



Drummond e o acontecimento ontológico

Drummond and the Ontological Event

Abah Andrade

Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, Paraíba / Brasil

andradesimples@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-6840-7470>

Resumo: O presente ensaio de filosofia pretende analisar o poema “Ser”, de Carlos Drummond de Andrade, à luz de algumas reflexões de ordem ontológica. Não partiremos da análise literária, mas tentaremos chegar a ela pelo impulso da própria reflexão filosófica, que se inicia na primeira parte com uma indagação muito próxima do estilo do segundo Heidegger, porém sem a preocupação de manter-se na ortodoxia heideggeriana; e que só se completa com a meditação sobre Drummond, cujo poema oferece não só oportunidade para pensar a questão do ser no limiar de certa concepção de temporalidade, como também se dá ele mesmo como uma forma possível desse pensamento do limite entre ser e tempo. Para tanto, mais que uma simples referência à noção freudiana de pulsão de morte parece surgir como uma exigência de primeira necessidade.

Palavras-chave: acontecimento ontológico; forma esquizofrênica; poesia; Drummond.

Abstract: This philosophical essay intends to analyze the poem “Being”, by Carlos Drummond de Andrade, in the light of some ontological propositions. We will not start from the literary analysis, but we will try to arrive at it by following the stream of the philosophical reflection itself. Our supposition is ignited by a question very close to Heidegger’s second style, but without concern for the Heideggerian orthodoxy. Furthermore, our questioning is only complete with meditation on Drummond’s work, whose poem offers not only the opportunity to think about the question of being; perceived in the boundaries of a certain conception of temporality; but also “Being” as a possible form of reflections on the limit between being and time. For this, more than a simple reference to Freudian’s work, the notion of death drive seems to appear as a strong necessity.

Keywords: ontological event; schizophrenic form; poetry; Drummond.

O filho que não fiz
hoje seria homem.
Ele corre na brisa,
sem carne, sem nome.
Às vezes o encontro
num encontro de nuvem.
Apoia em meu ombro
seu ombro nenhum.
Interrogo meu filho
objeto de ar:
em que gruta ou concha
quedas abstrato?
Lá onde eu jazia,
responde-me o hálito,
não me percebeste,
contudo chamava-te
como ainda te chamo
(além, além do amor)
onde nada, tudo
aspira a criar-se.
O filho que não fiz
faz-se por si mesmo.

(ANDRADE, 2003, p. 253)

I - Forma esquizofrênica e cultura antitrágica

Visando chegar ao estudo do poema de Carlos Drummond de Andrade, citado em epígrafe, gostaríamos de refletir, antes, acerca da noção freudiana de pulsão de morte, como forma de chegar ao “lugar” a partir do qual o lirismo drummondiano elabora sua enunciação poética. Mas falar em pulsão de morte exige, entretanto, uma reflexão sobre as noções de cultura e de trágico. A expressão “cultura antitrágica”, todavia, seria quase uma redundância, pois parece jamais ter havido uma “cultura” propriamente “trágica”, ou dito de outro modo, nenhuma cultura parece ter emergido na face da Terra senão enquanto movimento de resistência *ao* e fuga *do* trágico, porque em todos os lugares e em todas as épocas, e mesmo quando a ciência tornou-se tardiamente uma alternativa à religião como projeto de construção de mundo, ou antes, nos primórdios de nossa “civilização”, quando a tragédia grega despontou como projeto concorrente ao projeto cultural de racionalidade proposto por meio da filosofia (NUSSBAUM, 2009, p. 1-18), nossa mais longa experiência de mundo tem sido uma experiência *religiosa*, e não trágica. O trágico permaneceu um fundo inexplorado, e mesmo evitado.

É esse fundo trágico que circunda o acima designado *lugar da enunciação poética* de Drummond. O trágico, pensamos, seria a simultânea afirmação da vida e da morte: da vida mesmo apesar da morte, da morte como parte constitutiva, elemento interno da vida. O religioso, por seu lado, seria uma negação radical do trágico, uma vez ser negação da morte até o limite de afirmar para si, unilateralmente, somente a vida. Enquanto o trágico diz: tu vais morrer, o religioso promete: há vida para além da morte. Essa vida incessante foi, primeiro, concebida como a vida de uma sombra; em seguida, quando amadureceu e se consolidou a noção de “alma” (*psyché*), passou a ser pensada como imortalidade desta. Como a Arqueologia, a História e a Antropologia confirmam não haver grupo humano fora de certa experiência religiosa, então é possível dizer que há uma relação intrínseca entre cultura e religiosidade, ao passo que a relação entre cultura e tragicidade permanece algo problemático. Drummond, como veremos, aportaria sua voz lírica no eixo justo dessa relação problemática.

Uma cultura trágica, dizíamos, põe-se assim quase como um oximoro, a quadratura de um círculo. Afirmação radical tanto da vida quanto da morte, ao ponto de assumir a morte como célula no tecido da própria vida e aceitar a vida na sua inteireza de uma experiência cujo fim essencial seria, não a morte ou a eternidade, mas a repetição, o trágico nunca esteve num programa educacional dos filhos que os seres humanos fizeram. Daí nossa aposta de que o filho que o poeta não fez seria o aluno ideal de uma cultura trágica. Salvo raríssimas exceções, com efeito, pode-se dizer com alguma confiança jamais ter havido cultura humana propriamente trágica, isto é, que levasse a vida de tal modo a celebrar a morte como meio de *eterno retorno* à (de repetição da) própria vida, frágil porém suficiente em sua precisa fragilidade. O culto a Dioniso seria talvez a única exceção (LÓPEZ-PEDRAZA, 2002, p. 46), que confirmaria entretantes a regra. Dioniso tem permanecido em exílio, enquanto o exílio ontológico (a condição de não-ser) seria o *locus* do “outro” (se não do “eu”) lírico drummondiano.

