

## ESCRITO SOBRE A MINHA CARA

Igor Fagundes – Mestrando em Poética - UFRJ

Um dia será o mundo com sua impessoalidade soberba  
versus a minha extrema individualidade de pessoa  
mas seremos um só.

Clarice Lispector, *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres*

O desafio consiste em escrever sobre um rosto, o *meu*, quando a preposição *sobre* – no sentido de *a respeito de* – pode inicialmente implicar um distanciamento, um estar fora da cara para vê-la, reconhecê-la, pensá-la. Mas, apartada de mim, como ainda chamar *minha* esta cara que só posso pensar sendo-a? *O mesmo é ser e pensar*, disse e ainda diz certa voz originária. Em busca desse *mesmo* e desse *é*, entreolham-se eu e meu espelho. Vetores de força interpelam-se entre o que os olhos vêem e o que a boca diz a respeito do que vejo. Na possível – e sutil – fenda entre ver e dizer, rascunha-se uma completa afinidade ou instável negociação? Ver já é... pensar!? Dizendo, também não penso? O pensamento emerge nesse hiato, nesse interstício dos verbos, na iminência e eminência de qualquer ação? Não obstante, só posso pensar e ver o meu rosto, porque, antes e sobretudo, ele está diante de mim. Porque, primordialmente, já estou projetado. Sou um percebido antes *e* no momento de perceber. Antes de minha consciência e antes do reflexo, existimos eu e meu rosto.

O que vejo-percebo-digo é um movimento, uma respiração, um re-criar de mim na medida em que, a cada pausa, gesto, palavra, sou outro a surpreender o que antes havia sido percebido e dito sobre... quem? Descrever minha cara é poupá-la. Congelar seu sentido é perdê-lo. Resta-me, apenas, a aventura, a experiência *da* e *na* linguagem. Concretizada em mim, ela conta sua saga e a própria saga de dizer . Como caminho, escrever é isto que me permite alcançar o que me alcança, o que me lança uma intimação (cf. HEIDEGGER, 2004: 154-5). Um escrever de Clarice persiste, em mim, alcançável: “Eu tenho à medida que designo” (LISPECTOR, 1986: 172). A memória resgata, em complemento: “mas eu tenho muito mais à medida que não consigo designar. (...) É do buscar e não achar que nasce o que eu não conhecia e que instantaneamente reconheço” (Id., *ibid*). Pasmem! Clarice também parece escrita sobre minha cara.

Que o pensamento sobre o rosto seja participante do rosto e não sua *representação* . O rosto não é meu objeto e, assim, *escrevo sobre ele* na simplicidade de um *sobre* concebido como *por cima* . Escrito *sobre / por cima* da cara, inscrito nela, conto-a, conto-me, sou contado. A cara se conta. Meu texto – o *tecido* , lugar de sua (nossa) existência.

Lugar onde o homem se confronta com sua realidade originária é a arte. Nela, anuncia-se um rosto “não mais objeto, mas possibilidade de expansão e realização do poder constituidor de sentido” (SANTORO, 1994: 52). Da arte de um poeta, aceito o convite para o embate com o que me faz emergir. De um poema desconhecido (ou seja, não publicado em livro), escrito por um poeta também desconhecido (ou seja, pouco publicado), uma cara se dá a conhecer e pensar, sem a dicotomia entre corpo e alma, sentimento e razão :

sou mesmo esse cara que aparece na minha cara, ainda que nem sempre apareça, por vezes me ausento, vou dar uma volta

não pense, porém, que fico do lado de dentro da cara, amarrado, carrancudo: a cara não presta para separar dentro e fora, eu e outro, meu e alheio

à cara, esse lugar como outro lugar, acontece mudar ao sabor de muitas coisas do mundo, visíveis, invisíveis, não necessariamente pertencentes a alguma intimidade

e quando digo a minha cara, talvez nem mesmo minha, ou minha porque andamos juntos, vou aonde ela vai, na maior parte das vezes

a cara, pelo menos essa minha cara, tem a vantagem de ser a coisa menos metafórica do mundo, não sendo outra coisa que não seja ela mesma, nem maior, nem menor, nem pior, nem melhor

por isso a cara não mascara nada, nunca mente, só mentiria se de fato, descarada, houvesse um único habitante nesse corpo que chamo meu corpo, se uma só pessoa viesse olhar através do cristalino dos meus olhos

a cara tem a cara que tem e nunca outra cara que não seja a cara que tem, matriz mutável de todas as caras daqui até o fim de tudo o que vier acontecer em sua superfície

seus trinta e tantos músculos, o ângulo duro de seus ossos e um punhado de paisagens e zunidos compõem e descompõem as facetas que uso para encarar o mundo

na lata, com essa cara de lata, resisto aos sopapos e beijo o que é vivo

Por uma questão de direito autoral, concedo o crédito: o poema, chamado “escrito sobre a minha cara”, pertence a Caio Meira. Também por uma questão de direito, ainda autoral, deformo e reformo a assertiva: o poema *não pertence* a Caio, mas a todos que, no título, “escrito sobre a *minha cara*”, lêem-na como *sua*. Um *escrito sobre nossa cara* é o que resulta em genérico direito, na abertura de um campo de possibilidades e universalidades que uma obra funda.

