

## **Dos efeitos de assinatura à multiplicidade: a condição postiça do eu, entre Derrida e Pessoa<sup>1</sup>**

Gabriel Cid de Garcia<sup>2</sup>

Em um livro dedicado inteiramente ao poeta Fernando Pessoa, Judith Balso analisa a obra de seus grandes heterônimos à luz dos procedimentos particulares com que cada um reverbera, a seu modo, uma crise da filosofia. Longe de se referir a uma crise exposta por meio de textos filosóficos, Balso aponta uma condição que se verifica na relação que os poemas estabelecem com a metafísica, com efeito, separando-se de uma compreensão totalizante do mundo, ao mesmo tempo em que pensam, pelos poemas, esta separação.

A obra pessoana nos permite traçar uma metodologia de percursos possíveis de análise que ajudam a tornar visível uma disposição aporética sobre o entrelaçamento entre Literatura e Filosofia: as ressonâncias e inter-intra-textualidades de sua obra, os seus aspectos que se impõem como pensamento literário e poético, não se restringem à matéria de um pensamento *sobre* a literatura. Com efeito, eles se dispõem como matéria intensa de um pensamento *com* a literatura, em que a filosofia aparece como operador a partir do qual seus nomes nutrem literariamente suas ideias.

No decurso da pesquisa, evitamos uma metodologia que estabelecesse hierarquias entre os domínios analisados, apostando, por sua vez, na polifonia discursiva que os coloca em tensão, como analisou Pierre Macherey (1995). Na obra de Pessoa, a heteronímia se apresenta como um problema endereçado às definições possíveis dos discursos filosófico e literário. Esta indefinição, que se acentua pela dispersão e pela fragmentação de sua obra, antes de ser considerada uma falta, diz respeito a um projeto maior que detectamos não apenas como desestabilizador das fronteiras entre os discursos, mas que, de fato, permite a apreensão de uma dimensão impessoal que antecede a definição de seus limites, ao mesmo tempo em que também é partilhada por eles.

Se a pretensão da razão está vinculada ao discurso, sua meta seria buscar a totalidade de tudo que pode ser dito. Desenvolve-se, desta forma, um modo próprio de

<sup>1</sup> Este texto é uma adaptação e um desdobramento de elementos específicos tratados na tese de doutorado posteriormente publicada em livro, intitulado *A eloquência do mundo: Fernando Pessoa entre a literatura e a filosofia* (Garcia, 2014).

<sup>2</sup> Gabriel Cid é doutor em Literatura Comparada, com pós-doutorado em Filosofia (UERJ). Graduado em Filosofia (UFRJ) e Mestre em Literatura Portuguesa (UERJ). É coordenador do Setor de Cultura da Faculdade de Educação da UFRJ e pesquisador do Núcleo de pesquisa em Filosofia Francesa Contemporânea da UFRJ. Email: gcidgarcia@gmail.com

definir o pensamento por meio de relações com o real que produzem um afastamento do sensível, do impuro e do incerto, donde o discurso filosófico passa a se referir ao Ser, à unidade, à identidade, sendo somente à medida que forja seus próprios critérios que ele mesmo pode arrogar o discurso da autoridade.

É justamente este ato de forjar – no duplo sentido que o verbo comporta – os próprios critérios que situaremos como não separado dos elementos “ímpuros” dos quais o discurso buscava se afastar. Deleuze escreveu que a filosofia sempre se preocupou com a busca de princípios. Jacques Derrida, nas suas respostas endereçadas a John Searle, também problematizou o gesto metafísico de remontar às origens, ou, em suas palavras,

o projeto de remontar ‘estrategicamente’, idealmente, a uma origem ou a uma ‘prioridade’ simples, intacta, normal, pura, própria, para pensar *em seguida* a derivação, a complicação, a degradação, o acidente etc. Todos os metafísicos procederam assim, de Platão a Rousseau, de Descartes a Husserl: o bem antes do mal, o positivo antes do negativo, o puro antes do impuro, o simples antes do complicado, o essencial antes do acidenta, o imitado antes do imitador etc. Esse não é *um* gesto metafísico dentre outros, é a exigência metafísica mais contínua, profunda e mais poderosa. (Derrida, 1991a, p.130).

No texto ‘A mitologia branca’, Derrida também analisou, na história da filosofia, um movimento de apagamento de elementos metafóricos que restringiriam a pureza tão almejada do conceito. De acordo com a hipótese analisada por Derrida, “a metáfora parece envolver na sua totalidade o uso da língua filosófica, nada menos do que o uso da língua natural *no* discurso filosófico, até mesmo a língua natural *como* língua filosófica.” (Derrida, 1991, p.249)<sup>3</sup>

O projeto de decifrar a metáfora no discurso filosófico adquire, no entanto, um estatuto que é, em si, um problema para a filosofia, ao qual Derrida nomeia sua “*condição de impossibilidade*” (1991, p.259): “a metáfora permanece, através de todos os seus traços essenciais, um filosofema clássico, um conceito metafísico” (p.259)<sup>4</sup>. Ou ainda, “o texto filosófico não está menos na metáfora do que esta no texto filosófico (e no texto retórico que aí se coordena).<sup>5</sup>” (Derrida, 1991, p.299)

<sup>3</sup> “La métaphore semble engager en sa totalité l’usage de la langue philosophique, rien de moins que l’usage de la langue dite naturelle dans le discours philosophique, voire de la langue naturelle comme langue philosophique.” (Derrida, 1972, p.249)

<sup>4</sup> “La métaphore reste, par tous ses traits essentiels, un philosophème classique, un concept métaphysique. (Derrida, 1972, p.261).

