

A eternidade e o desejo: lembrar, ver, dizer

Eternity and desire: remember, see, say

MARCELO FRANZ*

Resumo: Este artigo analisa o romance *A eternidade e o desejo*, de Inês Pedrosa (2008), buscando compreender os significados do lembrar, do ver e do dizer na reflexão da protagonista Clara. Na condição de cega, em sua peregrinação pelo Brasil, Clara revisita os lugares outrora frequentados por António Vieira. Ao mesmo tempo, esse périplo ritualiza em sua memória a leitura dos textos do padre português cujos conteúdos lhe representam iluminação e entendimento que superam os limites de sua deficiência. A força do “dizer” vieiriano a leva a refletir sobre os poderes da palavra enquanto expressão do corpo, compreendido fenomenologicamente. Embasam nossa análise as percepções sobre o ver e o dizer presentes na filosofia de Merleau-Ponty.

Palavras-chave: Inês Pedrosa, lembrar, ver, dizer

Abstract: This study analyzes the novel *Eternity and desire*, by Inês Pedrosa (2008), trying to understand the meanings of remembering, seeing and saying in the meditations of Clara, the protagonist. She is a blind who makes a journey through parts of Brazil, revisiting places before visited by Antonio Vieira. Simultaneously, this tour ritualizes in her memory the readings of the Portuguese priest’s texts whose contents represent illumination and understanding that exceed the limits of her disability. The strength of Antonio Vieira’s word invites Clara to think about the power of language as an expression of the body, under a phenomenological point of view. Our analysis uses the concepts of seeing and saying present in Merleau-Ponty’s philosophy.

Keywords: Inês Pedrosa, remember, see, say

* Doutor em Literatura Portuguesa pela USP e docente da PUCPR, nas áreas de Literatura Brasileira, Literatura Portuguesa, Teoria da Literatura e Cultura Brasileira.

1 - O périplo pelo lembrar

As primeiras leituras críticas da obra de Inês Pedrosa, uma das vozes representativas da literatura portuguesa surgida na década de 1990, ressaltaram, quando do seu aparecimento, a suposta “voz feminina” com a qual ela definiria a sua identidade autoral. Por vezes, a própria autora referendou esse julgamento, declarando adesão a uma escrita e um posicionamento intelectual atuante em favor do feminino em suas tramas, as quais frequentemente discutem a condição da mulher na contemporaneidade.

Embora isso seja um importante traço identificador de sua arte, e nisso se veja uma variada gama de ocorrências já analisadas nos estudos disponíveis sobre ela, há que se notar em seus temas a ampliação dessa discussão. Se for possível enumerar recorrências estruturadoras de sua ficção, acrescentaríamos ao sempre anotado debate do universo feminino a tentativa de retratar, de um lado, o indefinido das relações humanas num tempo de crise da linguagem e, de outro, a insistência da memória como possível experiência de constituição – no âmbito do “dizer”, com sua virtualidade criadora – de individualidades contraditórias. Acrescente-se que há na escrita de Inês Pedrosa a incorporação de uma enunciação pós-moderna notável em ocorrências como a da complexa intertextualidade empregada na composição de *A eternidade e o desejo*, de 2007 (publicado no Brasil em 2008), romance que aqui analisamos.

O enredo de *A eternidade e o desejo* centra-se no relato de um trajeto percorrido em palavras lidas e em espaços (re)visitados. Mas em qualquer das direções desse périplo – que é ao mesmo tempo exterior e interior, físico e sentimental – destaca-se como motivação das ações a experiência de rememoração assumida pela narradora-protagonista Clara. *No presente da narrativa, ela se apresenta como uma professora universitária portuguesa que, num passado recente, em uma viagem ao Brasil, perdeu ao mesmo tempo a visão e um amor.* Pode-se entender a sua viagem de retorno ao país, fato principal do livro, como uma experiência de ritualização memorialística do vivido anos antes. Mas, no plano do intimismo encampado pelo texto, além da perambulação feita “às escuras”, tendo como companhia o amigo Sebastião, a busca da narradora se concentra em duas tomadas de atitude que dão ao livro um encaminhamento filosófico que o afasta das simplificações do realismo e o coloca na rota do poético: Clara,

não mais podendo ver, busca uma “luz” no que lê (ou na memória do lido antes), fazendo da literatura – ou da palavra – seus olhos sobressalentes.

2 - António Vieira – os olhos sobressalentes

Concretamente, o retorno ao Brasil segue um roteiro definido pela escolha feita por Clara no início do livro e que tem uma conotação especial em vista de seu projeto memorialístico ritualizado e de suas buscas existenciais do presente. Com Sebastião, ela empreende, mesmo sem ver – ou, ao menos, sem fazer uso dos olhos para ver, abrindo-se a outras possibilidades de captação da realidade – uma viagem com um grupo de turistas que refaz os passos do Padre António Vieira por lugares do Nordeste brasileiro, partindo da Bahia.

