exprime e de certo modo reflete a respeito das consequências do pensamento moderno sobre a existência. Julgo pertinente mostrar que o poeta construiu uma obra que deve ser compreendida para além da mera apreciação de sua poética, transpondo os limites tradicionais da filosofia, pois em seu cerne encontramos a seguinte questão*: o que é a existência humana senão uma luta entre sensação e pensamento?* Assim, a obra pessoana institui o que chamo de "poética filosófica", porque nada mais é do que a arte de se expressar como existente num mundo e, ao mesmo tempo, de especular a seu respeito, sem que uma ação anule a outra. Pessoa foi um criador de heterônimos[2] e não é por acaso que esta é a característica do poeta que mais suscita curiosidade e estudos. A partir de textos encontrados em sua *Obras em Prosa*, mostro que a heteronímia foi, antes de tudo, uma espécie de condição natural em

[1] Endereço eletrônico: miregina@live.com.
[2] Heterônimos são personalidades criadas como independentes do criador (o ortônimo), por isso possuem suas próprias ideias, estilos e biografias.

Pessoa e que somente em sua maturidade viria a ser a base de uma estética literária/filosófica que desemboca no paganismo do ortônimo e dos heterônimos[3]. Em vista disso e da leitura de alguns comentadores, considero que a heteronímia, bem como o projeto pagão, foi, em Pessoa, uma resposta à história do pensamento e à sua época, principalmente no que diz respeito à inteligência (produto do pensamento), à sensação – e a como elas se originam.

É preciso mostrar que o pensamento de Pessoa se relaciona fortemente com a filosofia pagã – em especial, com o neoplatonismo. Os principais heterônimos, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Alberto Caeiro, António Mora e Bernardo Soares, faziam, cada um a seu modo, parte do ideário pagão. Todavia, o neopaganismo de Pessoa e de seus heterônimos seria a aceitação da impossibilidade de se resgatar o paganismo (e as peculiaridades neoplatônicas) de modo completo. Tanto para vivê-lo como para teorizá-lo foi preciso trabalhar em uma reinterpretação - daí a heteronímia representar, ao mesmo tempo, a maneira de sentir o mundo como plural (modo pagão) e de conhecê-lo assim em um mundo cristianizado e moderno. Portanto, em primeiro lugar, tematizo como a heteronímia se deu em Pessoa e de como ela faz parte do ideário pagão. Em seguida, discuto o neopaganismo pessoano, suas afinidades neoplatônicas e o modo como o paganismo se apresenta em dois de seus heterônimos: Alberto Caeiro, o mestre, e seu continuador filosófico, António Mora. Por fim, procuro mostrar que no âmago da poética pessoana está a

[3] Os heterônimos mais conhecidos de Pessoa são Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Bernardo Soares e António Mora. Todavia, conforme algumas pesquisas, o número total de heterônimos do poeta, que nunca parou de criar, é de 136. Esta pesquisa aparece na obra *Fernando Pessoa: eu sou uma antologia – 136 autores fictícios*, uma antologia dos textos heteronímicos organizada por Jerónimo Pizarro e Patrício Ferrari (2013).

problematização do sentir *versus* pensar e que, como apresentada, ela representa o início da superação do pensamento moderno através da arte (exteriorização de emoções e pensamentos): único modo de transgredir a racionalização conceitual-abstrata.

Heteronímia: a arte de ser muitos e o projeto pagão

Fernando Pessoa sustentava que os heterônimos emergiam de dentro de si, sendo ele, na individualidade, diferentes do que Pessoa mesmo era. Afirmou na carta *A gênese dos heterônimos* que desde criança tinha a necessidade de aumentar o mundo com personalidades fictícias, mas que, diferente da imaginação infantil, não atribuía vida a bonecos, antes, concebia intensamente as realidades humanas como se fossem gente (PESSOA, 1976, p. 92). Pessoa escreve a Adolfo Casais Monteiro: "tive sempre, desde criança, a necessidade de aumentar o mundo com personalidades fictícias, sonhos meus rigorosamente construídos, visionados com clareza fotográfica, compreendidos por dentro de suas almas" (PESSOA, 1976, p. 92). Adiante, ele continua: "além disto, esta tendência não passou com a infância, desenvolveu-se na adolescência, radicou-se com o crescimento dela, tornou-se finalmente a forma natural do meu espírito" (Ibid.). A partir disso, podemos verificar que a criação de personalidades não foi apenas parte de um projeto artístico ou filosófico, mas foi *parte* do poeta. A heteronímia era uma questão *pessoal* (que por vezes foi objeto de investigação do próprio poeta). Desse modo, é digno que também a investiguemos.

Como e por que uma pessoa pôde, quis ou precisou ser tantas outras? Um dos modos de levar a cabo essa investigação é através do estudo da poética pessoana, já que o assunto faz parte de

sua obra - mais especificamente, dos trabalhos surgidos entre 1914 e 1917, quando os principais heterônimos nasceram e quando as teorias neopagãs apareceram.

Para que se entenda o paganismo do poeta como um elemento filosófico de sua poética heteronímica, é preciso começar pelo que ele diz sobre ele mesmo: "eu sou um pagão decadente, do tempo do outono da Beleza, do sonolecer (?) da limpidez antiga, místico intelectual da raça triste dos neoplatônicos de Alexandria." (PESSOA, 1976, p. 169). Pessoa é um pagão decadente porque defendia o sincretismo religioso, tal como o neoplatônico Juliano Apóstata, imperador na época da expansão do Cristianismo. Assim, em consonância com o neoplatonismo, Pessoa tem um modo de pensar bastante concreto e, constantemente, enaltece as sensações – isso num mundo dominado pelo império da razão, principal herança do cristianismo. Na *Apresentação dos heterônimo*s (Ibid., p. 83), Pessoa diz que Alberto Caeiro teve um continuador filosófico e dois discípulos. O continuador filosófico foi António Mora, quem ainda tinha um ou mais livros a escrever – e, neles, provaria completamente a verdade, metafísica e prática do paganismo. E os discípulos eram Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Caeiro era, portanto, considerado um mestre, principalmente porque vivia o paganismo mesmo numa época decadente, em que o pensamento abstrato predominava.

