

Multiplicidade e heteronímia^{*}



Gabriel Cid de Garcia¹

Universidade Federal do Rio de Janeiro

*Do I contradict myself?
Very well then I contradict myself,
(I am large, I contain multitudes.)*

Walt Whitman – “Song of myself”

Resumo:

A partir da figura de António Mora, heterônimo filósofo de Fernando Pessoa, intenta-se investigar o procedimento heteronímico como chave teórica da relação entre literatura e pensamento. Na relação que certos escritos de Pessoa mantêm com uma tentativa de formular teorias que deem conta do poético, eles nos permitem entender a heteronímia como uma disposição que atravessa os discursos delimitados. Importa-nos desdobrar, portanto, ressonâncias que nos impelem a perceber, nos escritos pessoanos, a tensão que impõem à unidade, à identidade. Para tanto, privilegiaremos a investigação da noção de multiplicidade, aproximando-nos do enfoque de pensadores pós-estruturalistas, com ênfase no pensamento de Gilles Deleuze.

Palavras-chave: pós-estruturalismo; multiplicidade; filosofia contemporânea; heteronímia.

Abstract:

From the figure of Antonio Mora, the heteronym-philosopher of Fernando Pessoa, we intend to investigate heteronymic procedure as a theoretical key of the relationship between literature and thought. As certain writings of Pessoa maintain a relationship with the attempt to formulate theories that encompass poetic experience, they allow us to understand heteronymy as a provision crossing delimited discourses. We aim to unfold, therefore, resonances which help us understand the tension that the writings of Pessoa impose to the ideas of unity and identity. Therefore, we will concentrate on the notion of multiplicity, as focused by poststructuralist thinkers, emphasizing the thought of Gilles Deleuze.

Keywords: Post-structuralism; multiplicity; contemporary philosophy; heteronymy.

^{*} Recebido em 30 de junho de 2013. Aprovado em 18 de dezembro de 2013.

¹ Doutor em Literatura Comparada pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), atualmente desenvolve projeto de pesquisa no Núcleo de Audiovisual da Casa da Ciência da UFRJ.

Resúmen:

A partir de la figura de Antonio Mora, heterónimo de Fernando Pessoa, se investiga el procedimiento heteronímico como clave teórica de la relación entre literatura y pensamiento. En la relación que escritos de Pessoa mantienen con intentos de formular teorías que dan cuenta de lo poético, ellos nos permiten entender la heteronímia como una provisión que cruza los discursos delimitados. Se despliegan, así, las resonancias que nos ayudan a entender, en los escritos de Pessoa, la tensión que imponen a la unidad y la identidad. Por lo tanto, nos concentraremos en la noción de multiplicidad, acercándose a la formulación de pensadores postestructuralistas.

Palabras-clave: post-estructuralismo; multiplicidad; filosofía contemporánea; heteronímia

Introdução

A figura de António Mora é ainda hoje pouco circulada em meio aos estudos pessoanos. O heterônimo de Fernando Pessoa assina grande parte dos escritos filosóficos do poeta, além de figurar também como um personagem, um louco internado em um sanatório. Tal objeto de estudo estabelece ressonâncias teóricas que merecem atenção. Será ele o responsável por reunir em seus livros um pensamento sobre a crise da metafísica, que também pode ser lida, de acordo com ele, como uma introdução à obra de outro heterônimo pessoano, Alberto Caeiro. A intertextualidade se potencializa pelo fato de ser Caeiro considerado o mestre dos heterônimos², aquele que teria sido o germe que trouxera à luz os problemas com os quais se debatem os outros. Sendo assim, o fato de Mora, um filósofo em um sanatório, escrever a filosofia que Caeiro teria expressado em forma de poesia, se qualifica como um dado importante para que tomemos

² Sobre a mestria de Caeiro, ver a comunicação de Jorge de Sena publicada nas *Actas do I Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*. (Sena 1978:343-364)

seus escritos como chave problemática não apenas do fenômeno estético que conhecemos pelo nome de Fernando Pessoa, mas da própria relação entre a literatura e o pensamento. Entre a loucura e a razão, quem é o mestre e quem é o súdito?

Deste modo, tendo em vista sua posição e condição, haveríamos de considerar Mora um problema teórico que, na relação que mantém com uma tentativa de formular teorias que deem conta do poético, nos permite perceber, por seu turno, a heteronímia como uma certa disposição que atravessa os discursos delimitados, não apenas restrita ao poeta que se convencionou chamar “Fernando Pessoa”. Importa-nos, portanto, ressaltar e desdobrar, em nossa análise, as ressonâncias que nos impelem a perceber nos escritos pessoanos a tensão que impõem ao pensamento. Para tanto, neste estudo, privilegiaremos a investigação da noção de multiplicidade a partir dos textos pessoanos e do enfoque de certos elementos de pensadores contemporâneos — com ênfase no pensamento de Gilles Deleuze.

