



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL
UNIDADE UNIVERSITÁRIA DE CAMPO GRANDE

GABRIEL BITTAR DOMINGUES

**APROXIMAÇÕES ENTRE *LIVRO SOBRE NADA* E *O LIVRO DAS IGNORÂÇAS*:
MANOEL DE BARROS E A DESRAZÃO**

Campo Grande/MS
2019

M	UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MATO GROSSO DO SUL	
G. DOMINGUES		GABRIEL BITTAR DOMINGUES
APROXIMAÇÕES ENTRE LIVRO SOBRE NADA E O LIVRO DAS IGNORÂÇAS: MANOEL DE BARROS E A DESRAZÃO		
2019	Campo Grande/MS 2019	

GABRIEL BITTAR DOMINGUES

Aproximações entre *Livro Sobre Nada* e *O Livro das Ignorâncias*: Manoel de Barros e a desrazão

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Literatura, Sociedade e História

Orientadora: Profa. Dra. Susylene Dias de Araujo

Campo Grande/MS
2019

D718a Domingues, Gabriel Bittar.

Aproximações entre Livro Sobre Nada e O Livro das Ignoranças: Manoel de Barros e a Desrazão / Gabriel Bittar Domingues. Campo Grande, MS: UEMS, 2019.
81p.

Dissertação (Mestrado) – Letras – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, 2019.
Orientadora: Profª. Dra. Susylene Dias de Araujo

1. Poesia contemporânea. 2. Literatura e filosofia. 3. Razão e lógica. I. Título

CDD 23. ed. - 801

GABRIEL BITTAR DOMINGUES

Aproximações entre *Livro Sobre Nada* e *O Livro das Ignorâncias*: Manoel de Barros e a desrazão

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras, da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Unidade Universitária de Campo Grande, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Letras.

Área de concentração: Literatura, Sociedade e História

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof^ª. Dra. Susylene Dias de Araujo (Presidente)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Prof. Dr. Daniel Abrão (Titular)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Prof. Dr. Edgar César Nolasco dos Santos (Titular)
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul/UFMS

Prof. Dr. Volmir Cardoso Pereira (Suplente)
Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul/UEMS

Campo Grande/MS, 29 de novembro de 2019.

*Às vítimas do
antropocentrismo.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos companheiros que me desensinaram a viver: o Joca, a Vitória, o Simba, a Batata e o Fumaça, o Apolo, a Marie, a Mel, o Billie, as Tecas, a Fafá, a Gaia e a Eevee (as três últimas ainda vivem). Agradeço ao Kabul, com quem vivi por 15 anos. Agradeço ao Pingo e à Dinda, que me ensinaram que às vezes as pessoas se vão cedo demais. Aqui estamos novamente, suspeitando de toda forma de humanismo e antropocentrismo. Qualquer sensibilidade ética e artística que este grosseiro leitor de filosofia eventualmente possua só acaba sendo possível por conta de vocês.

Agradeço à professora Dra. Susylene Dias de Araújo, que de fato me acolheu no Programa quando achei que teria que postergar ou abandonar o sonho do mestrado, pela orientação e por acreditar no projeto de pesquisa desta dissertação. Este texto seria simplesmente impossível sem essa aposta e confiança nele. Agradeço ainda à Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul e aos professores Ravel, Eliane, Altamir e Nathaniel, com quem tive aulas.

À minha mãe, Ana Lúcia Bittar, e ao meu irmão, Raphael Bittar Domingues. Minha mãe por todo apoio que me deu até hoje, e por sempre me incentivar a estudar, preocupada com minhas notas desde cedo e orgulhosa quando aprendi a soletrar. Meu irmão foi quem, me questionando, colocou um pouco de desjuízo em minha cabeça de adolescente individualista, e também foi quem me inspirou a começar toda essa jornada acadêmica, ensinando a formatação de meus primeiros artigos.

À Aletheya Alves, minha leitora crítica que me ensina a ver a literatura a cada vez de uma maneira diferente e que me mostra ser sempre possível chegar muito mais longe com as palavras. Suas discussões literárias e seu apoio incondicional foram de importância crucial para a escrita dessa dissertação, que é sua também. Suas ideias e sua paixão pela literatura me inspiraram em diversos momentos durante a escrita deste texto, e ainda o fazem.

Ao Gabriel Maia, meu amigo de longa data.

Agradeço a todos que, de alguma forma, estejam neste momento ajudando a propor uma séria crítica e/ou desconstrução dos pressupostos humanistas e do pensamento antropocêntrico, pois é passada a hora de cessar o culto a este construto apoteótico chamado ‘razão’ que rege nossos pensamentos e nossas estruturas sociais, arquitetônicas, etc. O humanismo já fez vítimas demais em nome de uma só espécie.

A crítica está para a habitual metafísica de escola justamente como a *química* está para a *alquimia*, ou como a *astronomia* para a *astrologia* divinatória. [...] Toda a arte falsa, toda a ciência vã tem o seu tempo de duração; pois acaba por aniquilar a si mesma e a sua mais elevada cultura constitui simultaneamente a época de sua decadência. Este momento chegou agora para a metafísica [...] (KANT, 1988, pp.164-165)

DOMINGUES, Gabriel Bittar. *Aproximações entre Livro Sobre Nada e O Livro das Ignorâncias*: Manoel de Barros e a Desrazão. 2019. 81 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2019.

RESUMO

Este texto tem por objetivo realizar aproximações entre duas obras de Manoel de Barros, *Livro Sobre Nada* e *O Livro das Ignorâncias*, a fim de sustentar a interpretação de uma possível ‘desrazão’ nesses livros. A desrazão é a forma de ver o mundo sem o olhar da razão, mas com o olhar do poeta do ínfimo que se entende em convívio com suas heranças, sejam elas Rimbaud ou uma formiga. A metodologia usada nesta dissertação é a de revisão bibliográfica com aproximação entre textos literários e filosóficos, questionando ainda os tênues limites entre esses dois tipos de texto. Para fazer nossas asserções sobre esse material usamos os conceitos e a estrutura da lógica paraconsistente, criada pelo brasileiro Newton da Costa, dado que esses permitem uma melhor fluidez na interface entre os textos filosóficos e os poemas de Manoel do que o permitiria a lógica clássica ou uma tentativa de total ilogicismo, mas expomos o funcionamento da lógica apenas quando necessário para explicitar o caminho do texto. Percebe-se aqui que a noção de surpresa em Manoel tem um caráter diferente de como ela é manifesta em Heidegger, mas que ambas vão no mesmo sentido de remover a cadeia de utilidade de seu referente, olhando para as coisas ou para as palavras em sua nudez. É possível notar com este texto, ainda, que quando se olha para o mundo a partir da desrazão, diversos construtos são abalados, sendo a noção de sujeito uma das mais importantes, porque traz questões éticas e epistemológicas que tocam a vida da nossa e de outras espécies.

Palavras-chave: Razão. Literatura. Filosofia. Lógica. Poesia.

DOMINGUES, Gabriel Bittar. *Approximations between Livro Sobre Nada and O Livro das Ignorãças: Manoel de Barros and the unreason*. 2019. 81 f. Dissertação (Mestrado em Letras) - Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul, Campo Grande/MS, 2019.

ABSTRACT

This text aims to make approximations between two works by Manoel de Barros, *Livro Sobre Nada* and *O Livro das Ignorãças*, in order to support the interpretation of a possible 'unreason'/*déraison* in these books. The unreason is the way to see the world without the eye of reason, but with the poet look to the tiny/unimportant that is meant in contact with his/her heritage, whether Rimbaud or an ant. The methodology used in this dissertation is the bibliographical revision with approximation between literary and philosophical texts, also questioning the tenuous limits between these two types of text. To make our statements about this material we use the concepts and structure of paraconsistent logic, which was created by the Brazilian researcher Newton da Costa, since they allow for a better flow at the interface between the philosophical texts and Manoel's poems than would allow classical logic or an attempt to a complete illogicalism but we expose the operation of logic only when necessary to make explicit the path of the text. It is possible to see here that the notion of surprise in Manoel has a different character as it is manifested in Heidegger, but both go in the same direction to remove the value chain of its referent, looking at things or words in their nakedness. One may notice with this text, though, that when one looks at the world from unreason, several constructs are shaken, and the subject notion is one of the most important, because it brings ethical and epistemological issues that touch ours and other species.

Keywords: Reason. Literature. Philosophy. Logic. Poetry.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 LITERATURA, FILOSOFIA E POESIA: (DES) CAMINHOS DO TEXTO.....	16
1.1 Fundamento e limites: literatura e filosofia como instituições.....	17
1.2 Deixar a poesia falar: uma outra forma de escrita.....	33
2 CONTEXTUALIZANDO: MANOEL DE BARROS NAS DOBRAS DA LINGUAGEM.....	39
2.1 Heranças do mato: a criança Manoel de Barros.....	40
3 POESIA, SURPRESA E DESCONSTRUÇÃO.....	51
3.1 Desrazão e o medo do relativismo: razão frente à surpresa.....	60
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
REFERÊNCIAS.....	77

INTRODUÇÃO

Se o intuito deste texto fosse compreender a poética de Manoel de Barros, nossa tarefa nos ultrapassaria a cada palavra que escrevêssemos. Isso porque, em muitos momentos, não parece haver um comprometimento filosófico ou qualquer engajamento dessa poética, sendo ela mera forma de dizer o nada. Sendo assim, o que esperamos aqui é mostrar e discutir formas de interpretar a poética manoelina com aparatos ainda pouco discutidos na área da filosofia, que podem contribuir para uma análise que suscite um desprendimento de categorias determinadas, como a noção de surpresa em Heidegger, a lógica paraconsistente¹ ou o enfraquecimento da noção de hierarquia, da qual vem superioridade de um tipo de texto sobre outro ou a superioridade de uma espécie sobre a outra, etc.

Certamente, nosso título nos denuncia. Há aqui algo além do intuito de reinterpretar Manoel ou de discutí-lo no plano da crítica. Desrazão é convocação, é palavra que traz para dentro destas páginas milhares de anos em espaços e culturas distintos. Palavra que traz a civilização ocidental, as geladeiras com painel digital e as incontáveis linguagens de programação, assim como traz os ‘loucos’ nos hospitais psiquiátricos, os indígenas que respondem a CPIs e os indígenas de Lévi-Strauss; traz as inúmeras formas de amar e traz os sujeitos de outras espécies², que são o extremo da violência e a putrefação mais notória da humanidade que, outrora vivos e capazes de amar, viver e sentir a seu modo jamais compreendido pelo egocentrismo próprio do humanismo, agora não passam de carcaças a reaproveitar para fazer os mais diversos produtos e gerar circulação de capital. Desrazão é palavra que rasga nosso campo epistemológico e arranca todos os limites, sem nos deixar outra escolha a não ser falar de tudo e de nada ao mesmo tempo. É palavra, aliás, que, embora sirva para abarcar todos os poemas que discutiremos aqui, não aparece explícita nos livros focais de nossa pesquisa (*Livro Sobre Nada* (1996) e *O Livro das Ignorâncias* (2000)).

Para chegar a efetivamente fazer nossas considerações sobre a poética de Manoel e as questões filosóficas—sobretudo a da surpresa e a da desrazão—que a cercam, dividimos este

¹ Que usaremos não para analisar os poemas, mas para sustentar nosso aporte teórico, visto que a poesia de Manoel não pode ser calculada, presa, determinada.

² Se a palavra ‘sujeito’ causa estranheza por fazer parte de toda uma tradição teórica humanista, devemos ressaltar que ela é apenas usada aqui a fim de colocar em par de igualdade humanos e outras espécies de animais sencientes. Se não se usar mais ‘sujeito’, mas ‘pessoas’, que é palavra também de forte tradição filosófica humanista, vinda do personalismo, então que se use ‘pessoas’ também para essas outras espécies. Enquanto Gary Francione (2008) tem um livro intitulado *Animals as Persons* [adotando ‘pessoa’]. Tom Regan (2003; 2004) cunha a expressão ‘sujeito-de-uma-vida’, assim por diante. O objetivo aqui é apenas deixar claro o problema desse limite; caso contrário, precisaríamos desenvolver uma nova pesquisa [linguística, desta vez] a fim apenas de discutir palavras, para saber como chamar as espécies sencientes sem cair em especismo, por isso usamos sujeito sem restrições.

trabalho em três itens, na seguinte disposição: 1) *Literatura, filosofia e poesia: (des) caminhos do texto*, no qual apresentamos o texto como espaço de partilha de mundo, apagando ao máximo as fronteiras entre a literatura e a filosofia, bem como mostrando a maneira como a poesia abre espaço entre essas duas áreas, dialogando com ambas; 2) *Contextualizando: Manoel de Barros nas dobradas da linguagem*, no qual fizemos uma breve análise do que já se escreveu sobre Manoel, tentando encontrar pontos que facilitem a explicação de outras questões de nosso trabalho. Nesse sentido, ainda, discutimos as heranças e entrelaçamentos de Manoel; 3) *Poesia, surpresa e desconstrução*, no qual, tendo já passado por outras discussões relevantes aos fins desta pesquisa, chegamos ao ponto em que discutiremos propriamente a obra de Barros. Aqui, levantamos conceitos como os de surpresa e de desrazão para nortear uma análise da poesia manoelina enquanto momento de desconstrução de mundo. A desrazão, mais propriamente, tem um subitem voltado apenas para ela neste item, por se tratar de parte de grande importância deste trabalho.

