

Falar com o mundo

David Antunes

Instituto Politécnico de Lisboa
Escola Superior de Teatro e Cinema. Lisboa

Resumo

John Keats define ‘negative capability’ como «quando alguém é capaz de habitar incertezas, mistérios e dúvidas, sem qualquer irritação atrás de factos e da razão». A ‘negative capability’ é crucial na compreensão da criação e da poesia como lugares da incerteza, da dissolução identitária e da ausência de resposta. A arte é, assim, um modo de falarmos com o mistério, com o mutismo do mundo natural e com o cepticismo acerca da existência do outro, assinalando a nossa necessidade de confirmação, o poder da imaginação e a sedução do abismo e da dúvida. É, neste sentido, muito parecida com as orações que, nas palavras de Gonçalo M. Tavares, sendo «palavras viradas diretamente para o Mistério, [...] são a parte mais débil do trabalho humano por excelência que é compreender». O artigo pretende desenvolver a ideia deste lugar frágil em que a necessidade de compreensão do mundo e do outro nos deixa.

Palavras-chave: Pessoas, coisas, personificação, fé, interpretação, ética

Abstract

John Keats defines ‘negative capability’ as “being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason”. ‘Negative capability’ is crucial in understanding creation and poetry as places of uncertainty, identity dissolution and lack of response. Art is, therefore, a way of talking to the mystery, the muteness of the natural world and the skepticism about the existence of the other, pointing out our need for confirmation, the power of imagination and the seduction of the abyss and doubt. In this sense, it is very similar to the prayers that, in the words of Gonçalo M. Tavares, being «words turned directly to the Mystery, [...] are the weakest part of the human work par excellence, which is that of understanding». The article intends to develop the idea of this fragile place where the need to understand the world and the other leaves us.

Key words: Persons, things, personification, faith, interpretation, ethics

«Foi a porta,» respondi, tremendo lamentavelmente, «foi a porta, foi a porta.»
«Mas que porta?», perguntou-me atónita, «onde está?», «Que espécie de porta é essa?»
Fernando Pessoa, *A Porta*.

As if from the wind itself, Rilke heard the lines that began his «First elegy»: «Who, if I cried out, would hear me among the angels' / hierarchies?»
Kamran Javadizadeh, *Can Rilke change your life?*

Em *Amigos de Objectos Interpretáveis*, Miguel Tamen sugere que uma característica dos seres humanos é a sua tendência quotidiana para falarem com coisas ou seres que não lhes respondem, nem podem responder: montanhas, animais, plantas, portas, deuses, Deus, nuvens, poemas, pinturas, computadores. As preferências de algumas pessoas por diferentes realidades não responsivas, umas provavelmente falam mais com poemas, outras com montanhas, nuvens, deuses ou pinturas, diz mais acerca das afinidades electivas destas pessoas, entre si e em relação aos objetos do mundo com os quais se relacionam, do que acerca de um processo que, aos olhos de outra pessoa que não tem as mesmas preferências, pode ser considerado excêntrico ou excepcional. Quer dizer, pelo facto de eu não fazer parte do grupo de pessoas que eventualmente fala com portas, achando talvez isso estranho, não quer dizer que eu não faça parte de um grupo de pessoas que fala com poemas e considera isso normal ou não pensa na sua estranheza. A singularidade aqui não é que uns façam uma coisa e outros uma coisa distinta, mas que não existe uma diferença substantiva entre portas e poemas, mesmo depois da observação evidente de que portas não são feitas de palavras e poemas não são feitos de madeira. Percebe-se, então, que da consideração de que certas coisas não respondem nem podem responder não decorre, paradoxalmente, que delas não obtenham os seres humanos uma extraordinária quantidade de respostas, nalguns casos, eloquentes e arrebatadoras. A condição para que isso aconteça exige perceber melhor o que pode significar aqui 'falar com' e 'obter uma resposta' e Miguel Tamen descreve o fenómeno do seguinte modo:

Uma boa maneira de descrever algumas das coisas que fazemos às coisas seria dizer que, em todo o mundo, grupos diferentes de pessoas se reúnem à volta de muitos bocados desse mundo, atribuindo-lhes intenções, disposições e até linguagens. (2003, p. 11)

Aberta a porta à «atribuição de intenções, disposições e até linguagens», à conversação, num sentido lato, tudo o resto, que habitualmente designamos por rela-

ções e predicados humanos, referindo-nos ao que acontece com e entre pessoas, é possível. Para Miguel Tamen, que procede à descrição de exemplos, particularidades e consequências desse acto de atribuição ou da sua recusa, expondo paralelamente uma teoria da interpretação, o modo de relacionamento de grupos de pessoas com grupos de objetos caracteriza diferentes «sociedades de *amigos*» (2003, p. 13) e as suas acções peculiares.