Soma-se a tudo isso o fato de que um poeta *não descreve* uma cara: coloca-a diante de nós, já que, por obra da imagem, produz a reconciliação entre a representação e a realidade. Um lugar “onde os nomes e as coisas se fundem e são o mesmo: a poesia, reino onde nomear é ser” (PAZ, 1982: 129). Logo, a cara escrita é, na inevitável tautologia, a cara *que se escreve*, esta e aquela que, na escuta da linguagem, permanecerá latente, patente, potente: “Auscultando não a mim mas ao *logos*, é sábio con-cordar: tudo é um”. O que se diz na linguagem como *logos* – o “dizer-que-reúne” – é, “de modo privilegiado, simultaneamente aquilo que em dizendo se nomeia” (HEIDEGGER, 2006: 21).

Ao anunciar “***sou mesmo esse cara que aparece na minha cara***”, o poema tem em vista que o homem é uma manifestação – um ente (*to on*

), isto é, parte da totalidade do real ( *ta onta* , *physis* ) – e, como tal, pertence ao *ser* , ao mesmo tempo que o ser dá-se no ente, em uma “cara”. O homem, diz Heidegger, resulta desta relação de correspondência entre os verbos que abrem o poema ( *ser* e *aparecer* ) e entre substantivos que, nele, já surgem co-pertencidos em sua homonímia – o masculino “cara” (aquilo que é: o *ser* ) no feminino “cara” (naquilo que *aparece* ).

Autêntico o cara na cara, se entendo por autenticidade tudo aquilo que algo contém e que é transmissível, ou seja, tudo aquilo que é segundo a maneira como aparece. No movimento da imagem concebida ritmo, sou a procura de seu devir, de sua duração, já que “nada, exceto ela, pode dizer o que quer dizer” (PAZ, 1982: 133). Daí que a imagem de um rosto não o explica, convida-me a recriá-la e a revivê-la. Por isso, sou esse cara “ **ainda que nem sempre aparece**” , pois a abertura ao ser abrange o eclodir e o velar concomitantes: “o que sempre surge apropria-se no velar-se” , eis outro fragmento originário. É nesse sentido que meu corpo é um *fazer* a partir de seu desmoronamento incessante. Aristóteles também escreveu: “o sendo-ser (o ente) se manifesta de muitas maneiras” . Para que eu possa eclodir, ausento-me, desapareço em prol de um (novo e remoto, vários e mesmo) aparecer: “ **vou dar uma volta**” . O lance do fora-de-si, o salto mortal, a experiência da outra margem, implica um nascer (presença) e um morrer (ausência). O homem é na *manifestação* , mas, experiencial, também é como *fenômeno* . Em “Ser e Tempo”, Heidegger (2002a: 59-60) diferencia os termos. Fenômeno equivaleria a um modo privilegiado de encontro, enquanto manifestação seria uma espécie de referência, que anuncia algo que não se mostra como algo-que-se-mostra. Em “**vou dar uma volta**” , sugiro-me *ao encontro de* . Talvez por isso Heidegger traduziria a passagem já citada de Aristóteles por “o sendo-ser torna-se, de muitos modos, fenômeno”.

Os gregos viviam identificados com esse *fora* , com o exterior, em oposição ao cristão da interioridade e à modernidade subjetivista . Na voz do poeta, advirto: “**não pense (...) que fico do lado de dentro da**

**cara, amarrado, carrancudo”** . Movo-me, sinto-me arrastado, movido por um grande vento que me leva para fora, ao mesmo tempo que me empurra para dentro. (Cf. PAZ, Op. cit.: 123.). Mas a **“a cara não presta para separar dentro e fora, eu e outro, meu e alheio”** .

Nesse espanto, olho meu rosto com despreparo, apesar de há muito preparado, **“ amarrado”** para ser lugar de um eu, para ter uma *idéia* do que sou e para conceber tudo como *idéia*, *ponto de vista* e objeto de minha *subjetividade* (ou **“carranca”** ). Ao querer compreender algo, tenho de antemão alguma compreensão da qual preciso me livrar. Necessário, portanto, um esvaziamento dos mecanismos que imponham ao rosto um conceito. Necessário não congelar a cara em formatos nem aprisioná-la em conhecimentos adquiridos . Aceito o desconhecido – **“o outro”** , **“o alheio”** – como dimensão que cuido e me cuida sem que se saiba o porquê, sem a *razão* que **“presta para separar”** .

Em ritual metamórfico, o eu se perde para ser de novo um eu, mas *em experiência* , sem o subjetivo que submete o acontecimento a uma análise e a uma predição. Assumo o contingente como necessário. Não se trata de mudar o mundo ou se conformar a ele. Dentro dessa experiência poética de ser, ativo e passivo não são a medida. Sigo aprendendo e aprendo com Paz (Op. cit.), para quem a experiência do outro recupera a experiência da unidade. Nela, a repulsa e tremor coexistem com a atração. Imobilidade pode ser movimento. A queda, um ascender.

Sacrifico o intimismo da subjetividade para que surja o eu-obra da vida. Aceito o convite de assumir a medida da terra no fazer do mundo. Ao comentar versos de um poema de Hölderlin – “poeticamente, o homem habita esta terra” –, Heidegger (2002) discorre a disputa entre mundo e terra. A medida do mundo, diz ele, é a do homem: a matemática. A da terra, não está sob seu controle. Inclui algo que o mundo pode velar, mas não medir: abrange o céu, o incomensurável. A essa terra, assim resguardada, o poeta vela, faz o seu apelo e converge o dizer, o manifestar, o lugar e o fazer: *logos* , *physis*, *ethos*, *poiesis* .