Ninguém descobriu, até então, o que é que os humanos e as outras espécies fazem no planeta, se é que eles ‘fazem’ alguma coisa. O ‘progresso’ das ciências traz com constância mais dúvidas e desencontros com as lógicas que possuímos e talvez estejamos a cada dia mais indecisos acerca do que dizer, do que fazer, de como agir, de como viver; talvez tenhamos negado a chance de viver de delírios em pedaços de papel e estejamos, enquanto sociedade, cada vez mais próximos de nosso próprio apocalipse realista, abandonando nossos devaneios, delírios, nossos sonhos, aproximando-nos do que os metafísicos convencionaram chamar por ‘filosofia’, ou nem isso. Talvez estejamos já vivendo dentro de uma pintura de Edward Hopper, sem perceber que as sombras preenchem ao mesmo tempo que geram um vazio silencioso em cada um de nós e na sociedade como um todo. Viver, afinal, é o que levanta paixões e inspira a literatura, a filosofia, assim como inspira a reconciliação entre bonobos e os pássaros que enfeitam seus ninhos com meras finalidades estéticas, como a etologia contemporânea já o comprovou. Viver em pedaços é consequência do pensamento pós-moderno, ou este é consequência desse movimento silencioso das cidades, que crescem a cada dia não só ao nosso redor como também dentro de nós? Pois que a solidão da cidade em Hopper sai, sem dúvidas, de dentro das personagens: da indistinção entre público e privado em *Summer Evening* (1947), do olhar completamente solitário e perdido entre os prédios de *Morning Sun* (1952), do trabalhador de *Gas* (1940), ao fim do dia, situado entre a natureza e um índice de uma das maiores marcas da urbanização: o automóvel.

Por acaso, então, já houve vida com sensação legítima e duradoura de completude, ou a pós-modernidade é apenas a aceitação madura da fragmentação e da nulidade de tudo?—é

seguindo tal hipótese que não utilizamos aqui a lógica clássica e não supomos qualquer tentativa de salvá-la. Verdade, falsidade, princípios clássicos, estão todos descartados. Nesta dissertação, fizemos uso da lógica paraconsistente anotada com dois valores (LPA2v). A lógica paraconsistente foi desenvolvida principalmente pelo brasileiro Newton C. A. da Costa (1929 -) e desconsidera todos os princípios e suposições da lógica clássica, não lhe sendo complementar, mas heterodoxa. Apresentaremos cálculos estritamente quando importante para a elucidação de um determinado raciocínio ou outro, mas importa deixar claro que esta é a linha seguida por este trabalho, porque todo texto tem uma lógica por trás: o pensamento opera supondo que de p se segue q por n fatores e é assim que se segue a escrita das proposições com base em premissas e disso decorrem os parágrafos do texto teórico, então é sempre importante que se apresente o viés lógico usado, pois é dele que surgem os limites e os deslimites da análise proposta pelos autores.

Ainda antes do primeiro item deixamos uma explicação basilar de lógica paraconsistente³: enquanto nas lógicas clássicas há os valores de verdade e falsidade (e eventualmente termos intermediários baseados nessa matriz), a lógica paraconsistente trabalha com fatores de crença. Na lógica clássica há a tabela da verdade, e a consistência de uma proposição depende de um cálculo binário de valor único (ou falso ou verdadeiro: além disso, nada). Já em lógica paraconsistente, o que há é crença maior ou menor em cada um dos dois valores associados a uma proposição.

Para melhor explicar o uso que fazemos aqui da lógica, consideremos o seguinte: dada uma proposição $p_{(\mu_1, \mu_2)}$, em que μ_1 é valor de crença e μ_2 é valor de descrença, podemos dizer, e.g., que cremos totalmente em p , que descremos totalmente em p , que nossa crença em p é totalmente inconsistente, que temos um vazio de crenças em p (impossibilidade de apontar relevância tanto na crença quanto na descrença), etc., a depender dos valores inseridos em cada um dos parâmetros μ de p , o que difere muito de simplesmente dizer que algo ‘é verdadeiro’, carregando além de tudo o fetiche que a longa história da filosofia já construiu ao redor da palavra ‘verdade’. Podemos dizer muito mais com lógica paraconsistente e ela também pode nos dizer muito mais do que as lógicas de ordem clássica; com ela, percebe-se no mundo uma diversidade formal muito maior do que cabe na lógica clássica, e é por isso que usaremos de seus conceitos aqui (não sem algum comentário⁴) para nortear nossa pesquisa.

³ Nossa explicação é baseada no que se expõe no livro de Costa (1999, pp.13-26).

⁴ Consideramos, tanto para nosso norteamo teórico quanto para nossas interpretações de Barros, o problema do cisne negro, de Taleb (2007), que consiste em jamais descartar totalmente qualquer possibilidade marginal,

Embora nem sempre façamos cálculos lógicos, portanto, usamos essa lógica como nossa base, e cremos ser de grande importância deixar isso claro para que se possa melhor compreender tanto a vertente desta dissertação quanto a forma como obtivemos determinadas conclusões. Organizamos um pouco mais assim, também, a metodologia de nossa pesquisa, visto termos em mente a forma pela qual raciocinamos ao desenvolver o trabalho, questão de forte importância quando se fala em filosofia e literatura, e que nos ajuda a abrir caminho de forma mais segura em meio a tantas discussões já realizadas sobre os temas da literatura, filosofia, da poética de Manoel de Barros, de Heidegger, e de tantos outros que tocam este texto direta ou indiretamente. Daí ser indispensável em alguns momentos explicitar um pouco mais a lógica que usamos. Nesse sentido, também podemos deixar aqui uma tabela com os símbolos que usamos em nossos cálculos, para que o leitor não acostumado ao estudo da lógica possa também acompanhar o texto:

Símbolo	Nome	Funcionamento
\wedge	Conjunção (e)	É necessário que os dois termos tenham o suposto ‘valor de verdade’, ou que em lógica paraconsistente, sejam passíveis de crença.
\vee	Disjunção inclusiva (ou)	É preciso que ao menos um dos termos seja crível.
\leftrightarrow	Se... e somente se	Pode-se crer na condição se e somente se a decorrência for crível.
\rightarrow	Se... então...	Se for possível crer na condição, então a decorrência é crível.
	Tal que	Divisão, após a qual vem o cálculo.
\sim ou \neg	Não	Nega o termo, invertendo seu valor de crença.

independente da situação, visto terem sido as possibilidades mais extremas e ínfimas as causadoras de grandes eventos históricos e sociais conhecidos. Esse problema foi tomado pelo economista keynesiano Mark Blyth (2013, pp.33-35) e tem aplicação na corrente econômica responsável por salvar o modelo liberal. Por conta dessa relevância, não delimitamos margens e quantificações precisas nesta dissertação, o que abriria chances para supor um jogo bipolar de inclusões/exclusões, de dentro/fora em nossas análises. Usamos, assim, conceitos, aparatos e o jogo de linguagem de lógica paraconsistente somados ao problema do cisne negro.

1 LITERATURA, FILOSOFIA E POESIA: (DES) CAMINHOS DO TEXTO

Fugir das considerações contemporâneas sobre os limites e deslimites do texto é uma atitude que não contribui para o debate acerca de temas já muito estudados e analisado sob diversas abordagens, como é o caso da poética de Manoel de Barros. O sentido da interpretação que nos interessa fazer aqui não envolve apego a alguma teoria hermenêutica ou tentativa de investigar os poemas de Barros como, notoriamente, já se fez; o que tentamos aqui, por outro lado, é oferecer uma nova maneira de olhar para os poemas que constituem nosso recorte de estudo. Essa nova perspectiva consiste em questionar a relação entre determinados poemas de Barros e a noção de surpresa em Heidegger (1889 – 1976). Para mostrar o que resulta dessa interpretação sem ignorar os avanços da desconstrução, usamos aqui distintos teóricos pós-modernos como Vattimo (1936 -), Derrida (1930 – 2004), Lyotard (1924 - 1998), entre outros. Para oferecer essa interpretação—se assim se pode dizer, pós-moderna—de Barros foi preciso estabelecer este primeiro item como o item teórico. Aqui discutimos os motivos que nos levam a crer que filosofia e literatura não podem ser radicalmente distinguidas.

Limitar um texto literário ou filosófico, trancafiando-o entre margens bem definidas e não notando suas interfaces e supondo uma clara linha entre eles pode ser arriscado demais, mas isso não quer dizer que não haja qualquer diferença típica ou estereotipada, e.g., de intenção ou de perspectiva de uso da lógica entre os autores do que se chama por filosofia e os do que se chama por literatura. Não é porque a invenção do limite coloca em risco toda uma variedade de possibilidades de leitura e interpretação que conseqüentemente não há diferença em absoluto entre um texto literário e um texto filosófico, ainda que uma diferença de ímpeto. Este não é o caso.

As recorrências feitas aqui à questão da animalidade e aos sujeitos de outras espécies não poderiam deixar de ocorrer, visto que é premissa desta dissertação que todas as espécies compartilhem relações de mundo e que todo texto tenha herança de sujeitos de outras espécies. Além do mais, a razão colonizou as outras espécies por tempo demais para que isso não seja dito, ao menos por cima, em um trabalho sobre a desrazão. A quebra com o modelo metafísico de compreensão da disciplina implica a quebra com o modelo de compreensão metafísico da antropologia. Nesse sentido, é notável o quanto toda a discussão aqui exposta é levantada sobre uma concepção que nega as constrições humanistas que sempre levam a ver uma espécie como ‘superior’ à outra, sem critério suficiente para tal.

1.1 Fundamento e limites: literatura e filosofia como instituições

A provocação⁵ dos limites ontológicos implica um apagamento das possibilidades do marginal—é justamente aí que parece ocorrer a abertura de um momento relacional entre duas instituições, respectivamente chamadas ‘literatura’ e ‘filosofia’. Essas duas instituições são, também, injunções de jogos de linguagem, de metanarrativas, de metafísicas⁶. Nesse sentido, o seu funcionamento não é independente de categorias, estruturas e pressuposições ôntico-ontológicas⁷. Uma tentativa de colocar a literatura à parte da metafísica pode ocorrer, portanto, na reinvenção de todo um léxico e todo um jogo de linguagem para poder desdizer as ‘coisas’ (é o caso de Barros). É justamente nesse desdizer que operam as hipóteses teóricas conhecidas como ‘pós-modernas’, ou seja, a pós-modernidade é suposta a lidar com uma insuficiência de categorização das inúmeras camadas textuais que compõem aquilo que os filósofos e filósofas, muitas vezes na dogmática suspensão de questões epistemológicas (mas quem consegue fugir a todo tipo de dogmatismo?), acostumaram-se a chamar por ‘real’. Essa omissão epistemológica, que nada mais é do que a própria noção de ‘real’, oculta inúmeras possibilidades, e ignorar tais possibilidades pode ser uma forma de tentar se livrar de um problema que colocaria em cheque um sistema, seus universais e suas categorias lógicas.

Não é difícil notar, nesse sentido, que os espaços que compõem e os que não compõem essas duas supostas áreas (filosofia e literatura) são invenções possibilitadas por jogos de linguagem, por estruturas preexistentes. A estrutura filosófica moderna, ao menos, é a da razão. Quando Descartes propõe o *cogito*⁸, ou quando Hegel propõe, nos *Cursos de Estética*, que o belo criado pelo Espírito se sobreponha, sempre, ao belo natural⁹, o que se

⁵ Em *A Caminho da Linguagem*, Heidegger (2003, pp.15-16) diz que: “A evocação convoca. Desse modo, traz para uma proximidade a vigência do que antes não havia sido evocado. Convocando, a evocação já provocou o que se evoca”. Sendo assim: “Provocar é evocar uma proximidade” (HEIDEGGER, 2003, p.16). A provocação, portanto, dos limites ontológicos a que se faz referência aqui, consiste em ‘chamar’ um impedimento para dentro do jogo de linguagem no qual se está desenvolvendo um determinado texto. Esse impedimento é onde a lógica usada não consegue chegar, e toda metafísica possui um tal impedimento. Ele se revela no fundamento, na necessidade de explicar o uno, na noção de verdade, nos limites da lógica, enfim.

⁶ Tomamos aqui por metafísica o intuito ordenador, categorizador e que parte da pergunta pelo ‘quê’ das ‘coisas’, supostamente iniciado na Grécia Antiga. Tomamos por metanarrativa um conjunto de histórias que compõe um imaginário sobre algo (Cf.: Lyotard, 1988, p.xvi).

⁷ Relativas a um ‘quê’ metafísico do ente (ôntico, no sentido metafísico fundamental do Ser), e relativas ao ente por si (ontológico, no mero sentido de ente, coisa não necessariamente sustentada em fundamento, mas em relação a outros entes).