No parágrafo acima, usamos a palavra “repetição” quando o fluxo da frase fazia esperar que disséssemos “morte”. O fim da vida seria a morte. Mas dissemos: seria a repetição. Se, com efeito, voltamos ao ponto no qual vida e morte fossem duas pontas de um mesmo fio e o fim da vida não fosse a morte como perspectiva de vida depois dela, mas a morte como repetição de mais-vida, de retorno à vida, então, na verdade, a expressão freudiana “pulsão de morte” tornar-se-ia um *topos* incontornável para uma reflexão

sobre o sentido do trágico, e não só em Drummond. Segundo Laplanche e Pontalis, essa vontade de retorno é o sentido da especulação freudiana sobre a “pulsão de morte”: essa noção de um *instinto de morte* não é posto para dizer o óbvio, que vamos morrer um dia, ou que temos gana de destrutividade, que gostamos de destruir tanto quanto criar, e que a gana por destruição nos seja tão prazerosa quanto o prazer da criatividade. Nada disso é suficiente. A noção de *instinto de morte* sobrevém para mostrar que a morte pressupõe a repetição (DELEUZE, 2009a, p. 109), e esta não ocorreria sem a intromissão da “morte” e da “destruição” como uma exigência de um novo começo, de um novo impulso para construir, que reafirmaria pelo avesso o princípio de prazer, cujo pressuposto intransponível é, em todo o caso, a vida. Como veremos na segunda parte deste ensaio, é no interior dessa intromissão da morte na vida que saem as palavras do poeta para decantar seu filho inexistente.

A inexistência não é ausência: tem sua consistência própria. É dela que é feita a matéria trágica. Por esse viés, o trágico seria essa dupla afirmação irrecusável da vida tanto quanto da morte porque a morte seria uma função da vida no seu afã de voltar a seu impulso originário, criador/destruidor. Numa linha de A a B, onde A fosse o percurso de ida até B – o *ir vivendo* propriamente dito – e B fosse a morte, a pulsão de morte ocorreria como a forma pela qual A, chegando a B, voltaria a A como recomeço daquela mesma *ida* vital, de modo que a afirmação intransigente da morte seria a dupla asseveração rigorosa da vida. Ser “idoso” – aquele que vai, que é bastante “ido” – é ter experimentado esse percurso por várias vezes, ou seja: ter percorrido um tempo. A linha temporal da vida à morte é uma só e é a mesma linha da morte à mais-vida, no próprio fluxo da vida; e não é possível dizer onde começa a vida e onde começa a morte, porque morrer seria, então, função de quem está vivo. Morrer seria viver até o fim, que se perfaz como um *encore*, de novo e mais, e ainda mais uma vez – repetição.

Ora, estamos conscientes de que introduzimos com o dito acima uma noção muito inusual. É preciso, pois, elevar essa noção ao conceito. Com a expressão “forma esquizofrênica”, anunciada no subtítulo acima, nosso interesse era justamente oferecer textura conceitual a essa característica “gozosa” (repetitiva) do trágico, a de ser afirmação radical de uma só vez de vida e de morte; e isto, sem dúvida, não segue sem certa intrepidez intelectual, pois significa tentar atingir algo talvez impossível: dar forma *apresentável* ao que é em si mesmo destituído de qualquer forma (o inapresentável), já que “formar” é produzir cultura, “formar” é correr da equivocidade do

trágico em direção sempre mais estrita a certa univocidade irretocável de um modo de vida culturalmente *estabelecido*, e a univocidade da “forma” *esquizofrênica* seria, antes, a afirmação originária de uma duplicidade radical e incontornável, a dizer, em todo o caso, o óbvio: não há vida onde não se aloje também a morte, e não há morte cujo pressuposto não seja a vida intensiva, de modo que a vida só se mantém enquanto se repete e ela não se repete sem o advento da morte, que não é outra coisa senão remissão intransigente, porquanto prazerosa, da vida à vida. O óbvio, entretantes, uma vez dito, súbito se torna enigma. O *claro enigma* drummondiano.

Em outras palavras, e para falar ao reverso, uma cultura *trágica* cultivaria formas esquizofrênicas, fortemente duais, radicalmente múltiplas, onde o uno seria sempre a *diferença* entre ele e ele mesmo como outro de si, uma multiplicidade qualitativa, e não um mero múltiplo quantitativo; isto é, o ponto de partida, que em geral é pensado em termos de uno e unidade, dá-se de saída como multiplicidade, variação de si sem reprodução de vários (DELEUZE, 2012, p. 36). Quando, em vez dessa multiplicidade, a *cultura* antitrágica cultivaria meios de renitente liquidação da esquizofrenia daquelas formas. O antitrágico ruma a uma universalidade anêmica cada vez mais abrangente, unívoca e identitária (ela reifica e dogmatiza modelos unilaterais de apreender a realidade última e primeira, forçando o devir múltiplo a ser uno estanque, segundo certa paralisia da unilateralidade danosa à formação de singularidades pessoais). As formas esquizofrênicas, como experimentos trágicos, porém, recusariam os modelos universalistas para universalizar a multiplicidade de produções de si, de singularidades múltiplas. Para tanto, seria preciso, salvo engano, substituir o modelo do filho já feito pelo modelo drummondiano do filho não-feito.

É, sem dúvida, essa tensão, entre o si e o si mesmo como outro de si, o “objeto” que gostaria de circunscrever nesse estudo, antes mesmo de chegarmos a Drummond. Mas, chegado a esse ponto, forçoso é chamar a atenção para certa recusa necessária da ideia de progresso como ida do primitivo ao civilizado, porque é essa ideia que, sobrevalorizando o “feito” tende a desvalorizar o “não-feito”. O processo de desvinculação da experiência dita civilizatória em relação à experiência dos povos ditos primitivos é concebido sob a forma de uma passagem sem rastro do obscuro ao meridiano. Esse processo, intrinsecamente fadado à derrota, não é nem por isso menos tentador. Fadado à derrota na medida em que a realidade mesma não consiste nem na história dessa desvinculação sem rastros

entre o selvagem e nós outros, nem na persistência de um suposto atraso empedernido por parte dos assim chamados “primitivos”. Em verdade, a “realidade” originária, suposta por baixo das formas de realidades construídas e palatáveis, é aquela *forma esquizofrênica* mesma, esse “objeto” tenso e atual do qual só conseguimos sair reafirmando-o por todos os lados da saída, pois é agora, no alto da civilização, que permanecemos selvagens e não nos dizemos. O arcaico vige no presente. O filho não feito de Drummond, como veremos, não é menos memória arrastando o presente à reflexão do que seria um filho feito no passado e, por infortúnio, desaparecido.