A “autoapresentação” de Clara se mostrará dependente das referências às palavras de Vieira. Mas a razão de seu apego à arte vieiriana, com a complexa “realização de sentido” procedida por ela aos textos que cita a todo o momento, tem origem na sua relação com as circunstâncias de sua última experiência de leitura real (antes da cegueira) dos sermões do padre jesuíta. Essa leitura se deu sob o impacto do seu envolvimento com o professor brasileiro António, conhecido num congresso de estudos sobre Vieira em Coimbra. No pouco que conviveram, além de ele ter representado para ela, pelo que dizia de Vieira, uma possível orientação de leitura, induzindo também a projeção, no seu imaginário, de um António sobre o outro, o brasileiro se tornou para Clara uma obsessão, a ponto de, após o congresso, ela ter decidido – sem avisá-lo – deixar a vida acadêmica em Portugal para ir à sua procura em Salvador, onde se depararia com uma série de “choques de realidade”. Mais do que a descoberta de que ele era casado – e possuía também outras admiradoras –, ela passa pela experiência traumática de encontrá-lo num bar onde estava acompanhado de outra mulher. Nesse momento ela presencia a abordagem violenta de um desconhecido, que queria cobrar alguma questão relativa ao envolvimento de António com a moça que o acompanhava. António levou um tiro e morreu. Clara foi atingida de raspão e teve danos no nervo óptico, ficando cega.

A insistente menção a António Vieira (tomado por Clara não apenas como a figura histórica de um escritor dotado de estilo original e de uma concepção literária situada num contexto cultural preciso, mas como uma personalidade com-

pleta, de quem ela trata com um afeto individualizado) faz com que ele possa ser visto como um importante personagem de *A eternidade e o desejo*, nem tanto pelo que “faz”, mas pelo modo como ela o “ressignifica”, fazendo-o entidade tutelar em sua compreensão do mundo e de si mesma¹. Além de ser uma memória de leitura, Vieira é associado em seu lembrar à dimensão imprecisa e transcendente do afeto por um homem (chamado Ant3nio) e por um lugar (o Brasil), que se fundem simbolicamente na refer3ncia a uma obra liter3ria, tomada por ela como a poss3vel tradu33o da sua rela33o com o mundo na condi33o de cega.

O romance investe no intimismo e na densidade da a33o, discutindo o significado transcendente do lembrar e a rela33o entre lembrança e viv3ncia factual. Observe-se essa declara33o da narradora Clara a seu amigo Sebast33o sobre a ess3ncia de sua rememora33o e o sentido de seu retorno ao Brasil:

Conheço muito mais do Brasil do que a felicidade, Sebast33o. Como se algu3m pudesse regressar ao lugar onde foi infeliz. N3o se 3 duas vezes infeliz da mesma maneira, e ningu3m, 3 feliz de maneira nenhuma. Inventamos aquilo de que nos queremos lembrar, isso sim. Digo-te que gosto de pensar que foi, para que eu me inventasse melhor que meu amor pelo Ant3nio me devorou os olhos. (Pedrosa, 2008: 20).

A defini33o de sua identidade, forjada pelo que comp3e a narrativa de suas lembranças, constitui-se ora pela evoca33o – sempre incerta e potencialmente ficcionalizada – do que viveu, ora pela evoca33o do que leu, sendo, nesse processo, relevantes os conte3dos lidos (b3ssolas de sua situa33o no mundo) e os atos de leitura, contextualizados no momento e nas condi33es em que ela teve contato com o conte3do lido, com os afetos relacionados a esse ler.

¹ Embora essa recria33o romanesca de uma figura hist3rica pudesse levar a esse tipo de compara33o, a op33o ficcional assumida por In3s Pedrosa parece n3o guardar semelhança com o que se v3 em cria33es t3picas da fic33o meta-hist3rica. Mesmo citado constantemente, seja pelo que dele se diz, seja pelas important3ssimas transcri33es diretas de seus serm3es no livro – destacadas graficamente e com a indica33o de fontes –, n3o h3 a plena ficcionaliza33o de Vieira, que n3o chega a “agir” no universo ficcional criado, assim como n3o se busca, num primeiro momento, com as suas descri33es no enredo, qualquer “ressitua33o” da figura hist3rica do padre portugu3s. 3 em tudo diferente do que se v3, por exemplo, na ficcionaliza33o de Greg3rio de Matos em *Boca do Inferno*, de Ana Miranda (1989), que aqui citamos pelo fato de o livro da autora brasileira se debru3ar sobre uma figura liter3ria do mesmo contexto de Vieira.

Deve-se reparar que a representação do ler tem no enredo de *A eternidade e o desejo* as suas especificidades. A personagem leitora, no presente, cega, não pode efetivamente ler, mas o romance constantemente cita passagens de sua leitura-guia, salientando a permanência – ou a memória – desses textos e as associações com as circunstâncias afetivas em que ela os teria lido no passado. Mas seu relacionamento com os textos citados não configura “dramatização” do conteúdo lido, tampouco quixotismo ou qualquer forma de esquizofrenia que perturbe a sua vivência dos significados. Ao invés disso, as referências aos sermões de Antônio Vieira buscam a análise e a interpretação como meios de proporcionar para a leitora o que ela denomina “orientação”. Embora o discurso de Clara se expresse por vezes num registro poético, sua leitura de Vieira, no que revelam os entendimentos expressos por ela, tende ao racional.

Essa tendência a se situar como intérprete, no sentido hermenêutico do termo, ecoa o racionalismo da retórica de Antônio Vieira, autor de verve conceptista, hábil na composição de argumentos e convencimentos. Isso traz para o relacionamento com a obra dele o particular de ela primeiramente ver-se a ler, descarnando numa “metaleitura” o processo de composição dos sentidos informados pela obra lida, iluminados a partir desse ato. Há no texto reflexões ensaísticas como essa:

Na verdade, mais do que as suas palavras, move-me a arquitectura do seu pensamento: linhas circulares, de um barroco expansivo, que abre círculos em vez de os fechar. Vieira usava as palavras como armas políticas extremamente afinadas, propaganda insinuante ao seu Deus, ao seu rei, aos seus ideais. E, no entanto, a espora da verdade fura nelas sempre as dissoluções da veemência. (Pedrosa, 2008: 137).

