

**Ser e linguagem retornados do exílio:
O conceito de “forma esquizofrênica” na interpretação de Abah Andrade do
poema “Ser” de Drummond**

**Being and language returned from exile:
The concept of “schizophrenic form” in the interpretation of Abah Andrade
of the poem “being” by Drummond**

LUCAS DE LIMA CAVALCANTI GONÇALVES¹

Resumo: Este trabalho analisa o conceito de “forma esquizofrênica” desenvolvido no ensaio de Abah Andrade intitulado “Drummond e o acontecimento ontológico”. Nele, a partir de uma reflexão acerca do poema “Ser” de Drummond, o autor desenvolve uma reflexão sobre o trágico como a circunstância da enunciação poética. Propomos, então, uma reflexão em torno da esquizofrenia da forma, que consiste na afirmação simultânea do mesmo e do outro como repetição, a partir da qual se possa pensar a própria essência da linguagem. Revelando a dimensão originária de todo dizer, a atividade poética e a experiência mística se configuram, então, como modos privilegiados de resguardar o caráter de fluxo indiferenciado na vida em um uso da linguagem proposicional que constitui também a sua ultrapassagem.

Palavras-chave: Trágico. Poesia. Experiência mística.

Abstract: This work analyzes the concept of “schizophrenic form” developed in the essay by Abah Andrade entitled “Drummond and ontological event”. In it, based on a reflection about Drummond's poem “Being”, the author develops a reflection on tragedy as the circumstance of poetic enunciation. We propose, then, a reflection about the schizophrenia of the form, which consists of the simultaneous affirmation of the same and the other as repetition, from which it may be possible to think about the very essence of language. Revealing an original dimension of all saying, the poetic activity and the mystical experience are then configured as privileged ways of safeguarding the character of undifferentiated flow of life in a use of propositional language that is also its overcoming.

Keywords: Tragic. Poetry. Mystical experience.

*Se abraçamos unicamente a existência,
perdemos a vacuidade.
Se abraçamos unicamente a vacuidade,
perdemos a existência.*

(Jianzhi Sengcan, *Versos sobre a perfeição da mente*, séc. VI d.C.).

Introdução

¹ Licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. E-mail: lucascg123@outlook.com

No ensaio intitulado “Drummond e o acontecimento ontológico”, Abah Andrade propõe uma reflexão filosófica acerca do poema “Ser”, de Carlos Drummond de Andrade, por meio da qual se possa chegar ao suposto “lugar” de elaboração da enunciação poética drummondiana (ANDRADE, 2020, p. 67). Ao falar do filho não-nascido, o poema de Drummond proporia uma representação imagética do trágico que, para Andrade, configura-se como o fundo inexplorado de toda produção cultural: o trágico constituiria, portanto, o próprio elemento que circunda o lugar da enunciação poética. O autor o delimita em contraposição ao religioso. O trágico é a simultânea afirmação de vida e morte, ao passo que o religioso se constituiria a partir de negação da morte como afirmação unilateral da vida. “Enquanto o trágico diz: tu vais morrer, o religioso promete: há vida para além da morte” (ANDRADE, 2020, p. 68). Para o autor, a negação da morte seria um momento característico da religiosidade, de tal modo que se verifica, ao longo de toda a história dos agrupamentos humanos, uma conexão recorrente entre cultura e religião. A conexão entre cultura e tragédia seria, por outro lado, mais problemática. Para Andrade, no poema de Drummond encontrar-se-ia a expressão do “eixo justo dessa relação problemática” (ANDRADE, 2020, p. 68). A ver.

Gostaríamos de propor, quanto à relação entre religião e tragédia, uma diferenciação entre experiência mística e religião institucional. Assim como a expressão “cultura antitrágica”, a expressão “religião institucional” também constitui quase que uma redundância. Como afirma Andrade, cultura alguma pôde jamais emergir senão enquanto fuga do trágico. Assim também, toda religião tende a se afirmar a partir de seu caráter institucional, exotérico, pelo qual se assegura que o trágico não resvale para além dos limites que demarcam o domínio da coletividade. O asseguramento da vida da coletividade é, em cada época histórica, tarefa que cabe a uma instituição específica. O que importa é, em todo caso, a manutenção do trágico em seu devido lugar, que é fora do corpo social, cuja sobrevivência deve ser assegurada.

As potências do trágico são experimentadas culturalmente como forças do caos. O que se deseja manter é, no entanto, a ordem. Exconjurando as forças do caos, a religião operou, por inumeráveis eras, o papel de manter distante do homem o pensamento da morte, recalçando tudo aquilo que possa remeter às dinâmicas de desintegração do ego. No Ocidente, especialmente a partir da modernidade, este mesmo papel passa a ser atribuído ao pensamento científico. Na bancada do laboratório, as forças beligerantes na natureza são reduzidas à forma diminuta do tubo de ensaio, e o cientista assegura ter eliminado a beligerância ao compreendê-lo o mecanismo de funcionamento. O cientista atribui à beligerância o caráter de mera inexistência. Assim como pela religião, também pela ciência, o caos é interpretado como simples ausência, como um nada. O caos, diz o homem de ciência, não se encontra propriamente nos elementos manipulados, mas em certos

desdobramentos previsíveis e, portanto, evitáveis, das relações que se podem dar entre eles. Contudo, tais desdobramentos não podem mais amendrontar, pois já foram vistos no interior de um vidrinho esterelizado muito antes que se deem em larga escala, colocando efetivamente em risco a manutenção da ordem. A ciência assegura a vida da coletividade ao nivelar todos os fenômenos da natureza, tornando-os estéreis no que diz respeito à sua potencialidade de engendramento do novo, do único, do jamais visto. O asseguramento é, por essa via, obtido mediante a compreensão de que tudo já foi visto, descrito e anotado no ambiente controlado do experimento, no qual o homem da ciência acredita revelar-se a verdadeira face da natureza.