⁸ Sua famosa frase *cogito ergo sum* e as categorias do *cogito*, do pensante, que decorrem dela.

⁹ Nos *Cursos de Estética*, Hegel (2001, p.28) propõe que “[...] o belo artístico está *acima* da natureza”. Isso se deve ao fato de o plano artístico ser um momento resultante do vir-a-ser do espírito, e esse movimento de renascimento seria mais originário e mais legítimo que o simples nascimento natural. Só seria efetivo tudo aquilo que fosse nascido e renascido do movimento de vir-a-ser de si mesmo do espírito (HEGEL, 2002, p.35). É o ápice da razão moderna, e mostra como a razão pode querer realizar o apagamento de tudo aquilo que não é ela mesma—fornecer, para isso, uma legitimação que parta dela mesma.

pode ver são apenas demonstrações de uma razão que tenta construir um espaço próprio e supostamente inviolável. Isto ocorre por meio da supressão de tudo que não se identifica com a razão proposta, dentro de sua própria lógica de identidade, com os princípios de não contradição, causalidade e identidade, sendo possível com isso legitimar *absolutamente* qualquer coisa (inclusive o Absoluto!). Importa dizer que não se trata, aqui, de um ceticismo em relação à razão, ceticismo que opere ele mesmo propondo uma negação dentro dos limites de uma razão ou de uma lógica própria, mas, isto sim, de uma atitude de suspeita. Uma mera atitude de suspeita pode buscar suas próprias ferramentas (como é o caso da poesia de Barros), mas não precisa fazer suas críticas por fora do jogo a que se refere (o que também não é pretensão desta dissertação). Exigir uma tal coisa seria—ainda pior para o crítico—estar tão submisso ao jogo da razão que não se consiga perceber sequer o movimento de uma tentativa de deslocamento do texto por meio da suspeita.

Falar de literatura, portanto, parece implicar a convocação de uma ‘instituição’, i.e., de algo que foi instituído como tal. O pensamento ocidental, em sua concepção de história, em suas formas de conceber a política e a sociedade, em sua forma de filosofar (predominantemente metafísica) institui, sempre que se convoca o termo ‘literatura’ pressupondo apropriação criadora de margens, um conjunto de pressupostos ancorados em bases, ou melhor, em ‘fundamentos’. O que é, então, que se quer dizer com a palavra ‘fundamento’?—Tal questão perpassa a literatura, a filosofia e até mesmo a crítica literária, porque alguma relação com o fundamento é notável em todas essas temáticas. É o que se discutirá aqui mais adiante; por ora, importa contextualizar um pouco mais a discussão da aproximação entre filosofia e literatura.

Há, no discurso, pressupostos acerca do que se fala. Se algum autor marxista, por exemplo, escreve uma obra pensando em remeter forma e conteúdo às vivências do proletariado, é possível dizer que o momento de gênese da obra é marcado por pressupostos sociais, pressupostos de vertente marxista, premissas epistemológicas materialistas, enfim, incontáveis pressupostos¹⁰. A obra literária não surge do acaso. Ainda que um computador a criasse aleatoriamente, seria possível que a gênese estivesse sempre submissa a condições contidas na maneira pela qual a linguagem é direcionada para gerar a aleatoriedade da configuração da obra, bem como aos limites da linguagem de programação responsável pela criação. Tudo isso, claro, já criado por determinados humanos que esperavam poder haver

¹⁰ É, e.g., a interpretação de Eagleton (2006, p.11) sobre os críticos marxistas ingleses da década de 30, que cairiam no “[...] *mistake of raiding literary works for their ideological content and relating this directly to the class-struggle or the economy*”.

uma arte aleatória, portanto desde já não tão aleatória. Assim, o aleatório parece ser categoria que desaparece do âmbito da criação literária. Não que recorramos aqui a um determinismo estruturalista ao falar dos limites da escrita, mas dado sempre haver no mínimo uma situação da autora, uma situação da leitora e uma situação da obra, fica difícil dizer de onde é que poderia surgir a aleatoriedade. Pode-se pensar o mesmo da obra filosófica. Isto não contradiz nossa intenção de evidenciar o máximo de possibilidades da obra, pois uma coisa é admitir a existência de contextos em todas as coisas que são e que não são o caso e que não agem de maneira determinista, apenas supondo o fim da aleatoriedade da obra; outra coisa é buscar considerar o máximo possível de vieses dada a importância de uma liberação da interpretação textual. Essa abertura não tem que prestar contas a um conceito de aleatoriedade, porque para isso é preciso que toda interpretação aconteça sem qualquer sentido próprio, o que não afirmamos.

A literatura parece abrir espaço para a quebra de inúmeros pressupostos enraizados no pensamento filosófico. A filosofia, por sua vez, não está restrita à metafísica ou às tentativas de classificação e determinação dos assuntos que aborda e, portanto, pode contribuir para uma melhor compreensão e até mesmo para um melhor fazer-artístico da literatura. Estes dois discursos, o literário e o filosófico, frequentemente apagam as bordas um do outro. Embora a tradição tenha tentado manter a ideia de que a filosofia seja um campo de objetividade, de sistematizar ‘o real’ e de possuir uma maior autoridade para dizer da validade das coisas em oposição à literatura como o fictício, o inventado, o irreal (GARCIA, 2014, p.20), a poética de Barros nos convida a repensar esses limites que parecem tão claros ao pensamento metafísico.

O projeto de apagamento das fronteiras da linguagem, das fronteiras mesmas que constituem a dualidade filosofia/literatura, visa a uma de-sedimentação daquilo a que a filosofia (sobretudo moderna) decidiu chamar por ‘conceito’. É no ‘criançar’, no apagamento das significações que provêm do *logos*, que se pode estar aberto às inúmeras possibilidades das instâncias da linguagem e de mundo com as quais se tem contato. O criançar manoelino será melhor abordado em itens posteriores. Por ora, importa notar o sentido dessa reabertura e como ele pode também ser visto na Gramatologia:

“A “racionalidade” – mas talvez fosse preciso abandonar esta palavra, pela razão que aparecerá no final desta frase –, que comanda a escritura assim ampliada e radicalizada, não é mais nascida de um *logos* e inaugura a destruição, não a demolição mas a de-sedimentação, a desconstrução de todas as significações que brotam da significação de *logos*. Em especial a significação de *verdade*. Todas as determinações metafísicas da verdade, e até mesmo a que nos recorda Heidegger para além da onto-teologia metafísica, são mais ou menos imediatamente inseparáveis da instância do

logos ou de uma razão pensada na descendência do *logos*, em qualquer sentido que seja entendida” (DERRIDA, 2017, p.13)

A desconstrução desses pressupostos tem por fundo sempre a desconstrução da noção de ‘verdade’. A atribuição onto-teológica¹¹ da identidade, do fundamento, é sempre uma tentativa de emplacar um tipo de verdade, o que ocorre seja na tentativa de apropriar a filosofia com o ‘discurso objetivo’, seja na tentativa de fazer da literatura algo menos ‘real’ do que o que aquilo a que uma metafísica relativamente ingênua chama por ‘real’. A busca por uma filosofia mais poética, menos focada nessa intenção rígida e mais aberta a metáforas e ironias explícitas, como a filosofia de Montaigne ou de Derrida, é ao mesmo tempo a compreensão da impossibilidade de supor a univocidade nas palavras ou o reino, o ‘real’, do *logos*. A suposição de univocidade não se dá senão dentro de um jogo de linguagem institucionalizado, a que Manoel chama palavra ‘acostumada’. Heidegger e Eco tentam, cada um a seu modo, mostrar a constante equivocidade/plurivocidade da arte e da linguagem. Essa tentativa é subversiva em relação à tentativa de manter as teias semânticas dadas no uso corriqueiro da linguagem, que é basicamente o que a metafísica tenta fazer. A busca da plurivocidade dos termos é também a busca das possibilidades destes, bem como de uma compreensão menos restrita, menos ligada à ‘pesquisa rígida’, porque mais anárquica.

O pensamento lógico, sem poesia, é um entrave à essência da linguagem no que ele tem de unívoco, na sua pretensão à univocidade. O texto poético é onde a essência da linguagem mais pode transparecer. [...] É quando a linguagem fala. Nesse momento, a univocidade vai embora e dá lugar à polissemia. E por que não ao equívoco? Percebamos como é fácil perder-se a caminho da linguagem. Ou achar-se? (EFKEN; SILVA, 2014, p.239)

O trecho acima é um comentário acerca do pensamento de Heidegger em sua busca pela ‘essência’¹² da linguagem. O lugar que se confere à polissemia no apagamento da univocidade derruba a exatidão, a precisão, a limitação das expressões da linguagem. Dessa queda é possível notar que os textos ou discursos em geral residem na equivocidade (em especial a poesia, mas isso deve ser tratado no próximo item), afinal—seja o intuito do autor de imprimir nele a ‘literariedade’ ou o ‘modo filosófico’ de escrever um texto, no fim das contas ele sempre carrega uma dubiedade de conteúdo, uma insegurança do leitor e também

¹¹ Um pouco mais à frente será apresentado e discutido o conceito de onto-teologia, por estar diretamente relacionado à problemática do fundamento, que também está sendo adiada.

¹² Cabe aqui a seguinte ressalva: Heidegger retira da palavra ‘essência’ suas atribuições onto-teológicas segundo as quais ela funcionaria como coisa fixa e imutável. Para o filósofo, essência (*Wesen*) é algo que está em constante mudança, então a ‘essência’ de algo seria, no caso, apenas seu vigorar. Na vigência de algo é que se lhe reencontra a cada momento. Cf. nota da tradutora em: Heidegger, 2003. Sobre isso, também dizem Efken; Silva, 2014, p.254: “A linguagem no mundo moderno tem perdido muito de seu vigor. Quanto mais a *ratio* se desenvolve, vigora, a linguagem não pode aparecer. É por isso que a poesia recebe tanta importância”. Ou seja, o vigor entra aqui como certa elasticidade, equivocidade, pluralidade semântica, não como essência fixa.

do autor. A impossibilidade de fechar qualquer texto. A obra dada por ‘completa’ é sempre reinterpretada, renovada pelo público.

Apesar de todas as suposições feitas aqui e das tentativas de abrir espaços de interpretação, há um importante contraponto já mencionado e que deve ser olhado mais de perto: o fundamento. De acordo com Heidegger, a história do pensamento ocidental, que é para ele a história da metafísica e do esquecimento do Ser¹³, está duplamente ancorada a uma noção: o fundamento (*Grund*). Sempre que se discute um tema, há uma questão de fundo, que é a do fundamento. Ela ocorre quando se pergunta: o que é que ‘sustenta’ tal afirmação? Qual o legitimador que torna algo ‘verdadeiro’? Como é que o afirmado pode se dar desta maneira, e não de outra qualquer? Para Heidegger, essa questão já pressupõe a busca por um fundamento e suprime a questão que lhe é anterior: onde reside a possibilidade desse fundamento?—pois é na busca pela possibilidade do fundamento que ele encontra duas suposições, que formarão a dupla âncora da metafísica acima citada.

Em primeiro lugar, o fundamento sustenta todas as coisas, e por isso funciona de forma divina, sendo uma base que possibilita a existência de tudo. Tudo existe porque existe um centro, um princípio que legitima, uma causa primeira, e todos os entes estão ligados a esse centro, a esse supremo. Tal princípio é literalmente teo-lógico. Por outro lado, algo semelhante ocorre enquanto um ente se diferencia do outro, partilhando de um lugar comum: o fundamento. Cada ente deve participar do fundamento, cada ente deve estar sujeito às leis lógicas estabelecidas para quem faz parte da partilha, mas sem necessariamente a carga do princípio legitimador. Isso é a onto-lógica. É por conta disso que Heidegger afirma a metafísica como um espaço dominado pela onto-teo-lógica.

Porque o Ser como fundamento aparece, o ente é o fundamentado; mas o ente supremo é o fundamentante no sentido da primeira causa. Pensa a metafísica o ente na partilha de seu fundamento, comum a cada ente enquanto tal, então ela é a lógica como onto-lógica. Pensa a metafísica o ente como tal no todo, isto é, em relação ao supremo, fundamentador de todo ente, então é lógica como teo-lógica (HEIDEGGER, 2006, p.76)¹⁴

¹³ O esquecimento do Ser é, para Heidegger (2015, p.94), a tentativa de dar por evidente o Ser como simplesmente dado. Isso porque, para o mesmo, o tema da diferença ontológica (divisão entre Ser e ente) deve ser encarado de modo a não entificar o Ser, i.e., não lhe atribuir características ou definições, visto que o que é não é algo, mas é de certos modos, diferente do que existe (DUBOIS, 2004, p.15). A história do esquecimento do Ser, portanto, é a história de uma tentativa de simplificar as coisas. Sua suposição de destruir a metafísica do esquecimento do Ser acaba também usando de uma lógica bipolar na distinção Ser/ente. Essa lógica é dada por um alto grau de antropocentrismo que pode ser percebido em boa parte das reflexões do filósofo.