Vieira é encarado como quem explica, pela lógica de sua reflexão, presente nos sermões citados, alguns dos questionamentos de Clara, como a visão – ou falta dela – e o amor em suas variadas formas e expressões. Ela o invoca como portador de uma reflexão detalhada com esmero racionalista em altíssima voltagem. Para Clara, ainda que sejam também o prazer poético do verbo em estado de graça, independentemente do que “digam”, as palavras de Vieira importam como possível racionalização do que ela viveu e sentiu, assim como de seu estar no mundo a partir do trauma de sua cegueira.

Em sua viagem “às cegas” ao Brasil, guiada pela luz das palavras do orador jesuíta, Clara, ao encarar a rememoração, busca um novo caminho pessoal, tentando também “ressignificar” o lugar do retorno, agora “visto com outros olhos”, bem como os afetos relacionados a ele. Há a explícita “convocação” do verbo vieiriano, entendido – de modo hiperbólico – como compensação ou até superação da ausência de olhos, já que, como afirma, apesar de a cegueira ser um fardo (“tenho desejo da visão, um desejo físico, concreto, feito de suores e ansiedade, um desejo sexual, maculado, absoluto” (Pedrosa, 2008: 16)), a deficiência do presente não seria maior do que a de antes, já que ela admite que, no passado, tendo olhos, “olhava, mas não via” (Pedrosa, 2008: 14). Ela atribui ao que representam as palavras de Vieira não apenas a suposta “solução” de um problema a princípio físico, mas a “salvação” de um problema existencial, ligado ao seu modo de entender-se. Note-se o tom de apelo ao auxílio da arte de Vieira na sequência abaixo:

Palavras que lavram a terra e revolvem de luz os meus olhos sepultados. Palavras, titubeantes. Preciso das tuas palavras, António Vieira, porque dentro delas o Sol e a Lua e as Estrelas e a Natureza ressuscitam, em maiúsculas e com urna firmeza de recorte que nunca a minha retina conseguiu captar. Preciso das tuas palavras, mesmo quando são paladras, pedras ladras que atiras contra a forma bruta das coisas para a distorcer ao teu jeito. Preciso da tua receita alquímica, Vieira, desse teu dom de ilusionista convicto, dessa tua capacidade para transfigurar a Fé em Razão Pura ou a Pura Razão em Profecia. Preciso desse talento que te fazia dobrar o tempo e o rosto da História à medida dos teus desejos, e considerar as derrotas de hoje como experiências da dor destinadas a ampliar o triunfo das vitórias futuras. Preciso das tuas palavras de pedra, Vieira, para amparar a precariedade do meu caminho. (Pedrosa, 2008: 49).

Do trecho citado, além da visão idealizada do significado histórico da pregação de Vieira, pode-se reparar no destaque dado à consideração da narradora ao seu relacionamento com o “discurso” de Vieira e a ponderação sobre o que podem (ou ela quer que possam) as palavras como revelação ou criação do mundo, entendendo-se o elo possível entre visão e verbo. Isso será visto de modo difuso em inúmeras outras passagens do livro, configurando uma recorrência que põe a metalinguagem como um dos centros da reflexão da obra. Outro exemplo:

Avanço pela noite tacteando palavras. Lavrando antros. As esquinas do mundo concreto tornaram-se-me abstractas. Os passos contados. O assinalar dos ruídos. Uso as palavras como semáforos. Palaluzes. Palalavras. Palalantros. A voz de um homem acelerando a fúria dos anjos barrocos, abrindo-lhes fissuras nas barrigas, revelando o pó de que são feitos. (Pedrosa, 2008: 18).

Nos desdobramentos algo joyceanos da sua associação com outros vocábulos, compondo termos-valise (palaluzes, palalantros, paladras), nota-se a fixação no relevo dado ao supostamente colossal domínio das palavras por Vieira. Talvez não se pudesse esperar algo diferente de um enredo que põe as referências a António Vieira como centrais. A construção dos jogos linguísticos nos remete à dicção barroca, que parece “contaminar” *A eternidade e o desejo*.

O foco do que trataremos agora é o modo como o livro de Inês Pedrosa se embrenha nos caminhos de uma livre “filosofia da linguagem”, perseguindo a relação entre mundo visto e mundo dito tendo como norte teórico as considerações dos sermões de António Vieira.

3 - Reflexões sobre visão e linguagem

É preciso uma breve suspensão do apanhado do que se narra em *A eternidade e o desejo* para nos indagarmos teoricamente sobre o dizer e o modo complexo como ele se liga à visão, ainda que sem a pretensão de verificarmos todas as compreensões a esse respeito.

Adauto Novaes, no texto “De olhos vendados”, que abre a alentada coletânea de ensaios *O olhar* (da qual ele próprio é o organizador), faz referência a uma consideração de Claude Lévi-Strauss em *Encontro do mito e da ciência* segundo a qual a ciência voltou as costas para os sentidos. Para o antropólogo estruturalista, o mundo que vemos e percebemos por meio do sensorial é tido como ilusório. Na tradição ocidental, o modo considerado mais elaborado de apreensão do real seria o que se processa pelo intelecto (Novaes, 2000: 9). O olhar, apesar de ser visto como o mais desenvolvido dos sentidos, é quase sempre tomado como uma espécie de metonímia por meio da qual, genericamente, se trata de todo o “universo das sensações”, com suas supostas debilidades. Consequentemen-

te, por seu protagonismo em face de outros sentidos, o olhar é também o alvo maior da recusa apontada por Lévi-Strauss.