Tais considerações (feitas pelo próprio poeta) mostram algo bastante importante: as heteronímias faziam parte da natureza de Pessoa e, ao mesmo tempo, ele se dava a investigá-las e entendê-las, de modo a se colocar como objeto de sua própria reflexão. Em outras palavras, a poética de Pessoa era, sem dúvida, um exercício de *auto reflexão*. Esse modo de atuar, tanto existencial como

esteticamente, ganha subsídios na teoria pagã que foi desenvolvida ao longo de sua obra. Ao falar sobre as sensações e a inteligência numa perspectiva pagã – e ao expressar o paganismo no próprio modo como constituiu a sua arte –, Pessoa se mostra como um paradigma dentro de um mundo cristianizado e abstrato. O resultado disso é bastante simples e interessante: os seus heterônimos vivenciam paganicamente um mundo não pagão. Por isso, a investigação da poética filosófica pessoana também trata de discutir a inteligência e a sensação tal como inseridas no pensamento moderno ou, melhor, na época do poeta. Enfim, a heteronímia, em Pessoa, consiste numa problematização acerca do pensar e do sentir – o que orienta uma discussão acerca de como a inteligência pode pensar as sensações sem menosprezá-las e fundamenta a existência e a realidade dos próprios heterônimos.

Fernando Pessoa, no entanto, não se considerava um filósofo. Ele mesmo diz: "era eu um poeta estimulado pela filosofia e não um filósofo com faculdades poéticas. Gostava de admirar a beleza das coisas, descobrir no imperceptível, através do diminuto, a alma poética do universo" (PESSOA, 1976, p. 36). Mas nem por isso podemos deixar de considerar a sua obra poética como um exercício filosófico. A filosofia em Pessoa acontece em um sentido originário. Isso quer dizer que, no poeta, a sensação (ou a vivência, ou a sensibilidade) é o que importava, e não o conceito. Assim, mais do que uma cadeia abstrata de conhecimento, Pessoa se preocupava apenas com a abertura da existência em vista à Natureza – e não seria justamente essa a origem da filosofia ou do pensar filosófico? Às sensações do (ou sobre o) mundo, Pessoa deu visibilidade particular, isto é, vida própria, de modo que elas só podiam ser vistas como pertencentes a um mesmo conjunto quando pensadas num mundo não mais pagão, distante (ou separado) das próprias

sensações. Mas como tudo isso começou? Quando que a filosofia pagã se perdeu?

A filosofia pagã se perdeu aos poucos: inicialmente com o cristianismo e, depois, com a modernidade. O primeiro subverteu a relação dos seres humanos com a divindade, apartando-os do mundo; e o segundo deu prevalência ao pensamento abstrato em detrimento das sensações. O paganismo de Pessoa ele mesmo retoma a religiosidade pagã reinterpretando o cristianismo e propõe um projeto pagão, valendo-se da sua condição natural de criar heterônimos. Nesse projeto, duas figuras são exemplares: os já citados Alberto Caeiro e António Mora. O primeiro, cansado da abstração, transforma todos os seus pensamentos em sensações; o segundo, por sua vez, influenciado pelo mestre, sugere a retomada da tradição grega para que a realidade volte a ser conhecida como plural. E assim, com a sensação e a inteligência, tal como eram entendidas na antiguidade pagã, Pessoa desenvolve o que pode ser uma das teorias sobre sua heteronímia[4], de modo que, não apenas as sensações são colocadas em evidência, mas também um caminho de como adequá-las à inteligência: buscando entender o fundamento da existência não como uma unidade abstrata, mas como pluralidade.

Fernando Pessoa, neopaganismo e neoplatonismo

Pessoa foi um grande crítico do cristianismo, pois acreditava que este havia subvertido algumas ideias das escolas neoplatônicas e convertido os seus fundamentos em dogmas, ao invés de mantê-los

[4] É importante considerar que Pessoa também dava explicações psicológicas à heteronímia, porque, como já dito, ela não foi somente um fenômeno teórico. Não obstante, a heteronímia foi sim usada, em determinada época da vida do poeta, para sustentar o seu modo pagão de pensar e fazer arte.

como caminhos de pensamento. Para o poeta, essa subversão teria sido tão intensa, que alterou o modo como os homens se relacionam com o mundo: eles passaram a se ver como figuras à parte, separadas da existência – e, por conseguinte, da divindade. A inteligência, então, mesmo que responsável pelo afastamento do homem e da divindade, ironicamente passa a ser considerada o modo de se chegar a Deus – o que , na verdade, contribuiu apenas para a desvalorização dos sentidos e, como consequência imediata, um afastamento ainda maior do divino. Sobre o seu paganismo, Pessoa afirma que crê "como os neoplatônicos, no Intermediário Intelectual, *Logos* na linguagem dos filósofos, Cristo (depois) na mitologia cristã" (PESSOA, 1976, p. 169).

No neoplatonismo, iniciado com Plotino, a realidade é dividida em hipóstases, a primeira é o Uno, a segunda, a Inteligência e a terceira, a Alma. O Uno não é como Deus, ou os deuses, pois é anterior a tudo, como o Nada. A Inteligência é o intermediário entre esses princípios e a alma, por sua vez, é o que anima os corpos. A alma pertence ao mundo da Inteligência, mas o deixa por necessitar da natureza corpórea para viver. Corpo e alma não são separados porque um necessita do outro – e é a alma que permite as sensações nos corpos. A encarnação da alma não é voluntária ou involuntária, pois cada hipóstase segue um curso natural, seu Destino: a processão, ou seja, a geração de algo posterior a si. Diz Plotino que "a inteligência, que é anterior ao mundo, tem também seu destino, o qual consiste em permanecer no mundo inteligível, enviando, desde ele, sua luz e seus raios em conformidade com uma lei universal" (PLOTINO, Enéadas, IV, p. 2). Como a inteligência não sai do mundo inteligível, não é ela que concorda com a vida no mundo, e sim a alma e, por conseguinte, o corpo que ela anima com os sentidos. Plotino sustenta que "a reflexão e a inteligência nada tem

que ver com o corpo". (PLOTINO, Enéadas, IV, p. 169).