É pelo fato de António Mora, enquanto heterônimo, com sua escrita filosófica, imprimir uma tensão clínica às limitações daquilo que se convencionou entender por discurso filosófico, que ele se apresenta como chave essencial a partir do qual promover o encontro de suas ideias com aquelas que forçam, de dentro da filosofia, o pensamento a pensar para além dos limites erguidos ao longo da tradição metafísica. Escapar a estes limites seria uma forma de enxergar na vida algo de mais potente e singular: seria, com efeito, uma forma de saúde. Com Barthes, pensamos que “um texto não é

feito de uma linha de palavras a produzir um sentido único, de certa maneira teológico (que seria a 'mensagem' do Autor-Deus), mas um espaço de dimensões múltiplas, onde se casam e se contestam escrituras variadas” (Barthes 2004:62). Portanto, convém investir na leitura que afasta a remissão ao Autor, à exegese, e promove as ressonâncias e os diálogos com linhas de pensamento que o potencializam e, com ele, são potencializados. “Uma vez afastado o Autor, a pretensão de 'decifrar' um texto se torna totalmente inútil. Dar ao texto um Autor é impor-lhe um travão, é provê-lo de um significado último, é fechar a escritura.” (Barthes 2004:63).

O empirismo e o humor

Em se tratando da evocação de lugares outros para a expressão artística, uma vez afastada a remissão à figura do Autor, a heteronímia se acerca, a partir do esvaziamento do núcleo de interioridade do sujeito — este, como se sabe, fiador da ideia de autoridade —, de um humor que poderia ser, à primeira vista, referido à ironia. Convém distingui-lo, portanto, da ironia, ao mesmo tempo em que se marca, a partir da leitura deleuzeana, uma aproximação inicial com o empirismo. Tal percurso nos permitirá compreender, de forma mais abrangente, uma certa relação *intra-heteronímica* que busca pensar a si mesma, ainda que de múltiplas formas. De fato, estaremos lidando com a noção de multiplicidade, da

qual Deleuze se apropria, a partir de Bergson, e que oferece insumos para pensarmos a literatura à luz do conceito de rizoma.

Quer levemos em conta os escritos heteronímicos e suas aparentes contradições, quer nos limitemos aos versos que dizem a sua própria impossibilidade, o humor pessoano nos parece antes tributário de sua pretensão primeira, revelada em texto que serviria de introdução à obra por publicar: “Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade.” (Pessoa 2005:84).

Ao se colocar como um criador de mitos, Pessoa cria também uma rivalidade de fundação com o mundo grego, anunciando, com sua “obra”, “não um processo novo em literatura, mas uma maneira nova de empregar um processo já antigo” (Pessoa 2005:84). António Mora, em toda sua tentativa de reconstrução do Paganismo, também o atesta em bases próprias:

A religião pagan é polytheista. Ora a natureza é plural. A natureza, naturalmente, não nos surge como conjunto, mas como “muitas cousas”, como pluralidade de cousas. Não podemos affirmar positivamente, sem o auxilio de um raciocínio interveniente, sem a intervenção da intelligencia na experiencia directa, que exista, deveras, um conjunto chamado Universo, que haja uma unidade, uma cousa que seja uma, designavel por Natureza. A realidade, para nós, surge-nos directamente plural. O facto de referirmos todas as nossas sensações á nossa consciencia individual que impõe uma unificação falsa (experimentalmente falsa) á pluralidade com que as cousas nos aparecem. Ora a religião apparece-nos, apresenta-se-nos como realidade exterior. Deve portanto corresponder ao caracteristico fundamental da realidade exterior. Esse caracteristico é a pluralidade de cousas. A pluralidade de deuses é, portanto, o primeiro

característico distintivo de uma religião que seja natural.
(Pessoa 2002:179-180).

Se Pessoa ele-mesmo considera “a pluralidade dos deuses como essência da mitologia” (Pessoa 1968:89), salientando este aspecto como um elemento essencial do Paganismo, sua pretensão em ser um criador de mitos aparece projetada (e realizada) no expediente heteronímico. O Eu, incluindo o *eu-profundo*, seria já um produto de uma representação, uma *unificação falsa* imposta pela consciência à pluralidade. Desta forma, a multiplicação em *outros eus* não aparece como estratégia literária ou de estilo, mas como continuidade do estado natural das coisas: a *pluralidade*. Referindo-se a este estado, Pessoa, em verso, exemplifica e resume o clamor pagão: “Sê plural como o universo!” (Pessoa 1966:94).

Através de seu processo, e especialmente no momento em que trai e subverte os significados que ordenam os esquemas de autoridade, esta pluralidade pessoana — indício ontológico verificado na heteronímia — não carece de um certo humor. Esta disposição plural-pagã divide com o empirismo certas características que a situam no âmbito de um pensamento do Fora. Para Deleuze, o empirismo é responsável por instaurar, em filosofia, a superioridade do humor sobre a ironia.

Todo o destino da ironia está ligado à representação, a ironia assegura a individuação do representado ou da subjetivação do representante. Como efeito, a ironia clássica consiste em mostrar que o mais universal na representação se confunde com a extrema individualidade do representado que lhe serve de princípio (a ironia clássica

culmina com a afirmação teológica segundo a qual “o todo do possível” é, ao mesmo tempo, a realidade de Deus como ser singular). (Deleuze; Parnet 1998:82).