A visão, apesar de suas limitações, é a nossa forma básica de contato com o mundo, e o seu pleno uso sempre foi visto como a própria abertura ao conhecimento. Mas, em certo momento, a visão pediu uma reflexão sobre si mesma. Reduções à parte, pode-se considerar que é justamente do questionamento que os homens começaram a se propor sobre as coisas vistas – ou o mecanismo da sua captação – que pode ter surgido remotamente o germe da filosofia. Nota-se, contudo, que, na medida em que esse pensar sobre o ver se refina, impera, de modo crescente, a premissa de que o que se vê é incompleto, ilusório, e que o pensar reflexivo seria um modo de “melhorar” o limitado da visão por meio da compreensão do visto. Haveria uma verdade que foge aos olhos.

Marilena Chauí, no estudo *Janela da alma, espelho do mundo*, chama a atenção para o fato de que visão e linguagem, embora se complementem (e não se possa precisar em que medida se interferem mutuamente), uma vez estabelecido o ambiente para a reflexão sobre o conhecimento, passam a ser entendidas como habilidades que, para os interesses da expressão do saber, não podem ser equiparadas, havendo uma considerável primazia da linguagem, vista como a portadora da verdade ou a tradutora daquilo que o olhar não alcança (Chauí In Novaes, 2000: 46).

A controvérsia em torno do valor a se atribuir a essas habilidades, segundo Chauí, se põe, no contexto do pensamento grego da antiguidade, com a complexa semântica da palavra *alétheia* (verdade), entendida como a busca principal do conhecer. Segundo a autora, Platão a usou na *República* (ao apresentar a famosa alegoria da caverna, que remete a uma reflexão sobre o olhar) com o sentido de “o não oculto”. Em linhas gerais, seria a experiência de uma revelação, com uma conotação espiritual (Chauí In Novaes, 2000: 46). Segundo Adauto Novaes, é dessa compreensão que derivaria a percepção do olhar e de todos os sentidos como auxiliares pouco confiáveis diante do intento de atingir a “verdade” (Novaes, 2000: 10).

Marilena Chauí aponta, com o auxílio da menção a estudo de J. P. Vernant, que a noção platônica de “verdade” radica num traço da cultura grega que lhe seria anterior, e que se faz ver nas referências difusas à *alétheia* como atributo – ou dom – de iluminados, portadores de uma verdade transcendente expressa em sua atuação como videntes, poetas, aedos que, não raro, eram cegos (Chauí

In Novaes, 2000: 46). Os exemplos do poeta épico Homero e do vidente Tirésias parecem confirmar isso. Haveria uma associação de base entre a supressão de sua visão e o poder de seu verbo, sendo o seu dizer (poético ou profético), inspirado pelos deuses, o que os torna capazes, como quer Platão, de contemplar as ideias. Sua palavra “vê” além do que os outros podem ver. A verdade – revelada magicamente pela palavra – é invisível, a não ser para os “visionários” (que não por acaso são cegos). De todo modo, a noção de *alétheia* associada a essas figuras se liga à de verdade mágica, realizada pela palavra religiosa, que também se revela palavra de poder (um poder transcendente).

Adauto Novaes observa uma oposição entre correntes que debatem o olhar e sua relação com a palavra. Por um lado, o desmerecimento do olhar, que tem em Platão o seu mestre, aponta para a “indiferença pelas paixões” (ou os sentidos). Por outro lado, outros pensadores irão pelo caminho da “paixão pela diferença”, observando que o olhar analítico e investigativo é o centro do conhecimento, superando o sentido do eido platônico. E destes últimos o mestre é Aristóteles. Na abertura da *Metafísica*, Aristóteles alega que a prova de que todos os homens naturalmente desejam conhecer é o prazer causado pelas sensações. Dentre essas, as que estariam acima de todas seriam as sensações visuais, que nos fariam adquirir mais conhecimentos e descobrir mais diferenças (Novaes, 2000: 11). Todos os filósofos racionalistas e empiristas irão por esse caminho, com as variações e particularidades esperadas.

No limite, o que diferencia as posturas de Platão e Aristóteles é também um modo diferente de conceberem o domínio da palavra. Para os adeptos da linha aristotélica, a palavra não tem ligação com o mágico e o transcendente, ou isso pouco importa ao filósofo. A verdade não se consubstancia magicamente e o dizer perde o halo e a transcendência. Mas a palavra se humaniza, constituindo-se como via essencial de aquisição do saber.

Historicamente houve a crescente dessacralização da verdade no sentido de revelação. Com isso, a filosofia se abriu à valorização da experiência individual do olhar, não mais entendido como privilégio de poucos a quem o dom de ver (além, ou mais do que o olho alcança) seria dado divinamente. A filosofia experimental em suas variadas ramificações reforça o primado do olhar, no qual se baseia a ciência. Aristóteles sugere, contudo, que nenhum conhecimento se funda só no individual (ou só no olhar). Mas mesmo distintas, as tradições platônica e aristotélica a respeito do olhar sustentarão a necessidade de o saber

se consubstanciar em linguagem para se evidenciar. A filosofia moderna será fundamentalmente linguística.

