

Narciso e o Espelho: Virtualidade e Heteronímia Ou as aventuras pessoais de Alice

[a 1ª versão deste texto serviu de base à comunicação ao II Lusocom: Encontro Lusófono de Ciências da Comunicação, promovido pela SOPCOM: eINTERCOM, que se realizou na Universidade Federal de Sergipe (Brasil), entre os dias 28 e 30 de Abril (em 29 de Abril de 1998. Publicado em em *Hermes ou a Experiência da Mediação (Comunicação, Cultura e Tecnologias)*, Lisboa, Pedra de Roseta, 2004, pp.90-105]

O espelho reflecte a direita exactamente onde está a direita e a esquerda onde está a esquerda. É o observador (ingénuo, mesmo quando faz de físico) que por identificação imagina que é o homem dentro do espelho e, vendo-se, se dá conta de que traz, por exemplo, o relógio no pulso direito. Mas o facto é que só o traria se ele, o observador, fosse aquele que está dentro do espelho (Je est un autre?). Quem, no entanto, evitar comportar-se como a Alice e não penetrar dentro do espelho, não cairá nessa ilusão.

U. Eco, *Sobre os espelhos e outros ensaios*, Lisboa, Difel, 1989, p.15

A filosofia é a teoria das multiplicidades. Toda a multiplicidade implica elementos actuais e elementos virtuais. Não há objecto que seja puramente actual. Todo o actual se envolve por um nevoeiro de imagens virtuais. Esse nevoeiro levanta-se de circuitos coexistentes, mais ou menos extensos, sobre os quais as imagens virtuais se distribuem e correm. É desta forma que uma partícula actual emite e absorve virtuais mais ou menos próximos, de diferentes ordens. (...) Dada a identidade dramática dos dinamismos, uma percepção é como uma partícula: uma percepção actual envolve-se de uma nebulosidade de imagens virtuais que se distribuem sobre circuitos em movimento, cada vez mais afastados, cada vez mais largos, que se fazem e que se desfazem. São recordações de diversas ordens: são ditas imagens virtuais na medida em que a sua velocidade ou a sua brevidade as disponha aqui sob um princípio de inconsciência.

Deleuze, «O actual e o virtual», (1ª Parte)

...Houve até muitas pessoas que se afogaram num espelho...

Ramon Gomez de la Serna, *Gustave l'incongru*, p. 23 (citado por Bachelard)

§ 1. A primeira vez em que, na história do pensamento Ocidental, se colocou o problema das fronteiras entre o «real» e o «virtual» foi, sem dúvida, seguindo a descrição de Ovídio nas suas *Metamorfoses*¹, quando Narciso se contemplou nas águas secretas do seu próprio reflexo, situadas no fundo dos bosques, deixando-se seduzir, narcótica² e etnocentricamente, pelo Outro-de-si, sucumbindo à metamorfose na flor que leva o seu próprio nome³. A importância deste acontecimento pode ser visto a vários níveis, de que destacaremos apenas dois, interdependentes: o duplo desenvolvimento de uma «fenomenologia do espelho» (em que o rosto humano desempenha o instrumento de sedução) e, implicitamente, de toda uma «hermenêutica teórica», que o mesmo será dizer, de uma «ciência comunicativa do Ver»⁴.

Em qualquer dos casos, o mito de Narciso remete-nos para os paradigmas do espelho, do olhar e da luz, tudo metáforas essenciais à estrutura da experiência teórica, metáforas essas tão antigas quanto a própria tradição do pensamento (Ocidental e Oriental). Esses paradigmas, enquanto associados à categoria da Visibilidade e, por arrasto, à própria faculdade imaginativa, não deixam de ser, hoje, categorias a salvar, como muito bem o constatou, por exemplo, Italo Calvino quando escreveu:

Se incluí a Visibilidade na minha lista de valores a salvar é para advertir do perigo que corremos de perder uma faculdade humana fundamental: o poder

¹ Ovídio, *Les Métamorphoses*, III, 339-510, sixième tirage, texte établi et traduit par Georges Lafaye, Paris, «Les Belles Lettres», 1980, pp. 80-86.

² Não nos esqueçamos que, etimologicamente, Narciso provém de **narké**, donde deriva narcose/narcótico, ajudando a explicar, por exemplo, a relação desta flor com os cultos infernais e as cerimónias de iniciação aos cultos a Deméter, ritualizados em Elêusis. Cf. Jean Chevalier/Alain Gheerbrant, «H à PIE», in *Dictionnaire des symboles*, 4 vols., Paris, Seghers, pp. 254-256. Sobre a relação entre Narciso e a virtualidade, ver Jean-Clet Martin, *L'image virtuelle: Essai sur la construction du monde*, Paris, Éditions Kimé, 1966.

³ Saliente-se, de passagem, que esta «paixão» implicou, igualmente, uma rejeição por um outro duplo: o da sua voz (na ninfa Eco), acentuando-se, desse modo, simbolicamente, o privilégio do Ver sobre o Ouvir. Este facto, que nem sempre é convenientemente pensado, leva Mario Perniola, por exemplo, a escrever o seguinte: «Repensando o mito de Narciso, é a ninfa Eco quem mais se presta a constituir o modelo de sentir contemporâneo. Nela reencontramos os caracteres fundamentais que os psicanalistas atribuem ao narcisismo: a sua metamorfose em pedra é a metáfora da ausência de um sentir pessoal, a sua condenação a repetir imediatamente a voz está em conformidade com a perfeita adequação ao que é dado *hic et nunc*. Na ninfa Eco encontram-se reunidos os dois aspectos essenciais da experiência dos últimos vinte anos: o ser-se coisa e ao mesmo tempo participar de modo simulatório num horizonte sensorial colectivo e socializado.» E conclui: «Espelharismo e ecolalia, ser-se um espelho e uma pedra que ressoa, ser-se uma coisa que reflecte e uma coisa que repete: para descrever o sentir da nossa idade estes modos parecem-me os mais adequados e os mais abrangentes.», Mario Perniola, *Enigmas: O momento egípcio na sociedade e na arte*, tradução de Catia Benedetti, Lisboa, Bertrand, 1994, p. 52.