Este processo interpretativo e de tradução recorre ao que habitualmente entendemos como personificação e, num certo sentido, que expande o que anteriormente dissemos, verifica-se com o que fazemos a coisas, mas também com o que fazemos com pessoas propriamente ditas, uma vez que também a estas, ainda que dotadas de linguagem, é necessário atribuir intenções e disposições, para que efectivamente ‘dotadas de linguagem’ signifique alguma coisa e delas e da linguagem possamos fazer sentido. É claro que, deste ponto de vista, a diferença fundamental entre coisas e pessoas é que as primeiras não podem reclamar das intenções, disposições e linguagens que lhes atribuímos, i. e., do processo pelo qual se tornaram pessoas ou passaram a deter predicados que caracterizam pessoas, e as segundas podem, embora por isso não deixem de ser pessoas. É por esta razão que tão surpreendente quanto falarmos com um muro ou um poema é, como sugere Miguel Tamen, a convicção íntima de que, ao fazermos isso, não estamos loucos e de que, em geral, estamos certos acerca do que esse muro ou poema nos querem dizer, provavelmente, entre outras coisas, porque os próprios não podem, propriamente, contradizer as nossas interpretações. Por outro lado, se não é tão surpreendente falarmos com uma pessoa, não deixa de ser singular que, neste caso, mais do que a convicção de que não estamos enganados acerca das suas intenções e disposições, parece essencial *confiarmos* em que estamos certos, não sendo claro, por agora, de onde provém esta confiança.

Continua, portanto, a ser difícil estabelecer uma distinção sólida entre falar com uma porta, como se falássemos com uma pessoa, e falar com uma pessoa, uma vez que deve haver pessoas no mundo que falam com portas que não respondem, mas das quais obtêm respostas, e há pessoas no mundo, que parecem não ser distinguíveis de portas, a não ser pelo facto de falarem connosco, como provavelmente a frase ‘É como falar para uma porta’ elucidada. Em parte, isto é assim porque, de um modo talvez surpreendente, parece ser agora mais difícil, ou, pelo menos, arriscado, atribuir intenções e disposições a pessoas, uma vez que, como todos já experimentámos, não raras vezes nos enganamos, do que a coisas.

É claro que, perante a estranheza disto, a primeira coisa que fazemos é, como já referi, qualificar o sentido de ‘falar com’ e de ‘responder’, considerando que, quando

falamos com quem não nos responde, estamos a falar de um modo especial. Mas, por outro lado e este é o aspecto fundamental deste texto, este modo especial de falar é provavelmente o único modo de lidarmos com o mundo e com o seu mutismo e constitui-se, de certo modo, como um acto de fé. Talvez o primeiro acto de fé de um ser humano seja o de acreditar em si como alguém que é compreendido por outros seres humanos e pelo mundo, com os quais dialoga e dos quais faz sentido, porque deles obtém respostas. Este acto implica, aparentemente, a disposição criativa (ou poética) para, antes de mais, ver ou fazer de uma coisa outra coisa, como fazemos com coisas e pessoas às quais atribuímos intenções e disposições. Junto aos carvalhos de Mambré, Abraão avista, ao longe, três homens que avançam, vai ao encontro deles e diz: «Meu Senhor, se mereci o teu favor, peço-te que não passes adiante, sem parar em casa do teu servo.» (Gn. 18) Não é claro como poderá Abraão ter deduzido não só que aqueles três homens não eram (só) homens e eram e não eram três, mas, sobretudo, que eram o Senhor. Porém, esta estranha identificação não constitui qualquer enigma para Abraão, ou para os três homens, já agora. O episódio não parece incoerente, mas cinematográfico, misterioso e poético, o que não invalida dificuldades evidentes, do ponto de vista da comunicação. Como nos dirigimos a esta(s) pessoa(s)? Como falam eles com as outras pessoas?