No paganismo de Pessoa, Cristo é o Intermediário pelo qual a realidade humana se comunica com a realidade divina, ou seja, a representação simbólica pela qual a Realidade passou do Caos e da Noite (Destino) para os deuses (PESSOA, 1976, p. 549). Simboliza a Inteligência que é, em si, incompreensível, mas que permitiu o acesso à divindade, pois, como diz Pessoa, "Cristo é um mito na sua própria realidade", porque é o mito da própria divindade encarnada e, assim, "é real na proporção em que é mito" (Ibid). A diferença entre os deuses e Cristo é que aqueles, embora sejam superiores, são reais e carnais e existem, enquanto que Cristo (que também é chamado de "*logos*" pelos filósofos) é substancialmente simbólico. Pessoa o considera o próprio inteligível, de modo que não pode ser inteligido. Em suas palavras: "a razão só sobe até aos deuses porque os deuses são racionais, não sobe até o *Logos*, porque ali não há razão" (Ibid). Para Pessoa, não há como compreendermos Cristo, pois, por pertencer à outra realidade, nem os próprios deuses o entendem. Conforme o escritor, "ver, ouvir, cheirar, gostar, palpar – são os únicos mandamentos da lei de Deus. Os sentidos são divinos porque são a nossa relação com o Universo, e a nossa relação com o Universo Deus" (Ibid., 1976, p. 37). Seguindo a interpretação neoplatônica, a alma participa do inteligível enquanto pensa, mas não o acessa porque o corpo impede. Assim, as sensações são a única relação com a divindade.

Pessoa sustenta que, "mais do que, propriamente, o dos neoplatônicos", é seu o "paganismo sincrético de Julião Apóstata (PESSOA, 1976, p. 169). O imperador Juliano (ou Julião), o Apóstata, foi aluno da escola neoplatônica fundada por Jâmblico. Assim como seu mestre, acreditava que o conhecimento de Deus se

dava "na natureza do homem e não por aprendizagem" (JULIANO, p. 212). O paganismo sincrético de Juliano consistia em aceitar todas as crenças como verdadeiras, diante da pretensão do cristianismo de destruir o ecletismo e a teofania da crença pagã. Ele afirmava: "em efeito, sem aprendizagem, todos nós, em absoluto, cremos em uma espécie de divindade acerca da qual nem é fácil que todos a conheçam com exatidão, nem é possível que, os que a conhecem, comuniquem-na a todos" (Ibid). Assim, também para Pessoa, está a cargo de todo neopagão aceitar as metafísicas (que, segundo ele, são modos de sentir as coisas) que despertam o sentimento religioso como aceitáveis, tal como o pagão que aceitava todos os deuses.

Diante disso, percebe-se a diferença entre a religiosidade pagã e a cristã, o que reflete diretamente no modo como a inteligência e a sensação são entendidas e/ou vividas. Para os neoplatônicos a relação do homem com o mundo – e com os deuses – se dava através da alma, e, por esta viver em um corpo, só lhe cabia os sentidos, e não o conhecimento do inteligível. Quando o Cristianismo colocou que somente pelas faculdades intelectuais se chega a Deus, porque os sentidos são "mundanos", obstruiu o caminho do homem à divindade. Pessoa interpretou Cristo como o Intermediário entre o Caos e os deuses, isto é, como aquele que possibilitou *o conhecimento da divindade* e não *a própria divindade*, sendo ele mesmo incognoscível (não há como conhecer a própria possibilidade do conhecimento, o *logos*). Em vista disso, o poeta, em certo sentido, aceitava o cristianismo, mas como o fez Juliano Apóstata, ou seja, como mais um modo de sentir o divino, dado que não podemos aprender a conhecê-lo, como quer o cristão. Enfim, entre os pagãos a inteligência excede a capacidade humana, pois ela pertence à outra realidade, outra ordem, anterior e mais perfeita; por

isso, o mais próximo dos seres humanos era a sensação – e o divino estava naquilo que se podia ver e ouvir.

O paganismo de António Mora e Alberto Caeiro

O que Pessoa ele mesmo não disse sobre o paganismo o fez Mora: o heterônimo que mais contribuiu para a teoria pagã – ou neopagã. Em síntese, sua obra prioriza o reencontro entre o paganismo e a tradição grega, especialmente no que diz respeito à religiosidade pluralística. Ou seja, Mora defende seu paganismo tal como ele era vivido pelas sociedades primitivas: pela religiosidade que lhes era intrínseca. Em seu texto *Paganismo, a mais natural das religiões*, escreve que a religião é uma necessidade da humanidade para que consiga se organizar. O heterônimo usou de vários recursos teóricos para uma reconciliação entre o pensamento pagão e sua época, mas reconheceu que não bastava tentar resgatar o paganismo do passado, era preciso, em princípio, que a essência do mesmo habitasse sua época. Em vista disso, afirmou que, para o verdadeiro fenômeno do regresso ao paganismo, necessário era "surgir uma sensibilidade pagã". (PESSOA, 1976, p. 201)

Mora foi o continuador filosófico de Alberto Caeiro, pois especulou sobre a poesia deste e sobre a forma como ela poderia ser praticada pela sociedade. Caeiro abdicou de todo e qualquer tipo de pensamento, ficando só com a concretude das sensações, com a realidade imediata – e não a pensada. Afirmava que "as coisas não têm significação: têm existência" (PESSOA, 2015, p. 78). Por isso, por sua simplicidade, todos os heterônimos (inclusive o ortônimo) consideravam-no mestre. Quando criança, Caeiro viveu na cidade e lá completou a educação escolar primária. Ele conheceu a civilização, as máquinas, a ciência, o caos da modernidade, mas

escolheu a vida no campo como a melhor. Assim, institui o que seus discípulos chamaram de paganismo absoluto (ou objetividade). Outro de seus discípulos, Ricardo Reis, afirma que