⁴ Entendemos aqui Hermenêutica como a «Ciência de Hermes» e «teórica» como etimologicamente derivado do verbo «theorein» (= «ver coisas divinas»).

*de focar visões de olhos fechados, de fazer brotar cores e formas a partir de um alinhamento de caracteres alfabéticos negros numa página branca, de pensar por imagens*⁵

Actualmente, esta estratégia de associação do narcisismo à figura do espelho foi alargada à própria definição da **cultura-vídeo**, tomando-se como pressuposto que (inversamente ao que se passa com a televisão em que se visualiza — mesmo que em «zapping» — imagens globais do mundo externo) estamos perante a imagem do eu, o espelho da alma e «a porta de entrada para uma verdade interior» (Perniola). Como escreve Mario Perniola na sua obra acima citada,

*Se a televisão oferece a imagem do mundo externo, o vídeo proporciona--nos a imagem do eu: tratar-se-á de uma espécie de confessionário, através do qual o autor se confronta directamente com o espectador.*⁶

Num excelente ensaio psico-fenomenológico sobre a **imaginação da matéria**, Bachelard tipifica as várias formas de «narcisismo» por relação com uma **poética das águas** e uma **psicologia do espelho**⁷. No entanto, este narcisismo, incluindo o tipificado pelo próprio Bachelard, tem sido interpretado ao contrário pois, inversamente às conclusões hermenêuticas extraídas do mito, no narcisismo não estamos perante um excesso de egoidade e de «amor por si» (Narciso não tinha consciência que aquela imagem — seu duplo — era a do seu rosto), mas antes uma total negação da própria identidade e dissolução subjectiva no Outro-de--si. Ou seja, em termos psicanalíticos, diríamos que, no mito de Narciso, se dá a total transferência libidinal para o objecto **reflectido** (re(a)apresentação) em detrimento da «flexão» (apresentação), isto é, do modelo que suporta o **eu real**. Ouçamos de novo Perniola sobre este ponto aplicado à **vídeo-arte** e ao «homem-espelho». Escreve ele:

O eu que se espelha no monitor não é, com certeza, a consciência entendida pela tradição filosófica como interioridade, mas sim o resultado do

⁵ Italo Calvino, «Visibilidade», in *Seis propostas para o próximo milénio*, 2ª edição, Lisboa, Teorema, 1994, p. 112

⁶ Mario Perniola, *op. cit.*, p.46.

⁷ Gaston Bachelard, *L'eau et les rêves: Essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Librairie José Corti, 1942 (edição brasileira, *A água e os sonhos: Ensaio sobre a imaginação da matéria*, São Paulo, Martins Fontes, 1989), sobretudo, pp. 34-45. Complemente-se com a obra de Gilbert Durand acerca dos regimes da imagem, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire: Introduction à la archétypologie générale*, Paris, Bordas, 1969 (a referência a Narciso surge na página 109).

trabalho desenvolvido pela personalidade narcísica na construção da sua própria imagem.

É necessário todavia evidenciar desde já que o narcisismo não é de forma alguma, amor por si próprio: a deslocação do interesse libidinal para a própria imagem realiza-se em troca de uma completa anulação da vida interior e do próprio eu real.»⁸

Em termos de corolário, diríamos ser nesta época em que assistimos, nietzschianamente falando, a uma certa **inversão do platonismo** pela construção digital de universos virtuais, nos quais a «aparição» da Totalidade está na razão directa do controlo sobre o programa que se utiliza, que se torna urgente proceder a essa reflexão crítica sobre esta visibilidade (aparente) tornada realidade, a qual se designa mesmo, paradoxalmente, por Realidade Virtual.

Também aqui se dá o retorno ao problema clássico da **máquina universal**, capaz de construir uma realidade «perfeita» só que, actualmente, o Livro perde o lugar paradigmático de *mathesis universalis* a respeito da Natureza, para dar lugar ao computador e à conseqüente redução ao universo algorítmico. Como escreve Woolley,

Se assim for, isso significa que a máquina universal de Turing é verdadeiramente universal: se tivesse a tabela de comportamento adequado e tempo suficiente, poderia reproduzir todo um universo virtual.

E conclui,

Deixemos os simuladores de voo; e se pensássemos em simuladores do mundo?⁹

Ora, tal como acontece no processo heteronímico, também em todas essas metáforas está presente a ambigüidade entre os regimes do ver/não-ver, desvelar/ocultar,

⁸ Mario Perniola, *op. cit.*, p.49. Complemente-se isto com o texto de Gilles Lipovetsky, «Narciso ou a estratégia do vazio» in *A era do vazio: Ensaio sobre o individualismo contemporâneo*, tradução de Miguel Serras Pereira e Ana Luísa Faria, Lisboa, Relógio d'Água, s.d., pp. 47-74.