O grande já se encontra assegurado e, quando surge a ameaça do pequeno, do diminuto micróbio que ameaça a vida, então, mediante discursos inflamados, os cultores da razão saem em defesa do poder da ciência. E mesmo que as forças da morte se mostrem mais rápidas que a capacidade humana de controle, previsão e cálculo, isso se deixaria, para o homem da ciência, justificar pelo fato de que a ciência prossegue sua marcha muito mais lentamente que a religião. Isto porque a ciência é o domínio da certeza e, neste domínio, uma vez conquistado o asseguramento, a ameaça é eliminada de modo inexorável. Muito mais eficaz é a ciência, dizem os cultores da razão, do que a religião, pois com uma vacina apenas morre a peste que todas as procissões e penitências do *Trecento* não foram capazes de debelar. O asseguramento mais lento obtido pela ciência, portanto, encontra-se plenamente justificado em virtude da superior eficácia do que ocorre na bancada do laboratório, em detrimento do que se opera no altar da igreja. Em uma como na outra mesa, entretanto, é sempre o mesmo que se manipula: as forças destrutivas do caos, cujo domínio é, em cada época, legado pela coletividade a uma instituição específica. Enquanto dura a manipulação das forças infernais, a recomendação é invariavelmente a mesma: recolhei-vos às vossas celas.

Em outros momentos ainda, quando as potências destrutivas vêm, não da natureza, mas do próprio homem, o asseguramento é supostamente obtido pela instituição política. O fascismo, por exemplo, colocou em jogo a existência humana no século XX, representando a emergência das potências destrutivas que se encontram nas profundezas esquecidas da alma humana. Passada a experiência da guerra, veio à fala o mesmo procedimento, adotado pelos cultores da razão, que afirmam ser o caos mera exceção à regra, que é a ordem. Eles afirmam que o fascismo é apenas um erro do passado, uma expressão de indivíduos corrompidos por extrema maldade e que, por isso, se distinguiriam do mais comum dos homens, o bom selvagem, que prefere sempre a convivência pacífica. Os “bons” são, por esse expediente, resguardados da responsabilidade por aquilo que fizeram aqueles a quem, “inocentemente”, atribuíram poder sobre suas vidas. Se supõe ter sido pura inocência, mera exceção o fato de os alemães terem permitido que chegasse ao

poder aquele que edificaria Auschwitz. E todas as vezes que esse lado obscuro do homem ameaça emergir, todos buscam refúgio nas leis, nas instituições democráticas, no estado de direito. Em suma, sempre que os homens encarregados da manutenção da ordem afirmam veementemente o princípio do asseguramento, é porque o caos, de algum modo, é flagrado a negar, de forma aberta ou sub-reptícia, a pretensa incolumidade de suas estruturas.

Assim, as instituições religiosas, científicas e políticas cumprem o papel de negação do trágico. Nessa negação, a identidade entre não-ser e mera ausência é já pressuposta, de modo que, quando o susto passa, o homem da ordem pode então dizer, em um aliviado suspiro: “Finalmente, não foi *nada!*”. Este “nada”, porém, vez ou outra volta a aparecer, mostrando-se como algo distinto de uma mera ausência, que coloca em jogo a existência humana. Ele é prontamente silenciado, mas jamais aniquilado. Contudo, “a inexistência não é ausência: tem sua consistência própria. É dela que é feita a matéria trágica” (ANDRADE, 2020, p. 69). As forças do caos não são completamente exconjuradas, mas apenas varridas para debaixo do ser de antemão socialmente instituído. E é precisamente aí, à margem da normalidade do tecido social, que se encontram duas fontes fundamentais de acesso à potencialidade do trágico: a experiência mística e a criação poética. Na mística e na poesia, vem à fala aquilo que os discursos religioso e científico se esforçam por negar. É esse caráter marginal da mística e da poesia que caracteriza o “exílio ontológico” (ANDRADE, 2020, p. 68) de Dioniso.

1 Religião e mistério: o exílio ontológico de Dioniso

O panteão de divindades cultuado pelos gregos na Antiguidade pode ser dividido em duas categorias: há os deuses urânicos, cujas funções envolvem o mundo dos vivos e há os deuses ctônicos, cujas funções incluem a própria terra (por exemplo, na atividade agrícola), cujas profundezas habitam, e o mundo dos mortos, em cujo âmbito desenvolvem os mais variados consórcios. Seguindo a terminologia adotada por nosso autor, poderíamos vincular as divindades urânicas ao aspecto religioso, ao passo que as divindades ctônicas se relacionariam à dimensão do trágico. De fato, no culto das divindades urânicas e ctônicas se reflete o contraste entre ordem e caos, entre luz e escuridão, vida e morte. O culto às divindades urânicas era usualmente realizado durante o dia, em altares, enquanto que o culto às divindades ctônicas era realizado durante a noite e diretamente sobre a terra. Também os animais sacrificados às divindades urânicas eram de cor branca, enquanto que às divindades ctônicas eram sacrificados animais de cor preta (FELTON, 2007, p. 90). Entre as divindades ctônicas se situam, entre outras, Érebo (a escuridão), Hécate (divindade ligada à noite, aos fantasmas e à necromancia), Thanatos (personificação da morte), assim como o próprio Hades, senhor do mundo

dos mortos, e sua consorte Perséfone, deidade ligada à primavera que, durante um terço do ano, habita as regiões infernais.