Abro-me, então, ao ser *no* e *com* o mundo, ao sentimento da terra-corpo, que independe de conhecimento, poder e querer humanos. A convivência dá-se neste constante movimento de reunir e separar. Não há eu sem outro, não há eu fora da experiência do *encontro com* . O ser não é um *ser-para* em um homem *em-si-mesmo* , impositivo. Se não me projeto, se não me joga *junto a* , não me diferencio e não me completo. Não chego ao instante “cuja dualidade atravessa da discórdia para o ânimo suave de uma duplicidade simples.” (HEIDEGGER, 2004: 40).

Simples assim, a cara: **“esse lugar como outro lugar”** . Apesar de não fazer sumir minha história pessoal; apesar de não eliminar a face vivencial da existência, com seus andaimes intelectuais e emocionais; apesar de não apagar do espelho as rugas de expressão e as marcas físicas, percebo-me em movimento do eu ao não-eu, do não-eu ao eu. Como possibilidade da possibilidade do real, sou **“lugar”** das coisas, em vez de as coisas se limitarem a ser um lugar para mim. No poema, leio que a cara **“acontece mudar ao sabor de muitas coisas do mundo, visíveis, invisíveis, não necessariamente pertencentes a alguma intimidade”** e faço, mais uma vez presente, alguma aprendizagem colhida em Clarice, a contar-me que o corpo de uma personagem “se transformava num dom. (...) era um dom porque estava experimentando, de uma fonte direta, a dádiva indubitável de existir materialmente” (LISPECTOR, 1973: 147). Ao narrar a travessia de Lóri, o *livro dos prazeres* me diz deste sentir tudo o que existe – pessoa ou coisa – como um respirar e exalar este “finíssimo resplendor de energia. Essa energia é a maior verdade o mundo.” (Id., *ibid.*).

Nessa respiração, a ação de entrar nas coisas à medida que elas me adentram não se restringe ao campo do **“visível”** . Nas vivas águas de Clarice, também encontro o ver como um gesto sem forma, pois o que se vê às vezes é inefável: “Liberdade mesmo – enquanto ato de percepção – não tem forma. (...) O pensamento dito ‘liberdade’ é livre como ato de pensamento. É livre a um ponto que ao próprio pensador esse pensamento parece sem autor.” (LISPECTOR, 1993: 94-5).

A visão abrange todo o pensar como corporeidade. Uso as mãos como modo de olhar o não-visto. Os dedos apalpam, escrevem, criam e a pele parece sempre um arrepio por estar sendo tocada por... Quando me vejo, enfim, sozinho, percebo a presença constante de algo a trabalhar sem barulho. O mundo se faz presente. Essa escuta silenciosa é linguagem, é realização de mundo. O pensamento dá-se nesse aparecer e nessa escuta. Acolhido na linguagem, pensamento-mundo aparece, acontece. Deixo-o se dizer em mim. Por isso, entrar nas **“coisas do mundo”** é estar **“ao sabor”** delas, sem que eu esteja de fora e sem que elas tenham um dentro. O pensar poético recusa tal dicotomia e concebe-as sem um profundo, sem um íntimo, sem uma causa: apenas o mistério de serem elas mesmas. Nem tudo em um corpo está sob meu controle. Nem tudo o que é real precisa antes passar pelo crivo explicativo de minha inteligibilidade. O mundo está aí antes que eu lhe dê qualquer sentido. Há muito escreveu o poeta Alberto Caetano: “A realidade não precisa de mim” (PESSOA, 1974: 236). Há pouco reescreveu Clarice, na voz de Lóri: “Se não houvesse humanos na terra, seria assim: chovia, as coisas se ensopavam sozinhas e secavam e depois ardiam secas ao sol e se crestavam em poeira” (LISPECTOR, 1973: 32). Conforme no poema de Caio (o *meu* poema), as coisas não são **“necessariamente pertencentes a alguma intimidade”**. Acolho as diferenças de cada uma ou que há, nelas, de céu, terra, mortal e sagrado em reciprocidade, na aproximação do distante sem violá-lo e preservando, mesmo no acolhimento, essa distância. A coisa não é só produzida *para* ser; ela é também produzida *por* ser algo (HEIDEGGER, cf. 2002: 144-49). Daí que não posso ser proprietário de nada. A coisa é dona de si, embora os seres humanos queiram ser donos dela.

Quando o poema refere-se ao acontecer do rosto, fá-lo por meio de uma locução verbal. Nele, a cara não **“acontece ao mudar”**. Leio simplesmente: **“acontece mudar”**. As duas ações, como que fundidas, acionam-se simultâneas. Acontecer já é um mudar. E a mudança, o acontecimento. Por esse motivo, o rosto não é um estereótipo ao qual posso colar adjetivos. Insatisfatória qualquer descrição morfológica do que vejo. Minha cara se funda e se refunda e sempre se constituirá como