⁹ Benjamin Woolley, *Mundos virtuais: Uma viagem na hipo e hiper-realidade*, trad. de Maria Adelaide Namorado Freire, Lisboa, Caminho, 1997, pp. 101-102. Da longa bibliografia sobre este problema crucial, destacamos, George Didi-Huberman, «A paixão do visível segundo Georges Bataille», in *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 5 «As Paixões», Novembro de 1987, pp. 7-21; G. Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969; Hermínio Martins, *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*, Lisboa, Século XXI, 1996, sobretudo os dois excelentes ensaios sobre a técnica, respectivamente, «Hegel, Texas: Temas de filosofia e sociologia da técnica» (pp. 167-198) e «Tecnologia, modernidade e política» (pp. 199-250); Hermínio Martins, «O Deus dos artefactos: Sua vida, sua morte», in Hermes Reis de Araújo (org.), *Tecnologia, Ciências Humanas e políticas da natureza*, São Paulo, Editora Estação Liberdade, 1998 (original cedido pelo autor); e de José Bragança de Miranda, «Da interactividade. Crítica da nova *mimésis*

Mesmo/Outro, real/virtual, etc. É que, se por um lado, enquanto «artefacto mecânico», o espelho é uma prótese, tal como os óculos ou os binóculos, tudo artefactos que servem para «magnificar» uma função enfraquecida de um órgão¹⁰; por outro, ao representar o «olhar pré-humano», isto é, simultaneamente, ao (dar a) ver, o espelho também enclausura em si aquilo que visiona. Merleau-Ponty chama a atenção para este ponto quando escreve:

*O espelho aparece porque eu sou vidente-visível, porque há uma reflexividade do sensível, que ele traduz e redobra. Através dele, o meu exterior completa-se, tudo o que eu tenho de mais secreto passa nesta face, neste ser plano e fechado.*¹¹

E, mais adiante, conclui, dizendo algo importante para o que escreveremos de seguida:

*Os pintores sonharam frequentemente a partir dos espelhos porque neste «artefacto mecânico», como no da perspectiva, reconheciam a metamorfose do vidente e do visível, que é a definição da nossa carne e a da vocação deles.*¹²

O espelho é, por isso mesmo, um «lugar sem lugar», um espaço **utópico**¹³, pois «vejo-me onde não estou» («outro-lado-do-espelho», como Alice¹⁴), embora, por retorno e regresso-a-si, a imagem me dê onde «eu realmente me visiono» (onde «os-olhos-me-trazem-a-mim»). Não deixa de ser interessante referir, mesmo que de passagem, ser neste «sacrifício» do modelo em favor da sua imagem que se fundamenta o **docetismo**, heresia que se desenvolveu até ao século III, que consiste na afirmação de que coube, não a Cristo, mas a uma sua imagem, fantasma ou simulacro, sacrificar-se na cruz. Ora, enquanto

tecnológica», in Claudia Giannetti (ed.), *Ars telemática: Telecomunicação, Internet e ciberespaço*, Lisboa, Relógio d' Água, 1998, pp. 179-233.

¹⁰ Como escreve U. Eco, «a magia dos espelhos consiste no facto de que a sua extensividade-intrusividade não só nos permite ver melhor o mundo mas também vermo-nos a nós próprios tal como nos vêem os outros; trata-se de uma experiência única, a espécie não conhece outras semelhantes», *Sobre os espelhos e outros ensaios*, tradução de Helena Domingos e João Furtado, Lisboa, Difel, 1989, p. 20.

¹¹ *O olho e o Espírito*, tradução de Luís Manuel Bernardo, 2ª edição, Lisboa, Vega, 1997, p. 30.

¹² *ibidem*, p. 31.

¹³ Sobre este conceito aplicado a Pessoa, ver o nosso ensaio «O 'Espírito da utopia' como paradigma pessoano», in *O nascimento do Homem em Pessoa*, pp. 169-180 (2ª versão: «A Mensagem ou o 'Espírito da Utopia' como paradigma pessoano», in *Mensagem-Poemas esotéricos*, edição crítica coordenada por José A. Seabra, Madrid, UNESCO/Fund. Eng. A. Almeida, colecção «Archivos», 1993, pp. 314-328; reedição em *Pensar Pessoa*, Porto, Lello & Irmão, 1997, pp. 15-36)

¹⁴ No tal lugar em que, os livros, por exemplo, sendo como os «de cá», contudo, o são de modo «invertido» (cf. com texto de U. Eco que colocámos em epígrafe). Diz Alice sobre a Casa-Espelho: «...Os livros são como os nossos, só que as palavras estão escritas de trás para diante; sei isto porque pus um dos nossos livros

«lugar-sem-lugar», também se constitui como uma **heterotopia**¹⁵, pois permite-me reconstituir o «lugar-em-que-estou». Por exemplo, no quadro «Las Meninas», de Velazquez¹⁶, a inclusão do espelho permite, precisamente, representar essa ambiguidade entre «o-que-o-espectador-vê» e «o-que-o-pintor-vê». Só que, por um processo «interseccionista», como o quadro representa um pintor a pintar, então temos que essa duplicidade se redobra sobre si, em que, como escreve Foucault,

*o jogo da representação consiste em conduzir cada uma destas formas da invisibilidade ao lugar da outra, numa sobreposição instável (...) para esse pólo que é o mais perfeitamente representado; o de uma profundidade de reflexo no interior de uma profundidade de quadro. O espelho assegura uma metátese da visibilidade que abrange ao mesmo tempo o espaço representado no quadro e a sua natureza de representação; permite ver, no centro da tela, aquilo que no quadro é duas vezes necessariamente invisível.*¹⁷

Ou seja, estamos perante a ambiguidade entre o espaço da representação e o espaço ocupado pelo *ver do espectador*, mais precisamente, entre o ver do pintor que pinta o quadro (Velazquez); o «ver» do pintor representado no quadro; e o ver do espectador, ambiguidade esta amplificada pela duplicidade do espectador representada na figura enigmática que se esgueira pela porta do fundo,

em frente do espelho e eles fizeram o mesmo na outra sala.», Lewis Carroll, *Alice do outro lado do espelho*, 3ª edição, Lisboa, Estampa, 1977, p.17.

¹⁵ Utilizamos este conceito com o sentido que lhe é dado num excelente artigo escrito por Foucault na Tunísia em 1967, mas que só autorizou a publicação em 1984, intitulado «Des espaces autres», Conférence au cercle d'études architecturales, 14 Mars 1967 (1ª edição: «Architecture, mouvement, continuité», n° 5, Oct. 1984, pp. 46-49; 2ª edição: Michel Foucault, *Dits et écrits*, vol. IV, Paris, Gallimard, pp. 752-762). Agradeço ao José Miranda o ter-me chamado a atenção para este ensaio.