Dioniso é um caso particular, pois se trata de uma divindade, por assim dizer, ambivalente. Embora seja um deus urânico, filho de Zeus e Sêmele, Dioniso desce aos infernos para salvar sua mãe. Sêmele, atraída pelo castigo da ciumenta Hera, viu o esplendor de Zeus e foi fulminada (EURÍPEDES, *Bacantes*, 2, 242, 522). Após a morte de Sêmele, Dioniso é costurado à coxa de Zeus, onde se completa sua gestação. A própria geração de Dionísio envolve a relação entre morte e renascimento. Dioniso teria sido, primeiramente, gerado a partir da relação entre Zeus e Perséfone. Hera, enciumada, teria pedido aos Titãs que atraíssem a criança com brinquedos e, em seguida, o matassem. Assim eles fizeram, não apenas despedaçando a criança, mas também cozinhando seus pedaços em um caldeirão e devorando-os todos, exceto o coração, que foi salvo por Atena. Do coração da criança, Zeus teria preparado uma bebida que, sendo então consumida por Sêmele, operara nela a regeneração do deus infante. Assim, Dioniso é a divindade de triplo nascimento: uma vez nascido de Perséfone, depois, tendo sido morto pelos Titãs, gerado por Sêmele e, depois da morte de Sêmele, nascido de Zeus, que o carregou costurado na própria coxa até que a gestação se completasse. Por isso, um dos hinos atribuídos a Homero, que é dedicado a Dioniso, louva-o dizendo: “E por teres três vezes nascido, sempre, em trietéricas / festas, os homens hão de ofertar-te hecatombes exímias” (HOMERO, *Hino I*, fr. 4, v. 2-3).

147

Dioniso personifica a vegetação arborescente e o princípio úmido necessário à sua renovação. A metáfora da morte e do renascimento que tão claramente lhe caracteriza o culto é que permite associar Dionísio à ideia de repetição, isto é, da morte como “uma exigência de um novo começo, de um novo impulso para construir” (ANDRADE, 2020, p. 69). A conexão entre Dioniso e Hades, o senhor dos mortos, é também atestada por Heráclito de Éfeso (fr. 15). Sua associação à vegetação, à natureza que proporciona aos homens o necessário para a manutenção da vida corpórea através do ciclo das estações, cuja identificação com o ciclo de morte e renascimento é óbvia, faz-nos lembrar a célebre passagem do evangelho em que Cristo, também ele um deus morto e nascido, anuncia aos discípulos sua própria paixão dizendo: “Em verdade, em verdade, vos digo: se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto” (BÍBLIA, João, 12, 24). Trata-se, portanto, em Dioniso como em Cristo, da morte como a “dupla asseveração da vida” (ANDRADE, 2020, p. 69), da destruição como condição de um novo surgimento.

A linha temporal da vida à morte é uma só e é a mesma linha da morte à mais-vida, no próprio fluxo da vida; e não é possível dizer onde começa a vida e onde começa a morte, porque morrer seria, então, função de quem está vivo. Morrer seria viver até o fim, que se perfaz como um *encore*, de novo e mais, e ainda mais uma vez –

repetição. (ANDRADE, 2020, p. 69).

Tudo isso, contudo, se refere à dimensão misteriosa do sagrado, ao caráter esotérico da experiência religiosa, a que – dissemos – apenas o mito e a poesia dão acesso. Quando a experiência religiosa devém instituição, assumindo a função de asseguramento da ordem mediante o asseguramento da vida, então a morte, como elemento interno da vida, cai no esquecimento para dar lugar apenas a uma vida interminável como pura e simples negação da morte. Isto porque a própria vida possui o caráter de um fluxo que toda tentativa de apreensão racional pode apenas paralisar e enrijecer. “O excesso de apego ao Cristo, excesso do amor que só busca um, excluindo todo o outro, é que impede compreendê-lo desde o tempo de fermentação do divino” (SCHUBACK, 2000, p. 163). Contrariamente ao espírito do Cristo como impulso vital, “esse apego excessivo fez do Cristo dogmatismo, fanatismo, doutrina e, portanto, uma letra fria para impedir a sua vida” (SCHUBACK, 2000, p. 163). A ideia de vida eterna como negação da morte surgiria, então, de uma objetivação da vida que não admite a variabilidade do fluxo porque precisa assegurar-se, dominar e, para dominar, elimina toda divergência, toda beligerância, falseando aquilo que se busca compreender, como se fosse algo uniforme. Essa intromissão da objetividade, que busca assegurar a vida extirpando a morte, na verdade coopera para a própria morte da vida verdadeira, com toda complexidade que lhe é inerente.

O antitrágico ruma a uma universalidade anêmica cada vez mais abrangente, unívoca e identitária (ela reifica e dogmatiza modelos unilaterais de apreender a realidade última e primeira, forçando o devir múltiplo a ser uno estanque, segundo certa paralisia da unilateralidade danosa à formação de singularidades pessoais)” (ANDRADE, 2020, p. 70).

O antitrágico rejeita o caráter de fluxo e forja a ideia de uma eternidade cinzenta e entendiante, que não conhece as mudanças e as variações que, na concretude da experiência, atribuem à vida a plenitude de seu sentido. A repetição não constitui o retorno do mesmo como mera identidade entre dois estados que apenas se diferenciam por uma interrupção. Essa compreensão da repetição como retorno de uma mesmidade pressupõe uma compreensão linear do tempo, como uma sucessão de pontos-agora que podem ser apreendidos através do cálculo. A imagem do vinho, associada a Dioniso, revela que o novo que surge, a repetição, não é simplesmente idêntico à vida anterior. A fermentação é, como trabalho do tempo, uma transformação qualitativa em que a nova vida que surge é repetição da vida anterior apenas no sentido em que a vida anterior se mostra como prenúncio, como prefiguração do novo que só pode ter lugar mediante a destruição.

A morte de Dioniso não constitui apenas a condição para que ele

reapareça tal como havia aparecido anteriormente. Na imagem do vinho, a sua morte, o desaparecer de todo o antes, o perecimento de todo o antes já apresenta a novidade de um outro princípio. No perecimento, no desaparecimento se dá o aparecimento. (SCHUBACK, 2000, p. 140-141).