experiência inaugural. Fundar um rosto, repito, não é representar uma realidade e assumi-la como verdadeira. Diz engolir o tremor que a agita, a correspondência ao apelo de seu vigor, entregando-me a ela na linguagem que nos tem. O fundante é o zelador do destino do rosto. Faz a vigília do que é dado, no presente, mas também do que foi, antes, e do que será, no porvir. Todo acontecer é sempre um começo: **“e quando digo a minha cara, talvez nem mesmo minha, ou minha porque andamos juntos, vou aonde ela vai, na maior parte das vezes”** . O que essa passagem ressalta é a vigência do agir, da ação – **“vou aonde ela vai”** – como um contínuo apropriar-se do que me é próprio, um *venha ser o que tu és* cantado por Píndaro, a própria travessia que é *minha* na medida – e apenas na medida – em que a percorro, isto é, na medida em que **“vou aonde ela vai”**, no livre-arbítrio de atender ou não ao seu – a meu – chamado. De recusá-lo, de escapar ao que me constitui como pró-cura , na aceitação da incerteza e da dúvida quando das escolhas. O advérbio **“talvez”** e a expressão **“na maior parte das vezes”** ressaltam que, entre o não e o sim, há sempre uma decisão a intimar, a intimidar, a insistir em ultimato. No movediço de ser-me e não (de ser o não!), o princípio do poema perdura: **“sou esse cara que aparece na minha cara, ainda que *nem sempre apareça* , por vezes me ausento, vou dar uma volta”** .

Este, o risco de ir seguindo o pensamento: assumir o exercício de mergulhar no caos e não conseguir sair mais ou, então, trazer comigo algo ainda disforme. As vivas águas de Clarice articulam melhor: “Ir me seguindo é na verdade o que faço quando te escrevo e agora mesmo: sigo-me sem saber ao que me levará. À vezes ir seguindo-me é tão difícil. Por estar seguindo o que ainda não passa de uma nebulosa. Às vezes termino desistindo. (...) Sei porém que só andando é que se sabe andar e – milagre – se anda.” (LISPECTOR, 1993: 71; 73).

Diante desse “milagre” engendro meu corpo como *obra* , como isto que pertence à *ação* e a ela dá um sentido. Obra, pensa Carneiro Leão (Cf. 1991: 156-7), é *presença provocante* e não se restringe ao âmbito da ação humana. Na obra, o já feito e o que faz-opera vêm juntos (a obra

“**acontece mudar**” ) como realidade que é presença mas também ausência/latência de ato. Poder ou não andar junto com minha cara já desencadeia ação, movimento, condição humana. A possibilidade radicaliza o real, pois tudo o que ele é só é a partir dela, concomitante ao fato de ela já o integrar e dele ser parte.

De início lançado no abismo aberto pelo espelho (aquele que me desfaz e desfaz sujeito e objeto), outro impasse agora me inunda: por tudo o que disse, meu rosto é, então, obra e coisa? Afinal, a despeito de seu obrar, leio que “**a cara, pelo menos essa minha cara, tem a vantagem de ser a coisa**” . No ensaio “A coisa”, Heidegger (2002) repensa o ente e a obra dentro de um mesmo horizonte e fundamento. O pensador propõe uma complexa questão do *ente-como-obra-e-coisa* . Pois à matéria, à forma e à finalidade de algo (isto é, suas “causas”) precede o vazio, ou melhor, a tensão entre ele e o configurado (o ente). Para que se dê o figurar, um não-figurado se doa e o recebe, embora ainda mantenha com ele uma disputa e persista como um in-figurável – o que resiste à figuração. Heidegger une coisa e obra na medida em que a realidade ( *on* , *res* , *coisa* ) tem, em alemão, o sentido de *agir* , *operar* . Operando, a obra é o sendo do ser, sua *verdade* . A idéia de ente como algo individual, substancial é deslocada para o horizonte do vazio em que se manifesta a totalidade dos entes e a própria vida. A obra abre um mundo e a abertura ao mundo impulsiona o ser do corpo como obra (Cf. CASTRO, 2005).

A disputa entre obra e coisa é o que torna este escrito sobre minha cara alheio a qualquer tentativa de reduzi-la ao aspecto coisal (suas causas materiais, formais, finais, eficientes; ou conforme os predicativos que a constituiriam como sujeito; ou, ainda, como simples reunião de sensações). Minha cara é “**a coisa menos metafórica do mundo**” porque não pode ser reduzida a uma *figura* de linguagem, seja retórica ou gramatical e sob a qual haveria um *fundo* , um *significado* – isto é, uma abstração – a partir de uma operação representacional sobre o *significante* . O rosto, ele mesmo, dá-se em uma ambigüidade poético-ontológica instauradora de tempo e mundo. A questão do sentido do

humano é dita, centralizada e condensada em sua imagem. Dizer que a cara é um símbolo, uma alegoria, seria uma traição a ela, subtraindo-lhe a verdade. A cara, em sua simplicidade, traz um saber imprevisível, um obrar poético, um indizível salto, **“não sendo outra coisa que não seja ela mesma, nem maior, nem pior, nem melhor”** .

Quando se tece *metáfora* alguma assertiva na qual *isto é aquilo* , tanto *isto* quanto *aquilo* parecem desaparecer em favor de uma terceira realidade, que já não seria mais nem *isto* nem *aquilo* , mas algo resultante da transposição. Contudo, ao ser outro, algo do mesmo permanece. Não há síntese na dialética entre identidade e diferença. *Isto é aquilo* , mas *isto* ainda é *isto* e *aquilo* não deixa de ser *aquilo* . (Cf. PAZ, 1982: 121). Nessas combinações envolvendo *isto* e *aquilo* , o que de, fato, apenas e sempre comparece é o *é* . A essa dinâmica Deleuze (1997: 92) chamaria *devenir* , entendido como busca de um desvencilhar-se das formas em proveito de uma matéria mais intensiva, o campo dos *affectos* , onde só há relações de movimento e repouso, velocidade e lentidão, no encontro com o acaso, com o novo, com o diferente, e suscitando, a partir daí, uma linha de vizinhança e indiscernibilidade com o que se foi, é, não é e será. Apenas nesse sentido minha cara pode ser metafórica: não como consolidação de um artifício alegórico verbal, mas na etimologia originária do *meta* (entre) + *fora* (conduzir, levar). Meu rosto ergue-se metafórico enquanto conduzido pelo *entre* , ao *entre* , no *entre* : esta linha de vizinhança, terceira margem onde se engendra o *devenir* .