Se a memória de um filho morto no passado não deixa sem apelo o presente de um pai, a lembrança de um filho não feito não arranha menos o presente de um não-pai. É a esse objeto ausente/presente que dizemos ser a tensão do atual e do virtual na forma esquizofrênica. Esse objeto tenso e atual que é um e outro sem deixar de ser redutível a nenhum dos dois que o compõem ou no afastamento do qual eles se compõem como dois e diversos, e mesmo opostos, que acabei de chamar de “realidade originária” como “forma esquizofrênica”, está por toda parte em nossa experiência, e o sonho, reconhecidamente o modo de oposição por excelência do que nos acostumamos a chamar de realidade, é, por essa oposição mesma, um de seus modelos privilegiados. No sonho, a realidade (como forma esquizofrênica) nos é muito mais evidente, e somente nosso treino cotidiano em negar essa realidade onírica é que nos leva a opor realidade (que supomos *real* porque a fazemos e fazemos o ser passar por tal, de um modo unilateral e obstinado) e sonho (que nunca supomos seja o verdadeiro modelo do real, e o isolamos como estranho e sem sentido, quando aliás já decidimos que ter um sentido seja melhor que não ter nenhum). Porém, seja dito, ali onde pousa o sonho cintila a experiência mais própria que se pode ter do real, inclusive pela própria falta de sentido, pois a falta de sentido é o lugar de produção de significados. É isso, aliás, que está em jogo em versos como “Apoia em meu ombro/ seu ombro nenhum.” (ANDRADE, 2003, p. 253)

Sonho só é a “realização do desejo”, como queria Freud, na medida em que o desejo é nossa realidade primeira como o sem-sentido dos objetos divergentes de um mesmo desejar. Ora, o sonho é a configuração imagética dessa realidade equívoca, que, ali, num lance figurativo, realiza-se, ganha a forma da equívocidade, isto é, torna-se imagem. A forma equívoca do sonho é uma expressão da forma esquizofrênica ontológica: a completa falta de sentido é também a riqueza de significação, porque se houvesse

um sentido, então só haveria um único sentido, ao passo que sua ausência é o lugar de sua multiplicação: se não há um sentido, fazer um é convite para fazer vários. Portanto, nossa realidade primeira não é um sentido que pudesse ser descoberto, colhido e acolhido por alguma interpretação, mas a falta de sentido mesma, falta que é uma plethora de significações virtuais a espera de serem experimentadas no processo mesmo de sua invenção.

Houvesse um sentido, dissemos, e já não poderia haver mais nenhum outro, pois esse sentido existente e prévio seria o primeiro e o último; encontrá-lo seria uma dádiva de poucos e, encontrado, seria moeda universal de quem o possuísse. Se tua vida precisa de sentido, vem até mim que eu o tenho: custa tanto. Paga-me. Houvesse um sentido, e aquele que o encontrasse e dele tomasse posse seria senhor do mundo. Mas não há esse sentido último ou primeiro, esse segredo inexpugnável do mundo, da existência, da realidade, num limbo obscuro a espera de ser descoberto. A realidade mais íntima é ela mesma não-senso, absurdo, escassez completa de sentido: forma esquizofrênica. Isto é, forma sem forma ou em cuja forma, por não haver sentido, cabe sempre mais de um, ao mesmo tempo. O grau zero de sentido permite que ponhamos algum lá onde nenhum existe, e é nessa acepção que a completa falta de sentido seria plethora de significações, pois sempre está aberto a cada um de nós o campo para *inventar* um sentido ali onde todo sentido nos falta.

A ser assim, então, o desespero é sem dúvida uma precipitação e uma falta de compreensão da coisa. Se não há sentido, não se veria porque a solução fosse o drástico suicídio: se não há sentido, tanto melhor, há convite para inventar-se um, e pô-lo a funcionar num experimento de vida como criação de valores por meio da transformação do não-senso em novas e inusitadas significações. Mas, claro, sempre sabendo que um sentido posto é um corte transversal no não-sentido sempre já posto e antecedente. O não-sentido é absoluta maleabilidade, assim como o não-filho de Drummond, o filho que ele não fez.

A experiência do sonho instrui bem o que acaba de ser dito, e por isso, acima fizemos alusão a ela. Sabemos, de fato, o quanto isso deixou Freud perplexo. Tratando da significação antitética das palavras primitivas (outro modelo da forma esquizofrênica), Freud escrevia:

O modo pelo qual os sonhos tratam a categoria de contrários é bastante singular. Eles simplesmente o ignoram. O 'não' parece não existir, no que se refere aos sonhos. Eles mostram uma preferência particular

para combinar os contrários numa unidade ou para representá-los como uma e mesma coisa.” (FREUD, 1996, p. 161).

No texto em que faz essa citação de si mesmo, Freud, com sua contumaz franqueza, diz que descobriu o fenômeno, mas à época, não o compreendeu. Essa unidade em que o um não existe porque é sempre o dois e o múltiplo, o que antes nele aparece, *e que não faz sentido*, é a forma esquizofrênica experimentada pelo sonho, sentida como não-senso a partir do qual dois sentidos opostos são rigorosamente coexistentes. É isto e é também aquilo porque não é nenhum dos dois e, não sendo nenhum dos dois em última instância, pode perfeitamente ser os dois e mil outras coisas ainda.

Segundo Freud, uma luz lhe foi lançada quando entrou em contato com o filólogo Karl Abel, que teria escrito sobre a significação antitética de certas palavras primitivas. “Atualmente na língua egípcia”, teria escrito Abel, citado por Freud,

esta relíquia de um mundo primitivo, há um bom número de palavras com duas significações, uma das quais é o oposto exato da outra. Suponhamos, se é que se pode imaginar um exemplo tão evidente de absurdo, que em alemão a palavra ‘forte’ signifique ao mesmo tempo ‘forte’ e ‘fraco’. (FREUD, 1996, p. 161)

Mas Freud apreende disto apenas um filão, aquele que confirma algo de que ele já sabia: o “caráter regressivo, arcaico da expressão de pensamentos em sonho” (FREUD, 1996, p. 166). O que parece ter ficado longe do interesse de Freud foi que essa duplicidade de sentido da palavra primitiva e do sonho como uma espécie de renovação da experiência primitiva de produção de significados remeteria a um objeto positivo – ontológico, diríamos – como “forma esquizofrênica”, forma do absurdo como fonte de *criação* de sentidos e de significações, cuja diferenciação permite, porventura, uma forma possível de sensatez, sem, contudo, que a sensatez faça desaparecer o fundo de não sentido de onde a diferenciação se retirou como um seu experimento de singularização.