A história da filosofia referida ao *logos* clássico se atém à representação, operando pela fixação de identidades segundo critérios que englobam as singularidades do mundo em princípios universais que as representariam de forma ideal: o movimento ocupado em perceber, a partir das partes, um todo. Deste modo, o ato propriamente irônico seria a tomada das partes pelo todo, o termo da individuação que, como já nos mostrou António Mora, é capaz de perceber o exterior segundo as características do interior. O ironista, ainda segundo Deleuze, “é aquele que discute sobre os princípios; está à procura de um primeiro princípio, anterior àquele que se acreditava primeiro; ele encontra uma causa anterior às outras” (Deleuze; Parnet 1998:82). Esta escavação dos princípios já não vale para o humor, arte dos acontecimentos puros, para o qual contam antes os efeitos, e não as causas. Privilegiando o acaso e os arranjos imprevisíveis de situações, os acontecimentos se sucedem tendo como única lei a multiplicidade dos encontros. É por isso que se pode aceitar, como Mora ensina, simultaneamente todas as filosofias e sistemas metafísicos, pois a “aceitação igual de todos os *systemas metaphysicos* outra coisa não é que a reconstrução superior do *principio polytheista pagão*.” (Pessoa 2002:257).

Ora, a ironia se vale de um código determinado: ela necessita de que uma língua se institua como dominante para enfim poder atuar, derivada de uma organização prévia que pressupõe o estabelecimento

de limites — os significados. Neste sentido, a ironia é localizada e dependente de uma estrutura que a nutre com os significantes que constituem o campo de sua atuação. No lugar de uma estrutura comum preconcebida, o humor, sendo uma “arte das consequências e dos efeitos” (Deleuze; Parnet 1998:82), permite o atravessamento de diversas estruturas³.

Afastando-se da representação, a estratégia que perpassa a heteronímia estaria, portanto, próxima do gesto dadaísta duchampiano, ou daquilo que Marcel Duchamp denominou “ironia afirmativa”, ou “meta-ironia”. O dadá, como o atesta Duchamp, era “intimamente e conscientemente” relacionado com a literatura (Duchamp 1989:125), ou ao menos com o aspecto mais abstrato desta que permitia aos artistas simultaneamente um local e um método para vislumbrar a liberdade, lá onde ela era constantemente constrangida pelos ditames dos clichês da visualidade. A força de esvaziamento dadaísta estava diretamente relacionada a um aspecto positivo e afirmativo que comportava, em contrapartida, o preenchimento livre e múltiplo da obra de arte: a abertura de possibilidades infinitas de relação. É uma lição empirista, nos termos de Deleuze, filósofo que se furta a compreender o empirismo sob o ponto de vista da história da filosofia — como doutrina da subordinação do inteligível ao sensível. Se se mantém esta fórmula, a característica do empirismo — e sua diferença com relação ao

³ Podemos aproximar esta disposição àquilo que Michel Foucault denominou *heterotopia*, a qual podemos definir, didaticamente, como uma interpretação esteticamente particularizada, uma projeção mítica que envolveria o espaço real e ofereceria sua contestação e inversão. (Foucault 2009:416)

racionalismo — estaria reduzida à mera substituição dos termos de uma relação (no caso, a relação entre o entendimento e os sentidos), com o intuito de se acercar de um novo princípio abstrato por meio do qual se sufoca a vida. No entanto, “cada vez que se acredita em um primeiro grande princípio, não se produz nada além de grandes dualismos estéreis” (Deleuze; Parnet 1998:68).

O estatuto do múltiplo

A filosofia se ocupou, por muito tempo, da busca por princípios primeiros. Em toda sua história ela se mostra apegada ao verbo *ser*, que permite o controle das relações do real pela possibilidade em estabelecer juízos de atribuição e de existência. Porém, todo primeiro princípio “é sempre uma máscara, uma simples imagem, não existe” (Deleuze; Parnet 1998:68), sendo a questão fundamental do empirismo não os princípios primeiros — ou mesmo o Sensível como princípio abstrato —, mas as relações sempre exteriores aos termos em jogo. “*As relações são exteriores a seus termos*” (Deleuze; Parnet 1998:69), eis a questão empirista cuja fórmula não se constitui enquanto princípio, mas sim como “um protesto vital contra os princípios” (Deleuze; Parnet 1998:69), abrindo possibilidades de realização, por exemplo, para uma obra de arte, que dependa de elementos exteriores e irreduzíveis aos seus domínios — é o caso do

readymade.⁴ A atribuição de seu valor artístico é dependente de uma conjunção de fatores e interesses. Com este gesto de Duchamp, a arte escapa de pretensões originárias e essencialistas que lhe conferiam ambições utópicas de pureza, como no abstracionismo. Ao mesmo tempo, ela afirma uma potência impessoal que paradoxalmente nos permite, por meio desta abertura às conjunções, fugir das convenções artísticas e das generalizações, renovando a arte — da forma como privilegiava António Mora — *de dentro para fora* (Pessoa 2002:313).

A literatura anglo-americana, na leitura de Deleuze, teria efetuado esta potência que permite ao pensamento se aventurar em meio às conjunções, não mais subordinadas ao Ser e aos princípios abstratos. Porque a fuga, a aventura e a errância, por exemplo, da literatura de Melville, Fitzgerald, Kerouac e Lawrence, permitem encontros com relações que perfazem os elementos heterogêneos que ativam o pensamento ao seu modo, fazendo vacilar o Ser. Exterioridade das relações: exterioridade de tudo que pode ser determinado e subsumido à unidade, a um Todo. É o estatuto do múltiplo, que opera não mais pela cópula “é”, mas pela conjunção “e”,⁵ pela criação delirante de possíveis:

⁴ De acordo com Thierry de Duve, o *readymade* coloca uma questão para o espectador, fazendo um apelo para que este se engaje na experiência da arte pelo esvaziamento da procura por sua essência. Abandonando-nos à tragicidade que nos torna ignorantes face ao estatuto do objeto artístico, o *readymade* não afirma uma ausência de essência da arte, mas apenas sinaliza a dependência que sua definição mantém com um valor, com um julgamento. (Duve 1996:347-348).