<sup>5</sup> La métaphore est moins dans le texte philosophique (et dans le texte rhétorique qui s’y coordonne) que celui-ci n’est dans la métaphore. (Derrida, 1972, p.308)

Similar a uma casa vazia, a verdade aparece como tributária de valores, perspectivas, como uma variação de forças e de estilo que adquire a aparência de solidez e estabilidade ao povo que a valoriza. Para Nietzsche, não passaria enfim, de “metáforas, metonímias, antropomorfismos”, perfazendo “uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente” (Nietzsche, 1974b, p.56).

A circularidade apontada por Derrida se refere também a uma insistência própria ao discurso filosófico da tradição. Parte-se do pressuposto de que o pensamento é algo conhecido, a partir do qual se vem a reconhecer, no mundo, as coisas e suas relações por meio de regras previamente instituídas. José Gil, em sua leitura da filosofia de Deleuze, já nos alertara para o fato de que

Toda a filosofia supõe uma certa concepção do que é o pensamento e de como se deve pensar. Forma assim uma imagem “pré-concebida”, não filosófica, a partir da qual cria e desenvolve seus conceitos. Toda uma tradição filosófica, por exemplo, pressupõe uma “imagem dogmática do pensamento”, em que a natureza do pensamento é suposta a obedecer aos requisitos do senso comum e ao bom senso (*doxa*). Era a imagem do pensamento que pensa para procurar a Verdade e o Bem, quer dizer, que procura o que *deve* ser o pensamento puro. (Gil, 2008, p.115).

A metafísica, enquanto pretensão de um pensamento puro, empreende uma busca circular – antropomórfica – ao elaborar, de antemão, as condições que pavimentam o seu caminho: a construção de um sentido próprio capaz de espelhar a correspondência entre a identidade - o nome próprio - e a verdade. No entanto, alerta-nos Derrida, “a filosofia seria este processo de metaforização que se conduz a si mesmo” (Derrida, 1991, p.251)<sup>6</sup>,

Como nos mostrou Nietzsche e Derrida, o percurso da metafísica, que se ocupou em concretizar uma ideia de verdade baseada em categoriais universais e valores imutáveis, insinua-se como uma monumental construção retórica de domesticação do pensamento, uma vez que delimita, pelo discurso, modelos e sistemas que se encarregam da manutenção de dualismos, instaurados e erigidos como balizadores da experiência.

Tendo em vista que todo discurso pode ser entendido como impuro, incluído o discurso da autoridade e do apelo à objetividade, pode-se concluir que tanto o discurso filosófico como o literário possuem sua gênese em perspectivas singulares que os antecedem e os constituem. Isto significa dizer que há um momento de contaminação entre

<sup>6</sup> “La philosophie serait ce procès de métaphorisation qui s'emporte lui-même.” (Derrida, 1972, p.251).

estes discursos que antecede o momento de sua separação, e continua insistindo em suas diversas formas posteriores de expressão.

O filósofo Philippe Sabot, em seu livro *Philosophie et littérature – Approches et enjeux d'une question* (2002), já havia destacado na filosofia contemporânea de expressão francesa um modo próprio de fazer filosofia a partir da relação estabelecida com a literatura. Analisando elementos da obra de Derrida e Deleuze, Sabot salientava como comum a estes filósofos uma espécie de intensidade poética presente em sua escrita, autorizando-se à imbricação de gêneros que, via de regra, são caracterizados por distâncias e embates históricos.

Ainda que existam estes distanciamentos e embates, Derrida nos alerta ser possível depreender das histórias, tanto da filosofia quanto da literatura, momentos de mútua contaminação. Evocamos aqui o exemplo de Valéry, privilegiado por Derrida, quem aproxima o gesto filosófico do estilo. Para Valéry, Descartes teria inaugurado, com o advento do *cogito*, menos o acesso à verdade do *Eu* que uma forma eloquente de apresentação da razão de estado, propondo uma ordenação ao discurso através do exercício de estilo. A força do argumento cartesiano se deve menos à lógica de sua argumentação e mais ao valor do estilo que imprimiu à expressão vazia e reiterada do *Eu*, à forma com que o *Eu* se arrisca e ousa na encenação de seu próprio drama: “este valor é um ato de violência, uma afirmação quase arbitrária de ordenação através do exercício do estilo, a impressão egoísta de uma forma, o estratagema de uma encenação suficientemente poderosa para se fazer passar por verdade...” (Derrida, 1991, p.336)<sup>7</sup>.