¹⁶ É por demais conhecida a análise que Foucault faz de «Las Meninas» de Velázquez. Esse texto, inicialmente editado no *Mercure de France* (1221/2, 1965, pp. 368-384 — a cópia existente no Centre Michel Foucault possui a cota 287/1987 —; esta referência encontra-se no artigo de José A. Bragança de Miranda, «Foucault e Velazquez: A função do argumento estético em Foucault», in *Revista de Comunicação e Linguagens*, n° 19 «Michel Foucault: Uma analítica da experiência», Lisboa, Edições Cosmos, Dezembro de 1993, p. 62, nota 18); e, posteriormente (dois anos depois) (com alterações), como é sabido, a abrir *As palavras e as coisas* (pp. 57-71), trata do problema da representação ou, para se ser mais rigoroso, toma o quadro de Velazquez como base para uma caracterização da *epistême* da «época clássica» como época da representação. Ora, uma das figuras que domina esse quadro de Velazquez, devidamente teorizada por Foucault, é a de um espelho, no qual está bem presente essa ambivalência representativa, simultaneamente, de *ver enclausurando*. Sobre este ponto particular, ver José A. Bragança de Miranda, «Foucault e Velazquez: A função do argumento estético em Foucault», *op.cit.*, pp. 47-67; Bernardo Pinto de Almeida, *O plano de imagem: Espaço da representação e lugar do espectador*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996, pp.45-55 e 85-89.

¹⁷ Michel Foucault, *As palavras e as coisas*, p. 64.

*com um pé no degrau e o corpo inteiramente de perfil, o visitante ambíguo entra e sai ao mesmo tempo, numa oscilação imóvel*¹⁸,

numa (inter)mediação constante entre contemplador e contemplado. Dir-se-ia que, ao inverso do **ver-se ao espelho**, presente no mito de Narciso e que conduz, utilizando uma expressão cara a Marx, à alienação, aqui estaríamos perante o **especularismo**, ou seja, a identificação simbólica do homem com o espelho, num puro exercício de mimetismo absoluto.

No entanto, inversamente ao que se passa na arte, em que essa visibilidade se constitui em problema, no caso das estéticas interactivas, como nota José Miranda num artigo recente,

Ela, e os seus avatares, os «interfaces», são a solução. ¹⁹

Ou seja, a experiência contemporânea e o rápido desenvolvimento da Internet e das tecnologias da informação tem vindo a demonstrar a necessidade de análise do efeito dessa interactividade e da construção (mediada) dos «interfaces», associada à construção da realidade virtual e da vertigem da simulação do sujeito maquínico. Objectivamente, e dentro duma tradição do pensamento que remonta à caverna platónica, se o Espelho de Alice e os heterónimos pessoais são a continuidade (interseccionista) de um «fora» e de um «dentro»; então, a mimetologia tecnológica, ao impor uma figura única e aparentemente neutra (a da **interactividade**) e, conseqüentemente, uma **fusão**, desloca essa constante reversibilidade para um ininterrupto *stream of consciousness* colectivo (ciberespaço, «aldeia global»), num fluir constante de imagens. Conseqüentemente, a divisão maquínica (digital) transforma o nosso espírito, já não num rio (heracliteano), mas sim num arquivo e numa *database*. Como escreve José Miranda nesse mesmo artigo acima citado, mas mais à frente,

O controlo da visibilidade é feito à custa da disseminação do «arquivo» fazendo do acontecimento um simples processo de actualização.

¹⁸ Michel Foucault, *op. cit.*, p. 66.

¹⁹ José Bragança de Miranda, «Da interactividade. Crítica da nova *mimésis* tecnológica», in Claudia Giannetti (ed.), *Ars telemática: Telecomunicação, Internet e ciberespaço*, Lisboa, Relógio d'Água, 1998, pp. 195-196. Veja-se, como complemento, o seu artigo sobre «Virtualização do arquivo», in *Memória e Tradição, Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, nº 9, 1996, pp. 95-118.

Ora, também em cada um dos dispositivos heteronímicos se dá essa ambivalência, por exemplo, esse *ver Mora através do que diz, vendo Pessoa (e cada um dos outros heterónimos) pelo que não está lá*²⁰, num constante jogo de reversibilidade figurativa e de produção (gradativa) da ilusão, segundo uma «geometria do abysmo» (Bernardo Soares). Acrescente-se que Fernando Pessoa foi, sem dúvida, dos poucos autores da Modernidade que melhor colocaram o problema da **superfície** e da **ilusão** enquanto processo demiúrgico de criatividade²¹. Também aqui, nestes tempos da «realidade virtual», das redes cibernáuticas povoadas de «cyborgues» e do «corpo protésico», Pessoa ajuda-nos a encontrar portas de saída para esse «sujeito em crise» através dessa tal «metafísica das sensações», em que a multiplicidade das sensações (e, conseqüentemente, dos heterónimos) equivale à pluralidade dos deuses, e, por isso, ao **Regresso dos Deuses** e à **Reconstrução do (Neo)Paganismo**²².

§ 2. Um segundo ponto que importa reflectir diz respeito à criação heteronímica por relação com o problema da **constituição do sujeito** (de discurso), no nosso caso, de um «sujeito» que se manifesta, epifanicamente pela escrita (no papel ou no ecrã!), com as características de cada um dos heterónimos, isto porque é aí que ele se re(a)presenta enquanto **figura-dispositivo (da consciência) heteronímica**²³. É neste contexto que tem

²⁰ Em termos da génese desta ambivalência estará o processo de «derivação oposta» que Pessoa descreve na célebre carta a Casais Monteiro sobre a génese da «génese dos heterónimos». Sobre isto ver, por exemplo, José Gil, *Fernando Pessoa ou a Metafísica das sensações*, pp. 191-204. Acerca da «viagem da anagogia pessoana», ver o nosso ensaio *O nascimento do Homem em Pessoa*, pp. 77-89.