É relevante a contribuição do pensamento de Maurice Merleau-Ponty para as reflexões sobre ver e dizer. Jayme Paviani resume a intenção central da obra do filósofo francês observando que “o pensamento de Merleau-Ponty se situa entre os que investem toda a sua reflexão filosófica na tentativa de superar o conhecimento dualista entre o sensível e o inteligível, típico do modo de pensar ocidental” (Paviani, 1998: 9). Segundo Aduino Novaes, no começo de *O olho e o espírito*, Merleau-Ponty sugere que “a ciência manipula as coisas e renuncia a habitá-las” (Novaes, 2000:13). Com isso, ele advoga que a experiência sensível deve ser o fundamento do intelecto, e, ao mesmo tempo, aponta uma questão grave no desenvolvimento da ciência e no modo como, historicamente, ela teria menosprezado o saber dos sentidos. Existiria uma cegueira da consciência, que surge do seguinte sofisma: acostumamo-nos a separar consciência de corpo. Ora entendemos consciência como “alma”, ora como “intelecto”. De qualquer modo a tomamos sempre, em sua imaterialidade, como “ideia”. Mas se a consciência é separada do corpo, como pode lhe ser dominante? (Novaes, 2000: 13).

Separar a consciência da experiência sensível seria um engano histórico já que o mundo nos chega pelos sentidos, que teriam uma inteligência própria. Antes da fenomenologia, nas ponderações tanto das correntes empiristas como das intelectualistas, prevalecia a ideia de que haveria dois mundos (o do sensível e o do pensado) totalmente dissociados, que nos chegariam à percepção de modo não raro conflitivo. Num tom poético, Marilena Chauí expressa desse modo o fundamento da lição básica do pensamento de Merleau-Ponty sobre a conhecida fusão de sujeito e objeto no ato de ver, operando uma inter-relação complexa:

O corpo não é coisa. Não é feixe de nervos, músculos e sangue. Não é central de informação nem receptáculo de estímulos. Não é fisiologia de processos “em terceira pessoa”, descritos segundo princípios mecânicos e funcionais que o fazem simples exterioridade *de partes extra partes*. Não é recipiente passivo da atividade anímica, espiritual ou intelectual. Não é fato inspecionado pelo entendimento. Não é suporte empírico de formas a priori, nem coisa anatômica. Não é idéia clara e distinta, nem o “isto” abstrato da sensação a ser desenvolvido especulativamente pelo espírito. O corpo é um “sensível exemplar”.

A coisa não é objeto do conhecimento, representação evidente, nem fato observado, nem suporte de propriedades separáveis e ajuntáveis pelo intelecto. Não é múltiplo da sensação, nem a unidade do conceito. Não é mosaico, soma de partes exteriores uma às outras ligadas por relações mecânicas de causa e efeito ou por relações funcionais e orgânicas. Não é ilusão subjetiva que os procedimentos experimentais e construtivistas corrigiriam, substituindo-a pela verdade objetiva. Não é representação, idéia clara e distinta, nem exemplar empírico de idealidades ou de essências inteligíveis. A coisa é “o sensível vindo a si e a nós”.

O sensível, carne do mundo, é interioridade e exterioridade, é laço que nos enlaça às coisas enlaçando nossa mobilidade à delas e nossa visibilidade à delas. (Chauí In Novaes, 2000: 58).

Creemos ser oportuno atentarmos com mais cuidado para alguns interessantes desdobramentos da filosofia de Merleau-Ponty derivados da centralidade que ele atribui ao conceito de *percepção* – entendida como modo básico de reconhecimento do mundo – a ponto de apresentar uma ponderação sobre a relação entre ver e dizer que contrasta com o que se nota a esse respeito em correntes da filosofia de antes. Para ele, percepção não seria apenas captação de realidades, e sim concepção de sentidos, não havendo limites, por exemplo, entre ver e ser visto. Como os exemplos apresentados nos mostram, há desde Platão e Aristóteles, apesar das distinções entre os pensadores e entre seus seguidores, a tendência na tradição filosófica ocidental de se compreender a linguagem como um meio de ordenação, sistematização ou mesmo superação da experiência vista. O pensamento de Merleau-Ponty contempla a interdependência dessas formas de captação/percepção/concepção do mundo.

Segundo o filósofo, “o corpo é nosso meio geral de ter um mundo” (Merleau-Ponty, 1999: 203). Isso equivale a dizer que *somos* corpo, e não que *temos* corpo. É o corpo que percebe – e não a alma, o ego ou o cogito. O caráter eminentemente corpóreo da percepção impede que se possa tomá-la como objeto puro de pensamento. Sendo a percepção a forma por meio da qual se fundem sujeito e objeto, o canal onde isso se opera é o corpo. No capítulo “O Corpo como Expressão e a Fala”, da *Fenomenologia da percepção* (publicado em 1945), ele propõe uma nova compreensão do corpo, não como mera realidade fisiológica, mas como o que denomina *próprio corpo*, um centro produtor e processador de significações, que mantém uma complexa relação de sentido com o mundo.