Estendemos estas hipóteses e esta suspeita ao drama encenado pela obra de Fernando Pessoa, considerada aqui como uma das vias possíveis de visualizar estas tensões entre o filosófico e o literário. Se há, por um lado, uma disposição retórica constitutiva da organização da razão, por outro lado, há uma potência retórica impessoal atuando na linguagem, no fundo de cada discurso, para a qual o fenômeno da heteronímia pessoana daria visibilidade. Por meio da heteronímia, interessa-nos explorar a obra de Fernando Pessoa recolhendo indícios para se pensar a direção da multiplicidade como implosão do nome próprio, assim como recolocar o problema da relação entre a literatura e a filosofia a partir da questão, analisada por Derrida, da impossibilidade da pureza das assinaturas. Ao enviar a enunciação sempre a uma terceira pessoa, a uma voz delirante operando no fundo

<sup>7</sup> “Cette valeur est d'un coup de force, d'une affirmation quasi arbitraire de maîtrise à travers l'exercice du style, l'impression égotiste d'une forme, le stratagème d'une mise en scène assez puissante pour se passer de vérité (...)” (Derrida, 1972, p.351)

de cada discurso, evidencia-se uma relação com o mundo anterior às significações e aos modelos de representação.

Judith Balso atenta para o fato de que, em boa parte dos vários textos em prosa nos quais os heterônimos de Pessoa conversam entre si, eles procuram discutir aspectos que circundam o espanto causado pela singularidade filosófica da obra de um dos heterônimos pessoanos, Alberto Caeiro. Este espanto, portanto, é responsável por influenciar cada heterônimo poeta de forma diferente, mas possui ainda uma característica: ele teria feito surgir até mesmo os escritos de um heterônimo filósofo, António Mora, que escreve em prosa e mais detidamente se dedica a estas investigações em torno da singularidade da visão do poeta, Alberto Caeiro.

Tendo em vista esta encenação de um embate entre filosofia e literatura no próprio palco do universo pessoano, a heteronímia apareceria, na análise de Judith Balso, como o procedimento através do qual se produz, nos escritos de Pessoa, uma provocação ao pensamento. Tal provocação, que se insinua de maneira específica em cada um dos heterônimos, oferece em conjunto uma reivindicação de um pensamento que se produz pela poesia. Veremos de que modo isso se opera. De acordo com Balso,

A heteronímia constitui uma proposta sobre a poesia como pensamento da poesia enquanto pensamento. O redobramento é aqui essencial: ele indica primeiramente que este pensamento sobre o poema é um pensamento imanente ao poema. Poesia como pensamento dela mesma, enquanto se propõe como pensamento. (Balso, 2006, p.217).<sup>8</sup>

Haveria assim uma dupla tarefa do poema com relação à metafísica, já que ele se ocupa de sua derrocada – a partir da evidência, por exemplo, da multiplicidade – e ao mesmo tempo carrega a ambição metafísica que o influencia e o motiva a poetizar. Todos os heterônimos mantêm uma relação distinta com problemas metafísicos que os motivam e para os quais procuram buscar, por meio de seus escritos, explicações. Deste modo, quando a crítica à metafísica parte do poema e o influencia, temos a imanência da crítica ao poema, que seria, segundo Balso, a razão última da mestria de Caeiro. Ao tentar explicar a homogeneidade entre o pensamento e as coisas, contrariando o dualismo que vigora na tradição platônica, Caeiro o faz por meio da poesia e, portanto, mostra a arbitrariedade da

<sup>8</sup> “L'hétéronymie constitue une proposition sur la poésie comme pensée de la poésie comme pensée. Le redoublement est ici essentiel: il indique d'abord que cette pensée sur le poème est une pensée immanente au poème. La poésie comme pensée d'elle-même en tant qu'elle se propose d'être une pensée. (Balso, 2006, p.217).

separação das duas instâncias cujos problemas, ao longo da história da filosofia, pavimentaram as investigações em torno do conhecimento.

Ainda que Álvaro de Campos apareça como discípulo rebelde do mestre – no qual a crítica aparece de forma menos vigorosa, pela atenção ao múltiplo a partir das explicações físicas que pautam o mundo das sensações –, e Ricardo Reis como um discípulo fascinado – ocupado em afirmar a vida tragicamente, a partir da constatação da angústia da existência –, o projeto de Caeiro é aquele que, de forma completa, instaura não só um pensamento que pode vir a reverberar na própria heteronímia, como também inaugura a forma própria de o pensamento se produzir enquanto poema. Seu projeto poderia ser definido, segundo Balso, como uma “metafísica sem metafísica”, ou uma ontologia poética que poderia já ser considerada – desde o momento em que libera a poesia da metafísica – uma ontologia não-metafísica.