Na compreensão tradicionalmente figurativa e retórica de *metáfora*, meu corpo cai na armadilha do olhar que se derrama e nunca vê o que é, na procura por adivinhar um algo atrás, seja a partir de nossa razão, ou a partir de nossa sensibilidade, ou de nossa imaginação. Mas meu viver, meu ver, meu pensar irrompem subitamente e, nessa experiência do repentino, do imediato, vida é o “movimento que se move a si próprio *a partir de* si próprio, pois não há nada para “fora” ou para “além” disso e que viesse a ser a causa disso.” (FOGEL, 2004: 50).

Alberto Caeiro me acompanha neste percurso: “Há em cada coisa aquilo que ela é que a anima” (PESSOA, 1973: 245). O verso poderia dar a entender que existiria, enfim, um profundo, um atrás e além da coisa. No entanto, é possível que isto que a anima seja na *superfície* e esta não possa ser medida como dentro ou fora. Desse modo, quando falo em entrar nas coisas, busco me dar conta disso que as anima, disso que elas são. Animar diz: *dar ânimo*, *dar alma*, *dar vida*. Alma, ou *anima*, do grego *psyché*, é “o movimento que se move a si mesmo a partir de si mesmo”. (FOGEL, 2004: 48). Conforme encontro em Gilvan Fogel, isto que anima a coisa não pode ser entendido como um acréscimo, um *a mais* que desencadeia a coisa e que nela está guardado: “A coisa, isso que aparece como isso ou como aquilo, é o mesmo que sua vida, ou seja, coisa é o modo de ser que é insistentemente fazer-se e tornar-se, desde si mesmo, isso que é” (Id., *ibid.*: 49).

O poema continua: **“por isso a cara não mascara nada, nunca mente, só mentira se de fato, descarada, houvesse um único habitante nesse corpo que chamo meu corpo, se uma só pessoa viesse olhar através do cristalino dos meus olhos”**. Essa noção de *mentira* está diretamente relacionada com os princípios epistemológicos a partir dos quais se chega ao real: pela *identidade* elimina-se o dionisíaco (a perda de limites) para que tudo seja verdadeiro (definível, delimitável, identificável); pela *representação*, elimina-se a verdade para que tudo passe a ser discurso; pela historiografia, o real é pensado somente como dinâmica evolutiva binária, de causa-efeito. Os três, juntos, encaixariam a realidade em sistemas, mas a vida recusa ao encaixe que lhe propõem.

Ao pensar a música como vigência do pensar poético, Antonio Jardim salienta que, por esses paradigmas da cultura ocidental, o “real deixa de ser o que em seu ser se mostra para passar a ser determinado pela medida, pela identidade e pela idéia como o que é capaz de condicionar as possibilidades para o que é ou não real, ou melhor para o modo como este se apresenta no plano da idéia.” (JARDIM, 2006: 72; 74). O músico assinala, a partir disso, a aceitação do verossímil como capaz de satisfazer a dinâmica da verdade. Na ditadura da representação e da

verossimilhança, “mais importante do que ser verdadeiro, é parecer-ser-verdadeiro. No domínio da verdade, a certeza não é suficiente. A verdade vive do oculto, pois é este e somente este que necessariamente tende a se mostrar, a se des-ocultar.” (Id., *ibid.*: 86).

Quando digo que minha cara é obra da vida, subdigo que é obra da verdade, pois esta – como *aletheia*, desocultar – é tudo o que opera, em tensão com o *por operar-se*, o ainda encoberto, a não-verdade (*lethes*). A arte que se encontra no rosto concebido obra é o que sustenta seu dizer pelo que ele não disse. Não obstante, alguém refutaria: impossível a autenticidade, se no rosto afivela-se uma máscara! De minha parte, reivindicaria a tréplica: existe um dar-se também na máscara. Afinal, a máscara *é*. Relembraria Aristóteles: “o sendo-ser (o ente) torna-se, de muitos modos, fenômeno”. O poema escreve que a cara **“só mentiria se de fato descarada”**. A “mentira” estaria apenas numa cara sem cara. Numa cara que não fosse cara. Mesmo podendo ser outra, a cara acontece: **“a cara tem a cara que tem e nunca outra cara que tem, matriz mutável de todas as caras daqui até o fim de tudo o que vier acontecer em sua superfície”**.

A contradição vale, sobretudo, para *o cara da cara*, para o *ser* do corpo que é coisa-e-obra, tendo em vista que, sendo e não-sendo (isto é, podendo ser, vir a ser), o homem emerge primordialmente paradoxal. Não há **“um único habitante nesse corpo que chamo meu corpo”**. Ser temporal, da terra e do mundo; ser histórico, cultural, social, afetivo – em mim falam *muitas vozes em alarido*, para lembrar versos de um Gullar em torno da co-existência entre vida e morte, da memória que faz do passado, dos passantes, um presentificável e um presentificado. Se mais de uma pessoa olha **“através do cristalino de meus olhos”**, é porque sofro os verbos do outro, do outro vigente, do outro não-vigente mas possível, memorável, mitopoético. Também vigente, então? Um não-vigente vigente: eis o jorro de paradoxos que me constitui escrito sobre minha cara. Escrito e por escrever(-me).