O trabalho do tempo corresponde à dimensão existencial da temporalidade, da copertinência intrínseca entre o agora e tudo aquilo que o precedeu. Para captar essa *simultaneidade* de vida e morte, simultaneidade que o poeta exprime ao empregar a linguagem em seu sentido originário que, enquanto tal, se distingue do uso ordinário da fala como dizer paralisante do fluxo, Andrade elabora o conceito de “forma esquizofrênica” (ANDRADE, 2020, p. 69). No uso cotidiano, a linguagem opera a partir de uma redução do múltiplo à mera identidade. Dizemos “mera identidade” por se tratar de uma identidade conquistada a partir de um nivelamento, de uma desconsideração apressada da diferença. Em toda pressa, em todo impulso de ir prontamente às vias de fato, reside o medo infantil e possessivo em relação à perda do objeto de desejo. Na pressa se consome rapidamente todo o sumo da videira, para que este não apodreça. É do apodrecimento, contudo, que surge a alegria da vida renovada. O predomínio da linguagem cotidiana, contudo, faz pensar que o dizer nivelador, que fala desde a mera identidade, constitui a função primordial da linguagem. O conceito de forma esquizofrênica se refere, por outro lado, à originariedade do dizer poético, que recolhe em si a multiplicidade própria à vida, enquanto fonte inesgotável de sentido. “A univocidade da ‘forma’ esquizofrênica seria, antes, a afirmação originária de uma duplicidade radical e incontornável” (ANDRADE, 2020, p. 70). A multiplicidade, que é concretamente experimentada por cada um, apesar de aparecer negada no dizer unívoco da fala cotidiana, apresenta-se, por isso, como um “Claro enigma”, expressão que é também o título da obra de Drummond em que se encontra o poema “Ser”. Assim, o que a forma esquizofrênica universaliza, é a própria multiplicidade, que se inscreve no lugar do uno.

Na expressão poética de Drummond, o filho não-nascido se configura, então, como forma esquizofrênica, por apresentar justamente o contraste entre ausência e presença, entre atualidade e virtualidade. O objeto que vem à fala na forma esquizofrênica se caracteriza propriamente como “objeto tenso e atual que é um e outro” sem se deixar reduzir “a nenhum dos dois que o compõem” (ANDRADE, 2020, p. 71). O autor menciona o sonho como o lugar de evidenciação da forma esquizofrênica, pois é no sonho que a falta de sentido aparece como instância produtora de significados. Também na mística cristã, o elemento propriamente misterioso se refere ao fato de o uno aparecer sempre e invariavelmente de modo plural. A univocidade do divino é de tal modo que recolhe em si uma multiplicidade de sentidos. “Deus falou uma vez, e duas vezes eu ouvi” (BÍBLIA, Salmos, 62, 12). Todos os nomes que a ele se atribuem são capazes de captá-lo inteiramente e,

contudo, ele permanece inesgotável. A “esquizofrenia” consiste precisamente nesse jogo de presença e ausência simultâneas da totalidade de sentido na forma, o que, para a linguagem ordinária, só poderia constituir um contrassenso. “A incompreensibilidade não exclui apreensão, não exclui *lógos*, mas se furta à apreensão que busca ‘segurar e agarrar’ (*akatalépsis*) em conceito” (SCHUBACK, 2000, p. 212). O lugar do mistério é o lugar da fala que se pronuncia já no modo de uma recusa a esgotar-se no pronunciado. “Manué disse então ao anjo de Iahweh: ‘Qual é o teu nome para que, assim que se cumprir a tua palavra, possamos prestar-te homenagem?’. O Anjo de Iahweh lhe respondeu: ‘Por que perguntas meu nome? Ele é misterioso’” (BÍBLIA, Juízes 13, 17-18). O mistério se diz na experiência furtando-se a toda tentativa de apreensão dominadora, lógico-racional. Em sua unidade, o mistério já se diz de modo duplo. Já para a linguagem cotidiana, com sua paixão pela simplicidade, pela mera univocidade, um tal dizer, em que todo uno já é pelos menos dois, só pode aparecer como “esquizofrenia”, como “mente dividida”. O exílio ontológico do trágico comporta um exílio gnosiológico do sentido.

A falta de sentido que se manifesta nas imagens oníricas mostra-se assim não como ausência, mas como instância da livre produção de sentido. O espaço que engendra todo significado não tem, ele mesmo, significado algum que seja univocamente determinável, e esta é a própria condição de possibilidade do aparecimento de qualquer significado determinado. “Portanto, nossa realidade primeira não é um sentido que pudesse ser descoberto, colhido e acolhido por alguma interpretação, mas a falta de sentido mesma, falta que é uma plethora de significações virtuais a espera de serem experimentadas no processo mesmo de sua invenção” (ANDRADE, 2020, p. 72). A aposta na univocidade de sentido que caracteriza a cultura antitrágica se constitui, por outro lado, como moeda de troca, como instrumento de dominação. Um grande rebanho de fugitivos busca na religião, na ciência ou na política o sentido último pelo qual cada um está disposto a se anular em sua própria individualidade, oferecendo-a em troca do asseguramento fornecido pela suposta verdade cuja existência se vincula à manutenção da ordem.

A realidade mais íntima é, por outro lado, o espaço aberto em que se produz a multiplicidade de sentidos, a maleabilidade absoluta: forma esquizofrênica. “Não te espantes se afirmar que a mesma coisa é igualmente unida e desconexa e que, mesmo falando por enigmas, concebemos uma estranha e paradoxal desconexão unida e união desconexa” (SÃO BASÍLIO apud SCHUBACK, 2000, p. 223). A realidade mais íntima consiste propriamente na forma que, por não ter sentido, é capaz de acolher sempre sentidos inumeráveis, o campo aberto para uma plethora de significações.