Deste modo, atua no poema uma recusa em se estabelecer nos termos de um registro da verdade, do ser<sup>9</sup>. O pensamento associado à literatura estaria, antes, do lado da apresentação dos elementos fictícios que sustentam os registros de verdade da metafísica, onde o ser – via heteronímia e poema – pode ser pensado para além das estruturas que o fixam em um sentido e uma verdade.

É nessa direção que Balso assevera que a heteronímia estaria, de fato, autorizada a suceder à metafísica, já que ela instaura uma configuração totalmente nova do que podemos chamar de pensamento, dada sua homogeneidade à ontologia que ela anuncia. A multiplicidade heterogênea a que ela alude é aquela que, por meio do(s) poeta(s), pode expressar a mesma multiplicidade da vida, e a indecidibilidade de fundo que garante a não-totalização do conhecimento. No entanto, ao devir expressiva, e por estar vinculada a uma dimensão impessoal da vida, a multiplicidade requer que o poeta-autor – como ponto original e totalizante do elemento poético – desapareça para que os poemas venham a existir. Leiamos:

A heteronímia é homogênea, em seu dispositivo formal, à ontologia que ela carrega. Com efeito, ela escapa à interpretação. Em seu princípio, ela não sugere senão pluralidade e multiplicidade; em seu cerne, existe apenas o vazio e a inconsistência; o próprio autor é uma figura evanescente; e, o que é ainda mais impressionante, com ela não há mais “o” poeta, mas “poetas”. A heteronímia resiste à interpretação porque resiste à totalização. Ela apresenta uma multiplicidade

<sup>9</sup> No entender de Maurice Blanchot, esta recusa [da filosofia, da morte] é uma das propriedades da literatura. (2001).

heterogênea, o que a assemelha à Natureza, segundo Caeiro: à imagem desta, ela é “partes sem um todo””. (Balso, 2006, p.221-222).<sup>10</sup>

O verso culminante de Caeiro, “a natureza é partes sem um todo” (2005b), serve, portanto, de inspiração para toda a tentativa de interpretação filosófica da poesia de Caeiro empreendida pelo filósofo António Mora. O autor, evanescente, esvai-se por não haver também na Natureza a permanência, a estabilidade – que existe apenas enquanto efeito ilusório –, e, assumindo sua heterogeneidade, seu aspecto evanescente, ele se projeta de forma mais adequada no devir, trazendo à poesia a potência do pensamento, ou ao pensamento sua potência poética. “É esta heterogeneidade interna da heteronímia que autoriza o poema a carregar não apenas um pensamento da poesia, mas um pensamento da poesia enquanto pensamento.” (Balso, 2006, p.222)<sup>11</sup>.

Ao elaborar a fundamentação de uma crítica, em seus escritos, à filosofia da tradição metafísica do Ocidente, pensamos que há em Mora um privilégio da associação do pensamento a um fluxo impessoal, atento ao exterior, que ultrapassa o sujeito – assim como em Caeiro temos a figura da Natureza, entendida como *partes sem um todo*. Deste modo, é possível construir a hipótese de que a própria heteronímia poderia ser considerada uma potência impessoal do pensamento: percebendo em seu procedimento a ambição de expressar um problema ontológico, a heteronímia se torna não apenas um procedimento literário ou artístico, mas uma disposição suficiente que diz respeito a uma teatralidade de fundo que nos atravessa, assim como não apenas em nossa cultura – herdeira da tradição metafísica ocidental –, mas, sobretudo nas tentativas de explicação do mundo e da existência.

Judith Balso salienta o fato de a filosofia de Mora ser uma filosofia fracassada, dada a impossibilidade de abarcar por completo os problemas tratados por Caeiro. Este fracasso diz algo a respeito do pensamento e da literatura, pois, de fato, é possível atribuir ao lugar do poema – no caso, *O Guardador de Rebanhos*, de Caeiro, que lhe serve de inspiração – a exclusividade que situa o âmbito de ação do pensamento. Se o pensamento existe nos

<sup>10</sup> L'hétéronymie est homogène, dans son dispositif formel, à l'ontologie qu'elle declare porter. En effet, elle se soustrait à l'interprétation. Dans son principe, elle ne propose que pluralité et multiplicité; en son coeur, il n'existe que le vide et l'inconsistance; l'auteur lui-même y est une figure évanescence; et, plus frappant encore, avec elle il n'y a plus "le" poète mais "des" poètes. L'hétéronymie résiste à l'interprétation parce qu'elle résiste à la totalisation. Elle présente une multiplicité hétérogène, ce qui la rend semblable à la Nature selon Caeiro: à l'image de celle-ci, elle est "parties sans un tout". (Balso, 2006, p.221-222).