> Caeiro, no seu objetivismo total, ou, antes, na sua tendência constante para um objetivismo total, é frequentemente mais grego que os próprios gregos. Duvido que grego algum escrevesse aquela frase culminante
>
> *A Natureza é partes sem um todo*
>
> onde o objetivismo total vai até a sua conclusão fatal e última, a negação de um Todo, que a experiência dos sentidos não autoriza sem a intromissão, para o caso externa, do pensamento. (PESSOA, 1976, p. 111)

Conforme Paulo Borges, "uma das mais importantes fontes de considerável dimensão da obra pessoana reside na experiência de haver algo no sujeito anterior quer à constituição do mundo e à sua presença nele, quer ao que tradicionalmente se apresenta como o seu princípio absoluto, Deus" (BORGES, 2006, p.71). Portanto, "Natureza", para Caeiro, é "o que sempre existiu", anterior ao próprio pensar, anterior à humanidade e a Deus, por isso não há necessidade de buscar seu sentido. A Natureza simplesmente acontece, e, se for divina, é por esse *acontecer* – e não pelos seus atributos. Ela é a instância onde somente há Existências, e não significações; por essa razão ela é anterior ao pensamento – a característica que distingue o ser humano do animal, instituindo a humanidade. Na poesia de Caeiro, percebe-se que com o termo "Natureza" ele se refere às árvores, flores, frutos, sol, vento e afins. O que não é um equívoco, pois isso tudo já estava aí antes que qualquer ser humano pudesse pensar em inventar, ou manipular, ou conhecer alguma coisa[5]. Ele chega até mesmo a afirmar que não

[5] Isso nada tem a ver com os conceitos de passado, presente ou futuro, que Caeiro nega, mas sim com os processos intrínsecos à natureza – que só as sensações

sabe o que é a Natureza, apenas canta-a, isto porque os "processos naturais", como o nascer, o germinar, o verdecer, o morrer, etc. não podem ser estagnados em palavras, nomes, signos, entre outras formas de acomodar o pensamento. Por ser Caeiro, como ele mesmo escolheu, um humilde camponês, e não um teórico, a Natureza, para ele, é tudo o que acontece independentemente do homem, que existe ou deixa de existir quer ele queira ou não. Para Caeiro, o essencial é *saber ver sem pensar,* porque pensar é não compreender que a natureza existe por si só, é colocar sentidos íntimos, utilidades, modificações é, enfim, deixar de ver que as coisas existem para ver só pensamentos.

Conforme Vaz, a modernidade, em síntese, compreende o domínio da vida pensada: ela "se constitui como estrutura de um universo simbólico quando a Razão, no seu uso teórico explícito ou formalizado (*logos* demonstrativo), emerge definitivamente como

---

podem conhecer de modo autêntico. Esses processos, cada vez aparecem ou acontecem; são fenômenos que não podem ser recolhidos em definições que digam o que foram, o que são ou o que serão, isso só é pertinente a um pensamento que almeja um conhecimento para além da existência. No entanto, quando digo que a Natureza estava aí antes que qualquer ser humano interferisse, é porque Caeiro reconhece que o ser humano, por causa da sua atividade de pensar, não consegue apreender a existência, e assim procura sentidos íntimos para ela. Por isso, Caeiro é radical e busca por instância anterior ao pensamento, ou seja, as sensações e pratica a total abdicação do pensamento e não propõe uma nova forma de pensar. O "antes" aqui significa somente algo que precede o pensar. Para Caeiro, conhecer uma coisa é sempre vê-la pela primeira vez, pois é só a sensação que conhece verdadeiramente e nela, como é exterior, nada é estancado, mas sempre desvelado. Devido a sua radicalidade, somos levados a crer que Caeiro está levantando uma teoria do pensamento, mas na verdade o que ele busca é somente uma vivência do mundo e não um entendimento a seu respeito; por isso, ele sempre irá afirmar que o exterior é que é real e, assim, não admitir algo como o interior. Isso pode ser uma contradição somente se encararmos os poemas de Caeiro de outro modo que não seja o de que ele está tentando desaprender a pensar.

instância reguladora do sistema simbólico da sociedade, fenômeno que teve lugar originariamente na Grécia do século IV a. C" (VAZ, 2002 p.13). Por sustentar a única forma de paganismo que poderia haver – depois da instituição da razão como reguladora do conhecimento – é que Caeiro se faz mais grego que os próprios gregos, pois foram esses que, através da ação intelectiva, iniciaram a busca pelo sentido do que lhes aparecia. Por isso, o poeta sustenta uma objetividade absoluta, que não suporta nem mesmo o misticismo, porque os deuses são também abstrações humanas para explicar fenômenos; Caeiro não quer explicações, porque elas nunca correspondem à realidade, assim, não admite nada que não seja experimentado exclusivamente pelas sensações – daí não admitir algo como "o todo da Natureza", que, rigorosamente, não emerge senão como um conceito ou, antes, como um salto do pensamento para fora da natureza mesma, de modo a subordiná-la a si. Ora, é o nosso pensamento que estabelece relações e unidade onde há pluralidade. Com a instituição tanto do cristianismo quanto da modernidade, o pensamento deixou de ser concreto, ou seja, deixou de perceber a Natureza e passou a entender pensamentos.