Mas este modo de nos relacionarmos com o mundo evidencia uma *fragilidade* da nossa existência que consiste no facto de podermos estar enganados, ou mesmo errados, em relação a nós próprios, ao outro e ao mundo. Como Hamlet tão bem percebe, quando nos apercebemos dessa posição e ela se apresenta como único lugar habitável, resta-nos o abismo do solilóquio que, sendo o último reduto da existência do Eu, é também o da sua eventual dissolução:

Perdi nos últimos tempos, por que razão não sei, toda a minha alegria; abandonei todo o tipo de exercício, e, com efeito, qualquer coisa me turva de tal modo a disposição que esta excelente moldura, a terra, me parece um promontório estéril, este dossel sobre todos excelente, o ar, vede bem, este férvido firmamento envolvente, este tecto majéstico chispado de fogos de ouro, parece-me apenas uma congregação de vapores pestilenta e vil. Que obra de arte é o homem, que nobre na razão, que infinito nas faculdades, no movimento e na forma que admirável e preciso, como um anjo nos actos, ou deus na apreensão: a beleza do mundo, a paragona dos animais – e no entanto para mim, que é esta quintessência do pó? (Shakespeare, 2001, p. 91 [2.2])

Num tom diferente, Wittgenstein considera que «o conceito 'Agora, vejo isto como...' está relacionado com 'Agora, imagino isto'» (2009, p. 224, [*Investigações Fi-*

losóficas, Parte II, § 254¹], tradução minha) e propõe a ideia de «cegueira-aspectual», que, por exemplo, Gonçalo M. Tavares entende como «cegueira espiritual» (2021, p. 14 [inédito]), para a incapacidade de «ver uma coisa como sendo outra» (Wittgenstein, 2009, p. 224 [*Investigações Filosóficas*, Parte II, § 257], tradução minha). Já o difícil programa poético do heterónimo de Pessoa, Alberto Caeiro, parece residir na consideração de que «Ser uma cousa é não ser susceptível de interpretação» (Pessoa, 1994, p. 118), sendo esta actividade, nos termos do guardador de rebanhos, um evidente sintoma de doença e de cegueira, de cuja vigilância e prevenção se faz matéria poética: «Que difícil ser próprio e não ver senão o visível!» (1994, p. 76). Caeiro – objecto de constantes observações, alheias e próprias, sobre a sua robustez e saúde «Caeiro era de estatura média, e, embora realmente frágil (morreu tuberculoso) não parecia tão frágil como era.» (2021: web) – debate, pois, uma espécie de insatisfação endémica perante o mundo, diagnosticando em cada um de nós a causa e o sintoma dessa doença «Fallar da alma das pedras, das flores, dos rios, / É falar de si-proprio e dos seus falsos pensamentos.» (1994, p.78) Em sentido inverso, para o semi-heterónimo Bernardo Soares, aquilo que «parece uma constipação na alma» define-se pela impressão da existência de «sensações que são sonos, que ocupam toda a extensão do espírito, que não deixam pensar, que não deixam agir, que não deixam claramente ser. (...) Olha-se, mas não se vê. (...) As casas são somente casas. Perde-se a possibilidade de dar um sentido ao que se vê, mas vê-se bem o que é, sim» (1998, p. 108). «Claramente ser» é, para o «guarda livros», saltar sobre a imposição absoluta da realidade inerte e ser o que não se é somente.

O que os exemplos acima mostram é esta fragilidade epistemológica resultante do acto de ver uma coisa como outra coisa ou ver uma coisa como ela é. Todavia, parecendo mais simples apreendermos a ideia de ver uma coisa como outra coisa, ajudando-nos aqui a clarificação de Wittgenstein segundo o qual «Ver um aspecto e imaginar estão sujeitos à vontade. Há uma espécie de ordem como ‘Imagina isto!’ e também ‘Agora vê a figura assim!’, mas o mesmo não se verifica com ‘Vê esta folha como sendo verde!’» (Wittgenstein, 2009, p. 224 [*Investigações Filosóficas*, Parte II, § 257], tradução minha), é talvez mais incerto perceber o que uma coisa é, considerando que não temos outro modo de a ver e conceber senão pela linguagem e que «imaginar uma linguagem significa imaginar uma forma de vida» (2009, p. 11 [*Investigações Filosóficas*, Parte I, § 19], tradução minha).