⁵ A conjunção “e”, que substitui o primado do ser, representado pelo “é”, é possibilidade de relação com o Fora, especialmente na literatura anglo-americana, quando se tem esta relação subentendida em algumas expressões. (Deleuze; Parnet 1998:73). Em francês, esta dimensão impessoal pode ser entrevista no pronome de indeterminação “on”. De acordo com René Schérer, antes de promover uma indeterminação, a expressão impessoal é operadora do acontecimento, associada a singularidades pré-individuais que, nas suas palavras, “se liberam dos limites em que a pessoa individual as mantinha.” (Schérer 2000:24).

O múltiplo já não é um adjetivo ainda subordinado ao Um que se divide ou ao Ser que o engloba. Tornou-se substantivo, uma multiplicidade, que habita continuamente cada coisa. Uma multiplicidade nunca está nos termos, seja de que número eles forem, nem em seus conjuntos ou totalidade. Uma multiplicidade está somente no E, que não tem a mesma natureza que os elementos, os conjuntos e sequer suas relações. (Deleuze; Parnet 1998:71).

Se a filosofia contemporânea pensa o múltiplo e a multiplicidade, devemos aprofundar estas noções articulando-as ao esforço para melhor compreender o acontecimento que é o drama em gente pessoano, transposto figuralmente no Paganismo de António Mora e na sua teoria das ficções. 'Múltiplo', com efeito, é uma palavra que aparece diversas vezes, ainda como adjetivo, na obra de Pessoa. É o caso, por exemplo, do seguinte poema, uma ode de Ricardo Reis⁶, que faz coro com António Mora na sua contenda contra o “morbo mental do cristismo”:

Não a ti, Cristo, odeio ou te não quero.
Em ti como nos outros creio deuses mais velhos.
Só te tenho por não mais nem menos
Do que eles, mas mais novo apenas.

Odeio-os sim, e a esses com calma aborreço,
Que te querem acima dos outros teus iguais deuses.
Quero-te onde tu estás, nem mais alto
Nem mais baixo que eles, tu apenas.
Deus triste, preciso talvez porque nenhum havia
Como tu, um a mais no Panteão e no culto,

⁶ Ricardo Reis é, junto com Caeiro, o heterônimo que faz parte do “núcleo sanatorial” destacado no projeto de publicação da obra, atribuída por Pessoa a António Mora, sob o título 'Na casa de saúde de Cascaes'. Ver Teixeira (2009:30) e Pessoa (2002:155).

Nada mais, nem mais alto nem mais puro
Porque para tudo havia deuses, menos tu.

Cura tu, idólatra exclusivo de Cristo, que a vida
É múltipla e todos os dias são diferentes dos outros,
E só sendo múltiplos como eles
Estaremos com a verdade e sós.

(Pessoa 1994:72).

Diante destes versos, a vida é entendida como múltipla. Em outras palavras — ou para tornar o “múltiplo” um substantivo —, a vida compartilha do múltiplo, do tempo, do acaso e do devir, de modo que tudo aquilo que nela é singular se furta à compreensão unificadora, redutora, da racionalidade clássica e, por extensão, do cristianismo. O Cristo é o Um, a unidade que se intitula como tal ignorando as potências singulares da natureza, às quais correspondem, em contrapartida, os Deuses da Antiguidade, todos igualmente posicionados no Panteão, “nem mais altos, nem mais puros”.

A multiplicidade é tributária da noção de acontecimento (*événement*). Este, por sua vez, se conecta diretamente ao que Deleuze compreende por *conceito* e, por extensão, à filosofia. A esse respeito, cabe destacar que o “conceito deve dizer não a essência ou a coisa, mas o acontecimento. As verdadeiras entidades filosóficas, segundo Deleuze, não são essências, seres gerais, mas os eventos puros, a pura evenemencialidade das coisas: despromoção da ontologia.” (Dias, 1995:89). O objeto da filosofia é deslocado, enfim,

das essências para o acontecimento, a partir dos quais a ontologia adquire um sentido aproximado da noção de heterogênese.

Deleuze entende por *acontecimento* uma multiplicidade que comporta termos heterogêneos de naturezas diversas – aqueles capazes de estabelecer relações entre si. (Deleuze; Parnet 1998:83). O conceito de acontecimento nasce, de acordo com François Zourabichivili (2004), de uma distinção de origem estoica entre aquilo que é transformação incorporeal e aquilo que é apenas mistura de corpos, efetuação espaço-temporal em um estado de coisas dado. Neste último caso, tem-se apenas uma sucessão de dois momentos no tempo, enquanto a transformação incorporeal exprime em verbo o instante, já que ele difere em natureza dos elementos incluídos nos estados de coisas. O acontecimento de ordem incorporeal se associa à noção de devir, e já não “se pode dizer que existam, mas, antes, que subsistem ou insistem, tendo este mínimo de ser que convém ao que não é uma coisa, entidade não existente. Não são substantivos ou adjetivos. São verbos.” (Deleuze 2000:5). No exemplo citado por Deleuze, extraído do livro *La theorie des incorporels dans l’ancien stoïcisme*, de Emile Bréhier (Deleuze 2000:6), o fato de um escalpelo cortar a carne não se traduziria em um corpo que sofreria, passivo, a ação do outro, mas um acontecimento com realidade ontológica suficiente, um resultado, um efeito que permanece puro, em um limite inclassificável na superfície dos corpos. À espessura dos corpos, reino das misturas, os estoicos desdobram a multiplicidade infinita, resultante das misturas, que se dá na superfície.