Como seguidor de seu mestre, e preocupado com a mentalidade de sua época, Mora sustenta que "a religião que mais próxima esteja da Natureza é que pode agir sobre os homens de modo que não se desviem das leis que regem a vida humana" (PESSOA, 1976, p. 174). Para ele, é facilmente demonstrável que a religião pagã é a mais natural de todas. Para isso, apresenta três razões. Primeiramente, a pluralidade da natureza está em correspondência com o politeísmo da religião pagã. Como continuador de Caeiro, para Mora, a natureza não surge como um conjunto, mas como "muitas coisas". Ele sustenta que "o fato de referirmos todas as nossas sensações à nossa consciência individual

é que impõe uma unificação falsa (experimentalmente falsa) à pluralidade com que as cousas nos aparecem" (Ibid, p.175). Ainda, segundo Mora, a religião está conectada à exterioridade, porque ela é a compreensão dos fenômenos do mundo, da pluralidade, e não da interioridade (individual). Logo, a pluralidade de deuses é a primeira característica de uma religião natural. Em segundo lugar, a religiosidade pagã é humana, pois nela a divindade não é anti-humana. Isto quer dizer que os deuses não rejeitam a humanidade, somente a excedem, como super-humanos. Por fim, a religião pagã é política, ou seja, uma parte da cidade, ou Estado, que não busca impor-se diante de outros povos, mas de receber ou aprender com eles, pois sua moral era limitada ao seu povo – e além dele ela não se sustentava.

De acordo com a história, o dogmatismo cristão ganha poder com o imperador Teodósio, em 391, embora a intolerância contra os não adeptos do cristianismo tenha tido início em 312, com Constantino (CORBIN, 2009, p.56-7). Isso é importante porque mostra que as crenças cristãs, num determinado momento, foram impostas – enquanto que as demais foram rejeitadas como heréticas. No início, o cristianismo disputava o lugar com os gnósticos, que defendiam uma doutrina revestida de elementos de mais de uma religião, com o objetivo de se adaptar ao contexto cultural, mas o gnosticismo foi banido pela Igreja Católica, que difundiu seu poder com a ajuda da crença em um único Deus criador. A história do Cristianismo é longa e complexa: muito do que foi considerado certo ou errado sofreu mudança com o tempo, o que refletiu no comportamento dos homens e, assim, na organização da sociedade, principalmente porque os cristãos se tornaram maioria. Não obstante, os seres humanos nunca deixaram de formular suas próprias crenças: a variedade de religiões nunca

morreu; o problema foi uma única religião, dogmática, com alto poder político, ter se tornado majoritária, menosprezando o que torna o humano em humano: a capacidade de criar seus próprios deuses – que são explicações que nascem da sensibilidade direta das coisas.

Mora notou que, devido à mentalidade que se instalara desde a modernidade, o paganismo poderia renascer, pois o espírito da objetividade parecia se manifestar nos trabalhos da ciência. Entretanto, seria difícil de acontecer, pois, embora a objetividade da ciência fosse louvável, ela ainda estava muito afastada da objetividade pagã: um olhar simples sobre a realidade. A partir do século XVII, a concepção de mundo deixa de ser a de uma ordem fixa, com hierarquias de perfeição, e passa a ser a de um Universo Infinito. Assim, para que o conhecimento fosse possível, o mundo começou a depender de um novo conceito de ordem, de um método. O conhecer não deveria mais se dar através dos sentidos, por não serem precisos. Os seres humanos, então considerados como uma junção de matéria e pensamento, obtêm conhecimento pelo pensamento, que fornece uma representação do real, ou seja, os pensamentos tornaram-se ponto de partida para a observação da realidade. Isto quer dizer que, na representação, o conhecimento do mundo acontece no homem com o seu pensamento, e não no homem com o mundo. Desde então o conhecimento se estabelece cada vez mais a partir de teorias que têm como fundamento conceitos abstratos, como sentido, causa, verdade, etc. O que não pertence àquilo que existe, mas somente ao pensamento. Mesmo Auguste Comte (1798-1857), o positivista, viu que a ciência não daria conta de orientar a sociedade e quis erguer uma nova religião, porém, segundo Mora, ela não bastava porque era intelectualizada demais – e a religiosidade nasce dos sentidos e da emoção.

A poética filosófica: Heteronímia, inteligência e sensação na modernidade

Não se pode pensar a heteronímia como um empreendimento exclusivo da vontade de restaurar o pensamento pagão, mas deve-se considerar que no período de atuação dos principais heterônimos (1914-1917) o que estava em questão, para Pessoa, era também de ordem cultural e social. Osakabe sustenta que "a heteronímia foi uma tentativa de resposta que Pessoa formulou ao que o século XIX havia acumulado em matéria de declínio e depressão" (OSAKABE, 2013, p. 111). A época decadente, já havia falado Nietzsche, em que a soberba razão quer colocar medida em tudo, mas não consegue, porque não pode dotar de exatidão algo que é guiado pelas paixões: a vida. O pensamento de Pessoa, ante séculos de cristianismo e a emergência da modernidade científica, consistiu em resgatar o sentido originário da relação do ser humano com a sua existência: a sensação de viver, a transcrição da humanidade de e para a sua época. Os heterônimos de Pessoa (e ele mesmo), no fundo, queriam responder a seguinte questão: *o que é o ser humano senão uma luta entre sensação e pensamento?* Por isso, Pessoa vai buscar nos antigos, quando a vida ainda não estava enfraquecida pelo cristianismo ou desumanizada pelo cientificismo racionalista, o que de fato significa *sentir* e *pensar*.

Nos antigos não havia lugar para a subjetividade ou, melhor, o pensamento encarnado em um sujeito, em um "eu", porque, ao contrário do que havia sido instaurado pelo pensamento cristão, para o ser humano (e deuses), não há senão a submissão às leis do universo (e talvez até essas leis sejam os próprios deuses). Na época do neoplatonismo decadente, a noção do Deus cristão estava

entrando em conflito com o Uno neoplatônico: Deus anularia o *Fatum*, as leis do universo (a ação do mundo sobre o homem, independente de sua vontade) colocando em seu lugar o livre-arbítrio, a possibilidade de escolha e a necessidade de libertação. Pessoa percebe que o Cristo é o *Logos* (Inteligência), porque nada mais é que a vontade de salvação, de não haver *Fatum* (e aí está o *impossível* para o humano). O que o Cristianismo deu à humanidade foi a subversão do pensamento objetivo pela inserção da crença na libertação do sofrimento – libertação essa que pode ser alcançada com a recusa das coisas "mundanas", recusa do mundo da vida humana. Por isso a religiosidade pagã era a via necessária para a superação da decadência: ela caracterizaria o regresso da objetividade – em consonância com a expressividade das emoções.