¹ Os critérios de numeração dos parágrafos da Parte II de *Investigações Filosóficas*, agora referida como *Filosofia da Psicologia – Um Fragmento*, nem sempre coincidem de edição para edição. Assim, na tradução portuguesa, de M. S. Lourenço, editada pela Fundação Calouste Gulbenkian (1995), o § 254 e o § 257, aqui citados, correspondem ao § 146 e aos §149 e § 150.

Rousseau considera que a primeira linguagem do homem não pode ser senão figurada porque os primeiros homens ainda não conseguem ver as coisas «sob a sua verdadeira forma», mas apenas como outras coisas. Não saber o homem primitivo a verdadeira forma das coisas decorre, no argumento de Rousseau, do facto de serem as paixões, e não a necessidade, o motivo do seu conhecimento. Do medo e da expectativa nasce um espanto poético, entendido, porém, como um desvio epistemológico:

Da mesma maneira que foram as paixões que levaram pela primeira vez o homem a falar, as suas primeiras expressões foram tropos. A linguagem figurada foi a primeira a surgir, o sentido próprio só surgiu mais tarde. Às coisas só se deu o seu verdadeiro nome quando elas foram vistas sob a sua verdadeira forma. De início só se falou por poesia; só muito tempo depois é que se procurou raciocinar. (...)

Um homem selvagem ao deparar com outros homens, inicialmente, deve-se ter assustado; o medo que então sentiu convenceu-o de que os outros homens deviam ser maiores e mais fortes do que ele próprio, pelo que lhes deu o nome de gigantes. Depois de ter passado por muitas experiências semelhantes, ele acabou por reconhecer que esses pretensos gigantes não eram afinal maiores nem mais fortes do que ele e que, portanto, a sua estatura não se adaptava à ideia que de início ele ligara ao termo gigante, sendo assim, ele inventou outra palavra, mais comum e que se adaptasse tanto a eles como a si, por exemplo a palavra homem, deixando o termo gigante para o objecto falso que o impressionara e o iludira no começo. Aí tendes como sempre que a paixão nos fascina o olhar e a primeira ideia se nos apresenta não corresponde à verdade, o termo figurado precede o próprio nome próprio. (Rousseau, 2001, pp.49-50)

Não é clara a razão por que associa Rousseau o exacerbar das paixões à linguagem figurada, mas o que parece estar aqui a ser descrito é ser a linguagem literal o resultado de um processo catártico, aliás simétrico do que Aristóteles propõe na *Poética*, no qual a um momento de afastamento do objecto, por terror ou temor, se segue uma aproximação ao mesmo, por efeito da piedade, compaixão ou simplesmente partilha ou atribuição de afecções e predicados. O equilíbrio passional, que advém do reconhecimento do próprio e do outro, não implica, no entanto e necessariamente, uma nova linguagem, possibilitando, pela mesma ordem de ideias, a suposição de que, por via da alteração passional, do terror ao contentamento ou à identificação, por exemplo, nada impedia o «homem selvagem» de passar a ver-se como «gigante», depois de se aperceber que nada o distinguia de outros homens a quem classificara como tal e que, portanto, não existe uma distinção forte entre linguagem literal e figurada, ou, dito de outro modo, toda a linguagem é figurada. O que, porém, me interessa é a ideia de que um encontro linguístico e hermenêutico resulta de um exercício comparativo que me projecta no outro, assume que o inverso também é o caso e funda

uma ética da comunicação, por assim dizer, na necessidade de nos conhecermos e compreendermos. Central, neste processo, é a dinâmica positiva que se estabelece entre «reconhecimento» e «resposta»:

The word 'response' and the word 'recognition' are of course no more than useful shorthand for a wide range of types of reactive movement and of types of identification, reidentification, and classification, both informed by directed perceptual attention. [...] What matters is only to notice that it is only insofar and because we participated in some range of such responses and recognitions that we are able to identify what others are thinking and feeling, including their thoughts and feelings about our thoughts and feelings. (MacIntyre, 1999, pp. 15-16)