Ao afirmar que “a palavra é um dos usos possíveis do meu corpo” (Merleau-Ponty, 1999: 246), o pensador francês sugere que a linguagem, propicia uma abertura do mundo na medida em que retoma, transforma e prolonga as relações de sentido da percepção. Mas essa assertiva representa também, em termos da discussão linguística, uma oposição assumida por Merleau-Ponty diante das correntes da ciência da linguagem que, em nomenclatura saussureana, sempre se preocuparam mais com a “*langue*” do que com a “*parole*”. Sempre se acreditou na exterioridade entre signo e significado, vendo-se a palavra como uma entidade cuja essência significativa estaria além de sua existência material enquanto elocução (ou “*gesto*”). Haveria um problema residente na compreensão, a seu ver, errada das relações entre palavra e pensamento. Isso pressupõe a noção subjacente de fala como ponte da nossa relação com o mundo sendo que o sujeito falante apenas repercutiria, traduzindo com palavras, o que o mundo (o “objeto”) lhe mostraria. Sempre se teria entendido a palavra como um meio para se chegar ao pensamento, tomando-se a palavra como um invólucro dentro do qual se poria o pensamento. Para Merleau-Ponty, se pudéssemos aproximar a fala do gesto, seu movimento expressivo originário, veríamos que, antes do compromisso com a expressão do pensamento, os sentidos comunicados por ela se ligam a um cogito que é anterior e “oculto”. Diz o autor:

Existe um *cogito* tácito, uma experiência de mim por mim. Mas essa subjetividade indeclinável só tem sobre si mesma e sobre o mundo um poder escorregadio. Ela não constitui o mundo, adivinha-o em torno de si como um campo que ela não se deu; ela não constitui a palavra, ela fala assim como se canta porque se está feliz. (Merleau-Ponty, 1999: 541).

Como expressão do corpo – e não instância eminentemente intelectual –, o que as palavras mostram antecede os sentidos processados pelas ideias. A fala não pode ser vista apenas como a representação ou tradução dessa nossa relação (digamos, assujeitada) com o real porque, sendo percepção, ela é concepção. Sobretudo, o que importa observar é a virtualidade compositora de realidades que as palavras e o ato físico, corpóreo de dizê-las, contêm. Segundo Merleau-Ponty, “dar nome ao objeto é fazê-lo existir ou modificá-lo. (...) Assim a fala não traduz, naquele que fala, um pensamento já feito, mas o consoma” (Merleau-Ponty, 1999: 242).

Talvez o fragmento abaixo, de *La prose du monde*, sintetize a compreensão merleau-pontyana sobre o sentido da linguagem:

A linguagem é este aparelho singular que, como nosso corpo, nos dá mais do que nós ali colocamos, seja o que nós aprendemos em nosso pensamento ao falar, seja quando nós escutamos os outros. Pois quando eu escuto ou quando eu leio, as palavras não vêm sempre atingir em mim significados já presentes. Elas têm o poder extraordinário de me colocar fora de meus pensamentos, elas provocam fissuras no meu universo privado por onde outros pensamentos fazem irrupção (...) as palavras da linguagem que, consideradas uma a uma, não são mais que signos inertes aos quais correspondem apenas uma idéia vaga ou banal, se enchem de repente de um sentido que se transborda em outro quando o ato de falar os une em um mesmo todo. (*Merleau-Ponty, Apud Dinis, 2003: 50*).

4 - O ver e o dizer de Clara

Em *A eternidade e o desejo*, nas reflexões e vivências de Clara, além da questão da rememoração, põe-se, com a sua cogitação sobre o que espera da força das “palavras”, o problema da percepção da realidade por um dispositivo que substitua as imagens. Mais do que representar – substituindo – o mundo que ela não pode mais ver, as palavras de Vieira, do modo como ela as quer ler, se abrem à possibilidade de “inventar” um mundo que ela possa tanto sentir fisicamente (mesmo sem os olhos) como entender conceitualmente.

O texto assume, por vezes, uma pretensão conceitualista sobreposta a uma expressão poética ao discutir os dilemas da linguagem e seus vínculos com o real. Vê-se que o poético e o filosófico se sobrepõem nessa reflexão:

Forro o espaço de palavras para neutralizar o impacto. A consciência em implosão – neve caindo nas frestas da mágoa, água estagnada sobre estilhaços de vidro, um espelho que se desmorona dentro do rosto que jamais tornará a ser a minha imagem. Habito um lugar desconstruído de qualquer estrada, estraçalhado de sonsilêncio. Vês? Despalavram-se-me as sequências. Preciso do barulho aquático que as palavras recortam em torno dos fragmentos de tempo. A carne dos corpos,

alimentando de palavras para não morrer, matando as palavras para não chorar. Corpos. Pedacos de tempo que o tempo vai matando. Desde que se me tornaram opacos vejo-os por dentro, massas de ossos, nervos e vísceras, e ouço-os, espapalaçados, na sua gramática descontínua. Palavras como soldados incautos, em sentido, perfiladas diante dos abismos do heroísmo, palavras que se julgam invulneráveis e se lançam, absolutas de infância, para o grande vazio. Resta-me a terra da palavra, o tom e o toque, a modulação das vozes, os dedos dentro dos sons, os dedos tornados sílabas, curvados como lágrimas, cravados na esfera dos olhos. (Pedrosa, 2008: 15).