²¹ Sobre este ponto, ver o prefácio escrito por José Bragança de Miranda ao nosso livro *Pensar Pessoa*, pp. 5-15 e a nossa «Nota ao Leitor», pp. 21-23 (o texto do prefácio está disponível na nossa *homepage* www.escritasmutantes.cjb.net).

²² José Gil já chamou a atenção para este ponto que tem constituído, aliás, um dos *leitmotiv* do nosso programa investigativo. Escreveu ele: «haveria vantagem em analisar toda a questão do neopaganismo em Pessoa sob este ângulo: a pluralidade dos deuses relaciona-se com a das sensações e com a dos heterónimos (entre os deuses e os homens, já não há acção heróica, mas apenas acontecimentos de sensações); finalmente, porque Pessoa escreveu um dia esta frase isolada: 'Desejo ser um criador de mitos, que é o mistério mais alto que pode obrar alguém da humanidade' (data provável, 1930)», *op. cit.*, p. 219 nota. Tratámos este assunto em vários textos, inclusivé, tomando-o por pressuposto teórico. No entanto, o primeiro em que o investigámos foi no nosso ensaio *O nascimento do Homem em Pessoa*, pp. 100-114. Como escrevemos já várias vezes, é esta **figuração dos deuses como epifania das várias maneiras de (se) sentir** que faz Álvaro de Campos-Pessoa dizer: «Cada canto da minha alma (é) um altar a um deus diferente».

²³ Entendemos o conceito de Figura como categoria essencial de **mediação**, isto é, como «um todo que engloba mais do que a soma das suas partes» (título do terceiro capítulo da Primeira Parte da obra *O Trabalhador* de E. Jünger, tradução francesa de Julien Hervier, Paris, Christian Bourgois Éditeur, 1994, pp. 61-78 — sem dúvida, a quem se deve uma das mais fascinantes análises sobre esta noção escrita neste

sentido esboçar-se uma reflexão em torno de uma «estética da produção», teorizando sobre o próprio conceito de **Escrita** e de noções como as de **texto**, **escritor**, **autor**.²⁴ Neste contexto, teremos de dar resposta às seguintes questões: O que é cada um dos heterónimos, um **autor**? Um **personagem virtual**? Uma **figura da Consciência**? Um **lugar** (*tópos*) em que a Obra acontece? Um **dispositivo** de linguagem? Ou a estas outras, paradigmáticas da modernidade literária: O que deu origem à **gênese da obra**? Qual o conteúdo a atribuir a conceitos tão díspares quanto «escorregadios» como os de **inventividade**, **sinceridade**, **fingimento**, **virtualidade**, **simulacro**, **simulação**, etc.?²⁵

século), e, neste sentido, sinónima dos conceitos hegeliano de *figura do Espírito*, goetheano de *figura originária (Urbild)* e schilleriano de *figura viva (lebende Gestalt)*, nos antípodas, portanto, da noção cartesiana de figura, mera expressão de uma exterioridade e corporeidade e, por isso mesmo, fundadora da ideia de «experiência da modernidade» (central a autores como Proust, Kafka, Musil, Lyotard, etc.). Da vasta bibliografia sobre este tema ver, sobretudo: Goethe, *A metamorfose das plantas*, tradução, introdução, notas e apêndices de Maria Filomena Molder, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993 (com especial atenção, também, para o excelente estudo introdutório de Filomena Molder); F. Schiller, *On the aesthetic education of man*, tradução de E. M. Wilkinson e L. A. Willoughby, Oxford, Clarendon Press, 1967; Cassirer, *Rousseau. Kant. Goethe. Two essays*, tradução do alemão por J. Gutmann, Paul Oskar Kristeller e J. Hermann Randal, Jr., Princeton, Princeton University Press, 1970; Gilles Deleuze/Felix Guattari, *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia*, tradução de Joana Moraes Varela e Manuel Carrilho, Lisboa, Assírio e Alvim, s.d. (1ª edição 1966), sobretudo o capítulo II, sobre as três modalidades da síntese inerentes a toda a figurabilidade (síntese conectiva, disjuntiva e conjuntiva), pp. 71-118; Maria Filomena Molder, «O pensamento da forma: consentimento e louvor do caminho intermédio», in *Filosofia e Epistemologia*, nº 5, Lisboa, Publicações D. Quixote, 1984, pp. 109-135; Id., «A propósito de Mimesis», *Estudos filosóficos I*, Universidade Nova de Lisboa, Maio de 1982, pp. 67-85; Maria Filomena Molder, *O pensamento morfológico de Goethe*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995 (em especial: toda a segunda parte: pp. 181-302 e, da terceira, as páginas 354 e sgs.); Stefano Zecchi, «Il Tempo e la Metamorfose», in *La magia dei saggi: Blake, Goethe, Husserl, Lawrence*, Milano, Jaca book, 1984, pp. 29-49; José A. Bragança de Miranda, «Algumas anotações sobre a ideia de figura», in *Revista de Comunicação e Linguagens*, nº 20 *Figuras*, Lisboa, Edições Cosmos, 1994, pp. 53-67 (a quase totalidade dos artigos deste número trazem achegas para esta problemática, mesmo que em perspectivas diversas); e o nosso ensaio *O nascimento do Homem em Pessoa: A heteronímia como jogo da demiurgia divina*, Lisboa, Cosmos, col. «Cosmovisões», 1992, sobretudo, pp. 59 e sgs.

²⁴ Será nesta linha que se coloca o problema hermenêutico da *escrita como actividade*, pela via, respectivamente, do triplo sentido: material, cognitivo e estético. A este respeito, ver Almuth Grésillon, *Eléments de critique génétique*, Paris, PUF, 1994, p. 18.