O autor aponta para o fato de que já Freud percebera algo desta ideia em sua descrição da significação antitética das palavras primitivas. Acontece que Freud

verifica que, nos fenômenos que constituem vias de acesso ao inconsciente, como o sonho, por exemplo, bem como nas línguas primitivas, verifica-se, sob um mesmo signo, a coexistência rigorosa de dois sentidos opostos. O que Freud não teria visto seria justamente o caráter positivo dessa duplicidade, que é o caráter ontológico da significação primeva como fonte inesgotável de sentido, isto é, como forma esquizofrênica (ANDRADE, 2020, p. 73). Assim, a consideração freudiana da significação antitética das palavras primitivas se daria desde o paradigma da normalidade, isto é, desde o lugar de onde o trágico se exilou, constituindo a univocidade como caráter essencial da inteligibilidade.

Andrade caracteriza o caráter de univocidade próprio à forma esquizofrênica a partir do jogo entre a determinabilidade da forma (Cassirer) e a indeterminabilidade do real (Voegelin), entre intencionalidade e objeto intencional. A visualização da copertinência entre esses dois momentos depende do que o autor caracteriza como o “momento kantiano” (ANDRADE, 2020, p. 74). O objeto intencional não é algo previamente dado, como uma realidade fixa e imutável, ao próprio ato pelo qual ele é apreendido. O ato intencional, na medida em que toma algo como objeto, também o produz enquanto tal, se distinguindo, por isso, de um mero reconhecimento. Para Platão, o domínio noético seria apreensível como “a região da pura realidade criadora de realidades” (ANDRADE, 2020, p. 74), isto é, como representação. A força filosófica de Platão consiste na localização da região cognoscível para além do domínio da experiência. Enquanto região da objetualidade pura, contudo, ainda pertence ao mundo das ideias platônico o princípio apolíneo, o caráter de univocidade inescapável que fixa os limites da apreensibilidade no interior dos quais apenas se pode mover o ato intencional.

Kant, por sua vez, ao deslocar a unidade entre sujeito e objeto para o âmbito da própria consciência, torna possível a caracterização da cognição como atividade produtiva de um sentido que é engendrado pelo próprio ato, e não simplesmente como reconhecimento passivo de algo previamente dado. O objeto devém sentido. “É a palavra que confere ser às coisas” (HEIDEGGER, 2012, p. 126). A consciência não é mais caracterizada como a mera interioridade do sujeito, mas como campo transcendental que antecede e possibilita o aparecimento tanto do sujeito quanto do objeto. Trata-se da própria instância em que sujeito e objeto se produzem mutuamente em uma relação de copertinência. “O que a noese apreende como realidade pura não é uma realidade que subsiste fora dessa apreensão” (ANDRADE, 2020, p. 75): está assim aberto o campo transcendental. O campo transcendental é, portanto, a instância doadora do sentido, a abertura que torna possível qualquer atitude compreensiva. A compreensão perfaz uma atividade de simbolização, sendo a condução de um signo determinado ao preenchimento do espaço indeterminado da realidade. Desse modo, o objeto vem a ser na medida em que é plena potencialidade de significação, na medida em que devém sentido.

Diante do fluxo indeferenciado da realidade, o ato intencional, ao fixar um sentido determinado, não pretende, com isso, o esgotamento do fluxo, mas a elevação do próprio caráter de indeterminabilidade, e cuja forma de apreensão é o instante, a singularidade. A forma esquizofrênica corresponde, então, a essa potência diferenciadora do fluxo, que não pretende esgotar a plenitude da indeferenciabilidade, mas apenas permanecer, por assim dizer, junto a ela, acolhendo seu caráter de fluxo de um modo que é simultaneamente unívoco e equívoco: unívoco do lado do signo, cuja forma é determinada; equívoco do lado do real, para cuja indeterminação a determinabilidade da forma aponta. Na univocidade, a forma acolhe o fluxo; na equivocidade, a forma deixa o fluxo ser assim como ele é. A unidade do signo não se perfaz no modo de um fechamento, mas de uma transitividade, de um pertencimento dinâmico ao real indeterminável que não se deixa elucidar com base em nenhuma ideia de substância.

Quanto à sua univocidade específica, portanto, a dimensão do trágico se caracteriza como “unidade (forma) capaz de trazer em sua malha uma multiplicidade, ou mesmo várias multiplicidades (esquizofrenia)” (ANDRADE, 2020, p. 75). O caráter múltiplo do significado, consignado sob o aspecto unitário da forma, aponta para a compreensão de ser, que o autor localiza na filosofia das formas simbólicas de Cassirer, como função, e não mais como substância. De fato, a unidade do signo reside em ser junto à multiplicidade do fluxo. O signo possui, assim, um caráter adverbial, de permanência junto ao fluxo verbal da existência em sua plena e inesgotável transitividade. “Ser uno não é ser um, isto é, uma parte individuada e autônoma, mas ser inteiramente em cada parte, em cada divisão e limitação” (SCHUBACK, 2000, p. 58). O copertencimento entre signo e significado se dá sempre na singularidade do instante, não obedecendo a nenhum modo rígido de configuração que seja válido, por assim dizer, de modo atemporal. Assim como a própria realidade, também o signo que a ela se refere possui caráter dinâmico.

2 Existência como substância: o fazer que precede o ser

A experiência da forma como lugar dinâmico, como o lugar de todos os lugares, da singularização de uma multiplicidade, cujo caráter múltiplo é preservado em todas as suas configurações, muito embora não se esgote em nenhum delas, aponta para a dimensão da temporalidade. Tempo é “realização imagética do ser” (ANDRADE, 2020, p. 76), não sendo, portanto, algo distinto do próprio Ser. Sendo imagem móvel da eternidade, tempo, que é consumação de Ser, não admite nenhuma fixação, nenhuma cristalização, estando sempre a se fazer. Tempo, como Ser que nele se realiza, é um “não-algo”, não podendo ser apreendido sob uma forma fixa, apesar de realizar-se todo inteiro, a cada instante, nas inumeráveis configurações que assume. Tempo se constitui, portanto, como a própria forma da existência, como forma esquizofrênica, no sentido de uma totalidade cujo caráter

próprio é permanecer sempre por fazer-se, sempre em aberto, como “impossibilidade ontológica de cristalização, de reificação, de ensização: virtualidade do múltiplo como convite à tarefa infinita da performance de si, de fábrica de singulares” (ANDRADE, 2020, p. 77). O ente, o real em sentido vulgar, como aquilo que é apreensível em si, como um todo encerrado de sentido, se furta totalmente à consumação de Ser que é existir.