Desta forma, o acontecimento aparece, a partir da inflexão estoica, como uma nova maneira de combate ao primado do ser da racionalidade clássica. Como a multiplicidade que ele abre é infinita, à predicação do “é” se substitui o verbo no infinitivo: “a árvore verdeja”, no lugar de “a árvore é verde”.⁷

Os verbos, segundo Deleuze e ao contrário do que se diz, não designam ações. Essa função designativa de estado de coisas e de pessoas, de acidentes sofridos ou exercidos, antes recai sobre a proposição no seu conjunto. Os verbos não designam, não representam, exprimem: exprimem acontecimentos ideais, puros devires, a mobilidade nómada do sentido. É pelos verbos que o sentido “insiste” na linguagem e como o puro exprimido de todos os enunciados, pressuposto por toda a designação, por toda a referência de proposição, mas irreduzível a ela, infixável, irreferível, extra-proposicional. A forma verbal infinitiva, por sua vez, condensa essa exprimibilidade, esse infinito nomadismo do sentido. (Dias 1995:101).

Excedendo os tempos definidos, os verbos no infinitivo são o modo pelo qual “a linguagem recolhe a diferença desses estados de coisas” (Zourabichvili 2004:6) para produzir sentido. A partir do momento em que se privilegia a produção do sentido, também a expressão aparece como irreduzível àquilo que se designa, à representação. Dito de outro modo, os verbos expressam o devir, uma potência impessoal que perpassa os estados de coisas, no “instante puro de sua disjunção” (Zourabichvili 2004:6).

⁷ Deste modo, a proposição adquire uma outra estrutura que não atua a partir da pressuposição de uma identidade. “O atributo expresso pelo verbo não significa um objeto, nem uma relação entre dois objetos, mas um fato ou um acontecimento. A proposição não significa a participação de duas ideias, nem a inclusão de um conceito em um outro ou a inerência de um sujeito a um predicado.” (Auroux 1998:160-161).

Esta multiplicidade, este acontecimento, esta *evenemencialidade*, é aquela mesma que se dá na heteronímia. Embora em Mora — que se autodefine como o único discípulo de Caeiro —, este processo adquira a forma do Paganismo, podemos ver em um texto assinado por Pessoa, nas *Páginas íntimas e de auto-interpretação*, uma consciência desta fragmentação a partir da definição de sua própria multiplicidade: "Sinto-me múltiplo. Sou como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas." (Pessoa 1966:93).

Curioso notar que este relato, um dos muitos em que o próprio Pessoa teoriza sobre a heteronímia, evoca esta “única realidade anterior”, uma dimensão impessoal e originária que desestabiliza a unidade daquele que participa das realidades determinadas. Tal unidade, como se sabe, é aquela que se materializa a partir da assinatura “Fernando Pessoa”. O que percebemos é que esta assinatura, bem como sua referencialidade, se esvazia à medida que tomamos conhecimento do projeto heterogêneo que, paradoxalmente, ela designa.

A assinatura se define, de início, por uma pretensão. Derrida busca caracterizar esta pretensão, afirmando que qualquer assinatura se dá como “presença do 'autor' como 'pessoa que enuncia', como 'fonte', na produção do enunciado.” (Derrida 1991:371). Ora,

Por definição, uma assinatura escrita implica a não-presença atual ou empírica do signatário, mas, dir-se-á,

marca também e retém o seu ter-estado presente num agora passado, que permanecerá um agora futuro portanto num agora em geral, na forma transcendental da permanência. Esta permanência geral está de algum modo inscrita, pregada na pontualidade presente, sempre evidente e sempre singular, da forma de assinatura. É essa originalidade enigmática de qualquer rubrica. (Derrida 1991:371).

A assinatura “António Mora” (Figura 1), como aquela em que se lê “Fernando Pessoa”, enquanto assinaturas de obras singulares conseguem manter, na relação específica e diferenciada de cada produção, a marca de sua singularidade, ao mesmo tempo afirmando-a e apagando a sua fonte pela produção de seu efeito. Para Derrida, “os efeitos da assinatura são a coisa mais vulgar do mundo. Mas a condição de possibilidade desses efeitos é simultaneamente [...] a condição da sua impossibilidade, da impossibilidade da sua rigorosa pureza.” Para funcionar, ela “deve poder separar-se da intenção presente e singular da sua produção. É a sua mesmidade que, ao alterar a sua identidade e singularidade, lhe divide o cunho.” (Derrida 1991:371). O que englobaria, portanto, a assinatura “Fernando Pessoa”, enquanto projeto? Antes “uma soma de não-eus sintetizados num eu posição” (Pessoa 1966:93), do que um sujeito reflexivo, fixo em sua gama de certezas representáveis.