Ainda podemos falar nisso de um modo mais honesto? Sim, creio, se fizermos dois movimentos aqui: um que parta do ser como função, e não mais como substância, e reconheça nos símbolos (oníricos, linguageiros, míticos, e mesmo científicos), ou mais amplamente, nas formas simbólicas como constituição sempre local e localizável da consciência como realidade

cultural (o caminho de Ernst Cassirer, 2001); outro, que parta dessa função, como forma simbólica consciente, à consciência como fundamento primeiro do ser (o caminho de Eric Voegelin, 2010). São dois movimentos de um mesmo gesto de base, sendo que um avança pela frente do ser, sob a forma do *noema* (o objeto intencional), enquanto outro avança por trás do ser, sob a forma da *noésis* (a própria intencionalidade, o ato intencional). Um trabalha o pensamento *pensado* como realidade de produção de formas simbólicas *determináveis*; o outro trabalha o pensamento *pensante* como produção da própria consciência, como produção real de realidades *indeterminadas*. Mas ambos são incompreensíveis se, no trato deles, não se leva em conta um traço bastante significativo daquele gesto de base, a saber: a reviravolta copernicana suscitada pelo momento kantiano da filosofia, que justamente nos aponta, ao revirar, para o solo insensato onde pousa a *noésis*, e que estou sugerindo chamar-se de *forma esquizofrênica*.

Momento kantiano? Façamos alguma mediação para compreender aqui essa referência a Kant. Cassirer reivindica claramente aquela reviravolta kantiana; Voegelin a mim me parece pretender escapar dela por meio de um retorno a Platão como descobridor de uma área específica da realidade que se furtaria à reviravolta copernicana, a área noética, a região do pensamento puro que é também, de uma só vez, a região da pura realidade criadora de realidades, e princípio perfeitamente sensato. Mas o que é característico daquela reviravolta é a necessidade de romper com as representações comuns da noção de realidade e, com o mesmo vigor com que Platão se afastava da doxa, procurar alcançar, por meio da compreensão mais alta da noção de “transcendental”, uma noção de realidade fora de toda e qualquer representação, notadamente fora de qualquer representação que tome a realidade como uma coisa já sempre dada, uma entidade, um objeto independente das articulações da consciência trabalhadas no sentido de pô-lo como tal. O filho que o poeta não teve está para o transcendental assim como os filhos que todos em geral temos estão para o empírico. É a esse transcendental que estamos chamando de forma esquizofrênica.

Ao mesmo tempo, e para fugir de uma concepção vulgar de idealismo, é preciso que se pense a própria consciência segundo um conceito completamente novo e inusitado: a consciência não é o que está dentro de um sujeito, mas a própria realidade dentro da qual algo como um sujeito e mesmo um objeto são possíveis: a consciência é a abertura na qual um sujeito e um objeto são possíveis enquanto tais. No fundo resta, então, que o transcendental

kantiano seria o campo onde o noético platônico se move, e isto é correto afirmar sob a seguinte condição – provavelmente não recusada por Voegelin: que o que a noese apreende como realidade pura não é uma realidade que subsiste fora dessa apreensão; que essa apreensão noética da noese precisaria ser tomada como um modelo de pensamento (uma diferenciação em meio à plethora indiferenciada da forma esquizofrênica), sempre passível de ser este modelo singular mas também outro ainda, variedade possível graças ao transcendental do transcendental que seria a forma esquizofrênica, que por aí pede para ser concebida como produção infinita de ideias e modelos múltiplos de pensamento, em vez de ser um modo último e único de pensar, a não ser na medida em que é essa única disponibilização de ideias, único lugar onde se pode pensar em uma multiplicidade, em uma multiplicidade de perspectivas, de cada vez, universais, mas jamais a última palavra em matéria de pensamento e de produção de pensamento.

Essa unidade (forma) capaz de trazer em sua malha uma multiplicidade ou mesmo várias multiplicidades (esquizofrenia), é a ela que remetemos nossa concepção de trágico. Adiantamos as considerações seguintes a partir desse campo trágico. Ao falar do acontecimento ontológico em Carlos Drummond de Andrade, uma intervenção nesse campo pode pretender lançar as bases de uma cultura “trágica” no melhor sentido do termo por nós preconizado. No modelo “O filho que não fez”, estão presentes, de modo trágico, sob a forma esquizofrênica, tanto o filho quanto o não-filho, tanto o fazer quanto o não-fazer. Tanto a vida quanto a morte. É a isso que gostaríamos de chamar um *acontecimento ontológico*.

II - Drummond e o acontecimento ontológico

O título do poema de Drummond sobre o filho que ele não fez é: “Ser”. A história do ser só tem início, isto é, termina antes do tempo... termina antes de acabar: recomeça perpetuamente. A história do ser, perpétuo retorno ao início. Mas usei uma expressão maliciosa quando disse “termina antes do tempo”. Retiremos a malícia disso: quando o tempo começa, a história do ser se consuma. Isso, como sói, se faz sentido, tem ao menos dois: Quando o tempo começa, a história do ser acaba, mas também volta ao início: não vai a lugar algum. – o ser não tem espaço. Há um sentido vago, porém pertinente, quando é dito que: a história do ser termina antes do tempo; e não ter espaço também conduz a duas acepções: 1) não tem

vez; está pleno, preenchido, termina prematuramente, mas também 2) o ser seria algo distinto do tempo e, por isso, ou ele ou o tempo e, quando o tempo, não ele: quando o tempo começa, adeus ao ser. Mas é dito também outra coisa aí: o advento do tempo consome a história do ser. O vir a ser do tempo realiza o ser. O tempo estaria então para o ser como o sonho para o desejo: o tempo é a realização imagética do ser.