A definição de Clara para a cegueira a associa ao silêncio, como se o ver e o dizer – especialmente para quem um dia teve visão e depois a perdeu – se completassem de modo complexo. As palavras são buscadas por Clara, na sua insuficiência, para reportar o visto. Mas há pressuposto na reflexão desse trecho um jogo de ideias a que devemos fazer atenção. Antes tratamos neste estudo da incapacidade da precisa expressão verbal do lembrado, embora saibamos, por um lado, que essa dificuldade não encerra uma impossibilidade (já que o recurso ao “criativo” ou poético do relato do lembrado é mais relevante do ponto de vista existencial e discursivo do que a miragem dessa “precisa expressão verbal”) e, de outro, que, mesmo traduzido de modo não reflexivo (e sim refratado) pelo dizer, é como narrativa que o lembrar se consubstancia e nos frequenta, sendo o narrar o modo preferencial da sua atualização e da sua captação. Mas esse complexo de insuficiências e potencialidades recriadoras do dizer não se faria perceber em qualquer experiência (incluindo os atos de ver), mesmo a mais aproximada de nós no tempo, incluindo as presentes?

Clara se debate com esse impasse/virtualidade que é decorrente da difícil associação entre o que se reteve do vivido e a sua atualização dentro dos limites do código linguístico. Esse debate se atualiza de modo complexo tanto no enunciado como na enunciação do que ela narra. Há a ânsia de, pelo dizer, se alcançar uma nova vivência do conteúdo lembrado, por vezes no sentido da repetição, por vezes no de recomposição e recriação (em novos termos) do vivido por meio da narrativa do lembrado. É obvio que a matéria da memória, seguindo a complexidade das experiências que se retêm, se forma do conjunto de informações do sensível (visual, tátil, olfativo, etc.), do afetivo e do intelectual. Mas, em sua narratividade, à distância do vivido, todas essas informações

se processam verbalmente, revividas em palavras, uma matéria cambiante e, em si mesma, constitutiva de realidades novas – por vezes menos constatável do que criativa do real – que contrastam mais ou menos dramaticamente com as realidades vividas.

O que *A eternidade e o desejo* nos traz especifica algumas particularidades relacionadas a isso postas no plano da relação entre ver e dizer, que se associam, afinal, da relação entre lembrar e dizer. Há a idêntica anotação de um hiato entre vivência e representação por meio da palavra em qualquer experiência de ver. Mas a relação entre ver e dizer, à parte esse hiato, nos mostra mais do que o inalcançável da tradução de um pelos recursos do outro. O que se cogita é a constituição de uma síntese – ainda que precária do ponto de vista da nossa captação do mundo, mas nem por isso vista como impossível – entre o visível e a palavra pelo fato de que, para os portadores de visão e de expressividade verbal (mesmo que depois as percam), ver e dizer são ações que se deixam alterar mutuamente. E nisso, o que se vê desenvolvido no ensaísmo que perpassa a trama ficcional de *A eternidade e o desejo* parece ecoar as noções de ver e dizer trabalhadas por Maurice Merleau-Ponty antes estudadas.

É ambígua a constatação de Clara de que “resta(-me) a terra da palavra”. Por um lado, isso faz pensar na palavra como ampliação da experiência sensível, essencialmente limitada. Mas por outro, especialmente nos momentos em que se depara com a dificuldade de se entender com a esforçada boa intenção de seu amigo Sebastião ao tentar contar-lhe o que está vendo, Clara conclui que andar pela “terra da palavra” é também incerto, como se vê nesse trecho:

Tudo? Mas o que é tudo? Tudo o que vejo? – perguntas, num sussurro. Como se, de súbito, te sentisses esmagado pela intraduzível vastidão do teu olhar. O que se vê nunca se pode narrar com rigor. As palavras são caleidoscópios onde as coisas se transformam noutras coisas. As palavras não têm cor – por isso permanecem quando as cores desmaiam. Percebo o teu aturdimento: — como se traduz a visão? Como se emprestam os olhos? Impossível. (Pedrosa, 2008: 13).

Convocado por Clara, Sebastião seria o tradutor de cenas, imagens e movimentos que, em tese, ela não poderia ver. Mas a situação nos faz pensar no impreciso dos relatos do visível. Não se trata só de uma impossibilidade operacional do discurso, mas do que é limitado, de um lado, por nosso campo de

visão (sendo cada imagem apreendida em recortes condicionados pelo ponto de vista do observador) e, de outro, por nosso campo de expressão (sendo cada enunciado organizado discursivamente em recortes condicionados pela linguagem de quem fala). Acrescente-se a isso a variável de “leitura” do receptor desse relato do visível projetando, a partir dele, imagens do que é visto por outros de um modo livre, que em muito supera o esforço organizador (ou totalizador) do relato. Se o compartilhar da observação de um mesmo objeto por dois indivíduos já pressupõe uma diferença na “visão” desse objeto, imagine-se quanto essa diferença não se amplia com a compreensão feita por um único indivíduo – que não pode ver – do que lhe relata outro dotado de visão.

No que tange à visão e sua relação com a palavra, o fenômeno da cegueira adquirida é especialmente interessante. Clara afirma não “saber ser cega” porque a associação dos atos de ver e dizer se manteve mesmo após a perda da capacidade de ver. É verdade que a constatação da insuficiência do relato verbal do visível feito por seu guia é algo que a transtorna. Mas a teorização dessa complexa relação entre ver e dizer a leva a ponderar que todo visto – mesmo não verbalizado – é carregado de imprecisão porque surge de uma prévia imprecisão que nos direciona sua observação. Alberto Manguel, em *Lendo imagens*, levanta uma interessante questão relacionada à natureza de nossa captação das imagens:

As imagens que formam nosso mundo são símbolos, sinais, mensagens e alegorias. Ou talvez sejam apenas presenças vazias que completamos com o nosso desejo, experiência, questionamento e remorso. Qualquer que seja o caso, as imagens, assim como as palavras, são a matéria de que somos feitos. (Manguel, 2001: 21).