<sup>11</sup> “C'est cette hétérogénéité interne de l'hétéronymie que autorise le poème à porter non pas seulement une pensée de la poésie, mas une pensée de la poésie comme pensée.” (Balso, 2006, p.222).

poemas, ele só devém expressivo, só se dá a ser pensado através do próprio poema, e não por meio de sua tradução em sistema filosófico:

A inconversibilidade da poesia heteronímica em uma filosofia se verifica em seu não--desenvolvimento de um ‘heterônimo filósofo’ – ele permanece em estado de sombra, sem obra própria –, mas igualmente na impossibilidade de transpor os poemas do *Guardador de rebanhos* em um discurso filosófico [...] [...] (Balso, 2006, p.39)<sup>12</sup>.

Postos em tensão os poemas e as discussões que eles inspiram, restaria à heteronímia, de acordo com Balso, aparecer como o lugar de um embate entre a filosofia e a poesia, entre a filosofia e a literatura. Em nossa análise, as tentativas de interpretação que imprimem tensão à discussão intra-heteronímica, em ressonância com as investigações filosóficas contemporâneas, salientam e enfatizam a intensidade desta potência impessoal, desta multiplicidade que é expressa poeticamente, dando a ver a própria heteronímia como um expediente trágico do próprio pensamento.

Transposto figuralmente no Paganismo de António Mora, o drama em gente pessoano funciona como um espelho invertido da heteronímia, como uma chave interpretativa que diz apenas sua própria multiplicidade. 'Múltiplo', com efeito, é uma palavra que aparece diversas vezes, ainda como adjetivo, na obra de Pessoa. Em um rascunho de 1935, ano de sua morte, Pessoa teorizou a respeito da gênese dos heterônimos. Sem contar as investidas teóricas de outros heterônimos que também enveredaram, diretamente ou indiretamente, no pensamento da heteronímia, nos restringiremos, neste primeiro momento, a este rascunho e à carta do mesmo ano endereçada a Adolfo Casais Monteiro. No rascunho, Pessoa comenta a respeito de sua necessidade, que remonta à infância, de “aumentar o mundo” por meio de personalidades fictícias, de se acercar de figuras de sonho que invadiriam involuntariamente a realidade.

Além disso, 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. Hoje já não tenho personalidade: quanto em mim haja de humano, eu o dividi entre os autores vários de cuja obra tenho sido o executor. Sou hoje o ponto de reunião de uma pequena humanidade só minha. (Pessoa, 2005a, p.92).

<sup>12</sup> “La non-convertibilité de la poésie hétéronymique en une philosophie se vérifie dans ce non-déploiement d'un “hétéronyme philosophe” – il reste à l'état d'ombre, sans oeuvre propre –, mais tout autant dans l'impossibilité de transposer les poèmes du Gardeur de troupeaux en un discours philosophique [...]” (Balso, 2006, p.39).



Tais características apontadas dão margem para que se perceba, nesta tendência, algum sintoma específico da psiquiatria. Pessoa o reconhece: “Não nego, porém – favoreço, até –, a explicação psiquiátrica”, deixando claro que “toda a atividade superior do espírito, porque é anormal, é igualmente suscetível de interpretação psiquiátrica” (Pessoa, 2005a, p.92).

Sua referência à divisão daquilo que definiria sua humanidade, ao processo que o faz tornar-se o executor de uma humanidade particular, acompanha a surpreendente constatação de que ele mesmo seria “menos real que os outros, menos coeso, menos pessoal, eminentemente influenciável por eles todos” (Pessoa, 2005a, p.92). Desta forma, seu estatuto de individualidade é posto em questão, e a soberania do autor e executor daquela humanidade é subvertida, reverberando outras passagens relevantes de sua obra poética, sobretudo os poemas de Álvaro de Campos, e em especial o seguinte trecho de *Passagem das horas*:

Multipliquei-me, para me sentir,  
Para me sentir, precisei sentir tudo,  
Transbordei, não fiz senão extravasar-me,  
Despi-me, entreguei-me,  
E há em cada canto da minha alma um altar a um deus diferente.  
(Pessoa, 1951, p.221).

Despido de sua autoridade e entregue ao fluxo impessoal que mescla as dimensões interior e exterior da sensação, o poeta, médium de si mesmo, pode então ocupar-se em dar forma às produções particulares das diversas vozes que o habitam e o influenciam. Este processo será profundamente analisado e precisamente diagnosticado por Pessoa na carta que mencionamos, em que responde à pergunta, feita por Adolfo Casais Monteiro, sobre a gênese de seus heterônimos.

Começo pela parte psiquiátrica. A origem dos meus heterônimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histérico, se sou, mais propriamente, um histero-neurastênico. (...) Seja como for, a origem mental dos meus heterônimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação. (Pessoa, 2005a, p.95).

A origem dos heterônimos é situada nesta própria tendência orgânica que caracterizaria a histeria, que faz com que o poeta simule e, ao simular, despersonalize-se, alcançando um campo de indiscernibilidade entre sua própria personalidade e a de suas

simulações. Temos aqui a arbitrariedade da organização da identidade na figura da pessoa do autor. Se este já pode ser influenciado por outros, diferentes de si mesmo, não há nada que lhe permita restituir para si qualquer autoridade. Caracterizando esta tendência à despersonalização como orgânica, Pessoa inscreve sua gênese nos limites do corpo. Este efeito “mental”, que desembocaria na heteronímia, tem, portanto, uma gênese somática, o que renderia outras análises, já empreendidas em outros trabalhos.