¹⁴ „Weil Sein als Grund erscheint, ist das Seiende das Gegründete, das höchste Seiende aber das Begründende im Sinne der ersten Ursache. Denkt die Metaphysik das Seiende im Hinblick auf seinen jedem Seienden als solchem gemeinsamen Grund, dann ist sie Logik alsl Onto-Logik. Denkt die Metaphysik das Seiende als solches im Ganzen, d.h. im Hinblick auf das höchste, alles begründende Seiende, dann ist sie Logik als Theo-Logik“ (tradução própria).

Entra aqui justamente a ideia de reinventar um léxico para desdizer as coisas. Sair da gramática consolidada/institucionalizada e buscar a periferia da arte, da literatura, da linguagem, da filosofia. Essa periferia parece agregar a todos. As margens do texto, como já percebeu Derrida, compõem o espaço em que se pode escutar a abertura às distintas possibilidades: nas margens da filosofia é possível encontrar o literário. É suposição desta dissertação que também nas margens do literário seja possível sempre encontrar isso a que se chama filosofia¹⁵. Assim, não há uma filosofia, uma literatura, uma história, uma essência fixa de arte, uma realidade e uma ficção, uma verdade, uma falsidade, senão em um ou outro cerco metafísico. Há jogos linguísticos que possibilitam agrupar determinadas características e fixar essências. O processo de abstração é, nesse sentido, um processo de incremento, e não de remoção, como se quer. É um processo de enchimento dos mundos metafísicos, e não de esvaziamento das contingências do mundo ‘real’. É usar os dados que a epistemologia vigente pressupõe para, dentro dela, descobrir as estruturas que fazem com que os entes sejam caracterizados como tais, e para isso é preciso incrementar: buscar possibilidades de fixação, buscar uma lógica suficientemente fechada e buscar, sobretudo, fundamento.

É uma tentativa arriscada, no entanto, prender toda a filosofia ou mesmo a literatura à noção de fundamento. Sem o fundamento e sem uma lógica que enquadre e determine as possibilidades da filosofia ou da literatura, não há metafísica. Não há como construir mundo fixando essências se não houver um jogo compartilhado, e justamente a literatura ultrapassa esse jogo, esse compartilhamento, e a filosofia, por sua vez, pode bem ser poética, ou mesmo ser lida dentro de outras possibilidades contextuais. Sendo assim, é difícil afirmar um ‘fundamento’ de tudo sem estar declarando que se está tentando limitar as coisas arbitrariamente. Uma filosofia de caráter poético, como parece ser, em dada medida, a de Derrida, ou a literatura tal qual é vista por Attridge (2004, p.5), nos dão uma noção desse afastamento da metafísica:

“A literatura sempre parece apresentar-se, na análise final, como algo mais que a categoria ou entidade que se diz ser (escrita que tem uma relação particular com a verdade), e como valiosa para algo além dos vários benefícios sociais ou pessoais inscritos nela. Esse “algo mais” ou “algo outro” permanece obscuro, contudo, embora muitas tentativas diferentes tenham sido feitas para especificá-lo”¹⁶.

¹⁵ A ideia é transitar por aquilo que Achugar (2006, p.26) chama de “espaços [...] que, além de incertos, são efêmeros”. A incerteza e a efemeridade de determinados espaços (textos) “[...] obrigam a repensar. A repensar a arte, cultura, literatura, toda a nossa vida” (ACHUGAR, 2006, p.26).

¹⁶ “*Literature always seems to present itself in the final analysis as something more than the category or entity it is claimed to be (writing that has a particular institutional function, say, or writing with a particular relation to truth), and as valuable for something other than the various personal or social benefits that are ascribed to it. This “something more” or “something other” remains obscure, however, although many different attempts have been made to specify it*” (tradução nossa).

Assim como a literatura vai além das tentativas de limitá-la, de afirmá-la como isto ou aquilo, a filosofia também pode ser lida de forma poética. O ‘rigor filosófico’ é apenas uma das formas de fazer filosofia, e é uma forma que possui seu apoio na razão, na consistência da lógica que lhe serve de suporte. É o sonho de uma vertente, não passa de um rizoma¹⁷, para tomar essa palavra emprestada de Deleuze e Guattari. A proposta de ler a filosofia de forma poética tem por base essa liberdade do texto. “Haveria uma filosofia da literatura ou ela (a filosofia) já poderia ser lida como literatura?” (GARCIA, 2014, p.28)—a colocação desta pergunta nos leva a considerar que literatura e filosofia possam ter relações muito amplas e que vão muito além do que o que comumente se supõe: ora a filosofia da literatura como uma tentativa de caracterizar a literatura (uma metafísica da literatura), ora os ‘pontos filosóficos’ que se encontra nas obras literárias.

Tomando como exemplo literário o conto *As Margens da Alegria*, de João Guimarães Rosa, é possível notar quebras com as noções clássicas de lógica. É o que ocorre em: “e foi só o chofre: ruh... Sobre o instante ela para lá se caiu, toda, toda. [...] A árvore, que morrera tanto” (ROSA, 1968, pp.6-7). Rosa usa, portanto: a) uma linguagem poética, como “morrer” para se referir à queda da árvore recém derrubada propositalmente, e b) um reforço a esse uso linguístico (tanto). Supõe-se impossível que isso ocorra de acordo com as normas tradicionais da lógica, algo morrer mais ou morrer menos.¹⁸ Morrer é uma palavra que não admite discriminação de quantidade. Morre-se, apenas. Embora a árvore tenha de fato morrido, o uso de ‘morrera’ foi metafórico, no mínimo alegórico, porque a árvore havia sido derrubada naquele exato momento. É como se a morte da árvore, portanto, tivesse sido marcada. Marcada do mesmo modo que a filosofia tem a marca eminente da literatura: a literatura perpassa toda a filosofia, está com ela a todo momento. A árvore, por sua vez, está marcada pela morte. Suas células estão ainda vivas, mas foi derrubada, seu destino está selado, será levada para compor o chão do aeroporto. A filosofia, porém, também está marcada pela morte e para a morte, bem como a literatura o está. Nenhuma das duas precisaria atuar como limite para a outra (portanto não precisaria haver a distinção apropriadora), se não fosse pela instituição metafísica do Ocidente, i.e., pelo domínio de uma determinada lógica com determinados padrões.

¹⁷ Deleuze e Guattari usam a imagem do rizoma para afirmar que, numa tal situação, nenhuma entrada importa mais do que a outra e que, ainda que se queira fazer parecer que alguma se sobrepõe, o que há é sempre uma multiplicidade de entradas, de possibilidades (DELEUZE; GUATTARI, 1986, p.3).

¹⁸ Porque a lógica clássica que diz respeito à correteza de uma proposição (lógica menor), tem como operação primeira a simples apreensão (MARITAIN, 1977, p.21), e a lógica clássica que diz respeito à verdade de uma proposição exige uma demonstração que possa ser analisada do ponto de vista dos princípios materiais (MARITAIN, 1977, p.29).

Voltemo-nos agora à maneira pela qual a literatura e a filosofia ocupam, simultaneamente, um espaço como aquele que nos disse Achugar anteriormente: espaço efêmero, espaço da incerteza. Por que não: espaço de transição? Esse espaço é partilhado pelas supostas duas áreas¹⁹. Não há qualquer assunto sobre o qual a filosofia efetivamente saiba algo, porque a própria noção de efetividade é discutível. Toda essa pressuposição que há na lógica clássica acerca da possibilidade de se mover em um campo ôntico-ontológico seguro e universalmente válido, portanto, parece começar a se tornar turva. Por um lado, a lógica metafísica não é tão segura assim quando tenta limitar as coisas, nem quando tenta apropriar, porque não se pode dizer de uma ‘essência’ literária definitiva frente a livros como *Assim Falou Zaratustra* (1883), *Vidas Secas* (1938), *O Conto da Serpente Verde e da Linda Lillie* (1795), e tantos outros livros geográfica e gramaticalmente tão distantes. Nenhum deles possui qualquer característica que o limite ao ‘literário’. Em cada um dos exemplos dados é possível notar flertes ou mesmo fortes relações com outras áreas ou formas de texto e áreas de saber. O que é que se pode dizer, então, quando se diz ‘literatura’?

É possível fazer uma leitura não transcendente de qualquer tipo de texto. Além disso, não há nenhum texto que seja literário *em si*. A literariedade não é uma essência natural, uma propriedade intrínseca do texto. É o correlato de uma relação intencional com o texto, relação esta que integra em si [...] a consciência mais ou menos implícita de regras convencionais ou institucionais – sociais, em todo caso. [...] Há, portanto, um *funcionamento* e uma *intencionalidade* literários, uma experiência, em vez de uma essência, da literatura [...]. (DERRIDA, 2014, p.65)

É nesse sentido que Perrone-Moisés (2016, p.8) diz que “na verdade, não existe um conceito de literatura, apenas acepções que variam de uma época a outra. As acepções mudam porque os contextos se transformam”. Essas acepções são legitimadas pelo contexto, i.e., pela lógica que as circunda. A lógica essencialista, metafísica, pode supor que a literatura ‘seja’ algo passível de abstração e passível de encontrar sua essência, mas essa suposição não é o que se pode ver no decurso das criações literárias, i.e., com as mudanças de perspectivas da

¹⁹ Para ficar claro que não fazemos aqui o mesmo pensamento da onto-teo-logia: supondo um fundamento C, e entes A e B, pode parecer que, a onto-lógica cabendo na demonstração lógica “ $A \wedge B \mid C \rightarrow (A \wedge B)$ ” e a teo-lógica cabendo na demonstração “ $A \wedge B \mid A \vee B \leftrightarrow C$ ”, teríamos aqui a efemeridade/incerteza como o papel C (fundamento) e a filosofia e literatura como termos A e B (entes). Sendo assim, estaríamos esse tempo todo, aqui, fazendo nada mais do que usar a lógica clássica de que tentamos nos desvencilhar e usando conceitos de superação e de onto-teo-logia (metafísica) apenas disfarçadamente sob outras nomenclaturas. Há, no entanto, dois fatores que devem ser levados em consideração: a) essa noção de incerteza/efemeridade não caracteriza a possibilidade de uma afirmação e uma negação, então não caracteriza A ou B como valores limitados positivos ou negativos, deixando-os livres para serem discutidos enquanto conceitos jogados às possibilidades, não havendo aqui a possibilidade de chamar esta noção pelo nome ‘fundamento’, sendo ela apenas um suporte para fazer a crítica à metafísica; b) os conceitos A e B (filosofia e literatura) são retomados da própria tradição com a intenção de fazer a crítica; a ideia deste item é justamente discutir as dificuldades de julgá-los fixos, o que quebra com as necessidades da onto-teo-lógica; c) se pensarmos a nível de lógica paraconsistente, podemos simplesmente supor flutuação nos fatores de crença e descrença nas proposições que constituem os supostos campos A e B, e não será produzido distanciamento entre eles e um centro qualquer.

filosofia, da sociedade, o literário passa a ser, para Derrida por exemplo, essa forma de se relacionar com o texto, que pode estar presente não apenas em um romance ou um poema, mas em outros tipos de texto. As fronteiras do literário podem se apagar, de acordo com a lógica a partir da qual ele é observado. É por isso que Perrone-Moisés (2016, p.8) dirá ainda: “não é possível, portanto, definir-se a literatura de modo essencial e intemporal”, porque a literatura é definida como tal pelo contexto.

Completaria a crítica à maneira metafísica de abordagem da literatura, no mesmo sentido, Derrida (2014, p.65): “A essência da literatura, se nos ativermos à palavra essência, é produzida como um conjunto de regras objetivas, numa história original dos “atos” de inscrição e de leitura”. Sendo assim, o que apresenta as regras do jogo da definição de ‘literatura’ em oposição às demais formas de texto nada mais é do que a lógica do pensamento de uma determinada época ou situação que a caracteriza como isto ou aquilo. Não se pode, portanto, interpretar a fala de Derrida como uma definição de literatura, mas, antes, como uma tentativa de vislumbrar, sem prender, essa instituição do Ocidente passível de ser experimentada e a que se chama ‘literatura’.

É possível dizer, portanto, que a lógica clássica pressupõe um fundamento sobre aquilo em que opera. É ela mesma que cria a ‘literatura’ enquanto tal, com todas as suas características e limites. Os próprios livros, no entanto, não confirmam essa relação. Mesmo a forma aforística de Nietzsche filosofar já é, assim, uma fuga à noção de fundamento, de essência, de Ser da literatura. Esses aforismos carregam um intuito poético, como disse Derrida acima, uma experimentação literária, porém são um tipo de texto considerado filosófico, i.e., considerado dentro da instituição a que se chama ‘filosofia’. Contos de Rosa também confirmam a hipótese de que uma leitura fundamentalista (que supõe o fundamento), metafísica, seja incapaz de abarcar o que se *poderia dizer* por ‘literatura’. No entanto, abarcam o que se *diz* por ‘literatura’, i.e., a instituição ‘literatura’. Sendo assim, a tarefa parece ser olhar a literatura com olhos não fundamentalistas, olhar para ela como uma tentativa de fuga das palavras institucionalizadas, e esta é a tarefa que se tentará cumprir nesta dissertação, mais à frente com Heidegger e a noção de surpresa para analisar determinados poemas de Manoel de Barros. Por agora, cabe explicar essas noções e essas relações entre o que se chama por filosofia e por literatura, i.e., abrir a perspectiva teórica que será tomada no momento da realização das análises.