Obra poética, o rosto não pode se restringir ao ente, porque não se lhe

pode atribuir um limite, já que é o próprio agir, o próprio poetar do ser doando-se como desvelamento e velamento; caminho que conduz a lugar nenhum e é tão-somente uma experienciação: nunca este *ou* aquele ente, mas o real realizando-se . No devir de Pessoa, sempre revisitado, um Álvaro de Campos desejoso dá a (des)medida: “Viver tudo de todas as maneiras, / Viver tudo de todos os lados, / Ser a mesma coisa de todos os modos possíveis ao mesmo tempo”(PESSOA, 1983, 76).

Se há uma essência humana é esta: a do cumprimento do homem com o ilimitado – a **“matriz mutável”** , possibilidade da possibilidade, “o estranho ente que é ente nenhum, mas tão-só o que pode ser” (FOGEL, op. cit.: 51). Obra-humana: coisa nenhuma e todas as coisas; o limite e não limite em que tudo e nada entram em disputa . E limite diz a **“superfície”** da cara, este dentro e fora unificados como atrito do raso e profundo: “só aí raso e profundo se fazem presentes, evidentes, à medida que um guarda e resguarda o outro na diferença” (Ibid: 54).

O lugar da reunião, aquele em que a cara e o cara se mostram inteiriços, é superfície, é limiar, é corpo muito além do orgânico, muito além dos membros biologicamente definidos: **“seus trinta e tantos músculos, o ângulo duro de seus ossos e um punhado de paisagens e zunidos compõem e descompõem as facetas que uso para encarar o mundo”** . Escrevo um corpo que habito em *concretude* , entendida não como algo sólido, firme, mas na duração do que *con-cresce* , ou seja, arrisca-se no movimento *junto a* , no **“compor”** e **“descompor facetas”** , no “tempo que se espacializa” e no “espaço que se temporaliza” (cf. SOUZA, 1986: 44). Porém, este rosto para além do físico e do orgânico é vítima de um mundo que o submete à reificação, à coisificação, ao que ele é enquanto matéria, forma, finalidade e eficiência. Seus **“músculos”** , **“ossos”** , **“paisagens”** e **“zunidos”** têm uma utilidade, uma finalidade, uma função na teia das relações sociais, culturais, políticas: **“ uso para encarar o mundo”** .

Em vista disso, eu e minha cara não apenas selamos encontros com o mundo. Sofremos também os encontrões: **“na lata, com essa cara de**

**lata, resisto aos sopapos** ” . A palavra “ **lata**” diz a conversão do rosto em utensílio, em serventia; ou melhor, de terra em mundo; num mundo, cada vez mais, sem terra. Uma lata não nasce do solo, não despenca das árvores, não desabrocha em flor. Resulta de uma síntese – industrial, química – de algo – feito de aço, alumínio etc – com alguma finalidade e que, em nome da eficiência, deve ser *seguro e resistente* , mantendo suas características originais ao proteger um *produto* envasado. E o material da lata é, em geral, *reciclável* , ou seja, pode ser reaproveitado após o uso.

Por outro lado, uma “**cara de lata**” pode concentrar, naquilo que *lata* suscita de sentido, apenas uma imagem-questão do que não se perde, que se transforma, regenera-se. Nesse viés, estaria invocando, numa *coisa do mundo* , o *obrar da terra* . Os biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela trouxeram à ciência a noção de *autopoiese* para os seres vivos: corpos que se produzem continuamente a si mesmos, resistentes e recicláveis, neste jogo de *permanecer e mudar* (Cf. MATURANA e VARELA, 1995, p. 35). Este “**e**” é o terceiro elemento que possibilita a convivência entre o “**resistir aos sopapos**” – a destruição, a morte – e o “**beijar o que é vivo**” – a construção, o autogerar-se do ser. Gerar, viver, agir dão-se pelo afeto, pelo *pathos* . O verbo “**beijar**” , o último do poema, concretiza o impulso amoroso como realização do único no vário, dos afetos jogados no desconhecido para que o isolado ressurja pertencido, em entrega, na instauração de uma ética/ *ethos* pelo e no eclodir amoroso do homem.

Assim converge o ser em humano: não mais em uma perspectiva da qual se observa a paisagem fora dela. Ao contrário, num pensamento-acontecimento. Isto, o que aprendo: quando uma coisa acontece, o pensamento não se separa do acontecimento, não se descola da textura do rosto e do mundo. Do mesmo modo que o pensamento não se dá sem um acontecer, este se manifesta como pensar – lugar em que vige a acontecência. Nessa abertura de um lugar onde eu e meu rosto, assim como o rosto e as coisas podem ser, o pensamento é *physis* e *poiesis* , a vertigem e o vigor próprio com que o ser não pára de renascer.

*Tó gàr auto voein estin te kaí einai* : neste fragmento III de Parmênides, ser e pensar não são as mesmas coisas; o *mesmo* não diz *igual* .