Se, por um lado, é dramático que o que Sebastião lhe conta seja difícil de conceber mentalmente, por outro, essa dificuldade/virtualidade é própria de toda informação visual quando mediada pelas palavras. Quando vemos, as imagens vistas, a ser plausível o que afirma Manguel, mais suscitam percepções (sendo “presenças vazias que completamos com o nosso desejo”) do que nos mostram a materialidade do mundo. Afinal, há que se “ler” as imagens. Mas de que modo se leem as imagens que outros leem e nos reportam? Clara tem momentos de impasse na percepção de seus limites, como nesse exemplo:

As palavras já não me protegem, estão todas em cacos. Preciso de palavras novas, uma língua muda, de palavras escritas e lidas em silêncio, com a minha voz, a voz misturada, modulada, radiofônica que eu possuía quando ainda não tinha entrado no abissal túnel das vozes. Palavras que me permitam fugir do palapântano onde me afundo. Palavras que eu repetiria em surdina antes de pronunciar em voz alta palavras tão diferentes das que existem que eu pudesse mostrá-las a frio, branco sobre branco, flocos de neve fundindo a minha recordação da mágoa. Mudei de hemisfério e de sotaque, acreditando que deixaria de escutar a verdade das vozes sob a melodia cor de doce de leite do português do Brasil. Ledo engano – a densidade da dor eleva-se, no balanço meigo destas vozes, a níveis que a minha alma desconhecia. Tudo aqui me fala; o ar, as estrelas, os anjos barrocos, o espectro de António Vieira, o Cristo crucificado com sangue de rubis, o sol, a chuva. (Pedrosa, 2008: 131-132).

No prosseguimento de suas ponderações, Clara concluirá que a questão é aceitar a limitação do ver a partir dessa sua dependência do dizer e que, mesmo limitadas em sua capacidade de refletirem o mundo, as palavras “podem” muito. As do Padre Vieira podiam. O que vemos não seria previamente marcado pelo modo como o visto é nomeado? Quanto do “nome” do que vemos não condiciona o nosso modo de o ver? Se for certo que as palavras não revelam o que vemos, nossa visão é dirigida pelo que se disse – mesmo com a limitação – das coisas vistas. Numa derivação algo sofismática, poderíamos, num prosseguimento desse raciocínio, acabar por sustentar que se a palavra cria realidades e a visão se altera pelo dizer, o que vemos pode ser, em maior ou menor medida, uma ilusão das palavras. Sofismática ou não, essa possibilidade dá lastro para Clara concluir que sua cegueira física não a limita mais do que a quem possua olhos perfeitos. A saída seria, como sugere Merleau-Ponty, “perceber” palavras que as livrassem dessa suposta ilusão.

A percepção de Clara de sua doença visual associa a perda de um sentido à própria delimitação de suas capacidades vitais, o que não é raro em pessoas que se tornam cegas. Contudo, abrem-se lhe novas dimensões do ver que, numa aparente contradição barroca – condizente com a influência do pensar veiriano sobre suas idéias – entendem a doença como redenção, ainda que desprovida de sentido religioso. Em *A doença como metáfora*, Susan Sontag persegue a trajetória histórica das representações literárias da doença e observa que

No ponto de vista pré-moderno sobre a doença, o papel da personalidade restringia-se ao comportamento da pessoa após o início da enfermidade. Como qualquer situação extrema, a doença temida revela tanto o melhor como o pior da pessoa (...). Para os personagens tratados de maneira menos sentimental, a doença é vista como uma oportunidade para finalmente agir bem. Pelo menos a calamidade da doença pode abrir caminho para discernir auto-enganos e falhas de caráter de toda uma vida. (Sontag, 2007, p. 40).

Creemos que Clara, vivenciando o flagelo da perda da visão, reconstrói-se (modelada pelo complexo das contradições que a formam) a partir do imperativo das palavras, a ponto de nelas vivenciar se não uma possível cura de sua doença, uma percepção mais plena do mundo ao seu redor.

Referências

- CHAUÍ, Marilena. Janela da alma, espelho do mundo. In NOVAES, A. (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 2000.
- DINIS, Nilson Fernandes. Na busca da percepção perdida: caminhos merleau-pontyanos em Clarice Lispector. *Revista Letras*, Curitiba, n. 59, p. 47-59, jan. /jun. 2003. Editora UFPR.
- MANGUEL, Alberto. *Lendo imagens*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2ª edição 1999.
- NOVAES, Adauto (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 2000.
- _____. De olhos vendados. In NOVAES, A. (org.). *O olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 2ª edição, 2000.
- PAVIANI, Jayme. *Formas do dizer – questões de método, conhecimento e linguagem*. Porto Alegre: EDICPUCRS, 1998.
- PEDROSA, Inês. *A eternidade e o desejo*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.
- SONTAG, Susan. *Doença como metáfora: AIDS e suas metáforas*. Tradução de Rubens Figueiredo; Paulo Henriques Britto. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *Antônio Vieira: o jesuíta do rei*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011
- VIEIRA, Antônio. *Sermões*. Cinco volumes. Porto: Lello e Irmão, 1993.

Submetido em: 20-10-2015

Aprovado para publicação: 23-06-2016