Para Wittgenstein (2014, p.47), a perda de significado é a própria perda de paradigma, o que significa que uma preposição ou uma palavra ou uma utilização qualquer da linguagem sempre acontece dentro de um paradigma, um horizonte de tensões com o mundo em que esse

significado se constitui. Dessa forma, a perda de significado, i.e., o desfazer do que significa uma palavra, mesmo que em uma simples realocação de contexto dela, traz a perda de paradigma, o que decorre da perda da possibilidade de jogar um determinado jogo de linguagem com aquela palavra sob a acepção do significado em questão.

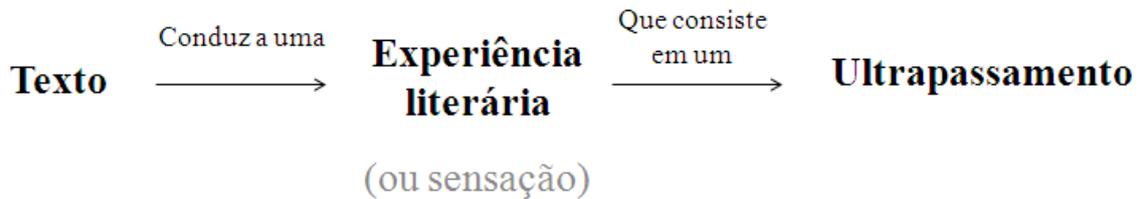
O que acontece, pois, se você não consegue mais se lembrar da cor? – Se esquecermos que cor tem tal nome, então este perde seu significado para nós; isto é, não podemos mais jogar com ele um determinado jogo de linguagem. E esta situação deve ser comparada então àquela em que se perdeu o paradigma, que era um meio de nossa linguagem. (WITTGENSTEIN, 2014, p.47)

Daqui se pode partir para a discussão de diferentes problemáticas que envolvem a discussão acerca de literatura e filosofia como momentos das palavras dentro de contextos que as permitam determinados significados e, portanto, determinados paradigmas, o que aproxima ainda mais os dois campos e reforça a ideia de literatura como experiência, como indefinível temporal e essencialmente, bem como a ideia de filosofia, literatura e cada subárea dessas duas instituições como rizomas, portas do castelo, passíveis de discussão apenas no âmbito do texto, no sentido de que: “O filósofo trata uma questão como uma doença” (WITTGENSTEIN, 2014, p.126), tão radical é a união entre o texto (seja enquanto construto, enquanto herança, ou enquanto doença que afeta a disposição do escritor) e a vida. Essa afirmação também tem o sentido interpretado por Reale (1991, p.667), de que, dado que para Wittgenstein deve-se buscar o uso—que é plural—das palavras (e não o sentido—que tenta ser unívoco), há uma diagnose da palavra, um diagnóstico da doença que, como na psicanálise, já é em si a própria terapia. Esse sentido de pragmatismo linguístico abre portas para ver os conceitos da filosofia e da literatura em uma maior amplitude: há uma permeação recíproca entre estes e aqueles, se é pensado o *uso* das palavras em cada um.

A filosofia e a literatura parecem estar sempre nessa relação de mútua abertura: a doença do filósofo é a inquietude do literato, bem como a metáfora que perpassa a linguagem comumente associada ao texto literário também perpassa o mais pretensamente rígido dos discursos filosóficos. Parece importar, portanto, que se encare a experiência literária como um momento que não tem relação com nenhum tipo de ‘limitação’ da literatura. A experiência é um processo: “[...] experiência indica um processo. A experiência nunca é uma substância, mas um devir. [...] A experiência é um “entre-dois”” (SOUZA, 2010, p.41). Esse processo, esse devir entre a leitora e o texto, não precisa ocorrer em um texto consagrado pelo cânone literário e não ocorrer na leitura de um texto de Derrida ou de Heidegger, por exemplo. É possível interpretar, portanto, que a experiência literária de que fala Derrida é essa relação não necessariamente presa a uma forma de texto (explicitamente ou não explicitamente

metafórico, pretensamente teórico e metodológico ou não) que é o ‘algo a mais’ da literatura (poderíamos chamar de ultrapassamento) que vimos em Attridge.

Figura 1- O texto fora dos limites



Fonte: autoria própria, 2018.

Quando se tem a criação de limites para o que significa o ‘texto’ na imagem acima, o que é que esses limites querem representar senão a exclusão de determinadas formas textuais da discussão? Ou seja, quando se vê, e.g., a ‘evidente’ separação entre um texto de Manoel de Barros como ‘literário, logo fantasioso’ e um de Derrida como ‘filosófico, logo de busca da ‘verdade’’, o que é que se está a afirmar senão um bairrismo da filosofia de que esta é ‘a mãe de todas as ciências’, de que esta é a ‘origem’ das ciências e teorias e que, portanto, somente a ela cabem determinadas questões ou que suas questões devem ser levadas mais a sério? Por outro lado, pode-se também estar tentando afirmar que o texto de Derrida não pode ser lido como literário. Será? Basta observar as quebras de parágrafos e inversões sintáticas em determinados textos seus, como em *O Animal que Logo Sou*, que se percebe facilmente um intento poético em determinadas partes. Veja-se a quebra de parágrafos e a construção em:

Há muito tempo, pois.

Há muito tempo, pode-se dizer que o animal nos olha?

Que animal? O outro.

Frequentemente me pergunto, para ver, *quem sou eu* – e quem sou eu no momento em que, surpreendido nu, em silêncio, pelo olhar de um animal, por exemplo os olhos de um gato, tenho dificuldade, sim, dificuldade de vencer um incômodo. (DERRIDA, 2002, p.15)

Essa força poética que se pode notar aqui faz parte de uma tentativa de ir justamente além do ‘rigor’, e não deixa de ser um texto que se pode dizer filosófico, por colocar em pauta a questão do sujeito, a questão da alteridade e outros temas. Este excerto, portanto, carregar a vontade de ir além do que se pode dizer por ‘filosofia’ no sentido tradicional, por não se comportar na tentativa de enrijecer e provar qualquer conceito, mas também não deixa de jogar, de certa forma, o jogo de linguagem da filosofia, ou ao menos de abordar temas que lhe são caros. Vale lembrar que a busca pelo limite, portanto, como se pode ver do que nos trouxe até este ponto da discussão, está também ligada a uma busca pela origem. Isso não se dá só por esses fatos, mas também pela questão do fundamento, de buscar uma ‘verdade’ capaz de

calar todas as suposições, uma verdade mais original e mais próxima do fundamento, que não cabe em uma filosofia poética ou em uma noção ampla de texto que não tente enquadrar filosofia e literatura em espaços radicalmente diferentes.

A Metafísica como pensamento fundamentalista/totalizador que tem por base a concepção do ser como presença, fundamento último e da ‘verdade’ como única, iluminam a reflexão crítica de Vattimo. Ele se associa a Heidegger na sua concepção da Metafísica como essencialmente ‘violenta, como foi dito, pensamento da presença peremptória do ser como fundação que evoca, por exemplo, uma atitude [religiosa] de adoração, inviabilizando ulteriores questionamentos (MAIA, 2008, p.182)

O apontamento acima parte de uma análise do pensamento de Vattimo. A metafísica é vista por Maia, em outras palavras, como um conjunto fundamentalista e totalizador de pressupostos justamente porque apegado à noção de fundamento e por carregar também a vontade de verdade, o fundamento último como ‘verdade’. Esse fundamento é que cala o outro, que causa o silenciamento²⁰ do outro. Esse silêncio do interlocutor é causado quando ele está de frente com a ‘verdade’, e como a ‘verdade’ é sempre passível de ser reestabelecida e firmada mais a fundo de acordo com as normas de um determinado jogo de linguagem (apesar de ser por vezes vista como fixa, essencial e imutável), isso não passa de uma opressão, um jogo de poder. É o poder do discurso de que fala Foucault²¹ ou mesmo a noção de arquivo, de originalidade, de que fala Derrida. Essa originalidade é parte, certamente, da vontade de verdade, pensada por Nietzsche à luz de suas revisões genealógicas da moral.

O arquivo denota um lugar de autoridade, supõe dar ao arconte o princípio—o *Arkhe*—onde tudo começa (DERRIDA, 2001, pp.11-13). De acordo com Derrida (2001, p.12), os arcontes foram os primeiros guardiões dos documentos oficiais, tendo eles o poder da hermenêutica, o poder de interpretar, e aquele que tem o domínio do documento também pode fazer ou representar a lei. O arquivo joga o papel, em outras palavras, de uma última instância, um espaço capaz de ceifar todas as possibilidades outras, toda a marginalidade, de dar *limites* e produzir um último discurso, que cabe apenas contemplar. É a função da verdade no pensamento de Vattimo: estar ligada ao fundamento e, portanto, poder se apenas contemplada. Essa vontade de limite, portanto, que é uma vontade de poder, de fazer representar a lei, de dominar a origem, de guardar o segredo, é a vontade da metafísica com o fundamento, limitando filosofia e limitando, e.g., literatura de acordo com certas

²⁰ Sabe-se que a metafísica leva a crer que aquela preposição, aquele termo, aquilo, enfim, que “supera o seu antecessor [...] se aproxima da verdade do ser” (BALEEIRO, 2010, p.40). É o que Vattimo chama de violência do fundamento: sempre que houver metafísica haverá autoritarismo, alguém para mandar e impor certas coisas com base em uma pretensa objetividade (VATTIMO, 2011, pp.71-72).

²¹ Foucault encara a questão em *A Origem do Discurso*. Por um aprofundamento, Cf.: FOUCAULT, 1996. Foi dada preferência à ideia de arquivo para integrar o presente texto porque Heidegger e Derrida de uma certa forma já assinalam boa parte da discussão desta dissertação.

características que, no contexto em que se insere, parecem tornar um conjunto de textos em ‘a literatura’, e não apenas em uma ‘instituição a que se chama literatura’, como diz o título do livro de Derrida, *Essa estranha instituição chamada literatura*.

É nesse sentido da originalidade do arquivo, da imposição de uma ‘verdade’, que podemos retomar a (até então abordada apenas por comentários) ideia de Vattimo de fundamento (*Grund*) como última instância e como possibilitador do sujeito enquanto centro de uma realidade: “Em outras palavras, ainda: o homem só mantém a posição de “centro” da realidade, a que alude a concepção corrente de humanismo, por força de uma referência a um *Grund* que lhe garante esse papel” (VATTIMO, 1996, p.19). Sendo assim, é possível avançar essa discussão e exemplificar a partir do problema do humanismo, que tem uma relação inseparável com a metafísica. O humanismo (que é redundante dizer que seja metafísico, por ser uma concepção fundamentalista e limitadora de mundo) é um exemplo do fundamento como tentativa de calar a margem, porque é uma tentativa de criar um centro—de realidade, do discurso, de tudo—que é justamente o humano. Atua na imposição de determinadas características como um padrão e a exclusão do que não se enquadra. É um projeto que pode ser resumido na tentativa da espécie humana de dominar o mundo, colonizando os sujeitos de outras espécies e as outras formas de ver o mundo afirmando o humano como centro de tudo (antropocentrismo do humanismo) por meio daquilo a que chama por ‘as ciências’.

Humanizar o mundo é continuar o processo de criação divina. Já dissemos que o homem é criatura e criador: criatura porque recebe seu ser de outro ser; criador porque se cria e cria o mundo, quer dizer, toma as rédeas do processo evolutivo, dando a este rumo o que escolher. Dominar o mundo implica conhecê-lo através das ciências, pois são as ciências, em seus diferentes aspectos de saber, que determinam que sentido dar à evolução. Quanto mais soubermos, maior será nossa eficiência no domínio e humanização do mundo. É este o compromisso de todos os homens para com cada homem e a realidade que o cerca, através do conhecimento e do trabalho (CURY, 1986, p.56)

Esse intento, precisamente descrito por Cury, uma humanista, é possível dentro dos limites criados pelo fundamento: “O sujeito só afirma sua centralidade na história do pensamento mascarando-se nos semblantes “imaginários” do fundamento [...]” (VATTIMO, 1996, p.19). Os humanos, portanto, só podem ser centro de ‘uma realidade’ metafísica, que apaga toda tentativa de afirmação de outras realidades, como se fosse possível falar de ‘o mundo’ e não em construções de mundo, nas quais os significados são sempre alterados pelo contexto no qual os viventes estão inseridos²². O empreendimento humanista é, portanto, um empreendimento de limites. Ele transborda a filosofia, porque é passível de ser encontrado na

²² Cf.: HARARI, 2016, pp.228-229.

literatura, sociologia, psicologia... É um evento, um discurso que toma lugar em distintas intenções de escrita (intenção de escrever um texto rígido ou um texto equívoco, por exemplo); vale lembrar, por outro lado, que não é que a intenção também não esteja sempre já condicionada ao contexto e aos jogos de linguagem que compõem o sujeito. Ela está, mas é justamente ela que se poderia tomar para distinguir o ‘filosófico’ do ‘literário’, mas então estes não seriam distintos enquanto texto, enquanto possibilidade infinita e ilimitada.