É importante ressaltar que esta possível leitura da exposição destes estados doentios interessa menos por sua relevância científica que por sua contestação de uma esfera pretensamente normativa de racionalidade. Embora em Ant3nio Mora – que se autodefine como o 3nico discipulo de Caeiro –, a multiplicidade adquira a forma do Paganismo, podemos ver em um texto assinado por Pessoa, nas *P3ginas 3ntimas e de auto-interpret33o*, uma consci3ncia desta fragmenta33o a partir da defini33o de sua pr3pria multiplicidade: "Sinto-me m3ltiplo. Sou como um quarto com in3meros espelhos fant3sticos que torcem para reflex3es falsas uma 3nica anterior realidade que n3o est3 em nenhuma e est3 em todas." (Pessoa, 1966, p.93).

Curioso notar que este relato, apenas um entre os numerosos relatos em que o pr3prio Pessoa teoriza sobre a heteronímia, evoca esta “3nica realidade anterior”, uma dimens3o impessoal e origin3ria que desestabiliza a unidade daquele que participa das realidades determinadas. Tal unidade, como se sabe, 3 aquela que se materializa a partir da assinatura “Fernando Pessoa”. O que percebemos 3 que esta assinatura, bem como sua referencialidade, esvazia-se 3 medida que tomamos conhecimento do projeto heterog3neo que, paradoxalmente, ela designa.

A assinatura se define, de in3cio, por uma pretens3o. Derrida busca caracterizar esta pretens3o, afirmando que qualquer assinatura se d3 como “presen3a do 'autor' como 'pessoa que enuncia', como 'fonte', na produ33o do enunciado.” (Derrida, 1991, p.371). Ora,

Por defini33o, uma assinatura escrita implica a n3o-presen3a atual ou emp3rica do signat3rio, mas, dir-se-3, marca tamb3m e ret3m o seu ter-estado presente num agora passado, que permanecer3 um agora futuro portanto num agora em geral, na forma transcendental da perman3ncia. Esta perman3ncia geral est3 de algum modo inscrita, pregada na pontualidade presente, sempre evidente e sempre singular, da forma de assinatura. 3 essa originalidade enigm3tica de qualquer rubrica. (Derrida, 1991, p.371).<sup>13</sup>

<sup>13</sup> “Par d3finition, une signature 3crite implique la non-pr3sence actuelle ou empirique du signataire. Mais, dira-t-on, elle marque aussi et retient son avoir-3t3 pr3sent dans un maintenant pass3, qui restera un maintenant futur, donc dans un maintenant em g3n3ral, dans la forme transcendante de

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 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, ainda desta feita, a condição da sua impossibilidade, da impossibilidade da sua rigorosa pureza. Para funcionar, quer dizer, para ser legível, uma assinatura deve ter uma forma repetível, iterável, imitável, 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, p.371).<sup>14</sup>

O que englobaria, portanto, a assinatura “Fernando Pessoa”, enquanto projeto? Antes “uma soma de não-eus sintetizados num eu postiço” (Pessoa, 1966, p.93), do que um sujeito reflexivo, fixo em sua gama de certezas representáveis. Os exercícios de assinatura de Fernando Pessoa (e de seus outros *eus*) aparece como contra-assinaturas que subvertem a promessa da identidade – e da verdade do Eu –, oferecendo-se como abertura ao(s) outro(s), uma abertura ao exterior, questionando a um só tempo a unidade, a legitimidade e a propriedade dos nomes.<sup>15</sup>

la maintenance. Cette maintenance générale est en quelque sorte inscrite, épinglée dans la ponctualité présente, toujours évidente et toujours singulière, de la forme de signature. C'est là l'originalité énigmatique de tous les paraphes.” (Derrida, 1972, p.391)

<sup>14</sup> “Les effets de signature sont la chose la plus courante du monde. Mais la condition de possibilité de ces effets est simultanément, encore une fois, la condition de leur impossibilité, de l'impossibilité de leur rigoureuse pureté. Pour fonctionner, c'est-à-dire pour être lisible, une signature doit avoir une forme répétable, itérable, imitable; elle doit pouvoir se détacher de l'intention présente et singulière de sa production. C'est sa mêmété qui, altérant son identité et sa singularité, em divise le sceau.” (Derrida, 1972, p.391).

<sup>15</sup> Em *Ulysse gramophone*, Derrida aborda a obra de Joyce e situa a definição da assinatura como “performativo sintético de uma promessa e de uma memória que constituem todo engajamento” (1987, p.94). Podemos aproximar a ideia de multiplicidade à noção de vibração, analisada por Derrida neste livro. A vibração, a abertura às diferentes tonalidades e ressonâncias da assinatura, permite a fuga da estabilidade e da identidade, funcionando já como uma “contra-assinatura do outro”, do fora.