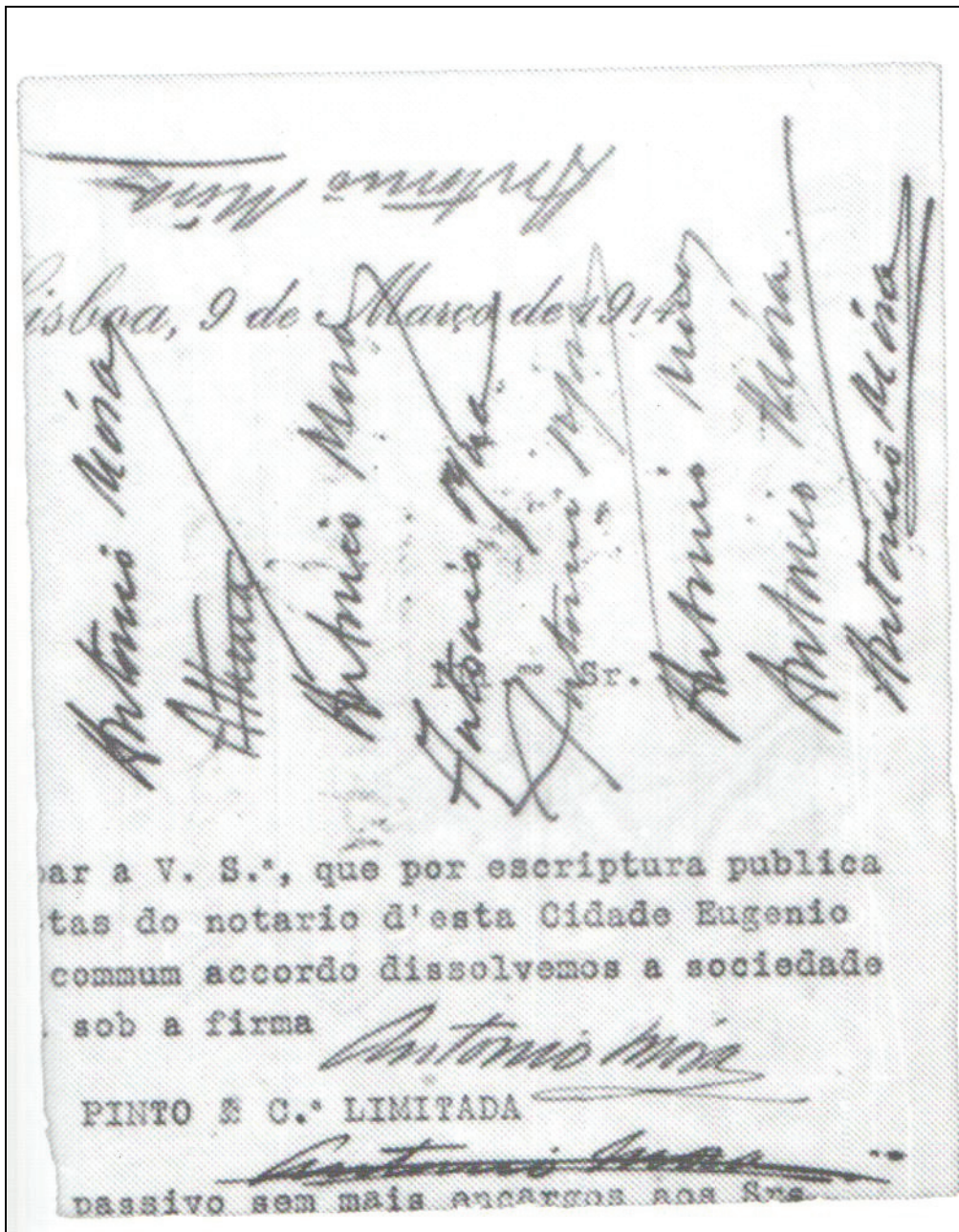


Figura 1 – Exercício de assinatura de António Mora. Fonte: PESSOA 2002: fig. III.

Esta tese se confirma também, como vimos, quando, apesar de ter tentado diagnosticar a si mesmo como histérico à procura de uma justificativa psiquiátrica — i.é., uma justificativa aparentemente objetiva, racional —, Pessoa se dá conta da insuficiência mesma de

um diagnóstico, destituindo qualquer tentativa teórica de seu propósito. Em suas palavras:

Que esta qualidade no escritor seja uma forma da histeria, ou da chamada dissociação da personalidade, o autor destes livros nem o contesta, nem o apoia. De nada lhe serviriam, escravo como é da multiplicidade de si próprio, que concordasse com esta, ou com aquela, teoria, sobre os resultados escritos dessa multiplicidade. (Pessoa 2005:82).

Na passagem acima, a multiplicidade aparece vinculada ao eu, como se fosse ele mesmo uma criação e assumisse, a partir da consciência da multiplicidade, a falta de garantias e certezas que estariam em jogo na constituição de um sujeito uno. Simultaneamente, a partir desta condição, Pessoa permite pensar não só a respeito de seus próprios aspectos localizados de escrita, mas uma questão geral: não estaria cada Eu particular se deparando a todo instante com sua condição *postiça*?

Com a anterioridade hierárquica dissolvida, tornam-se indefinidos os critérios a partir dos quais se pode situar origens e conclusões. É a lição empirista, lida por Deleuze: sempre já se está no meio, nas relações, e não nos seus termos. Para Deleuze e Guattari, a multiplicidade perfaz o terceiro princípio utilizado para definir algumas características aproximativas do que os autores entendem por rizoma:

Princípio de multiplicidade: é somente quando o múltiplo é efetivamente tratado como substantivo, multiplicidade, que ele não tem mais nenhuma relação com o uno como sujeito ou como objeto, como realidade natural ou espiritual, como imagem e mundo. As multiplicidades são rizomáticas e

denunciam as pseudomultiplicidades arborescentes.
(Deleuze; Guattari 2000:16).