O pensamento (comumente chamado filosófico) que tenta encapsular ‘literatura’ e ‘filosofia’ nestes termos não encapsula nada no fim das contas, porque está sempre partindo de um ponto de vista fundamentalista, totalitário, fechado em si, como um sistema. Poderíamos, e.g., fazer uma imagem grosseira e de lógica bipolar dos textos como sistemas (metafísica) ou como tentativas de escapar dos sistemas e do fundamentalismo (que seria o caso de Derrida, Vattimo, Deleuze, a maioria dos pós-modernos). Neste caso, ainda não poderíamos dizer que, dado que o humanismo é um sistema considerado filosófico, não se nota influências ou atuações diretas dele nas outras formas de texto. Texto é, como se pode ver na Figura 1, um espaço, do qual pode decorrer a experiência de ânimo literária. Esse espaço pode bem ser um texto de Kant. A experiência literária é, antes, algo que une as distintas intenções ao encarar um texto, porque não depende sumamente do escritor, mas do leitor. Se essa experiência está assim tão atrelada à estética, como é que se pode decidir o que é que causa isto e o que é que causa aquilo?—ou melhor, como é que se pode dizer que a missa é sempre um momento de experiência do sublime, se um agnóstico talvez poderia não achar isso? Sendo assim, seria possível dizer que há um espaço literário e um filosófico, corretamente delimitados, e que a experiência literária estaria reservada aos textos escritos em um determinado formato, com o uso de determinados recursos? Qual será a classificação que inventaremos, então, para colocar os *softwares*, logicamente estruturados e, ao mesmo, capazes de causar efeitos como espanto, admiração, e o próprio ultrapassamento no qual consiste a experiência literária?

Note-se que não é intuito direto deste texto fazer uma nova abertura do que seria o espaço literário. Relativamente longe disso, trabalhamos aqui apenas com a suposição de que o texto sempre se abre em um espaço, e que esse espaço é sempre um espaço de partilhas. Esse espaço, e.g., do texto de Kafka, é evidentemente compartilhado com os sujeitos de outras espécies que entraram em relação com o mundo kafkiano, por assim dizer²³. O espaço,

²³ Além dos sujeitos de outras espécies que sempre têm relações—diretas ou indiretas—com o leitor, ouvinte, observador, também participante da obra, e que desempenha, portanto, um papel de coautoria. Veja-se, a

portanto, de um texto ‘literário’ ou ‘filosófico’, sendo sempre herdeiro em sua constituição e reconstrução ora do espaço ‘literário’, ora do espaço ‘filosófico’, etc., é permeado no mínimo por visões de mundo: a) humanas (sob a égide dessa forma de pensamento a que se chama ‘razão’ ou tentando desvincular-se dela), bem como b) de outras espécies (direta ou indiretamente, já sob formas de vivência, de mundo e de linguagem em que o antropocentrismo/humanismo supõe limites) e c) vindas de outras formas de texto (e.g., nós, que escrevemos esta dissertação, usamos um *software* licenciado que, por sua vez, foi escrito por alguém). Importa, sabendo disso, abordar mais de perto estes pontos: constitui-se aqui múltipla e incessante herança de uma forma de resistência à razão presente em todo texto que se diz sob o signo da razão ou de uma irracionalidade pretendida pela arbitragem do espírito humano.

A razão, a mente brilhante que escreve um texto, escreve em cima de outros textos já escritos e também escreve em contato com um mundo no qual estão várias outras formas de vida e vários outros horizontes, então desaparece o gênio, desaparece a razão criadora hegeliana, que dá vida ao texto, para aparecerem a herança e a multiplicidade de textos. Fica quase, senão totalmente, impossível ler *um* texto. O que se lê é sempre um conjunto imenso de traços do autor, de cachorros, bois, vacas, circuitos digitais, *softwares*, robôs, etc. etc. Não que tenha sido assim em todas as épocas; é claro que antes da invenção dos computadores não poderíamos falar em algumas dessas coisas, mas podemos sempre encontrar sujeitos de outras espécies ou trabalho de outras pessoas para produzir a caneta e o papel que usamos, por exemplo. É sempre possível encontrar o outro no texto que se escreve e, por conta disso, esse texto é fracionado, permeado por todas essas outras variáveis. Em nossa época é peculiar e provocativo o fato de usarmos um *software* escrito por meio de algo tão ‘explicitamente textual’ quanto uma linguagem de programação.

Já sobre os animais de outras espécies, embora estes sejam sempre vistos pelo humanismo e pela semântica institucionalizada em um jogo completamente fundamentalista e violento de lógica binária ‘racional’/‘irracional’ que coloca inúmeras formas de vivência como ‘o animal’, ou ‘animal’ em oposição a ‘humano’, também no jogo ‘animal’/‘humano’²⁴ a pesquisa contemporânea de viés pós-moderno pode afirmar que há uma indissolubilidade das relações entre sujeitos humanos e sujeitos das demais espécies (HERMAN, 2016, p.5). Há

exemplo da coautoria, quantas interpretações extremamente divergentes de Platão e Aristóteles surgiram até hoje e quantas formas diferentes um texto pretensamente literário toma na vida de cada leitor, dado cada contexto.

²⁴ A genealogia desse limite ontológico o desfaz. “Os animais não passaram, de resto, ao estatuto de inumanidade senão no decurso dos progressos da razão e do humanismo. Lógica paralela à do racismo. Não existe “reino” animal objetivo senão desde que existe o homem. [...] o abismo que hoje os separa [...] é posterior à domesticação, como o verdadeiro racismo é posterior à escravatura”. (BAUDRILLARD, 1991, p.164).

aí um contato recorrente entre o ‘racional’ e o ‘irracional’, o ‘dotado de linguagem’ e o ‘sem linguagem’, o ‘superior’ e o ‘inferior’, e mesmo a ‘razão’ e o ‘instinto’. Todas essas oposições, no entanto—embora possam tentar e por vezes até mesmo conseguir se esconder em textos pretensamente rigorosos, escritos em prosa, etc.—não resistem à poesia. Daí a importância de notar a forte presença da questão da animalidade na poética de Manoel de Barros. É assumindo essa animalidade enquanto *locus* de expressão de equívocidade de todas essas bipolaridades que levantaremos a questão da desrazão.

A linguagem de programação também foge da relação bipolar que supõe o racional e o irracional; a linguagem de programação é a fuga radical dessa oposição, porque é escrita sob um extremamente rigoroso uso da lógica e não apenas sua leitura como também seus efeitos (o programa que gera) podem causar infinitas sensações diferentes, sendo a de ultrapassamento literário apenas uma delas. Vemos com preconceito tudo que não é humano, e por isso nos achamos no direito de não olhar com a devida calma para questões como os efeitos das simulações de computador ou para os animais de outras espécies. Ocorre, nesse sentido, que a desrazão em Manoel não se configura como uma tentativa da própria razão de mostrar que pode alcançar áreas antes obscuras por meio de um hermetismo proposital que causaria alguma crença ainda maior na capacidade humana de domínio de todos os saberes, de poder/controlar de tudo²⁵. A desrazão tem outra configuração, que deve ser melhor abordada em itens posteriores, mais próximos à produção de Manoel especificamente, nos quais poderemos compreender tudo mais de perto e entender qual o papel do poeta no processo de desconstrução da razão, bem como, por consequência, de desconstrução do humanismo, embora haja lá suas controvérsias. Essa desrazão dá espaço a outros tipos de texto, tenta olhar com outros olhos—com os olhos cheios de palavras não acostumadas—para outras formas de texto.

Importa, agora, deixar estruturado o caminho percorrido por este item e como é que ele contribui para o andamento da discussão: a princípio, mostramos que as margens do que se chama por literatura e da filosofia se tocam, resultando formas de texto muito próximas, separadas apenas pela intenção ou não de causar um certo ultrapassamento do texto, muito embora este ultrapassamento possa ser causado não apenas pela instituição ‘literatura’ (instituição porque depende da legitimação de uma época e porque não é possível dar a ela uma essência²⁶), mas também pela instituição ‘filosofia’. Não estendemos essa discussão para outras áreas por motivo de foco/escopo da presente pesquisa. Assim, seria preciso criar um

²⁵ É o que se vê na confissão de Cury, já citada.

²⁶ Cf.: PERRONE-MOISÉS, 2016.

medidor de sentimentos para dizer que o ultrapassamento que a literatura causa é algo de próprio e que o mesmo não pode ocorrer na leitura de um texto pretensamente rígido, estruturado, filosófico. Por outro lado, a filosofia nada tem, também, de próprio senão essa vontade de quem cria os textos filosóficos de que os mesmos sejam tratados como tal. Um texto filosófico pode sem qualquer problema levar ao ultrapassamento, ao gozo, etc. Interessa, portanto, investigar agora o que é que se pode notar no acontecimento ‘poesia’ (que aparece não só na poesia, como também em textos filosóficos de Derrida) que desfaz cadeias de significado ‘nascidas e renascidas do espírito’, que se afasta das redes semânticas institucionalizadas. O falar da desconstrução é um falar poético, seja ele escrito onde for. Investigar esse falar e justificar essa afirmação é a tarefa do próximo item.

1.2 Deixar a poesia falar: uma outra forma de escrita

Se o dizer por dizer—o deixar falar poético da linguagem humana—é uma tentativa mais ou menos sofisticada de trocar os construtos da sociedade humana por uma agramaticalidade, então o que é que a filosofia tem a dizer sobre a poesia? ‘A filosofia’ (no singular, fazendo muitas vezes referência à metafísica), que declarou a existência ‘do homem’[*sic*] em contraposição à mera essência das ‘outras coisas’, que declarou a entrada da razão na iluminação e a saída das trevas, já não é mais suficiente com seus aparatos metafísicos para discutir os problemas do texto. Não é suficiente porque já não pode mais seguir uma eterna (re)constituição de uma pretensa unidade nos discursos que faz, e assim só tem a possibilidade de apropriar a si mesma dentro de alguma lógica arbitrária. Essa filosofia deveria ser um problema para o historiador de filosofia; não para a lógica. Não pode dizer nada, porque tudo que disser estará restrito ao jogo lógico que constitui seu discurso. À parte, claro, aqueles (tomistas, agostinianos e seus herdeiros teóricos) que se apegaram à metafísica por conta de diversos vieses epistemológicos limitantes, dos segredos mais profundos e dos desejos mais psicologicamente (psicanaliticamente?) discutíveis.

Falar limitando as coisas e trazendo a ideia singular de ‘a filosofia’—que serve muito mais para escravizar que para gerar qualquer reflexão—é falar no vazio pretendendo ou fingindo que não seja esse o caso, e já mostrava esse problema a célebre frase de Wittgenstein (1994, p.281): “Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. Essa forma de fazer filosofia como um deus, querendo definir o que as coisas são e julgá-las por suas naturezas cai justamente no problema de falar no vazio, de adequar as coisas a uma lógica que

simplesmente se deseja que seja a mais correta, que seja a lógica válida para interpretar todo o mundo. Não parece difícil compreender isso. Talvez o problema para compreender essa necessidade de estar aberto seja muito mais uma falta de honestidade intelectual do que dificuldade de compreensão. Talvez esse seja o problema de quem hoje declara simplesmente “não gostar” de Wittgenstein para fugir das complicações filosóficas que ele traz.

A filosofia jamais disse qualquer coisa por si só, porque jamais se sustentou por si mesma, como defende certa parte dos filósofos. Isso não a isenta dos atos que cometeu, dos riscos que inseriu em suas margens. “Há mais coisas entre o céu e a terra, / Horácio, / Do que se sonha em nossa filosofia”, já dizia Hamlet (SHAKESPEARE, 2007, p.679)²⁷, não sem porquê—‘a filosofia’, enquanto definidora, enquanto limitadora, é uma instituição violenta e fundamentalista, porque é metafísica. Dever-se-ia falar de múltiplas filosofias? Múltiplas formas de filosofar, de acordo com dados contextos? Falando disso, não se estaria a fazer filosofia e, mesmo, metafísica? Porém, qual é o problema de criticar a língua portuguesa por possuir construtos machistas e especistas fazendo uso dessa mesma língua para convencer as pessoas a mudá-la, a desconfigurá-la? Sendo assim, não parece haver problema em fazer uso desses artifícios limitadores para enfim expor, àqueles que não querem ouvir a voz dos poemas, a grande furada na qual ‘a filosofia’ (nesse sentido totalizante) e, sobretudo, ‘a metafísica’ se enfiaram junto a todas as instituições fundadas e fundamentadas pela última. Parece, inclusive, ser esse o intuito de Derrida, que com *A Gramatologia* e outras obras traz ideias muito similares às que se pode ler pelos versos de Manoel de Barros.