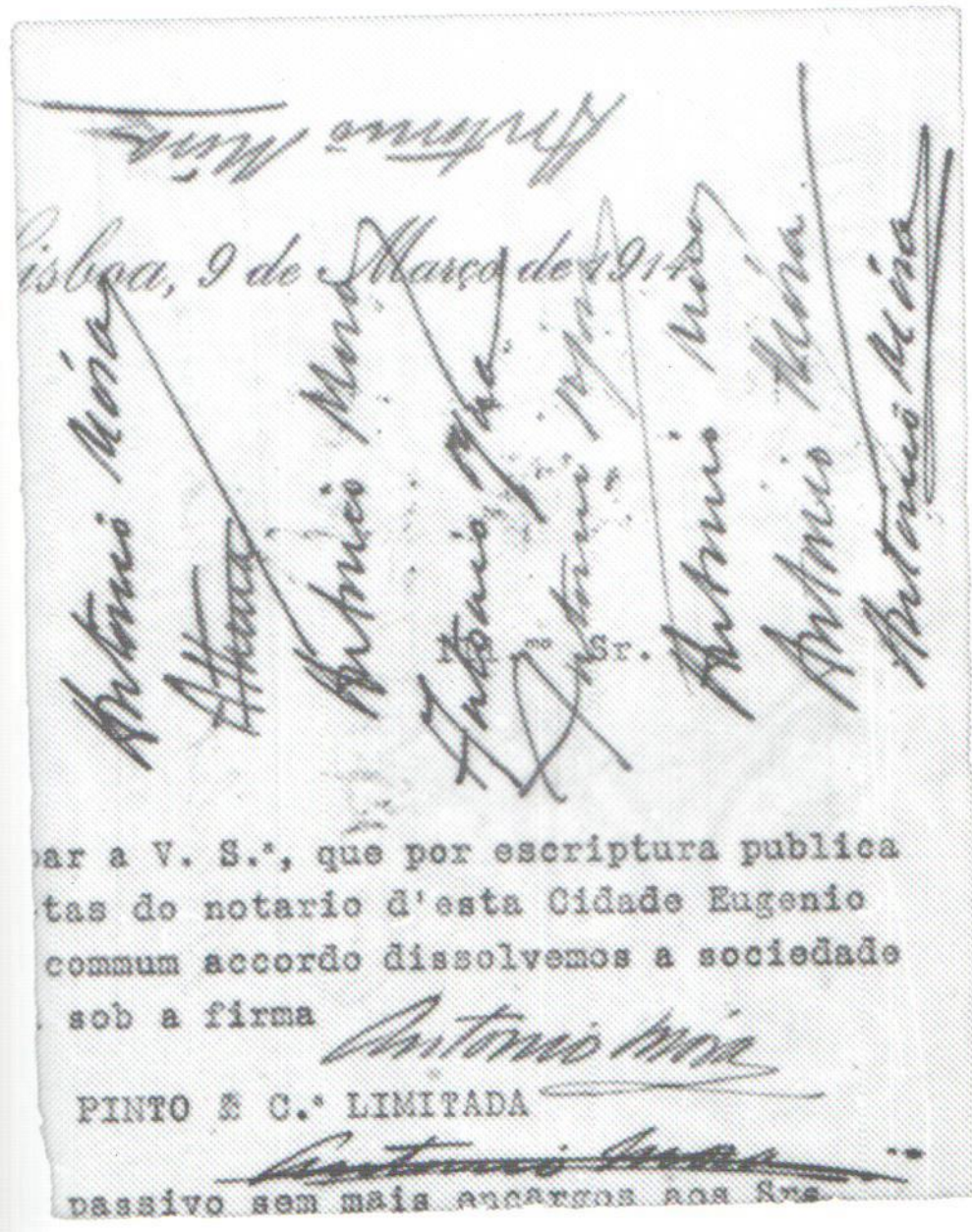
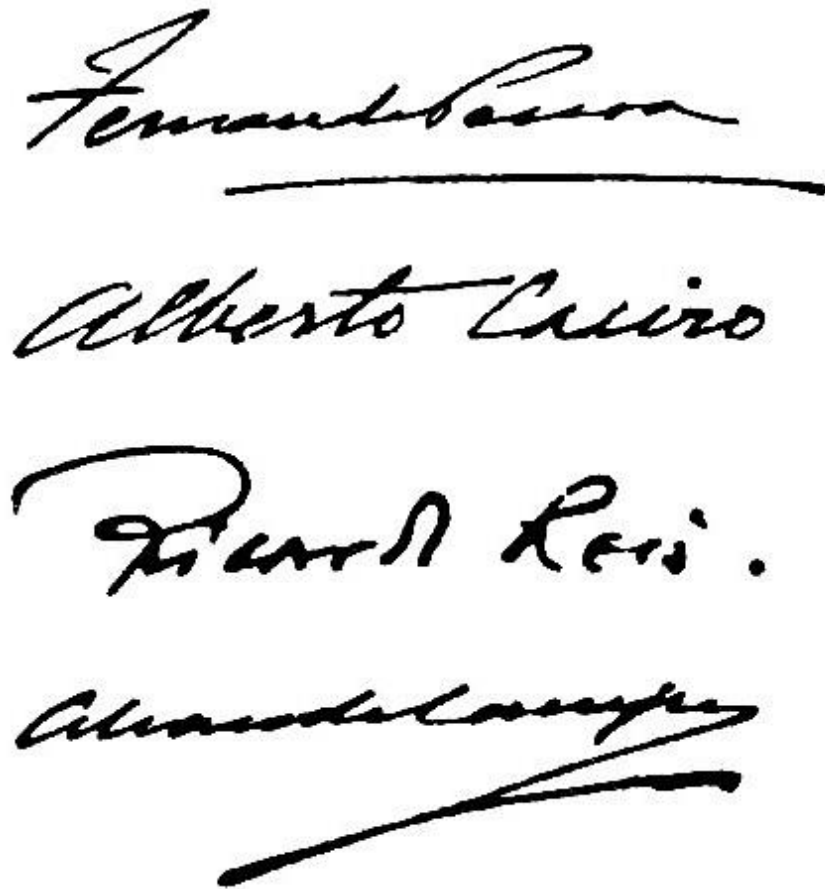