O tempo, então, não seria algo diverso do ser, mas a sua consumação, a sua realização numa imagem de peso ontológico: o ser vem a ser para se realizar no tempo. O ser, que é desejo, vem ao ser para se consumir na imagem, que o realiza. O tempo seria o pleno ser do ser, ou sua imagem mais forte. Quando posto o tempo, então o ser em sua maturidade evém: o tempo adentra de tal modo o ser que o deixa sem espaço e, então, *é*. Mas assim como o sonho, o tempo é aquela forma esquizofrênica do ser: sozinho, ele é tempo do mundo e tempo humano; sozinho, ele é presente, passado e futuro. Sozinho, ele é a *imagem móvel da eternidade*. Sozinho, ele é aquilo que *eu sei, se não me perguntam o que ele seja, mas que já não sei, se me perguntam o que ele é*. O tempo é forma e é sensível: *é forma interna da sensibilidade*. É *retenção e protensão*. O tempo é ser e é narração por meio da qual o seu ser se faz ao cumprir um tempo. Isto tudo é forma esquizofrênica.

É nessa forma esquizofrênica de uma unidade plural que ele amadurece o ser em si mesmo, desde o seu interior, que é já um exterior completo. Mas isso não contradiria a ideia de prematuração? O prematuro não é mesmo aquele que não pôde amadurecer? Ora, é essa contradição mesma que interessa pensar. O ser acaba antes do tempo: o tempo acaba o ser – lhe deixa sem espaço, quer dizer: o preenche. Eflorescente, exuberante. O ser, quando o tempo. Quando o tempo emerge, quando *acontece*, é o ser que deixa de ser o ser para ser o tempo. O tempo: ser barrado/ser realizado. O tempo não é um ente, e é por isso que Santo Agostinho não conseguia apreendê-lo nem mesmo na linguagem. Se me perguntam... já não sei mais!

Como não ente, ser barrado como algo que pudesse cristalizar-se e, pela reificação do cristalar-se, *ser*; realizado como não-algo, ou como “algo” irreduzível a uma cristalização. Que o tempo seja o ser realizado, isto significa: o ser é heideggerianamente *tempo*, mas, aqui há um traço diferencial: não invocamos o tempo para cifrar a finitude do *Dasein* heideggeriano, senão, que para enfatizar a tarefa infinita de cada *Dasein* singular no afã de fazer a experiência de si. Nessa perspectiva diferenciada

da posição heideggeriana, o ser é isso mesmo que o tempo é, a saber, impossibilidade ontológica de cristalização, de reificação, de ensização: virtualidade do múltiplo como convite à tarefa infinita da performance de si, de fábrica de singulares.

A história do ser, pois, se inicia, acaba. Não devemos esquecer que estamos falando de Drummond e de seu poema. A história do ser se conta assim: Acontece. Acontecer, ter lugar ali *onde* nenhum espaço tem vez. O espaço não seria a condição de possibilidade do corpo? Todo corpo é extenso. Ora, o ser não tem espaço, isto é o mesmo que dizer “o ser não tem corpo”. “Ombro nenhum”, dirá o poeta, tomando a parte pelo todo. A história do ser tem apenas início. O início, portanto, é o fim, o seu fim, tal como quando falávamos do trágico como instinto de morte. Repetição. Meta absoluta do ser: voltar ao início. Daí, *ser* imprescindível perguntar: o que acontece nesse ínfimo “espaço” entre o início que não continua e o fim que remete de volta ao início? Machado de Assis criou uma imagem interessante para esse pensamento: *aurara sem dia*. A história do ser é decepcionante.

O ser é – uma decepção! Uma promessa sem dom: pleora de dádivas. “O filho que não fiz”: o rebento que não rebentou. Mas ocorre pensar ser essa decepção mesma o que mantém o ser em sua curta e, todavia, perpétua história. A filosofia desse vir a ser do ser não flerta com a ideologia da finitude. Pensar, estamos avisados, só ocorre quando finitude e infinitude são cingidos numa mesma consideração.

A forma esquizofrênica é essa *consideração*. Vamos, no entanto, mais devagar com o que acaba de ser dito e estudemos o poema de Drummond, tantas vezes aludido e publicado em *Claro enigma*, no ano de 1951. Sigamos pensando detidamente o que até agora foi dito de maneira, reconheço, um tanto quanto abrupta. O título do poema é “Ser”. Todavia, o poema fala do “filho” mas, notamos que: o filho de que trata o poema é “um filho que não fiz”. Se o poeta é o homem em si, se sua voz fala por e através da humanidade do homem, do “ser” dito “humano”; se o “eu” lírico é, em primeiro lugar, o pôr-se universal do humano mediante a completa singularização de uma pessoa (este Carlos Drummond, e não outro, e, no entanto, porquanto poeta, não aquele Carlos, mas o humano em Carlos, aquilo que nele e dele nos concerne), o “filho” em questão tem dois atributos imediatos: não foi feito pelo ser humano, o é; e não foi *feito* – pura e simplesmente – por *outrem*: quem faria o ser, se para fazer o ser era preciso, lógica e ontologicamente, primeiro sê-lo? E de que maneira ser antes do ser – para fazê-lo ser?

Desde Parmênides, isto não é possível. Do que, então, se conclui: em nenhuma hipótese o “filho” é filho, mero *produto*. Mais tarde o poeta se explica: O filho que não fiz faz-se por si mesmo. E é no caldo desse fazer-se de si que o próprio poeta se faz e, com ele, o mundo, os mundos. O produto não é produto, mas produção: *forma esquizofrênica*. Explicação de poeta, todavia, é objeto de conhecimento a ser estudado, não o conhecimento dado do objeto. Não podemos partir dele: temos de chegar a ele. O que é, afinal, um filho que se faz a si mesmo? E em que medida esse filho é filho do ser humano e, *ao mesmo tempo*, não é feito pelo ser humano? O que seria um produto cuja essência é não ser produto, mas produção? Há aí camadas condensadas de significações a serem descamadas. É um claro enigma o que temos diante de nós.