Identidade e unidade divergem, embora se relacionem. Em grego, o uno é um substantivo e desencadeia sua própria realidade/concretude, enquanto o idêntico é um pronome ou um adjetivo que vem substantivado geralmente por um artigo. A identidade se compreende a partir de um processo comparativo entre uma ou mais unidades. O idêntico, logo, estabelece-se por uma mediação. Já na unidade, quando duas coisas se aproximam elas se conformam em uma. A primeira vigência de qualquer coisa é a unidade. Ser e pensar podem ser o mesmo, mas não iguais, isto é, a mesma coisa. São, sobretudo, diferença para que, entre eles, dê-se a identidade. O “é” da afirmação de Parmênides configura sua contingência. Parmênides não afirma que ser é pensar, que pensar é ser, como se um fosse predicado do outro. Ser é; pensar é. O “e” conjunta coisas que não são iguais e as identifica a um mesmo. O ser não necessita de pensar para ser. O ser é, pensado ou não, como condição ontológica de possibilidade de qualquer unidade. A conjunção demonstra a impossibilidade da igualdade e une o que não é originalmente uno, e assim mostra sua separação originária. Não se trata, portanto, do cogito cartesiano (“penso, logo sou”). Ser e pensar, unos em si mesmos, promovem possibilidades de realização em que ecoam instâncias de princípios determinantes. Identificam-se como possibilidade do existir na mesmidade, como espaço-temporalidade para além do domínio das realizações, mas também constituição do real como desvelamento.

Antonio Jardim argumenta que “o pensar poético é o pensar se manifestando realização concreta. (...) Sua concretude advém precisamente da ausência de certeza e da vigência de uma dinâmica. O pensar é apresentado como o pensar que pensa realizando, diferentemente de uma modalidade de pensar que se realiza como cumulação de abstrações, como informações coligidas para se apresentarem, no mais das vezes, como simulacro de alguma realização

externa a esse mesmo pensar.” (JARDIM, 2006: 33).

Francisco Varela enfatiza essa circularidade fundamental ao constatar a dinâmica corpo-mente como simultânea e integrada e revisitar a noção de representação. Ao deslocar o papel desta quando considera todo o conhecer como um *incorporar*, a noção de *enação* – o *fazer emergir* – enfatiza a dimensão existencial do conhecer como um fazer, um agir, uma corporeidade. A mente emerge do organismo, das interações cérebro-corpo, ao contrário do que se costuma supor – o organismo como fruto das ordens mentais: “Percepção e pensamento são o mesmo no sistema nervoso; por isso não tem sentido em falar em espírito versus matéria, ou idéias versus corpo; todas essas dimensões experienciais são o mesmo no sistema nervoso; noutras palavras, são operacionalmente indiferenciáveis”. (MATURANA e VARELA, 1995, p. 43).

Disponível em [www.caiomeira.kit.net](http://www.caiomeira.kit.net) . Acesso em 05/05/2007.

Fragmento 50 de Heráclito.

Fragmento 123 de Heráclito: *Physis Kriptestai philei*

*To òn légetai pollachós* .

Descreve-nos em *As fontes do self*, Charles Taylor: “as idéias modernas de interior e exterior são de fato estranhas em sem precedentes em outras culturas e épocas” (TAYLOR, 1997: 153). Daí que podemos desnaturalizar e desmontar essa noção de subjetividade interiorizada. Na obra de Michel Foucault, uma das perguntas centrais é a genealogia do sujeito. Para o filósofo, na obra de Santo Agostinho se vislumbraria a invenção da interioridade como forma de acesso a Deus: “Não vá para fora, volte para dentro de si mesmo; pois no homem interior mora a verdade” (Idem: 171-172). Os textos de Agostinho foram retomados no fim da Renascença, ao renunciarem o deslocamento para o centro do homem, definitivamente explicitado por René Descartes. A perspectiva cartesiana do “*penso; logo, existo*” não parte do mundo material e

exterior, mas da interioridade imaterial da mente, a saber, *racional* . Não mais seria Deus o ponto de chegada do mergulho interior: “O que agora encontro sou eu mesmo.” (Ibidem: 207). A genealogia subjetiva estende-se até os dias de hoje, passando por Lutero (na livre e pessoal interpretação da Bíblia no protestantismo do século XVI), Michel de Montaigne (que inaugurou um novo gênero discursivo em *Ensaaios* , aprofundando as virtudes da auto-exploração por meio da escrita), sem contar as práticas da escrita de si, da leitura silenciosa e privada, o *declínio do homem público* de Richard Sennett e as técnicas de confissão (envolvendo das formas jurídicas às práticas médicas e psicanalíticas).

Uso a imagem do vento em referência ao sentido instaurador de vida como um sopro, conforme tenho, na abordagem do sagrado, a noção de *sopro divino* .

Conforme Heidegger, “Para experimentarmos o pensamento que leva à realização, é preciso liberar-nos da interpretação técnica do pensamento (conhecer como atitude teórica: como artifício, habilidade, negociação; produção; exame; observação). Sancionar o pensamento pela “lógica” equivale ao procedimento de apreciar a essência e os recursos do peixe segundo a capacidade que ele tem de sobreviver em terreno seco.” (HEIDEGGER, 1969: 69).

Heidegger (cf. 2002: 157) descreveu o jogo de espelho e reflexo da quadratura que constitui a própria coisa. A coisa é o mundo. E o mundo reflete, como coisa que é, a presença do céu, da terra, do mortal e do infinito, num jogo em que os quatro fiam, confiam e comprometem. Nenhuma explicação lógica alcança o que é essa unidade simples do quatro: esse jogo de espelhos presente em todo fazer de todas as coisas.