Quanto a esta problemática por relação com uma «estética da recepção» (Jauss, Iser), que pensa a interpretação como *repetição da criação* em detrimento duma teoria do Génio — tal como esta é perspectivada pela hermenêutica do séc. XIX, em que o **autor** é encarado como *analogon* do Criador — e, em especial, com uma hermenêutica borgeana, ver Raphaël Lellouche, *Borges ou l'hypothèse de l'auteur*, Paris, Éditions Balland, 1989, *passim*.

²⁵ Como escreveu Deleuze, «a linguagem é ela própria um duplo último que exprime todos os duplos, o maior simulacro», «Klossowski ou o corpo-linguagem», in *O Mistério de Ariana*, Lisboa, Vega, 1996, p. 16. Sobre esta noção de simulacro, ver o excelente texto de Jean Baudrillard, «Simulacros e ficção científica», in *Simulacros e simulação*, tradução de Maria J. da C. Pereira, Lisboa, Relógio d'Água, 1991, pp. 151-158. Sobre Alberto Caeiro como «sujeito-Caeiro sem subjectividade, sujeito da heteronímia», ver José Gil, «O corpo, a arte e a linguagem: O exemplo de Alberto Caeiro», in *Comunicação e Linguagens*, números 10/11, *O corpo, o Nome, a Escrita*, Março de 1990, pp. 59-70. Sobre esta noção de dialéctica

Desde cedo defendemos que cada uma das figuras heteronímicas faz parte do «jogo heteronímico», contextualizando uma **analítica da experiência (da Linguagem) Moderna**, a qual tem por tema primordial o problema da constituição do sujeito (que «aprendeu a desaprender», como diz Pessoa) e da sua relação com a Escrita. Quer isto dizer que se cada uma das figuras tem teorias ou pontos de vista (mais ou menos) **coerentes e consistentes**, eles terão de ser encarados sob um duplo sentido de **autonomia** (em relação a *si* — isto é, a cada um dos vários heterónimos — e ao *outro--que-de-si*, ou seja, ao ortónimo), pois estas *coerência* e *consistência* terão sempre de ser vistas por referência à Consciência do Pessoa ortónimo que, em última instância, é o **palco** — no sentido pirandelliano do termo — **mediático** (de *medium*) em que se desenrola (melhor seria dizer *projecta*) toda essa representação. Pensamos ser este o sentido hermenêutico das seguintes palavras de Fernando Pessoa, incluídas nos «Aspectos»:

A obra complexa, cujo primeiro volume é este, é de substancia dramática, embora de forma varia — aqui de trechos em prosa, em outros livros de poemas ou de filosofias.

(...) A cada personalidade mais demorada, que o author d'estes livros, conseguiu viver dentro de si, elle deu uma indole expressiva, e fez d'essa personalidade um author, com um livro, ou livros, com as idéas, as emoções, e a arte dos quaes, elle, o author real (ou porventura aparente, porque não sabemos o que seja a realidade), nada tem, salvo o ter sido, no escrevel-as, o medium de figuras, que elle proprio creou.

(...) Que esta qualidade no escriptor seja uma forma de hysteria²⁶, ou da chamada dissociação da personalidade, o author d'estes livros nem o contesta, nem o appoia.

(...) Affirmar que estes homens todos diferentes, todos bem definidos, que lhe passaram pela alma incorporadamente, não existem — não pode fazel-o o author d'estes livros; porque não sabe o que é existir, nem qual, Hamlet ou Shakespeare, é que é mais real, ou real na verdade.

(...) Alberto Caeiro teve dois discipulos e um continuador philosophico. (...) O continuador philosophico, Antonio Mora (os nomes são tão inevitaveis, tão impostos de fóra como as personalidades),

sinceridade/fingimento a respeito da morfogénese do processo heteronímico, ver o nosso ensaio *O nascimento do Homem em Pessoa*, em especial, pp. 100-114.

²⁶ E será preciso lembrar que António Mora, por exemplo, «cl clinicamente não se afasta em nada do typo de paranoico, ou da marcha conhecida da paranoia. É verdade que não é simplesmente um paranoico. É tambem um hystérico. Mas a paranoia é algumas vezes acompanhada de uma psychonevrose intercorrente» (27¹⁹B³-4¹), mesmo se esse delírio é de uma espécie original (ou seja, mais de acordo com a *origem*)? Sobre o modo como deverá ser encarado este conceito de *origem*, ver o nosso ensaio *O nascimento do Homem em Pessoa*, pp. 49-58.

*tem um ou dois livros a escrever, onde provará completamente a verdade metaphysica e practica, do paganismo.*²⁷

Numa palavra, estas **figuras-dispositivo** (que Pessoa designa, no mesmo texto, mas mais adiante, por «companheiros de espirito»), não podem ser retiradas do contexto de referência (simbolicamente significativa) que as produziu e que, ao longo das nossas investigações, temos vindo a designar por «quadratura do círculo heteronímico»²⁸, isto por pensarmos serem elas como que *átomos de uma mesma molécula* (ou, se se preferir, *multiplicidades virtuais*) que se integram, por coincidência do Destino, naquele que se chamou Pessoa.

§ 3. Dissémos que cada um dos heterónimos é uma figura-dispositivo. Mas, que entender por dispositivo? Ouçamos Deleuze acerca desta noção foucaultiana:

[Um dispositivo] *é antes de mais uma meada, um conjunto multilinear, composto por linhas de natureza diferente. (...) Desenredar as linhas de um dispositivo, em cada caso, é construir um mapa, cartografar, percorrer terras desconhecidas, é o que ele [Foucault] chama 'trabalho no terreno' É preciso instalarmo-nos sobre as próprias linhas; estas não se detêm apenas na composição de um dispositivo, mas atravessam-no, conduzem-no, do norte ao sul, de este a oeste, em diagonal*²⁹

Repare-se que esta noção de dispositivo é válida, quer para o sentido teórico a dar aos mecanismos heteronímicos quer, metodologicamente, para a própria constituição da trama

²⁷ 20-70^f-72^f. Sobre este ponto, veja-se o seu opúsculo «O neo-paganismo português e a mythologia nova» publicado por nós em *Fernando Pessoa e o ideal neo-pagão: subsídios para uma edição crítica*, recolha, organização e transcrição de Luís Filipe B. Teixeira, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian/Acarte, 1996, pp. 1-11.