É claramente um enigma e tem a mesma estrutura indicada antes, aquela do *início* que é em si mesma um *fim*: o filho que é em si mesmo um não-filho, *forma esquizofrênica*. Trata-se, como gostaria de mostrar, de uma *breve história do ser*. A “biografia” do ser, de fato, possui um único acontecimento. Ela é um acontecimento no sentido forte do termo, isto é, o que acontece é – como, de resto, diria Heidegger (2014, p. 811) – *o próprio acontecimento*; o qual é o nome de um evento cuja característica básica, segundo a “riqueza característica do simples” (HEIDEGGER, 2014, p. 809), é possuir dois traços: o traço do início e o traço do fim. Heidegger ainda o pensa em função daquilo de que ele se apropria quando advém: o ente. É por isso que ele o chama de “acontecimento-apropriação” (*Ereignis*), porque o ente ganha colo quando o ser acontece. Mas, concebendo-o como forma esquizofrênica, não gostaríamos de fazer menção ao ente que é acolhido, mas, antes, enfatizar o abrir-se mesmo dessa dimensão equívoca, antes de todo e qualquer ente “próprio”. Seria o acontecimento-desprendimento.

Início e fim são engolidos no “acontecimento puro” e fazem dele, para continuarmos pensando desta feita utilizando os termos de Deleuze (2009b), um “paradoxo” ou, para dar mais uma vez lugar à nossa expressão: forma esquizofrênica como coisa alguma, isto é, como não-coisa. Como absurdo. Mas não queremos ir aos textos desses autores, queremos voltar à coisa “simples” e “rica” de que eles tratam, e ao que tem isso de próprio: não ser uma “coisa”. Não estaria o caminho aberto na palavra mesma da língua portuguesa: *início*? A história do ser só tem início, mas é preciso atentar para o *cio* desse início que constantemente nos mete na enrascada de um “fim” – o gozo – que *retorna*: seria algo como um *cio ígneo*, um fogo

abrasador? Também o fogo é imagem daquilo cujo ser se faz desfazendo-se e se repetindo. É preciso estarmos atentos a essa potência de repetição, a esta pulsão, que nos leva *o tempo todo* ao início, ou que nos leva ao fim somente para termos a *oportunidade* (*kairós*) de um recomeço.

O início é um vício. É a *vis*, a força de um *cio*, de um desejo, de uma vontade voraz (*appetitus*). Estamos, talvez, glosando, a partir da interpretação dada por Laplanche e Pontalis, o “conceito” (que nem chega a ser conceito) de “pulsão de morte” proposto por Freud. Citemo-lo:

O que Freud busca explicitamente destacar pela expressão ‘pulsão de morte’ é o que há de mais fundamental na noção de pulsão, o retorno a um estado anterior e, em última análise, o retorno ao repouso absoluto do anorgânico. Para além de um tipo especial de pulsão, o que ele assim designa é o que estaria no *princípio* de qualquer pulsão.” (PONTALIS; LAPLANCHE, 1986, p. 535) [...] É a expressão privilegiada do princípio mais radical do funcionamento psíquico e, por fim, liga indissolivelmente, na medida em que é ‘o que há de mais pulsional’, qualquer desejo, agressivo ou sexual, ao desejo de morte. (PONTALIS; LAPLANCHE, 1986, p. 536)

“Desejo de morte”, bem entendido, desejo de retorno ao “repouso absoluto anorgânico” que seria, porventura, o nome correto do “ser”: desejo de morte como desejo de repetição, de retorno ao ponto *inicial*, de recomeço. A pulsão de morte – seu instinto – não seria uma segunda pulsão, ao lado do princípio de prazer, mas a natureza íntima da pulsão em si: toda pulsão, por princípio, segundo o princípio (de prazer), quer voltar ao início para repetir-se no impulso que a constitui: ela quer chegar logo ao fim (ela quer a destruição e a destruição de si), ela quer morrer porque morrer é começar tudo de novo, e de novo, e outra vez: ela se quer ludicamente a si naquilo que lhe é essencial: ir, ir para o não-ser de onde ela pode vir a ser de novo.

A pulsão de morte – o seu instinto – seria função da repetição pela qual somente a vida sai ganhando, mas que não poderia ganhar sem a morte, porque o repouso absoluto é absoluto poder (e prazer): poder de ganhar impulso e, com isso, ganhar a si mesma, o prazer de si mesma, porquanto, vida quer dizer começo, e a gente já pode adivinhar o que “começo”, aqui, quer dizer, já que antevimos o “fim” como parte constitutiva do início. No ser, como na vida, entre o começo e o fim não há intervalo. A vida é essa forma esquizofrênica começo-fim-começo.

O si mesmo da vida é, pois, seu início – ou seu fim, tanto faz. A pulsão de morte e seu desejo de destruição é elemento interno da vida, isto é, é seu órgão de poder de retorno ao início de um processo que *aparece* como construção. É seu poder de permanecer no seu direito de manter-se em si (o supracitado repouso absoluto), de voltar a si, de ser, de novo, o começo; de fazer do fim o meio pelo qual somente o que faz sentido interessa: o que *faz* sentido é o começo e o sentido feito é o fim. O intervalo que vai da vida à morte não é, dissemos, um intervalo: seria, antes, o “espaço” do próprio ser. Ser é fazer sentido, desde o fundo não sensato da forma esquizofrênica. O fazer precede o ser. Mas o “filho que não fiz” é a forma desse fazer por meio do qual o ser é feito.

Dito extensivamente, o ser seria o “espaço” (ínfimo intervalo) onde o tempo *acontece* como início-fim-início, ou como vida-morte-vida; como *acontecimento puro*, o sentido que faz sentido e que, por isso, é um não-senso, um contrassenso. Absurdo. Abismo. Absoluto: curto-circuito e curto circuito. O essencial a não perder de vista é que há algo aí a ser precisado. Não se trata de mero jogo de palavras, mas não podemos partir dele, embora tenhamos ousado acima a nos arriscar nessa linguagem difícil que quer dizer de uma só vez algo que em si mesmo só pode ser duplo, e mesmo múltiplo, sem deixar de ser um só: o ser, forma esquizo.