Mora entendeu que a religião tem grande importância quando se trata do modo de conhecer a realidade. Quanto à ciência, ocupando o lugar do Deus sumamente bom, mesmo reacendendo o espírito da objetividade pagã, o heterônimo lhe nota a falta do aspecto humano, a falta de falar aos sentidos e à emoção. Deus foi descentralizado pela Razão, a sensação que nasce da relação do homem com seu mundo ficou, mais uma vez, de lado. Mesmo o aspecto estético religioso do paganismo, que era o guia da arquitetura urbana e social da antiguidade, que era a expressão da ordem, do arranjo, da vida, mesmo esse aspecto perdeu valor: o aspecto em que o paganismo pode ser visto – e era – como arte. Mora afirma que "o fim da arte é imitar perfeitamente a Natureza", ou seja, aquilo que é exterior e independente de individualidade, mas "este princípio é justo, se não esquecermos que imitar a Natureza não quer dizer copiá-la, mas sim imitar os seus processos" (PESSOA, 1976, p. 231). Como bom discípulo de Caeiro, Mora não esquece que tudo na Natureza está *acontecendo* independente de um

raciocínio humano e de sua subjetividade. Caeiro seria a personificação da única salvação eficiente que o ser humano poderia ter contra o caos que se instalara na época da moral e da razão decadente. A Natureza que o poeta camponês cantava era a utopia do próprio Pessoa e seus heterônimos, cuja vontade era a de não pensar e nem sequer sentir como quem se emociona, de resumir a vida a um ver que não requer mais que a pura visão, de resgatar ou, melhor, se inserir em uma espécie de contemplação, onde não há sujeito/objeto ou homem/Deus.

Mas o elemento pagão que constitui a heteronímia: o de apreender as coisas como exteriores e, por isso, plurais, está inserido em uma época não pagã. É essa ideia que, em toda sua profundidade, fundamenta e dá realidade aos heterônimos. Pessoa foi um poeta do modernismo, o ponto crucial de sua obra não foi o de notar que no pensamento pagão as sensações não eram desconstruídas em favor da razão, mas o de repensar isso em sua época. Como já posto, o sentir tornou-se o oposto do pensar, e isso se reflete no modo de se expressar pensamentos e emoções. Nesse sentido, Pessoa afirma que "quem quisesse resumir numa palavra a característica principal da arte moderna encontrá-la-ia, perfeitamente, na palavra 'sonho'", pois, na modernidade, apareceu "a diferenciação entre o pensamento e a acção, entre a ideia do esforço e o ideal, e o próprio esforço e a realização" (PESSOA, 1966, p. 156). Para o poeta,

> O mundo humano era pequeno e simples. Era-o todo o mundo até à época moderna. Não havia a complexidade de poder a que chamamos a democracia, não havia a intensidade de vida que devemos àquilo a que chamamos o industrialismo, nem havia a dispersão da vida, o alargamento da realidade que as descobertas deram e resulta no imperialismo. Hoje o mundo exterior humano é desta

> complexidade tripla e horrorosa. Logo no limiar do sonho surge o inevitável pensamento da impossibilidade. (A própria ignorância medieval era uma força de sonho). Hoje tudo tem o como e o porquê científico e exacto. (Ibid.)

O modo de superação da decadência pelo paganismo, em Pessoa, não foi de ordem política, religiosa ou estritamente filosófica, mas poética[6]. E a única arte autenticamente possível na sua época era a "arte de sonho": a que exprime certa interioridade, pois o exterior é complexo e horroroso. Por isso, diz Pessoa, "é perfeitamente lógico que um artista pregue a Decadência em sua arte" (PESSOA, 1976, p. 435). O homem, assentado definitivamente entre os domínios do pensar e do sentir, ainda tem por base a sensação como sua única realidade, mas também tem em si a impossibilidade de deixar de pensá-las. Mora já havia distinguido a "realidade" (num sentido *lato*) em duas categorias: a Consciência e a Realidade, "uma é com que 'percebe' o mundo exterior; outra é esse próprio mundo exterior" (Ibid, p. 527). Para dar conta do modo de se expressar inserido nessa dicotomia, Pessoa cria o que chamou de "Sensacionismo": *a realização da arte como consciência das sensações*. Nesse sentido, a razão subsistiria, para Pessoa, enquanto consciência, como organizadora das sensações na obra artística. Isso significa que a arte, na concepção pessoana, se realiza no saber que sentimos. Ele diz que "a única realidade da vida é a sensação. A única realidade em arte é a consciência da sensação" (Ibid, p. 428). Assim, o princípio do Sensacionismo era, necessariamente, a sensação – mas apenas enquanto artística (ou expressa), o que só

[6] Segue-se a definição de poética de Luigi Pareyson: "A poética é programa de arte, declarado num manifesto, numa retórica ou mesmo implícito no próprio exercício da atividade artística; ela traduz em termos normativos e operativos um determinado gosto, que, por sua vez, é toda espiritualidade de uma pessoa ou de uma época projetada no campo da arte" (PAREYSON, 1989, p.21).

pode acontecer após a sua intelectualização.