A temporalização de Ser é, enquanto tal, tarefa infinita da produção de si na multiplicidade de singulares em cada um dos quais já se é todo e, no entanto, ainda não. “Na essência da constituição fundamental do *Dasein* reside, portanto, uma *insistente inconclusão*. (...) Retirar-lhe o que há de pendente significa aniquilar o seu ser. Enquanto o *Dasein* é um ente, ele jamais alcançou seus todos” (HEIDEGGER, 2015, p. 310). Forma esquizofrênica: a consideração que cinge finitude e infinitude. (ANDRADE, 2020, p. 77). Finitude remete à escolha de uma possibilidade, de uma forma determinada. Entretanto, cada determinação já carrega em si a tarefa infinita do fazer-se de um ente cuja substância não é previamente determinada, mas consiste no próprio movimento de temporalização. O *Dasein*, diz Heidegger, é este ente, cuja substância é existir, perfazendo todos os seus modos, sem contudo reduzir-se pura e simplesmente a nenhum deles: “As características constitutivas do *Dasein* são sempre modos possíveis de ser e somente isso” (HEIDEGGER, 2015, p. 85). Assim, aquilo que se compreende como destino do ser humano só pode ser efetivamente determinado levando-se em consideração a simultaneidade entre a finitude dos modos de ser herdados da tradição e a tarefa infinita de escolher-se a cada passo. O termo “destino” (*Schicksal*), para Heidegger, “designa o acontecer originário do *Dasein*, que reside na decisão própria onde ele, livre para a morte, se transmite a si mesmo numa possibilidade herdada, mas igualdade, escolhida” (HEIDEGGER, 2015, p. 476).

O que é *Dasein* em Heidegger, é “eu-lírico” em Andrade: “o pôr-se universal do humano mediante a completa singularização de uma pessoa” (ANDRADE, 2020, p. 77). O “filho que não fiz”, a que se refere o poeta, enuncia aquilo que é designado no título: “Ser”, isto é, o enigma de um início que é em si mesmo um fim. Em sua existência, o *Dasein* nunca chega a ser todo, nunca esgota todas as possibilidades que tem diante de si, porque elas são infinitas. E quando se esgotam as possibilidades, então é porque já não é mais, pois é próprio à existência o ser inesgotável. “O problema da existência só se pode esclarecer no próprio existir” (HEIDEGGER, 2015, p. 48). É nesse sentido que Heidegger enuncia suas três teses sobre a morte:

1. Enquanto o *Dasein* é, pertence-lhe um ainda não, que ele será – o constantemente pendente.
2. O chegar-ao-fim do ente que cada vez não está no fim (a superação ontológica do que está pendente) possui o caráter de não-ser-mais-*Dasein*.
3. O chegar-ao-fim encerra em si um modo de ser absolutamente insubstituível para cada

Dasein singular. (HEIDEGGER, 2015, p. 316).

Heidegger enfatiza, quanto ao processo de produção de si como simultânea produção de Ser, o aspecto da apropriação (*Ereignis*), porque em cada possibilidade assumida, o que se acolhe é o próprio Ser como tarefa. Pode-se, por outro lado, enfatizar o aspecto do desprendimento, do deixar-ser, como ser-possível, aquilo que (ainda não) se escolheu propriamente, que coincide com a plena potencialidade, a forma esquizofrênica. (ANDRADE, 2020, p. 78). No caso do filho não feito do poeta, a escolha já é pela própria potencialidade. A esquizofrenia reside, portanto, no fato de que, enquanto toda escolha se dá em função de uma possibilidade determinada, o filho não feito é a imagem da escolha que se faz pela pura potencialidade. O desprendimento é a escolha, não como acolhimento, mas como gesto que deixa ser a pura potencialidade.

Antes de toda escolha, a pura potencialidade é o início, o *ígneo cio*, na curiosa etimologia proposta por Andrade, como fogo abrasador sempre em busca do recomeço. Enquanto Heidegger adere ao fim, à apropriação, interpretando-a desde a plenitude da potencialidade, Drummond propõe o retorno a esta mesma plenitude, reconhecida por Heidegger como originária, mas descrita apenas como tendência a concretizar-se em uma escolha determinada. O poeta dispensa a necessidade da concretização, e volta para o lugar da pura potencialidade, em que o pensador não ousara permanecer.

A pulsão de morte – seu instinto – não seria uma segunda pulsão, ao lado do princípio de prazer, mas a natureza íntima da pulsão em si: toda pulsão, por princípio, segundo o princípio (de prazer), quer voltar ao início para repetir-se no impulso que a constitui: ela quer chegar logo ao fim (ela quer a destruição e a destruição de si), ela quer morrer porque morrer é começar tudo de novo, e de novo, e outra vez: ela se quer ludicamente a si naquilo que lhe é essencial: ir, ir para o não-ser de onde ela pode vir a ser de novo. (ANDRADE, 2020, p. 79).

A dimensão de construção dos desempenhos vitais constitui, portanto, apenas a dimensão do aparente. O essencial inaparente consiste no próprio movimento de começar/findar. Começar e findar dizem o mesmo, porque todo começo se dá em função do próprio impulso de começar e, portanto, em virtude de um findar que é a própria condição do recomeço. Em todo começo, é o recomeço que se almeja. “Não queremos ir a lugar nenhum. Queremos ao menos uma vez chegar no lugar em que já estamos” (HEIDEGGER, 2012, p. 8). A potência de destruição, a pulsão de morte, é o elemento interno da vida, “é seu poder de permanecer no seu direito de manter-se em si (o supracitado repouso absoluto), de voltar a si, de ser, de novo, o começo; de fazer do fim o meio pelo qual somente o que faz sentido interessa: o que faz sentido é o começo e o sentido feito é o fim”

(ANDRADE, 2020, p. 80). O fazer, o impulso para Ser, antecede o próprio ser, e retorna ao impulso desde as suas produções. Tendo, por assim dizer, se gastado um pouco naquilo que produziu, o poeta retorna ao puro impulso, sem perder nada de si ao se gastar.