Temos, então, para atingirmos uma expressão mais sensata disso, de chegar a ele; e o poema de Drummond é um caminho. “O filho que não fiz” / “hoje seria homem” (ANDRADE, 2003, p. 253), diz esse poema. Isto quer, propriamente, significar que transcorreu um tempo; um tempo foi tecido daquilo que eu não fiz, e aquilo que eu não fiz no transcurso desse tempo, teria ganhado outra feição se tudo tivesse sido diferente, se ele tivesse sido feito. Do ato (não praticado no passado) de ter trazido ao mundo um rebento, até hoje, e na medida em que nesse hoje o rebento seria “homem”, isto é, maduro, não mais criança, um tempo foi cumprido, um tempo se espichou e se fez presente sem, todavia, perder o nexos com aquele passado do não-fazer. O não-fazer dar-se-ia como o fundo de todo fazer, que precede o ser.

Nesse transcurso temporal, há um fato e uma virtualidade. O fato: o filho não foi feito. Uma virtualidade: se o fosse, hoje seria homem. O fato remete para o não-acontecer de haver um filho. A virtualidade, para a eventualidade de ter-se tornado homem se... O fato seria curiosamente da ordem do não-ser; a virtualidade, da ordem do eventual: seria homem hoje se... Mas, sabemos, o fato sempre é pensado como algo positivo, posto aí,

inquebrantável; o virtual, ao contrário, é pensado como contingente, como “eventual”, podendo ser ou não ser (atualizado), mas não o contrário do ser (DELEUZE, 2018; TARDE, 2007). Os sinais, aqui, estão visivelmente trocados: o fato é da ordem do não-posto, e o virtual da ordem do *ponível*, do passível de ser posto.

Essa troca de sinais permite que esse mesmo filho que seria homem hoje, mas não o é porque não foi feito, tenha um excesso de potência impressionante: ele corre e não tem nem corpo; ele é e não tem nem identidade: “Ele corre na brisa,/sem carne, sem nome.” (ANDRADE, 2003, p. 253) Correr na brisa é ser no mundo, mas ser “sem carne” e ser “sem nome” é adentrar o núcleo do mundo sem ser um corpo e sem deixar-se fisgar na armadilha da identidade de um ente: o nome. É franquear a região do anorgânico como o virtual do orgânico.

Às vezes o encontro
num encontro de nuvem.
Apoia em meu ombro
seu ombro nenhum.
(ANDRADE, 2003, p. 253)

A *nuvem* não estaria aí como signo desse anorgânico? E esse *apoio* do ombro de um existente no ombro inexistente do outro não continuaria dando a medida do que está em jogo – a existência e seu *fundamento* inexistente? Dizíamos acima estar nossa maior dificuldade de entender isso no sobrevalor que damos ao existir e ao apropriar-se em face do desvalor que poderíamos, também, saber dar ao inexistente e ao desprendimento. O ser como acontecimento sem intervalo entre o início e o fim: o ser como vigência ou pulção, ou instinto de morte, isto é, o *todo psíquico*, a unidade de *dynamis-energeia*, dupla que não devíamos, segundo instrução de Heidegger, nos precipitar a traduzir como potência-ato, mas ouvi-la uma vez mais na unidade de sua capacidade de ser múltipla como arte originária e diversas obras de sua única arte: forma esquizo como ação de pôr-se em obras e se manter em seu ser enquanto obra em obras e não ainda como obra feita. Mas, mais que isso, é preciso ouvir, antes, e melhor, o que a expressão “o todo psíquico” quer dizer como realidade efetiva irreduzível à mera área psicológica da realidade.

A *psyché*, com efeito, não é a alma humana, não é uma faculdade mental, mas o que é guardado na *physis* como seu nome mais próprio: aquilo que, sendo *arte na physis*, faz *da physis* a primeira obra (de arte), obra em

si mesma geradora de novas obras e, portanto, obra em si mesma e já de antemão “arte” originária. Poder-se-ia dizer, nessas circunstâncias, que a natureza é filha dela mesma, ou seja: a “natureza” da *physis* é já “psíquica” no sentido aqui apontado:

Interrogo meu filho
objeto de ar:
em que gruta ou concha
quedas abstrato?

Lá onde eu jazia,
responde-me o hálito,
não me percebeste,
contudo chamava-te
(ANDRADE, 2003, p. 253)

Sem deixar escapar as imagens em miniatura da *concha* e da *gruta* como recanto tépido de certa intimidade, vamos, por ora, considerar esse *interrogar* do poeta – “Interrogo meu filho” (ANDRADE, 2003, p. 253) –, mas não sem antes chamar a atenção para o fato de que, ao receber a resposta do “hálito”, o poeta é atingido não só por um chamado, como também pelo encontro da chave da situação: abstrato numa concha ou numa gruta, o filho está ali onde jaz, isto é: na própria natureza em que se esconde ele se mostra, e se mostra como um chamado, um convite, um apelo. Devemos voltar a isso... Quanto à interrogação, é preciso lembrar: *interrogar* é pedir (*rogar*) por dentro (*inter*); é demandar pelo que, desde dentro, funda e sustenta no ser o que se dá como “objeto”, isto é, como aquilo que se estende (*jecto*) diante (*ob*) de nós. Interrogar é o ato por excelência da filosofia, porque o “inter” é o espaço da fronteira, da passagem, da comunicação. E é absolutamente formidável que Drummond chame de “filho” o princípio de todas as coisas, “objeto de ar” que, “abstrato”, ou seja, separado, continente que não se confunde com o conteúdo, quedaria – anorgânico? – numa gruta ou concha bem concretas. Podemos saber da essência do mundo na medida em que somos artistas, poetas, pois em meio ao nosso próprio trabalho descobrimos como a natureza (*physis*) funciona: o mundo como um todo é uma obra em obras, e a natureza é o tipo de “arte” que o faz e nos entrega como obra sua. Ser artista é nosso modo – todo humano – de ser *também* natureza, quando cada obra de arte se oferece como um tipo de “mundo”.