E não é possível, mesmo, ouvir um eco dessa morte da filosofia em sua singularidade nos poemas de Rimbaud? A saída das pretensões da metafísica talvez seja, a exemplo, a loucura ou a desordem dos poemas rimbaudianos e baudelaireanos. Essa loucura é a desfeita de um construto chamado razão, não como mera oposição à razão, mas como que percorrendo um caminho alheio à razão, um caminho delirante. É assim que se fala, na contemporaneidade, de uma literatura que leve para longe da razão e para perto do delírio (GARCIA, 2014, p.52). O delírio é o escape das relações institucionalizadas que as palavras têm com aquilo a que estão relacionadas. Delírio é visto em relação com o poético, com a forma de falar da poesia, que consiste por vezes na derrubada dos sentidos estabelecidos das palavras. Isso pode ser melhor visto na afirmação de Santos (2011, p.161):

(de)-(lírio) / (de)-(lirar), pois lira e lírico(a) remetem à poesia: lira, lirismo, lírico, são termos que estão diretamente relacionados ao fazer poético e à história da poesia. Nesse sentido, equalizamos delirar e poetar. O delírio

²⁷ “*There are more things in heaven and earth, / Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy*” (tradução nossa).

sugere desvario, despropósito, desconexão de sentido lógico, o que vai ao encontro do ofício do poeta, que é justamente o de criar despropósitos, de quebrar a lógica convencional em favor de nova(s) lógica(s) embasada(s) na analogia.

À medida que essa tomada lírica da poesia desfaz uma cadeia de significados e busca olhar novas possibilidades das proposições, das palavras, acaba por se aproximar da poética de Manoel, da qual um exemplo seria a verbalização ‘me pedra’, que remove a palavra ‘pedra’ do sentido de substantivo e passa a imprimir nela um novo significado. Esse momento de reimpressão de significado é também de criação de um universo no qual o eu lírico se insere (o que se pode ver pelo pronome ‘me’):

[...] 1. Uma rã me pedra (A rã me corrompeu para pedra. Retirou meus limites de ser humano e me ampliou para coisa. A rã se tornou o sujeito pessoal da frase e me largou no chão a criar musgos para tapete de insetos e de frades.) [...] (BARROS, 1998, p.13).

Esse fragmento do poema 2 do *Retrato do Artista Quando Coisa* rende, sem dúvidas, muito mais discussões, mas interessa agora mostrar que as redes semânticas estão sempre passíveis de quebras. Interessa, nesse sentido, questionar o que é que leva ‘a filosofia’ a fazer as perguntas que faz e abrir as discussões da forma que abre. Por que é que a forma de escrita da filosofia e suas respectivas pretensões merecem ser mais levadas em conta do que a maneira poética com que Manoel toca, por vezes, nas mesmas questões? A ideia de filosofia como mãe de todas as ciências, como possibilitadora de todos os discursos, não passa de um preconceito que enclausura o pensamento no mundo da metafísica e não permite enxergar que o contexto (no qual estão, inclusive, os questionamentos que ‘a filosofia’ se faz) envolve, grosso modo, uma interdisciplinaridade, a qual só pode negar os outros discursos por meio de um apagamento proposital e posterior²⁸.

Já é de se supor, considerando o que foi dito até aqui, que filosofia e literatura²⁹ (no caso tomamos agora a literatura sob o posto de vista da poesia) interpretem isso a que se chama por ‘real’ e todas as outras camadas/planos de vivência possíveis de acordo com o jogo que rege cada texto a cada momento. A famosa frase de Barros (2016a, p.67), “Tudo que não invento é falso” parece participar aqui de um jogo duplo: por um lado, confirma a constante reafirmação dos significados das palavras (construto), no sentido de que os mundos em que

²⁸ Posterior porque, dado que as literaturas influenciam a sociedade e ambas influenciam as diversas formas de se contar ‘a história’, no momento mesmo em que se levanta uma questão filosófica já se levantou também uma questão literária, social, política, psicológica, etc. Esse levantamento pode sofrer uma tentativa de apagamento por um discurso filosófico violento como o da metafísica, que se apoia no fundamento e que poderia alegar que está, portanto, apoiada nela mesma, para remover essas outras instituições do jogo. Sendo assim, não há um não levantamento da interdisciplinaridade, mas uma tentativa proposital e posterior de apagamento em nome de uma pretensa unicidade que, já nos lembra o discutido mal de arquivo, é sempre violenta.

²⁹ Usamos e usaremos a distinção ‘filosofia’ e ‘literatura’ para que fique compreensível o que o texto quer dizer, sem ter que ficar retomando que filosofia e literatura são instituições a que se chama por tais nomes ou que não há mais ‘a filosofia’ (no singular). Pressupõe-se isso, portanto.

um sujeito vive pode ser composto por invenções particulares; por outro, marca uma possível forma de ler a poesia como criação de um universo. O artista não é o Espírito de Hegel. O poeta não é o filósofo cartesiano. A “rã” que “me pedra” vai muito além de uma aplicação de figura de linguagem: denuncia certa possibilidade de de-sedimentação de todo discurso metafísico e coloca a rã como “o sujeito pessoal da frase”, que tem poder, inclusive, para largar o eu lírico no chão. Um sujeito de outra espécie rasgando as fronteiras com o poeta. O mundo da rã e a desconstrução têm muito em comum. Esse ‘tudo o que o eu lírico inventa’ herda uma mistura que ultrapassa o conceito humanista genérico de razão, sem dúvidas. Esse afastamento do jogo do real não é novo. Friedrich (1978, p.150) já o analisa em Baudelaire, Mallarmé e Rimbaud de diferentes maneiras, mas com um sentido que adquire na modernidade, que é o que se segue:

A discordância entre signo e significado é uma lei da lírica moderna, a mesma que da arte moderna. [...] A poesia moderna evita reconhecer, mediante versos descritivos ou narrativos, o mundo objetivo (também o interior) em sua existência objetiva [...] Os restos do mundo objetivo normal que recolhe têm apenas a função de ativar a fantasia transformadora.

O afastamento do ‘real’ não é a tentativa de simplesmente negar todos os dados do mundo, ou de relativizá-los radicalmente, embora não tenhamos qualquer voracidade por poder que nos faça temer o relativismo como um monstro a ser evitado. O relativismo pode bem ser aceito, não há problemas quanto a isso porque não pretendemos colocar esta dissertação na condição de refém de um jogo lógico. O afastamento do real consiste apenas em mostrar que a poesia pode alcançar os espaços do não dito. Esse poder é da linguagem, propriamente. Provavelmente seria possível fazer isto com filosofia ou qualquer outra coisa, então este não é um ponto cujo contrário esperamos provar ou defender, mas a poesia tal como se configura hoje é sem dúvida espaço *par excellence* para remover as cargas das palavras e tirá-las das relações de sentido em que se encontram. Barros (2016a, p.67) diz aqui algo que pode nos interessar: “Há muitas maneiras sérias de não dizer nada, mas só a poesia é verdadeira”. O ponto crucial aqui e de todo este item talvez seja resumido da seguinte forma: o material poético que se tem até hoje acena de forma incomparável à possibilidade de tirar as palavras das relações de utilidade e dos jogos instituídos pelas comunidades, por sua explícita intenção de convocar o ultrapassamento do texto. Isto será pressuposto nos próximos dois itens e será, no terceiro item mais especificamente, melhor discutido junto às noções de coisa, mundo, surpresa e outros conceitos, já com foco na poesia de Manoel.

Nesse sentido de ver tal potencial desconstrutivo na filosofia, nossa tentativa de *aproximação* entre as obras de Manoel entende, seguindo Deleuze (1994, p.1), que a generalização seja a recriação e a repetição seja o duplo de algo. Essa aproximação, porém,

deve aqui ser feita com a ressalva da impossibilidade de dizer a identidade, sugerindo sempre um espaço entre dois poemas. Olhar para um poema de *O Livro das Ignorâncias* e outro de *Livro Sobre Nada* e aproximá-los é tarefa que não pode descartar as distâncias entre os poemas aproximados, ao mesmo tempo que não pode se deixar sobrepor por um intuito hermenêutico que pretenda fechar possibilidades (como a de aproximar os poemas em questão). A leitura de um poema, de acordo com Deleuze (1994, p.2) ao discutir Pius Servien, é caracterizada como linguagem na qual “[...] cada termo é insubstituível e pode apenas ser repetido”³⁰. Parece, então, haver um dar-se totalmente novo a cada recriação da poesia. É a questão da duplicação do universo do texto dentro da perspectiva da leitora. Assim sendo, vale analisar os apontamentos de Paz (1982, p.55) sobre a tradução de poemas: “O poema é uma totalidade viva, feita de elementos insubstituíveis. A verdadeira tradução não pode ser, portanto, senão uma recriação”. Essa recriação é necessária na leitura do texto, e é assim que funciona a poesia, na construção de algo novo, na leitura não só do poema, mas também do mundo que se tem construído desde o momento anterior à leitura (RODRIGUES, 2016, p.94). Cabe comentar um trecho de Cioran (1989, p.11):

Em si mesma, toda ideia é neutra ou deveria sê-lo; mas o homem a anima, projeta nela suas chamas e suas demências; impura, transformada em crença, insere-se no tempo, toma a forma de acontecimento: a passagem da lógica à epilepsia está consumada... Assim nascem as ideologias, as doutrinas e as farsas sangrentas.

O que é essa neutralidade da ideia? Uma ideia, um pensamento, um insight, tudo isso nasce neutro. E não muda porque nós a corrompemos ou a tornamos mais ou menos boa; muda porque projetamos desde já nosso julgamento de bem e de mal. Não é que haja um mal em que se insere as ideias, mas justamente que inventemos a ideia de mal e a ideia de bem, que dêmos à ideia nascitura a marca do tempo, da crença, como diz Cioran. Esse momento em que se anima a ideia é o momento em que se dá a capacidade de julgá-la de acordo com padrões morais que vigem todos os nossos pontos de vista éticos, epistemológicos, estéticos, etc. Ao falar em uma ideia, qualquer uma, então, e—poderíamos dizer ainda mais: ao reler um poema—inserimos nela nossas percepções contaminadas, profundamente imersas e contaminadas por nossas visões de mundo, e não há qualquer coisa que se possa fazer. O sonho de neutralidade é um desejo que já encontrou seu término com o desvanecer do positivismo e da metafísica clássica. É, dessa forma, desejável estar no meio do poema, fazer parte do poema, renascer com o poema, e a poesia parece dar-se assim como um espaço que

³⁰ “[...] every term is irreplaceable and can only be repeated” (tradução nossa).

prende menos o espírito, que permite e que cria e recria o jogo de acordo com todos; não que tal fato não se dê com as outras formas de texto, mas a poesia é o escancarar disto.

2 CONTEXTUALIZANDO: MANOEL DE BARROS NAS DOBRAS DA LINGUAGEM

Neste item há o intuito de fazer uma contextualização da pessoa e do poeta Manoel de Barros. Sabemos haver diversos estudos acerca de tal temática, mas sabemos também que haveria, nesta dissertação, lacuna de explicações que seria possivelmente prejudicial às nuances interpretativas que se quer imprimir no terceiro item caso tal tópico não fosse abordado. Sem contextualizar, sem apresentar os resultados mais relevantes obtidos em nossa pesquisa sobre o poeta, estaríamos deixando de lado um importante trabalho de apresentação dos motivos que nos levaram a adotar nossos pressupostos. Por conta disso há aqui a devida exposição dessas informações. Não há, por outro lado, interesse em deslocar o foco desta pesquisa para adentrar nas minúcias desse tópico da vida e da obra de Manoel: esta discussão se restringe ao que importa para estabelecer instâncias do viés interpretativo que tomamos aqui e chegar ao item no qual ocorrem as análises dos poemas focadas nas duas obras escolhidas, *Livro Sobre Nada* e *O Livro das Ignorâncias*.

Por conta de a dissertação ter aqui atingido o momento em que começa a tratar mais especificamente de seu tema, que são essas duas obras de Manoel de Barros, convencionaremos a partir de agora chamá-las LSN (*Livro Sobre Nada*) e LDI (*O Livro das Ignorâncias*). Neste item, buscamos não mais que oferecer um *background* teórico, com a análise de alguns livros de teoria literária, poesia, além de artigos sobre o poeta, a fim de situar a pesquisa e mostrar melhor as fontes que embasam nossas considerações acerca de Manoel. Abordamos aqui tanto um pouco da vida de Barros quanto outro tanto sobre sua obra e como ela se insere em seu contexto. Não tendo a intenção de repetir o que já se disse sobre o poeta, então, não nos detivemos a apresentar diversos parágrafos sobre o que já se publicou ou discutiu sobre sua obra, devido ao fato de tal material poder ser facilmente encontrado em outros artigos, livros, teses, vídeos, produções de todo tipo, dada à ampla divulgação e discussão em torno de Barros. Para oferecer essa nossa interpretação, trabalhamos com textos como os de Telles (2014), Rodrigues (2016), Friedrich (1978), Culler (1999), Bernardes (2008), Souza (2010), Berman (1986), não faltando, portanto, autores que discutem diretamente a literatura para embasar a discussão.