Nos versos de Drummond: “O filho que não fiz / hoje seria homem”, Andrade enxerga a “troca de sinais” que responde pela esquizofrenia da forma. “O filho que não fiz”: um fato da ordem de não-Ser, “Hoje seria homem”: uma virtualidade da ordem do possível. No curso ordinário do pensamento, por outro lado, esperaríamos, em primeiro lugar, um fato que fosse da ordem de Ser! E posto que fosse da ordem de não-Ser, posto que fosse um não-fato, então não se poderia nem sequer vincular o que a ele se segue ao domínio do meramente possível. Essa troca de sinais é precisamente o que torna possível que o não-fato seja caracterizado como possuindo “um excesso de potência impressionante” (ANDRADE, 2020, p. 81): “Ele corre na brisa, / sem carne, sem nome”, diz o poeta acerca de seu filho não nascido. O não-fato de que trata o poema é, porque não-fato, em seu pertencimento ao núcleo do mundo, como aquilo que não se deixa nomear, remetendo à região do anorgânico como o virtual do orgânico” (ANDRADE, 2020, p. 81). E o poema segue dizendo: “Às vezes o encontro / num encontro de nuvem. / Apóia em meu ombro / seu ombro nenhum”. Nosso autor toma a *nuvem*, referida no poema de Drummond, como signo do anorgânico, de não-Ser que é núcleo do mundo, fundamento de Ser. Forma esquizofrênica como “ação de pôr-se em obras e se manter em seu ser enquanto obra em obras e não ainda como obra feita” (ANDRADE, 2020, p. 81). O filho não-feito do poeta é caracterizado como “objeto de ar”, sendo o ar a própria imagem do sopro vital, de *psyché*, que não se confunde com a alma humana, pois corresponde à dimensão pela qual *physis*, sendo obra, é também a instância produtiva.

Instância produtiva, *physis* é aquilo que emerge, remetendo à dinâmica do recolhimento essencial daquilo que, ao aparecer, convoca o homem para o espaço da relação. Essa dinâmica de recolhimento e aparecimento simultâneos é simbolizada pelo elemento ar, o elemento que mais resiste à estabilidade, a qualquer posição e sustentação. *Physis* se sedimenta no aparecer e, por assim dizer, toma uma posição. Contudo, ao se sedimentar no aparecer, *physis* não se torna substância, não se fixa como algo estável. Pelo contrário, a aparição sustenta a dinâmica do aparecimento, que só existe na relação entre aparecer e ver.

Assim, o aparecimento de *physis* é, ao mesmo tempo, aquilo que convoca a atenção, que pede para ser visto em seu aparecimento, que se manifesta como dinâmica de recolhimento. *Physis*: “palavra que traduzimos por natureza e cuja significação mais própria perdemos muito rapidamente quando a pensamos como coisa posta, e não mais como ato de pôr, de fazer brotar” (ANDRADE, 2020, p. 83).

Assim são as múltiplas aparições do divino e, particularmente, a aparição do não-fato que é o Cristo, o filho gerado em tempo nenhum:

Muitas vezes e de modos diversos falou Deus outrora, aos Pais pelos profetas; agora, nestes dias que são os últimos, falou-nos por meio do Filho, a quem constituiu herdeiro de todas as coisas, e pelo qual fez os séculos. É ele o resplendor de sua glória e a expressão de sua substância; sustenta o universo com o poder de sua palavra.” (BÍBLIA, Hebreus, 1, 1-3).

O filho não feito, ou gerado antes do tempo, é uma das múltiplas expressões do divino, que constitui uma estrutura inesgotável. “São Paulo indica que essa ‘estabilidade de sedimento’, que é o Cristo, não constitui um resíduo fixo, cabal, esgotável num sentido único e universal como é o de ‘natureza real da coisa’” mas, muito ao contrário, “seu sentido é dar sustento às muitas vezes e aos muitos modos de exposição do mistério” (SCHUBACK, 2000, p. 206-207). Para *physis*, Ser não é ser ao modo da substância, e sim como aquilo que se configura concretamente em uma tomada de posição (*hypo-stasis*).

Em uma carta dirigida a seu irmão São Gregório de Nissa, São Basílio de Cesareia apresenta a dinâmica de formação do arco-íris, a partir da dinâmica em que a luz penetra o ar úmido em movimento, como imagem da singularidade (o Filho), que se gera a partir do inefável (a Trindade imanente), não como uma substância separada, mas como uma sedimentação do mesmo. A singularização não apaga a multiplicidade, mas a eleva ao caráter daquilo que aparece. As cores do arco-íris, mesmo que se possam perceber distintamente, não permitem a clara diferenciação das fronteiras, em que uma cor começa e a outra termina.

Os traços singulares das hipostasias podem ser comparados aos matizes próprios das cores do arco-íris. Eles reluzem sobre cada um daqueles que em nossa fé constituem a Santíssima Trindade. Entretanto, não se pode perceber nenhuma diferença no caráter singular do surgimento de um quando comparado com o outro, não obstante os traços de cada um só resplandecerem na comunidade de sua substância. (...) É que a fé nos ensina a entender o que é separado na hipostasia mas, ao mesmo tempo, unido na substância. (SÃO BASÍLIO apud SCHUBACK, 2000, p. 305-306).