Figura 1 – Exercício de assinatura de António Mora.



Fernando Pessoa

Alberto Caeiro

Ricardo Reis.

Álvaro de Campos

Figura 2 – Assinaturas de Fernando Pessoa, Alberto Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos.

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, 2005a, p.82).

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 indecíveis os critérios a partir dos quais se pode situar origens e conclusões. É por isso que também finalizamos aqui, assumindo não uma conclusão, mas o próprio *interregno*. É a lição empirista, lida por Deleuze: sempre já se está no meio, nas relações, e não nos seus termos.

Antes, no entanto, gostaríamos de marcar uma importante imagem trazida por Balso. Na conclusão de seu livro, ela busca uma bela definição da natureza de Pessoa, associando-o a um *passieur*, ou seja, uma palavra que pode tanto significar um barqueiro, associado à figura mítica de Caronte, transportando as sombras errantes, mas também à figura, mais mundana e corriqueira, do contrabandista, ou daquele que atua facilitando ilegalmente a passagem de estrangeiros em uma fronteira. Pela similaridade da palavra em francês com *passant*, Balso destaca o fato de Pessoa ter sido, ele-mesmo, um passante por Lisboa, sempre fotografado enquanto caminhava (como se pode ver na figura abaixo), “passante de sua própria vida” (Balso, 2006, p.223), como são os heterônimos que constantemente o *desautorizam*, com seus efeitos de assinatura que funcionam como promessas indecíveis de uma obra sempre por vir.



Figura 3 – O passante Fernando Pessoa.

## Bibliografia

- BALSO, J. (2006) *Pessoa: le passeur metaphysique*. Paris: Éditions du Seuil.
- BLANCHOT, M. (2001). *A conversa infinita 1: a fala plural*. Trad. Aurélio Guerra Neto. São PAULO: ESCUTA.
- DERRIDA, J. (1991a). *Limited Inc*. Trad. Constança Marcondes César. Campinas: Papyrus.
- \_\_\_\_\_. (1991). *Margens da filosofia*. Trad. Joaquim Torres Costa, António Magalhães. Campinas: Papyrus.
- \_\_\_\_\_. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris: Les éditions de Minuit.
- \_\_\_\_\_. (1987). *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*. Paris: Éditions Galilée, 1987.
- GARCIA, G.C. (2014). *A eloquência do mundo: Fernando Pessoa entre a literatura e a filosofia*. Rio de Janeiro: Garamond.
- GIL, J. (2008). *O imperceptível devir da imanência – sobre a filosofia de Gilles Deleuze*. Lisboa: Relógio D'Água.

- MACHEREY, P.(1995). *The object of literature*. Trad. David Macey. Cambridge: Cambridge University Press.
- NIETZSCHE, F. (1974b). *Obras Incompletas*. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1974b. (Coleção Os Pensadores).
- PESSOA, F. (2002). *Obras de António Mora*. Edição crítica de Fernando Pessoa. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.
- \_\_\_\_\_. (2005a). *Obra em prosa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- \_\_\_\_\_. (1996). *Páginas íntimas e de auto-interpretação*. Lisboa: Ática.
- \_\_\_\_\_. (2005b). *Poesia completa de Alberto Caeiro*. São Paulo: Companhia das Letras.
- \_\_\_\_\_. (1951). *Poesias de Álvaro de Campos*. Lisboa: Ática.
- SABOT, P.(2002). *Philosophie et littérature – Approches et enjeux d'une question*. Paris: Puf.