“Objeto de ar” [...] (ANDRADE, 2003, p. 253) Aqui Drummond procura e encontra Anaxímenes, para quem o ar era a *arché*, o elemento – abstrato – que funda e governa em seu ser a totalidade de tudo quanto seja. Sim, é filho, porque é o ser humano, o poeta, o poeta dentro do pensador, quem o descobre, quem o inventa, quem o traz à linguagem e à existência, mas o traz para descobrir que aquilo que ele inventa e cria como princípio, enquanto *princípio* mesmo, enquanto “fundamento divino não existente de existência” (VOEGELIN, 2010, p. 137), não é ele quem o faz, senão que, mais apropriadamente, ele é que é feito daquilo que ele “inventou”. Em uma palavra, em um tempo que é todo nosso, fazemos o ser para que o ser nos faça – no tempo em que o fazemos. Como sabemos, Anaxímenes é um daqueles primeiros pensadores que tentaram pensar a *physis*, palavra que traduzimos por *natureza* e cuja significação mais própria perdemos muito rapidamente quando a pensamos como coisa posta, e não mais como ato de pôr, de fazer brotar; e ele a pensou no elemento do *sopro* (*pneuma*, *pulsão*), ou, mais precisamente, naquilo que no sopro ganha morada: o ar (*aera*). *Pneuma*, do verbo *pneo* – eu sopro, respiro, me animo, exalo um odor, vivo, sou inteligente, solto fâsca, inflamo e deixo de meu hálito sair o fogo. Isso é o que o *pneuma* faz. Mas porque ele o faz? Porque ele é/tem *psyché*: ou seja, porque ele deseja, quer, inventa de – soprar, respirar, exalar, viver, pensar. Ora, o princípio de Anaxímenes é o princípio da *physis*. A própria *physis* já é, em si, esse poder de fazer brotar e vir à existência como que por um sopro, mas esse sopro sopra porque *quer*, isto é, porque *pode*.

Então se tem algo do tipo 3, 2, 1, em que 1 é a *psyché*, 2 é o *pneuma* e 3 é a *physis*, mas tudo composto numa mesma unidade (forma esquizofrênica), não são três entidades; é uma só que já é em si, três. Somente a *physis* é uma entidade, um imenso caudal de coisas visíveis e em movimento em direção ao em si de si mesmas. Quem o move ou quem o faz mover-se? Seu princípio, claro, que, desde dentro, lhe sopra o que fazer e o faz porque pode, porque tem “vontade” (*conatus*). Ora, esse “poder” e essa “vontade”, essa vontade de poder ou esse poder de ter vontade seriam o ser, o que queda abstrato, ou seja, aquilo que, mesmo dentro da fundação do que aparece como mundo (a *physis* organizada, o *cosmos*) não é nem poderia ser “mundo”, pois sê-lo faria dele uma coisa dentre coisas, e não mais princípio de todas as coisas. O ser e o nada são uma só e mesma... não-coisa (*Un-Ding*, *Unding*, absurdo): o ser é nada porque não tem a qualidade nem o aspecto de um ente, e o

nada é ser porque tem o poder de chamar o ente ao ser e fazer o ente ser o ente que o ente é:

Lá onde eu jazia,
responde-me o hálito,
não me percebeste,
contudo chamava-te

como ainda te chamo
(além, além do amor)
onde nada, tudo
aspira a criar-se.
(ANDRADE, 2003, p. 253)

Por meio desse chamado o sopro anaximenesiano ganha o aspecto do *logos* heraclítico. “Os homens dão sempre mostras de não compreenderem que o *Logos* é como eu o descrevo, tanto antes de o terem ouvido como depois” (KIRK; RAVEN; SCHOFIELD, 2013, p. 193). Ao mesmo tempo, graças à referência ao amor (*Eros*), o poeta faz ouvir a Ideia platônica, fonte única e variegada geradora de tudo o mais: “onde nada, tudo/ aspira a criar-se” (ANDRADE, 2003, p. 253).

O filho que não fiz
faz-se por si mesmo.
(ANDRADE, 2003, p. 253)

O filho que se faz a si mesmo e, portanto, é filho e pai (e mãe!) ao mesmo tempo, seria a forma esquizofrênica como indício da cultura trágica: o *psíquico*, dentro do qual a unidade como “plano de consistência”, na expressão de Deleuze e Guattari (2010), ocorre pela multiplicação das singularidades, quando cada um de nós é esse próprio filho de si como obra de arte singular a que se tem dedicado realizar enquanto realiza sua vida, isto é, enquanto se prepara para morrer, com estilo, dionisiacamente: ainda não, agora, de novo. A repetição como unidade de vida e morte em um só todo configurado como multiplicidade. Viver como forma de levar a sério uma brincadeira ou de brincar com a seriedade. O fazer-se por si do filho que não fiz é a abertura por onde a mim mesmo me faço e, assim fazendo, descubro que nada sou fora dessa invenção, que não cessa de recomeçar.

Referências

- ANDRADE, C. D. *Poesia completa*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2003.
- CASSIRER, E. *A filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. Tradução de M. Fleisher. São Paulo: Martins Fontes, 2001. v. I.
- DELEUZE, G. *Bergsonismo*. Tradução de L. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Tradução de L. Orlandi e R. Machado. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 2018.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *O anti-Édipo*. Capitalismo e esquizofrenia 1. Tradução de L. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2010.
- DELEUZE, G. *Lógica do sentido*. Tradução de L. R. S. Fortes. São Paulo: Perspectiva, 2009b.
- DELEUZE, G. *Sach-Masoch: o frio e o cruel*. Tradução de J. Bastos. Rio de Janeiro: Zahar, 2009a.
- FREUD, S. A significação antitética das palavras primitivas. In: _____. *Obras psicológicas completas*. Tradução de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996. v. XI.
- HEIDEGGER, M. *Nietzsche*. Tradução de M. A. Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2014.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de C. A. L. Fonseca. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. B. *Vocabulário da psicanálise*. Tradução de P. Tamem. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- LÓPEZ-PEDRAZA, R. *Dioniso no exílio: sobre a repressão da emoção e do corpo*. São Paulo: Paulus, 2002.
- NUSSBAUM, M. *A fragilidade da bondade: fortuna e ética na tragédia e na filosofia grega*. Tradução de A. A. Cotrim. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- TARDE, G. *Monadologia e sociologia*. Tradução de P. Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2007.
- VOEGELIN, E. *Ordem e história: a era ecumênica*. Tradução de E. Bini. São Paulo: Loyola, 2010. v. IV.

Recebido em: 14 de maio de 2019.

Aprovado em: 6 de setembro de 2019.