A multiplicidade é compreendida aqui a partir de suas características rizomáticas, sem relação com instâncias que a reenviariam à unidade — o sujeito, o objeto, a realidade, a imagem ou o mundo —, à permanência ou subordinação aos termos, em detrimento da relação.

Em se tratando da heteronímia, como o próprio Pessoa o confirmou, o autor é um escravo da “multiplicidade de si próprio”, é um efeito de superfície nas misturas que o deslocam e o definem como outro a cada instante em que escreve. O fato de o enunciador e o enunciado concordarem de nada serve ao autor, que possui preocupações alheias àquelas de suas criações. Referido pelo próprio Pessoa à multiplicidade, o dispositivo heteronímico, por extensão, possui em si um aspecto rizomático.

Mas o que entendemos por rizoma? De que modo esta palavra, transposta a um conceito, pode ser útil para delinear pensamentos comuns à filosofia e à literatura? De que modo ela opera uma derrocada dos modelos de razão que aspiram à verdade, à unidade e à representação?

Conclusão: proliferação dos nomes

A palavra “rizoma” designa um caule subterrâneo que tem a propriedade de produzir novos ramos de forma aleatória, em diversos

locais de sua estrutura. Esta acepção da morfologia botânica é apropriada por Deleuze e Guattari na criação deste conceito que define a atividade do pensamento como não dependente logicamente dos princípios da metafísica, que seriam associados à raiz. O rizoma, diferentemente da raiz, não se institui hierarquicamente produzindo a unidade e pressupondo uma ordem ou direção imutável. De acordo com os autores, “a árvore ou a raiz inspiram uma triste imagem do pensamento que não pára de imitar o múltiplo a partir de uma unidade superior, de centro ou de segmento.” (Deleuze; Guattari 2000:26).

O que o rizoma atestaria é a possibilidade aleatória de diferentes elaborações produzirem novas modificações e conjunturas. Em suas palavras: “O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos.” (Deleuze; Guattari 2000:15). É devido a isto que o rizoma é versátil, podendo admitir a partir de si elementos díspares, como a batata e grama, e também a erva daninha.

Que esta concepção de rizoma possa dialogar com a heteronímia, parece-nos evidente. Parte-se do pressuposto de que a heteronímia em si, enquanto potência retórica impessoal, delineie seu próprio escopo a partir de uma disposição que é rizomática. A propriedade e a autoridade se dissolvem para dar voz a um povo que insiste na linguagem,⁸ ao múltiplo como instância originária da

⁸ A genealogia da noção de “povo” remonta aos escritos de Franz Kafka, Carmelo Bene e Paul Klee, e se relaciona diretamente com aquelas de “literatura menor” e “devir minoritário”. Em específico a respeito da literatura, sua

criação artística, palco de ficções no qual se encenam as realidades particulares, que não dependem dos caracteres que limitam a personalidade ao Um, ao Eu. Dado que a palavra “ficção” partilha etimologicamente do mesmo radical que a palavra “fingimento”, torna-se possível aproximá-las da atividade da modelagem e do processo heteronímico. Em seus *Fundamentos do Paganismo*, António Mora desenvolveu uma teoria das ficções, procurando analisar relações existentes na aproximação entre vida e ficção. Deste modo, pensamos que novamente aqui se oferece uma tentativa teórica que se reporta aos procedimentos poéticos e artísticos em geral, a partir da ressonância estabelecida por Mora. Ainda que haja uma taxonomia genérica das ficções, Mora as desdobra em ordens que as redefinem e redistribuem em função da memória, da imaginação e da inteligência. Por ora, importa salientar o aspecto de sua análise que relaciona ficção e vida. Vejamos a seguir sua formulação:

Vivemos de ficções porém não ficticiamente. Fóra de nós só apprehendemos uma realidade exterior a um destino imutavel, nem justo nem injusto, alheio assim ao bem como ao mal, que nos seja a nós e a ella. Tudo mais fingimol-o ou sonhamol-o, é sonho ou inconsciente. Fingimos e sonhamos para poder viver. Assim como não comemos nós mor parte dos alimentos, assim também não vemos sem disfarce a mór parte do que chamamos factos. (Pessoa 2002:298).

característica minoritária, para Kafka, se associa à tarefa coletiva de substituir a consciência nacional oprimida. (Deleuze 2009:259). A impossibilidade de escrever em sua própria língua define o momento de crise a partir do qual se poderá vislumbrar uma saída ou uma traição às condições de enunciação estabelecidas. Uma literatura menor, portanto, nasce quando os sujeitos, juntamente com as questões individuais de uma grande literatura, desaparecem para dar lugar aos agenciamentos coletivos de enunciação, onde “menor”, nas palavras de Deleuze e Guattari, designa “as condições revolucionárias de qualquer literatura” (Deleuze; Guattari 2003:41-42).