Em bom rigor, não há razões profundas para que isto seja assim, para reconhecer as semelhanças e para acreditar numa eficácia da linguagem e da comunicação, mas a debilidade do homem perante outro homem ou o mundo, que são sempre uma novidade, exige um encontro e a generosidade do olhar, uma espécie de concessão, independente do que uma coisa é, i. e., do tipo de resposta que ela me devolve. Provavelmente, é neste lugar que poesia e ética se encontram, no sentido em que implicam um reconhecimento de uma vulnerabilidade biológica e epistemológica que autoriza, simultaneamente, um desvio semântico e uma expectativa hermenêutica. O que se espera não é tanto uma confirmação da minha aproximação à realidade, ou a certeza de isso ser o caso, mas uma compreensão do meu desvio ou translação, em virtude da partilha da fragilidade de um posicionamento e do acesso a um bem comum:

(...) the vocabulary in which I make intelligible and justify or fail to justify my actions, beliefs, and life within a network of relationships of giving and receiving is never merely **mine**. It is **ours**, a set of shared expressions put to shared uses, uses embedded in a wide range of common practices of receiving and giving, in a common form of life. (MacIntyre, 1999, p. 152)

Este processo possibilita antes de mais uma valorização da própria realidade e do eu, em termos epistemológicos, éticos e estéticos:

The intensest feeling of the beauty of a cloud lighted by the setting sun, is no hindrance to my knowing that the cloud is vapour of water, subject to all the laws of vapours in a state of suspension; and I am just as likely to allow for, and act on, these physical laws whenever there is occasion to do so, as if I had been incapable of perceiving any distinction between beauty and ugliness. (Mill, 1989, pp. 123-124)

No limite, admite até o que poeta romântico John Keats define como ‘negative capability’, a condição de alguém que «é capaz de habitar incertezas, mistérios e dúvidas, sem qualquer irritação atrás de factos e da razão» (Scott, 2002, p. 60 [tradução minha]). Longe de, no meu ponto de vista, caracterizar a angústia solipsista, esta ‘negative capability’ define uma condição da existência e a possibilidade da criação ou da compreensão do outro e do mundo. A actividade que sugere é muito parecida com as orações cujas «palavras viradas diretamente para o Mistério, como que o confrontando com pedidos de explicação, são a parte mais débil do trabalho humano por excelência que é compreender.» (Tavares, 2021, p. 67 [inédito])

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Macintyre, A. (1999). *Dependent rational Animals – Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago and La Salle: Open court.

Mill, J. S. (1989). *Autobiography*. London: Penguin.

Pessoa, F. (1994). *Poemas Completos de Alberto Caeiro*. Recolha, transcrição e notas Teresa Sobral Cunha. Lisboa: Editorial Presença.

——— (1998). *Livro do Desassossego – Composto por Bernardo Soares Ajudante de Guarda Livros na Cidade de Lisboa*. Edição Richard Zenith. Lisboa: Assírio & Alvim.

——— (2021). «Carta a Adolfo Casais Monteiro». <https://casafernandopessoa.pt/pt/fernando-pessoa/textos/heteronimia>

Rousseau, J. J. (2001). *Ensaio Sobre a Origem das Línguas*. Lisboa: Estampa.

Shakespeare, W. (2001). *Hamlet*. Tradução de António Feijó. Lisboa: Cotovia.

Scott, G. F. ed. (2002). *Selected Letters of John Keats*. Cambridge, Mass., London: Harvard UP.

Tamen, M. (2003). *Amigos de Objectos Interpretáveis*. [*Friends of Interpretable Objects, 2002*]. Tradução de David Neves Antunes. Lisboa: Assírio & Alvim.

TAVARES, G. M. (2021). *Dicionário da Fé*. Lisboa: Inédito.

Wittgenstein, L. (2009). *Philosophical Investigations*. [*Philosophische Untersuchungen*]. Translated by G. E. M. Anscombe, P. M. S. Hacker and Joachim Schulte. Oxford: Wiley-Blackwell.