²⁸ Com esta expressão pretendemos chamar a atenção para o carácter «ourobórico» da heteronímia pessoana, tomando por base o contexto dos estádios mitológicos da evolução da Consciência, na linha dos trabalhos de Cassirer (sobretudo, *La philosophie des formes symboliques*, trad. Jean Lacoste, Paris, Ed. Minuit, col. Sens Commun, 3 vols, respectivamente, 1972, 1979 e 1972) e Erich Neumann (em especial *The Origins of Consciousness*, with a foreword by C. G. Jung, translated from the german by R. F. Hull, New York/Princeton, Princeton University Press, Bollingen Series XLII, 1973). Sobre este ponto ver, por exemplo, o nosso livro *O nascimento do Homem em Pessoa*, p. 38 (nota 7) e pp. 69-72. Mais recentemente, tratámos deste conceito por referência às noções de *esotérico* e de *processo de individuação e experiencialização da Consciência*. Para tal, tomou-se por base, respectivamente, os textos de Mora, em especial 21-56^f-60^f sobre «Theoria dos deuses. O que são os deuses?»; e os do ortónimo sobre a escala da despersonalização e os graus de iniciação. Cf. «Ciência e Esoterismo em Fernando Pessoa» (comunicação proferida na «Casa Fernando Pessoa» em 27/10/94), in *Tabacaria*, Casa Fernando Pessoa/Contexto, número zero, Fevereiro de 1996, pp. 26-35 (reeditado no livro *Pensar Pessoa: A dimensão filosófica e hermética da obra de Fernando Pessoa*, Porto, Lello & Irmão, colecção «Mocho de Papel», 1997, pp. 153-176).

crítica, isto é, para a arquitectura e mapeamento cartográfico do *corpus* heteronímico! Neste último caso, quando se trata de elaborar uma edição crítica dos seus documentos existentes no espólio, também é preciso ‘instalarmo-nos sobre as próprias linhas’, isto é, sobre cada um dos fragmentos, quer encarando *cada um por si*, segundo um princípio que se poderia designar por «totalidade fragmentária», realçando, deste modo, o carácter de «fragmentarismo sistemático» e de individualidade representado por cada um deles; quer por relação ao *todo* de que fazem parte — quer a cada projecto em que se inserem, quer ao *todo* dos heterónimos (ou ortónimo, quando se trata de textos autografados como tal ou a ele criticamente atribuíveis), quer, ainda mais alargadamente, ao *hiperespaço* da criação heteronímica pessoana — em que se inclui o próprio ortónimo. Por outro lado, no contexto heteronímico, cada um deles funciona como sujeito de discurso criando regimes de enunciação diversos, com diferentes modos (figurativos) de subjectivação. Neste sentido, às variações heteronímicas — por vezes de fronteiras bastante ténues, até para o próprio ortónimo deslindar — correspondem outras tantas mutações do processo de subjectivação/figuração.³⁰ Daí que não se possa dissociar o comportamento figurativo do problema da linguagem, pois é, precisamente, nesta *transiência* (neste trânsito) do *possível* ao *real*, do *formal* ao *figurativo*, que se institui a arte criativa e todo o seu programa.³¹ No entanto, como muito bem refere José Gil,

*duas condições devem ser satisfeitas para que se constitua o dispositivo heteronímico: 1. Que a esfera de cada heterónimo seja suficientemente ‘plástica’ para que o sujeito do devir aí possa desenvolver as suas capacidades de metamorfose; 2. que essa esfera comporte também o contrário desse sujeito: um eu fixo e unificador.*³²

²⁹ Gilles Deleuze, «O que é um dispositivo?», in *op. cit.*, pp. 83 e 84.

³⁰ Como especifica Deleuze, «os dispositivos têm por componentes linhas de visibilidade, linhas de enunciação, linhas de força, linhas de subjectivação, linhas de brecha, de fissura, de fractura que se entrecruzam e se misturam, acabando umas por dar noutras, ou suscitar outras, por meio de variações ou mesmo mutações de agenciamento», *idem*, p. 89.

³¹ Sobre este ponto, ver o nosso ensaio *O nascimento do Homem em Pessoa*, sobretudo, pp. 107-108. Sobre a negatividade inerente ao processo de subjectivação, relacionado com a morfogénese goetheana, ver Stefano Zecchi, *La magia dei saggi: Blake, Goethe, Husserl, Lawrence*, pp. 29-49.

³² José Gil, *Fernando Pessoa ou a metafísica das sensações*, Lisboa, Relógio d’Água, s.d., p. 228.