O processo de intelectualização segue dois processos sucessivos: a consciência da sensação e, em seguida, a consciência dessa consciência. "Depois de uma sensação ser concebida como tal – o que dá a emoção artística – essa sensação passa a ser concebida como intelectualizada, o que dá o poder dela ser expressa" (Ibid, p. 448). Nesse momento a sensação é uma ideia (abstrata), visto que não é nem uma sensação pura (exterior) e nem só consciência da sensação (interior). A ideia é a única que pode ser expressa na arte porque, para a sua expressão, necessita de um trabalho mental; a sensação do exterior não comporta explicação, a do interior é individual e não pode ser compreendida a não ser por quem a sente. A sensação é, portanto, inexprimível. Pessoa sustenta que, "as ideias são sensações, mas de coisas não colocadas no espaço e, por vezes, nem mesmo no tempo" (Ibid, p. 441). A ideia é o objeto de expressão da arte, ela é o que resulta do *saber que se sabe que sente.* A arte é, portanto, a criação de ideias/sensações, ou seja, é a criação de uma realidade totalmente diferente, porque as ideias não existem na realidade propriamente dita (a esta compete somente as sensações puras, não exprimíveis). O Sensacionismo tem, assim, como única disciplina "sentir tudo de todas as maneiras" (Ibid, 428).

A principal condição da arte, para Pessoa, é que cada ideia seja expressa de modo distinto da outra; pois, como já visto, as sensações são plurais: sente-se as coisas de maneiras diferentes – de modo que as ideias devem também ser plurais. Nesse sentido, não cabe ao artista crer ou descrer, ter ou não opinião: no momento em que escreve, acredita ou não, na medida em que é capaz de criar a consciência da consciência da sensação. Ele não pode ter ideias assentes porque assim não faz arte, pois, como dito, as ideias são

também plurais; o artista, para que seja artista, não pode ser "alguém", porque, ao se expressar, ele não o faz com algo que existe na realidade, mas com o esforço mental de expressar a sensação. Essa expressão, por ser artística, é uma criação, e, como toda criação é exterior (objeto), ela deve corresponder aos critérios da Natureza, isto é, o artista "deve criar um objeto que possa ser uma sensação para outros", diz o poeta (PESSOA, 1976, p. 434). É digno de nota que Pessoa considera "a literatura como a única verdadeira arte" (Ibid, p. 430) porque somente nela a inteligência pode agir verdadeiramente sobre a sensibilidade de modo dinâmico, fazendo dela a criação/expressão de diversas sensações. Ele afirma: "um poema é um ente vivo" (Ibid, p. 434).

Assim, a heteronímia em Pessoa se dá através da consciência da consciência das sensações do mundo. Tendo como mestre o poeta que não queria pensar, mas impossibilitado de alcançar sua sabedoria, o ortônimo coloca nesse modo de fazer arte – a única linguagem em que não se pode erguer os muros dos conceitos ou do cientificismo, por ter sua origem naquilo que se sente (a única realidade) – o fundamento de seu pensamento. Cada heterônimo é fruto de um estado de alma (oriundo de uma sensação do exterior) transformado em ideia – cujo fim é ser colocado novamente no exterior. Todos eles, portanto, são como entes vivos capazes de provocar uma sensação diferente da que a originou – porque era assim que a primariedade da sensação persistia diante da soberania da razão: criando tantas sensações quanto possíveis.

Desse modo, a heteronímia, além de fundamentar a obra pessoana, é também uma resposta à época do autor, a qual ele jamais deixou de analisar.

Reconhecendo-se como filho da decadência, Pessoa dizia:

> (...) cada um de nós nasceu doente de toda esta complexidade. Em cada alma giram os volantes de todas as fábricas do mundo, em cada alma passam todos os comboios do globo, todas as grandes avenidas de todas as grandes cidades acabam em cada uma de nossas almas. Todas as questões sociais, todas as perturbações políticas, por pouco que com elas nos preocupemos, entram em nosso organismo psíquico, no ar que respiramos psiquicamente passam para o nosso sangue espiritual, passam a ser, inquietamente, nossas como qualquer cousa que seja nossa. (Ibid., p. 437)

A heteronímia pessoana se justifica enquanto artística na medida em que é a exteriorização da complexidade humana já existente entre o *sentir* e o *pensar*, mas ampliada pela valorização da rapidez da produção, no dogmatismo e no cientificismo. Enquanto filosófica, assenta-se, em todos os sentidos, na especulação em torno do ser humano, seu pensar e seu sentir e as condições sob as quais ambos se encontram. De acordo com Perrone-Moysés, "o que é original em Pessoa, e radicalmente moderno, é a experiência de certo 'sujeito vazio', que não se beneficia mais do conforto logocêntrico, nem se ilude mais com a falsa unidade 'profunda' da pessoa psicológica" (2001, p.96). Assim, é lícito que o que se quer saber sobre a poética pessoana seja também buscado em seus escritos autobiográficos:

> Havendo-me acostumado a não ter crenças nem opiniões, no receio de que meu sentimento estético pudesse ser enfraquecido, em breve passei a não ter personalidade expressiva, passei a ser uma mera máquina de exprimir estados de espírito tão intensos que se transformaram em personalidades e tornaram minha própria alma a simples casca de sua aparência casual. (PESSOA, 1976, p. 446)

Pessoa tornara-se, em si, indefinível – daí o interesse não apenas no que ele constituiu como obra, mas também como

existente. Enquanto muitos buscam pela definição de "si mesmo", Pessoa foi muitos: uma afronta à racionalidade; enquanto a maioria busca por uma crença ou opinião que imediatamente pode ser abalada, o poeta ficou em conformidade com a incerteza que a época lhe impunha. Na tentativa de síntese do que seria Fernando Pessoa, é válida a afirmação de Moisés: "vício de pensar. E pensar a emoção, sempre. Mas o dinamismo é levado a tal extremo que o poeta esquece de sentir, ou, pelo menos, de sentir pura e simplesmente". Aqui se confirma, de fato, o poeta-pensador: movido pela dicotomia pensar / sentir – que se encontra no cerne da humanidade e a resume em si mesmo, pois "quando lhe ocorre sentir, toma consciência de que está pensando em sentir, e, portanto, deixou de sentir. Assim, na tensão entre emoção e pensamento, o segundo elemento acaba sufocando o primeiro. Daí para o poeta surpreender-se à beira de abismos interiores, nada faltou" (MOISÉS, 1998, p. 23). Uma das características mais marcantes de Pessoa é a de não conseguir render-se à emoção destituída de pensamento. Ele *viveu* o problema da *sensação pensada*, embora ela fosse o objeto de suas críticas, ou seja, a problematização do que significa *sentir e pensar* foi, acima de tudo, *sentida na pele*[7]. O poeta certa vez disse a uma pobre ceifeira: *o que em mim sente está pensando*[8].