Também Anaxímenes, observa nosso autor, preserva a imagem da *physis* como ar, como o uno que se perfaz na multiplicidade de suas aparições. O *pneuma* é o próprio Ser, entendido como função e não como substância. É a vontade (*conatus*) que aparece na multiplicidade das coisas sem ser, ele mesmo, uma coisa. Ser (*physis*) e Nada (*pneuma*) “são uma só e mesma... não-coisa” (ANDRADE, 2020, p. 83). O Ser é Nada, não como nada negativo, mas como nada de entitativo. Nada é Ser porque se constitui pela potência de convocação que torna possível a

presentificação de Ser. “Interrogo meu filho / objeto de ar”: nestes versos se encontra pois consignado o apelo, o chamamento (-*rogo*), que Nada (*pneuma*) profere deste as entranhas (*inter-*) de Ser (*physis*) para que venha adiante (*objectum*), presentificando-se desde o fundo sem fundo, desde elemento aéreo inefável que constitui a sua emergência e o seu retraimento. “A importância hermenêutica da imagem fenomenal do ar e do vento é de retirar a compreensão da tendência (tentação) de sempre apreender a partir do que já adquiriu estabilidade e substancialidade” (SCHUBACK, 2000, p. 218-219). Onde reside, pois, a tendência à estabilidade e substancialidade?

O poeta também o diz: “em que gruta ou concha / quedas abstrato?”. Na concretude da gruta ou da concha, o Nada se *ab-strai*, consumando o movimento de sua retração. Permanece aí apenas como uma ideia vaga, um pressentimento nebuloso. Não obstante, mesmo como vaga recordação que se mantém naquilo que não se pode furtar à substancialidade, “Nada” permanece como um apelo silencioso, porque raramente ouvido, para o redescobrimto de sua absoluta plasticidade. “Lá onde eu jazia, / responde-me o hálito, / não me percebeste, / contudo chamava-te”. O hálito remete ao próprio movimento de contração do divino, que instaura o espaço da existência. “Se [Shaddai] só aplicasse seu pensamento em si mesmo, se concentrasse em si seu sopro e seu hálito, expiraria toda a carne no mesmo instante” (BÍBLIA, Jó, 34, 14). O hálito que responde à evocação do poeta é o próprio divino que se retrai e oculta, para inaugurar o espaço aberto onde a existência se pode desenrolar. Nesse espaço ele permanece como o próprio elemento vitalizador, como o hálito da contração, que é vida vivificante. Para onde o divino se retrairia? Para que espaço que já não o contivesse? Em verdade, não foi o divino a lugar nenhum, a não ser a este próprio em que já estamos, e no qual ele próprio se faz presente, embora de modo oculto, apresentando-se na simplicidade do mesmo apelo que o poeta lhe dirige.

O espaço diminuto da gruta ou da concha mostram que no concreto se manifesta o profundo recolhimento daquilo que se encolhe para habitar. “O ser que se esconde, o ser que ‘entra na concha’, prepara ‘uma saída’. (...) Tudo o que tem forma conheceu então uma ontogênese de concha. O primeiro esforço da vida é fazer conchas” (BACHELARD, 1988, p. 182-183). Nada, que é Ser, ou Ser, que é Nada, se recolhe na miniatura da palavra, permanecendo nela como apelo. Trata-se de um apelo que reconhece a dificuldade que há em que alguém o ouça, mas que se encolhe e recolhe na pequenez da palavra pela mera possibilidade de ser ouvido. “Encolher pertence à fenomenologia do verbo habitar. Só mora com intensidade aquele que já soube encolher-se” (BACHELARD, 1988, p. 109). Ser-Nada se destitui de sua natureza sutil, resguardando-se no concreto, apenas pela graça de um reencontro fortuito com o poeta em cuja voz poderá finalmente ressoar de novo. Não é à toa que, na teologia cristã, o movimento de retraimento do *lógos* divino, que

se faz homem, é entendido como *kénosis*, como esvaziamento de Deus, rebaixamento do verbo divino à condição de palavra (cf. BÍBLIA, Filipenses, 2, 6-11) que se pronuncia na forma da finitude.

A linguagem é o campo de possibilidades de ressonância que decaiu em fala pela força do esquecimento e que cabe ao poeta trazer novamente ao aberto, como o *pneuma*, que traz para a abertura os movimentos recônditos do recolhimento da *physis*. “É a fala cotidiana que consiste num poema esquecido e desgastado, que quase não mais ressoa” (HEIDEGGER, 2012, p. 24). Ser-Nada faz, assim, da linguagem, da ressonância transformada em habitação concreta, a sua morada. “Casa do ser é a linguagem porque, como saga do dizer, ela é o modo do acontecimento apropriador” (HEIDEGGER, 2012, p. 215). O filho que o poeta não fez é, portanto, a imagem do próprio Ser que, no desempenho da existência, se faz a si mesmo como obra de arte singular, isto é, como espaço materialmente fechado, que apenas a forma é capaz de penetrar como abertura, trazendo para fora a multiplicidade de sentidos do que apenas aparentemente é uno, ou melhor, daquilo cuja unidade consiste em ser múltiplo.

Referências

- ANDRADE, A. Drummond e o acontecimento ontológico. *Eixo Roda*, Belo Horizonte, v. 29, n. 1, p. 66-85, 2020.
- BACHELARD, G. *A poética do espaço*. Trad. Antônio da Costa Leal; Lídia do Valle Santos Leal. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).
- BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2002.
- EURÍPIDES. *As bacantes*. Trad. Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- FELTON, D. The Dead. In: OGDEN, Daniel (ed.). *A Companion to Greek Religion*. Oxford: Blackwell, 2007. p. 86-99.
- HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.
- _____. *Ser e tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.
- HOMERO. *Hinos homéricos: hinos I e do VI ao XXXIII*. Trad. Alberto Machado Cabral. São Paulo: Odysseus Editora, 2009.
- SCHUBACK, M. S. C. *Para ler os medievais: ensaio de hermenêutica imaginativa*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Submissão: 07. 07. 2020 / Aceite: 15. 12. 2020