A heteronímia é, assim, uma máquina de produzir multiplicidades³³ e virtualidades³⁴, de «sentir tudo de todas as maneiras», numa operação de «cissiparidade em abismo» (José Gil) que se repete a cada instante, de tal modo que ninguém é o *mesmo* a cada momento.³⁵ Assim se explica que a obra de cada um deles mais não seja do que os «meus livros d'outros»³⁶, tratando-se de «uma maneira nova de empregar um processo já antigo»³⁷; ou que, como escreve noutro fragmento pertencente ao mesmo projecto,

*cada personalidade d'essas — reparae — é perfeitamente una consigo própria, e, onde ha uma obra disposta chronologicamente, como em Caeiro e Alvaro de Campos, a evolução da pessoa moral e intellectual do author é perfeitamente definida.*³⁸

Aliás, como já escrevemos várias vezes e em diferentes contextos, esta analogia entre o «sentir tudo de todas as maneiras» e a pluralidade dos deuses, que corresponde à pluralidade das formas e níveis de realidade³⁹, é um processo que fundamenta o politeísmo pagão da Grécia. Também aí presenciamos esse «interseccionismo» entre o natural e o espiritual. A abertura divina corresponde à abertura do mundo, de tal modo que leva Walter Otto, por exemplo, a falar duma «idealidade natural» ou de «naturalidade ideal»

³³ Segundo esta perspectiva, o problema essencial está, como se lê numa passagem acerca da produção de multiplicidades ao nível da máquina literária, incluída no primeiro capítulo do *Anti-Édipo* de Deleuze/Guattari, em saber «como produzir e pensar fragmentos que tenham entre si relações de diferença enquanto tal, que tenham como relações entre si a sua própria diferença, sem haver referência a uma totalidade original ainda que perdida, nem a uma totalidade resultante ainda que a realizar?» E conclui-se paradigmaticamente: «Só a categoria da *multiplicidade*, empregue como substantivo e superando tanto o múltiplo como o Uno, superando a relação predicativa do Uno e do múltiplo, será capaz de explicar a produção desejante: a produção desejante é multiplicidade pura, ou seja, afirmação irredutível à unidade», *O Anti-Édipo*, p. 43.

³⁴ Sobre a virtualidade da recordação (anamnese) e sua actualização, ver Henri Bergson, *Matière et mémoire, Oeuvres*, 4ª ed., Paris, PUF, 170, sobretudo os capítulos II e III, pp. 223-316.

³⁵ Esta ideia da irrepetibilidade do tempo, inversamente à de *eterno retorno* nietzscheano, constituirá mesmo o fundamento da atitude filosófica de Reis. Para um estudo mais aprofundado acerca da natureza das multiplicidades em Pessoa, é imprescindível a leitura de *Mille Plateaux* de Deleuze e Guattari. José Gil, na nota 74 da página 171 do seu livro acima referido, já chamou a atenção para este ponto teórico. Também aqui se trata apenas de uma breve aproximação a esta problemática pessoana.

³⁶ 20-70^{r-v}.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ 48C-29^{r-v}.

³⁹ Na arquitectura heteronímica pessoana, como pensamos ter demonstrado no nosso ensaio «Ciência e esoterismo em Fernando Pessoa» (publicado em *Pensar Pessoa*, pp. 169-192), esta analogia toma três formas interdependentes, a saber: 1) como experiencialização da Consciência num percurso noético (em que cada heterónimo mais não é do que uma **forma simbólica**, segundo o sentido conceptual que lhe é dado por Cassirer); 2) como processo iniciático (ou seja, aspiração ascética de Adepto Menor a Maior); 3) e como (auto-)Realização da Obra, em que cada um dos heterónimos **prepara** os vários estádios operativos (sobre isto, ver *supra*, nota 28).

como síntese definidora do espírito grego. Mais recentemente, José Jiménez, num ensaio sobre a teoria da modernidade e a vida no final do século, aborda esta questão de um modo igualmente paradigmático. Escreve ele:

A vida da intimidade aponta para uma resolução do problema do uno e do múltiplo como retorno à unidade, como reencontro com a perdida unidade de Deus. Um bom exemplo, no próprio mundo grego, encontramos-lo no neoplatónico Plotino (Enéades, I, 6,8), que expressava a necessidade do retorno da alma à contemplação da unidade com a frase «voltemos à pátria querida», que poderia servir de lema a toda a sua filosofia. O que encontramos, pelo contrário, no politeísmo grego é a ideia de que a «unidade» não se alcança no retorno a partir do íntimo, mas no desenvolvimento aberto do humano, no contínuo tecer e destecer das acções mundanas do homem.

E conclui:

Por isso também, em última análise, o espelho dos deuses gregos aponta para a luminosidade da acção. O que nos dizem as figuras da divindade é que a vida humana se apresenta sempre aberta para as contradições, mas que em nenhum caso devem os homens franquear na sua acção os limites do humano.⁴⁰

Percebe-se agora, como corolário e conclusão deste nosso ensaio, a evidência de cada um dos heterónimos, embora de um modo especificadamente pessoano, mais não ser, pela «ordem do discurso» em que se constitui, do que o *ventríloquo* do ortónimo (isto é, uma sua **virtualidade**), «escondido» (mediaticamente) por detrás do «corpo da linguagem» (daquilo que diz) (=«corpo sem órgãos»⁴¹), tal como Cervantes se esconde por detrás de D. Quixote⁴², Valéry do «Monsieur Teste», Borges de Pierre Ménard⁴³ e Goethe de Eckermann⁴⁴.

⁴⁰ José Jiménez, *A vida como acaso*, tradução de Manuela Agostinho, Lisboa, Vega, 1997, p.70.

⁴¹ Ver, por exemplo, *Anti-Édipo*, pp. 14-21, 336-355.

⁴² Sobre este ponto, ver Michel Foucault, *As palavras e as coisas: Uma arqueologia das ciências humanas*, Lisboa, Edições 70, 1988, pp.101-104.

⁴³ Ver R. Lellouche, *Borges ou l'hypothèse de l'auteur*, pp. 171-210.

⁴⁴ Sobre este tema da ventríloquocidade, em especial, de Goethe-Eckermann, ver Avital Ronell, *Dictations: On hunting writing*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1993 (1ª ed. 1986); e Id., *The telephone book: Technology, schizophrenia, electric speech*, Lincoln and London, University of Nebraska Press, 1989. Como nota, refira-se que Jaron Lanier definiu a realidade virtual como o «telefone do futuro», ver Rudy Rucker, R. Sirius & Queen, *Mundo 2000: A user's guide to the new eddge*, New York, Harpr Collins Publishers, 1992, p.254.