A referência ao *exterior* aparece nesta passagem como um modo de situar aquilo que no mundo existe sem a interferência das significações humanas. Deste modo, nos defrontamos com a dimensão impessoal quando despimos as certezas de sua autoridade, percebendo seu caráter dinâmico e ilusório. Visto que o elemento ordenador da inteligência é um processo fictício que introduz abstrações nas singularidades errantes e concretas do real, seu argumento de que a vida humana é dependente de ficções adquire consistência. Não só a ficção, mas todo o processo ficcionalizante que pode se dar nas mais variadas esferas da vida e da sociedade, aparece como posterior à esfera das sensações, ela mesma tida como não fictícia, ainda que Mora deixe claro que elas possam gerar ilusões, conteúdos fictícios que se construirão do choque com o que ele chama, no texto, de inteligência (o elemento conceitual). Decorreria daí o fato de o pensamento poder mostrar-se enquanto potência impessoal, e o próprio ato de “pensar que somos existentes” só poder se resumir em um processo fictício, o mesmo presente na criação de mitos e de máscaras, *personas*.⁹

De fato, para falar paradoxalmente, seguindo Jacinto do Prado Coelho (1987), Pessoa mantém-se fiel a si mesmo no momento em que passa a criar as ficções de si mesmo, ou seja, no momento em que passa a fingir. Neste sentido, como se pode definir uma obra?

⁹ Sobre a desnaturalização da ideia de “pessoa” à luz da antropologia, remetemos ao estudo de Marcel Mauss desenvolvido na quinta parte de seu livro *Sociologia e antropologia*, intitulada “Uma categoria do espírito humano: a noção de pessoa, a de ‘eu’”, na qual é problematizada a (des)continuidade que vai das máscaras aos indivíduos. (Mauss 2003: pp. 367-397).

Levando em conta os elementos levantados, pode-se concluir que a heteronímia produz em si um modo de pensamento que se compraz à multiplicidade, cujas partes funcionam independentemente do todo, no qual o nome é afastado daquilo que lhe é próprio enquanto um sujeito de conhecimento ou um autor. O nome próprio Fernando Pessoa não seria passível, nestes termos, de designar uma identidade fixa que reclamasse a autoria de uma obra. Tampouco António Mora, Álvaro de Campos, Ricardo Reis, Alberto Caeiro ou qualquer um dos nomes que se invoque do universo pessoano.

Se um livro, de acordo com Deleuze e Guattari, “existe apenas pelo fora e no fora” (2000), ele pode ser entendido como um agenciamento, junção de intensidades puras que fazem vacilar a totalidade significativa que se lhe atribui. Logo, os escritos de Pessoa, postos em tensão, advogam o estatuto do múltiplo, o direito de ser outro e, portanto, de uma obra *completa em sua incompletude*, em que o gesto signatário funciona antes como uma estratégia para tornar imperceptíveis suas intenções. O inacabamento da obra — ou a obra sempre *por vir* — atestaria, no lugar de uma falta ou de uma teleologia, a condição pela qual uma potência impessoal se expressa de forma suficiente, caracterizada pela multiplicidade.

Referência bibliográfica

AUROUX, Sylvain. 1998. *A filosofia da linguagem*. Trad. José Horta Nunes. Campinas, SP: Editora da UNICAMP.
BARTHES, Roland. 2004. *O rumor da língua*. Trad. Mario Laranjeira. São Paulo: Martins Fontes.

- COELHO, Jacinto Prado. 1987. *Diversidade e unidade em Fernando Pessoa*. Lisboa: Verbo.
- DELEUZE, Gilles. 2009. *Cinema II: a imagem-tempo*. Trad. Eloisa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense.
- _____. 2000. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva.
- _____.; GUATTARI, Félix. 2003. *Kafka: para uma literatura menor*. Trad. Rafael Godinho. Lisboa: Assírio & Alvim.
- _____.; _____. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. 2000. Trad. Aurélio Guerra Neto e Celia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34.
- _____.; PARNET, Claire. 1998. *Diálogos*. Trad. Eloísa Araújo Ribeiro. São Paulo: Escuta.
- DERRIDA, Jacques. 1991. *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, António Magalhães. Campinas: Papirus.
- DIAS, Sousa. 1995. *Lógica do acontecimento – Deleuze e a filosofia*. Porto: Edições Afrontamento.
- DUCHAMP, Marcel. 1989. *The writings of Marcel Duchamp*. New York: Da Capo Press.
- DUVE, Thierry de. 1996. *Kant after Duchamp*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- FOUCAULT, Michel. 2009. *Ditos e escritos III – Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- MAUSS, Marcel. 2003. *Sociologia e antropologia*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- PESSOA, Fernando. 2002. *Obras de António Mora*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- _____. 2005. *Obra em prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- _____. 1994. *Odes de Ricardo Reis*. Lisboa: Ática.
- _____. 1966. *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Lisboa: Ática.
- _____. 1968. *Textos Filosóficos*. Vol. II. Fernando Pessoa. Lisboa: Ática.
- SCHÉLER, René. Homo tantum. O impessoal: uma política. Trad. Eloisa Araújo Ribeiro. In ALLIEZ, Eric. (Org). *Gilles Deleuze: uma vida filosófica*. São Paulo: Editora 34, pp. 21-38.
- SENA, Jorge de. 1978. “O meu mestre Caeiro” de Fernando Pessoa e outros mais. In *Actas do I Congresso Internacional de Estudos Pessoaanos*. Porto: Brasília Editora, 1978.
- TEIXEIRA, Luís Filipe B. 2009. *Fernando Pessoa e a filosofia sanatorial*. Lisboa: Veja.
- ZOURABICHVILI, François. 2004. *Deleuze, una filosofía del acontecimiento*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.