Quando digo que sou procura, refiro-me à cura, isto é, ao cuidado que desde sempre me funda como um corpo enigmático, mítico, espaço-temporal, lançado entre o céu e a terra e ficcionado a partir de um dizer/nomear e de um fingir simultâneos. No agir da cura como lugar do originário, não se finge qualquer figura, mas o próprio ser humano, que

só pode criar a partir de sua origem, de sua dor ontológica: sua ficção inaugural. Somente assim minha cara consiste fictícia: na medida em que se desdobra em travessias, cuidados, curas, pró-curas daquilo que ela é: sua realidade, sua inteireza e identidade. O apropriar-se do que lhe é próprio – seu destino.

Deleuze e Guattari definiriam o caos “menos por sua desordem do que pela velocidade infinita com a qual se dissipa toda forma que nele se esboça. É um vazio que não é um nada, mas um virtual, contendo todas as partículas possíveis e suscitando todas as formas possíveis que surgem para desaparecer logo em seguida, sem consistência nem referência, sem conseqüência. É uma velocidade infinita de nascimento e evanescimento.” (DELEUZE e GUATTARI, 1992: 153).

No capítulo XXI de sua *Arte Poética*, Aristóteles define metáfora como a transposição do nome de uma coisa para outra, transposição do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou de uma espécie para outra, por via da analogia.

Deleuze defende que “os paradoxos só são recreações quando os consideramos como iniciativas do pensamento; não quando os consideramos como ‘a paixão do pensamento’, descobrindo o que não pode ser senão pensado, o que não pode ser senão falado, que é também o inefável e o impensável, vazio mental, Aion (...) A força dos paradoxos reside em que eles não são contraditórios, mas nos fazem assistir à gênese da contradição. O princípio da contradição se aplica ao real e ao possível, mas não ao impossível do qual deriva, isto é, os paradoxos ou antes ao que representam os paradoxos” (DELEUZE, 1997: 74; 77).

“sempre que na realização de qualquer coisa eclode e surge algo que não estava presente nem em vigor, há e se dá obra. Quando se diz que uma coisa está em obra, em operação, pretende-se ressaltar-lhe o processo de eclosão. Ela ainda não é tudo o que têm”. (CARNEIRO LEÃO, op. cit, ibid.).

Em *Água viva*, leio: “mas ‘tudo’ é quantidade, e quantidade tem limite no seu próprio começo. A verdadeira incomensurabilidade é o nada, que não tem barreiras e é onde uma pessoa pode espriar seu pensar-sentir” (LISPECTOR, 1993: 95).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- CARNEIRO LEÃO, Emmanuel. *Aprendendo a pensar II*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- CASTRO, Manuel Antonio de. “Heidegger as questões da arte”. Em: *Arte em questão: as questões da arte*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005.
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Conversações*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Felix. *O anti Édipo*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1997, v. 4 e 5.
- \_\_\_\_\_. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.
- FOGEL, Gilvan. “Apontamentos para uma leitura de Alberto Caeiro”. Em: *Terceira Margem*. Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Literatura. v. 11, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Sobre o humanismo*. Introd, trad. e notas

Emmanuel Carneio Leão, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

- \_\_\_\_\_ . *Que é isto – a filosofia?* Petrópolis: Vozes, 2006.

- \_\_\_\_\_ . *Caminho do campo*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Duas Cidades, 1969.

- \_\_\_\_\_ . *Ensaio e conferências* . Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002.

- \_\_\_\_\_ . *Ser e tempo* . Parte I. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 12 ed. Petrópolis: Bragança Paulista: Vozes, Ed. Universitária São Francisco, 2002a.

- \_\_\_\_\_ . *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. 2 ed. Petrópolis: Bragança Paulista: Vozes, Ed. Universitária São Francisco, 2004.

- JARDIM, Antonio. *Música: vigência do pensar poético* . Rio de Janeiro: 7Letras, 2006.

- LISPECTOR, Clarice. *Água viva* . Rio de Janeiro: F. Alves, 1993.

- \_\_\_\_\_ . *A paixão segundo GH*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

- \_\_\_\_\_ . *A maçã no escuro* . Rio de Janeiro: José Álvaro Editor, 1970.

- \_\_\_\_\_ . *Uma aprendizagem ou O livro dos prazeres* . Rio de Janeiro: Sabiá, 1973.

- \_\_\_\_\_ . *Um sopro de vida : pulsações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1978.

- MATURANA, Humberto; VARELA, Francisco. *A árvore do*

*conhecimento: as bases biológicas do entendimento humano*. Trad. Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

- PAZ, Octavio. *O arco e a lira*. Trad. Olga Savary. São Paulo: Nova Fronteira, 1982.

- PESSOA, Fernando. *Fernando Pessoa – Obra Poética em um volume*. Rio de Janeiro: Aguillar Editora, 1974.

- \_\_\_\_\_ . *Ficções do interlúdio/4: poesias de Álvaro de Campos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1983.

- SANTORO, F. *Poesia e verdade: uma interpretação do realismo a partir de Aristóteles*. Rio de Janeiro: 7Letras, 1994.

- SOUZA, R.. “A epigênese do pós-moderno”. *Revista Tempo Brasileiro*. 84:32/60; jun-mar, 1986.

- TAYLOR, Charles. *As fontes do self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 1997.