Considerações finais

Em suma, para analisar a poética de Pessoa como filosófica foi preciso entender seus pontos fundamentais, que são a

[7] Pessoa disse várias vezes que não sabia mais sentir, pois não sabia se estava sentindo ou pensando que sentia.

[8] Ver poema "Ela canta pobre ceifeira". Disponível em: http://multipessoa.net/labirinto/fernando-pessoa/9. Acesso em 04/02/2018.

heteronímia, a inteligência e a sensação (desde a perspectiva pagã) dos heterônimos e do ortônimo. A inteligência, no paganismo, diferentemente do cristianismo (e a sua "missão" unificadora), não denigre as sensações, mas as evidencia. Pessoa desde cedo não se limitava à forma "coerente" de ser, ou seja, a sua forma única (unificada). Cada heterônimo é uma forma de ver e de viver o mundo, ou, ainda, de sentir. A coerência de Pessoa está em conciliar sua disposição natural com o modo de pensamento antigo, o qual não colocava a inteligência como independente das sensações e o conceito antes da experiência. Assim, na heteronímia de Pessoa, a inteligência e a sensação não estão dissociadas, mas fundamentam uma a outra na medida em que conservam as várias formas de sentir em uma teorização sobre o mundo e o pensamento.

Considerando a história, o poeta quis se analisar em sua própria época. Por isso, quando critica o cristianismo, também o reinterpreta – em seu tempo. Ele assim se insere na modernidade para superá-la, desenvolvendo o seu próprio paganismo (fundado e fundamentado por e como heteronímia). Pessoa, enquanto poeta insatisfeito com o seu mundo, dá vida a personalidades que, a princípio, são diferentes da sua para conseguir expressar o seu pensamento sem recorrer a sistematizações; fez isso de forma ao mesmo tempo racional e sentimental – por isso nunca se afirmou "filósofo": para ele, a filosofia prescinde do fato de que é impossível pensar o mundo sem senti-lo. Assim, fez-se artista.

Enfim, ao discutir a poética filosófica pessoana, concluo que em Pessoa pensar e sentir, embora problematizados, estão unidos e fundamentados em um modo de proceder existencial, o qual é coerente com a crítica e insatisfação ante o pensamento de época. O modo de pensar que predomina desde o Cristianismo – e que se

estende pela modernidade – é o da representação, da soberania da razão, da confusão sobre o que não é racional (os sentidos) e, por conseguinte, do conceito. Pessoa sabia que nada cabia em definições exatas, principalmente o ser humano – este, em particular, ao tornar-se sujeito do conhecimento, perdera-se de sua única realidade: as sensações puras. A racionalidade, ao tomar o lugar do sentir, quis explicar tudo o que existe, desvendar os mistérios, e assim também quis o poeta, mas ele sabia que era uma busca vã – e isso foi o mote de toda sua poesia. Aí está a heteronímia, e também por isso é tão difícil estudá-la e determiná-la: ela não teve um início racional – e talvez não tenha tido nem um fim. A heteronímia, em sua dimensão pessoana (tanto quando o *sentido* da existência), permanece, no fundo, uma incógnita – e talvez assim que deva ser. Pessoa dizia: "odeio o início e o fim das coisas, porque são pontos definidos" (PESSOA, 1976, p. 39).

Referências

BORGES, PAULO. Arte, Metafísica e Mitologia. Lisboa, CEEA/CFUL, 2006, pp. 171-183. **COMTE, Auguste.** Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo ; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista / Auguste Comte; seleção de textos de José Arthur Giannotti; traduções de José Arthur Giannotti e Miguel Lemos (Os Pensadores) — São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CORBIN, Alain (org.). História do Cristianismo: Para compreender melhor nosso tempo. Alain Corbin, Nicole Lemaitre, Françoise Thelamon, Catherine Vicent. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

JULIANO. Discursos (sellección), Contra los Galileos. Traducción y notas José García Blanco y Pílar Jímenez Gazapo. Los Clásicos de Grecia y Roma – Planeta De Agostini. Biblioteca Clásica Gredos (1979-1982).

MOISÉS, Massaud. Fernando Pessoa: o espelho e a esfinge. 2. ed. São Paulo: Editora Cultrix, 1998.

NIETZSCHE, F. A Vontade de Poder. Tradução e notas de Marcos Pereira Fernandes e Francisco J. Dias de Moraes; apresentação Gilvan Fogel. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

PAREYSON, Luigi. Os problemas da estética. Tradução de Maria Helena Nery Garcez. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PERRONE-MOYSÉS, Leila. Fernando Pessoa: Aquém do eu, além do outro. 3 edição. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PESSOA, Fernando. Obras em Prosa. Rio de Janeiro. Editora Nova Aguilar, 1976.

_____. Tábua Bibliográfica. Revista Presença, nº 17. Coimbra: Dez. 1928 (ed. facsimil. Lisboa: Contexto, 1993). Disponível em: http://multipessoa.net/labirinto/obra-publica/25. Acesso: 23/09/2017.

_____. Poemas de Alberto Caeiro. Obra Poética II. Organização, introdução e notas Jane Tutikian. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

_____. Páginas de Estética e de Teoria Literárias. Fernando Pessoa. (Textos estabelecidos e prefaciados por Georg Rudolf Lind e Jacinto do Prado Coelho.) Lisboa: Ática, 1966.

PLOTINO. Enéada IV. Tradução de Jesús Igal. Versão digital: Biblioteca Clásica Gredos, s/d.

OSAKABE, Haquira. Fernando Pessoa: Resposta à decadência. São Paulo: Iluminuras, 2013.

VAZ, Henrique C. de Lima. Raízes da Modernidade. Escritos de Filosofia VII. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Curitiba – PR
Brasil