2.1 Heranças do mato: a criança Manoel de Barros

No dia 13 de novembro de 2014, no Proncor³¹ de Campo Grande, Mato Grosso do Sul, faleceu Manoel de Barros³². Deixou, no entanto, na literatura, uma criança que nunca morre: criança que renasce a cada vez, a cada leitura e interpretação. O espectro Manoel de Barros, para tomar o termo emprestado de Derrida, consiste em uma desestruturação radical de tudo. Manoel tinha visão de criança: desvia as coisas. Olhava para o mundo com o jeito de quem se sabe em convívio com tudo. Em *Manoel por Manoel*, texto de *Memórias Inventadas*, declara que vivera na companhia dos bichos e das árvores, e que “Era o menino e os bichinhos. Era o menino e o sol. O menino e o rio. Era o menino e as árvores” (BARROS, 2008, p.11). *Memórias Inventadas* é título que carrega, por um lado, a fixidez da memória e do arquivo e, por outro lado, o contraditório adjetivo ‘inventadas’, que costuma recair no falso, no fictício. Para Manoel, no entanto, memórias são tanto mais verdadeiras quanto mais inventadas. Logo se vê, do fragmento citado, que esse poeta que tanto contribui para uma de-sedimentação da razão com seus poemas tenha memórias de tamanho contato íntimo com o mundo. O sol, o rio, as árvores adquirem um status de alteridade. Os ‘bichinhos’ apontam uma desconstrução *par excellence* na poética de Manoel, quebrando mesmo a fronteira bipolar e metafísica ‘animal’/‘humano’ e deixando transparecer a alteridade dos sujeitos das outras espécies para o eu lírico. Alteridade que ultrapassa em muito a razão e a metafísica. Alteridade que vem do olhar, do contato com o próximo, com esse próximo que vive, que sente, que ama, e não de espaços lógicos comuns. É impossível falar de Manoel e não falar dos ‘bichinhos’, inclusive pelo que esse herda destes.

Dentre as heranças de Manoel há também aquelas que não são grandes teóricos, que fizeram parte de sua vida e compuseram o ‘menino do mato’. Daí que em determinados poemas é comum encontrar referências a essas pessoas próximas, o que suscita a ideia de que haja traços autobiográficos em seus poemas, que fique mais clara uma inseparabilidade entre o escritor e seu poema, que nos leva a poder usar da obra, com a devida cautela, como fonte para pensar o escritor. Isso fica mais claro em entrevista na qual Barros (2010, p.40) revela ter seu olho marcado não só por gestos de sujeitos de outras espécies, por árvores, como também pelas pessoas próximas com quem conviveu. Sabe-se que houve contato pelo menos com sua mãe, irmão, pai, três vaqueiros e o Padre Ezequiel, do colégio São José, que lhe ofereceu a

³¹ Hospital de pronto-socorro.

³² Disponível em: <<http://g1.globo.com/mato-grosso-do-sul/noticia/2014/11/morre-aos-97-anos-o-poeta-manoel-de-barros-em-campo-grande.html>>. Acesso em: 26 de set. de 2018.

leitura de livro do Padre Antônio Vieira aos 14 anos (1931) e fez assim com que Manoel gostasse de ler não pelas histórias ou pregações, mas pelas frases. E nem mesmo poderia ser pelas histórias, pois o que atrai Manoel não são elas, mas a invenção. Até os 7 anos, Barros (2010, p.40) afirma ter aprendido coisas que analfabetam; daí em diante viu cartilha (8 anos), aprendeu a somar e dividir (9 anos), entrando no mundo dos saberes construídos, das palavras acostumadas, até que, com a leitura, afirma ter começado a desformar aquilo a que “Deus deu a forma” (Barros, 2010, p.40). Isso não deixa de representar um problema para quem queira pesquisar sua biografia, pois a divisão ‘inventado’/‘real’ não se dá como qualquer coisa a mais do que uma tênue separação entre palavra acostumada e visão de menino, uma busca por refazer os jogos de linguagem de acordo com a perspectiva da criança que desvê o mundo pela palavra (RODRIGUES, 2016, p.99).

Há obras poéticas de Manoel de intuito autobiográfico, como é o caso dos poemas do já citado *Memórias Inventadas*, ou de *Retrato de um artista quando coisa*, como bem notam Santos Júnior; Telles (2014, p.642): “[...] a obra poética de Manoel de Barros possui um caráter autobiográfico que o singulariza exatamente por se manifestar por meio de suas “memórias inventadas””. Sustentamos que essas obras sejam válidas para se pensar a biografia de tal autor, visto ainda que o mesmo carrega sempre a ideia de que a memória inventada não é enquadrável em uma lógica da falsidade. “Tudo que não invento é falso” (BARROS, 2016a, p.67). Sua poesia tem esse sentido de, notoriamente afastada de epistemologias materialistas, ser ainda uma inversora da lógica, ferramenta que mostra a desconstrução por meio de sua vida. Barros (2016a, p.67) chega a dizer: “Há muitas maneiras sérias de não dizer nada, mas só a poesia é verdadeira”, tão radical é essa inversão da lógica. O verdadeiro (poesia como a verdadeira maneira séria de não dizer nada) e o falso (tudo que não invento) seguem aqui, de acordo com a lógica formal, uma disjunção exclusiva e o princípio do terceiro excluído. No entanto, na mesma página lê-se: “Melhor jeito que achei para me conhecer foi fazendo o contrário” (BARROS, 2016a, p.67). Daí pode-se enxergar ironia nessas duas citações anteriores, pois é possível supor que esse fazer-o-contrário seja justamente fazer a inversão da perspectiva epistemológica realista, na qual há o ser e o nada, o verdadeiro e o falso, e que o ser/verdadeiro é o tangível ou experimentável, enquanto o não ser/falso seria simplesmente indizível. O poeta quer o verbo pegar delírio, alcançar o ilogismo: “Poesia para mim é a loucura das palavras, é o delírio verbal, a ressonância das letras e o ilogismo. [...] Eu quero desentender-me com clareza. Prefiro escrever o desanormal” (BARROS, 2010, p.105).

Manoel se conhece mais quando se desconhece—usa a disjunção exclusiva justamente para fazer o contrário: elogiar a loucura, despedir-se da razão, da métrica, da ordem. Nesse sentido, lembra Erasmo de Rotterdam que, no *Elogio da Loucura*, abre a narrativa para que a deusa Loucura fale, e a mesma, dada a oportunidade de falar, revela: “Devo calar-me? E por que motivo eu me devo calar, se tudo quanto desejo falar é mais verdadeiro do que a própria verdade?” (ROTTERDAM, 2003, p.59). O que a loucura de Manoel tem a dizer é justamente mais verdadeiro do que a própria verdade. O que está nas *Memórias Inventadas* é bem o que constitui o poeta Manoel de Barros, a criança que desaprende do mundo a cada dia. O estatuto de verdadeiro e falso e as operações da lógica perdem seu poder. A lógica resta exposta como o espaço no qual se constrói um poder, um discurso. Manoel desfaz esse espaço e efetivamente deixa sua poética desconstruir o mundo, porque é isso que a criança faz: ver o mundo com o olhar de quem pensa um sem-fim de possibilidades. Ou melhor, desver o mundo, propriamente—deixar de enxergar construtos levantados ao longo do tempo. Se essa poética é possível, isso não é o menor problema. Manoel faz poesia, não textos de intuito ‘rígido’ filosófico; a poesia manoelina não é guerra, mas abertura de espaços.

Para olhar mais de perto as heranças de nosso poeta, devemos apontar que houve alguém que deu o pontapé inicial para que Manoel iniciasse sua forma de (des)ver o mundo e os textos, de escrever poesia: o já citado Padre Ezequiel, do Colégio São José (RJ). Por meio da introdução à leitura de obra do Padre Antônio Vieira, Pe. Ezequiel desandou o pensamento de Manoel, que diz que ele “me introduziu na leitura do Padre Antônio Vieira, meu “desvirginamento poético, minha maior descoberta”” (BARROS, 2011, p.33). Depois dessa abertura ao mundo poético, Manoel foi influenciado por diversos grandes nomes, como os de Rimbaud, Clarice, Baudelaire, Pessoa, e inclusive por filósofos como Schopenhauer e Kierkegaard (BARROS, 2011, p.33; BARROS, 2010, p.50). Dessas influências, Manoel tomou certamente a parte que lhe concernia: o ato de errar bem a língua. Suas preocupações nunca foram de ordem cosmológica ou metafísica. O que Manoel queria era apenas desaprender, errar, e nisso colocava toda relação metafísica ou cosmológica em inversão, contradizendo a si mesmo. Essa contradição não o preocupava:

Eu não gostava de refletir, de filosofar; mas os desvios linguísticos, os volteios sintéticos, os erros praticados para enfeitar frases, as coisas na gramática dados por Camilo, Vieira, Camões, Bernardes – me empolgava. Ah, eu prestava era praquilo! Eu queria era aprender a desobedecer na escrita. [...] Os textos daqueles camilos, vieiras etc., me davam prazer imenso. Descobre que era o que se chama de prazer literário, prazer artístico. Entrei na onda de ler, sondando as construções da frase. Veja uma contradição: aprendi a rebeldia com os clássicos (ou isso não é contradição?). (BARROS, 2010, p.57)

A contradição a que o texto citado se refere é a de encontrar nos clássicos aparato para a rebeldia. Essa contradição não é menos expressa, nesse trecho, do que a de conter em seus escritos diversas temáticas filosóficas, enquanto afirma não gostar de refletir, de filosofar. O problema é que o pensamento filosófico está sempre posto na forma como se exerce a escrita. Ainda que em uma atitude tão desapegada quanto a de Manoel, é impossível dizer que não seja possível perceber nada de filosófico em seus poemas. Mesmo no concretismo, com um poder de abstração tão grande, são ainda notáveis as intenções filosóficas por detrás do que se faz. De uma certa forma, a filosofia diz da configuração mental ou da configuração lógica (ou desconfiguração alógica?) de quem de alguma forma dispõe qualquer tipo de escrita ao outro, e isso está sempre adjacente à maneira como alguém escreve. O próprio intuito de ser livre escrevendo pelo prazer literário e pelo que mais lhe causa gosto é já uma decisão filosófica.

Nesse sentido, isto a que se chama filosofia se assemelha muito a algo que pode ser encontrado em uma psicanálise do texto, e tal coisa não pode ser simplesmente negada, logo Manoel nega e aceita ao mesmo tempo. Inclusive, Barros (2010, p.58) chega a dizer que “esse Rimbaud foi a revolução. Eu podia me desnaturar, isto é: desreinar de natureza. Eu seria desnaturado”. Rimbaud é conhecido por questionar, em seus poemas, o modelo de razão imposto pela filosofia moderna. De tal forma, pode-se dizer que “[...] antes mesmo de Nietzsche, Rimbaud questiona as bases do racionalismo cartesiano” (BERNARDES, 2008, p.154). Não se trata aqui só de interrogar Manoel por suas heranças e de colocá-lo contra a parede por conta delas, mas sobretudo de mostrar como seus poemas dos livros que aqui serão discutidos trazem fortes influências na filosofia e têm heranças filosóficas. Há, em Manoel, pontos de toque com a filosofia e há pontos de toque com a literatura.

Embora seja possível constatar todas essas variáveis em Manoel, ele afirma: “Não queria comunicar nada. Não tinha nenhuma mensagem. Queria apenas me ser nas coisas” (BARROS, 2010, p.58), e melhor declara o intuito de seus escritos em um próximo trecho: “Então o poeta poderia transmitir o seu adoecimento às coisas, ou às palavras que nomeiam essas coisas e que as movimentam. Falo daquele desregramento a que se referiu Rimbaud e que ilumina as nossas loucuras” (BARROS, 2010, p.59). A análise de tais declarações é valiosa para compreender as relações que Manoel tem com os espaços da escrita de uma tal forma que se possa notar sobretudo de sua herança rimbaudiana que a razão é um problema que o incomoda profundamente. O poeta que vive para não comunicar, que não tem pretensão filosófica, é um grande herdeiro de uma forma de pensar que tornar-se-ia conhecida por ‘pós-modernidade’ na filosofia, e que é mais conhecida por suas investidas na desconstrução da razão e na deslegitimação de seus fundamentos. Isso se aproxima, ainda, do que Friedrich

(1978, pp.93-94) declara notar em Rimbaud, que sua grandeza consiste em como que um resgate do caos: “haver trasladado o caos – que provocou, para substituir o “desconhecido”, por haver fracassado ante este “desconhecido” – em uma linguagem de perfeição misteriosa e de tê-lo dominado artisticamente”. E, nesse sentido, poderíamos ainda pontuar com este teórico que Manoel também se aproxima dos modernos por algo a que esse chama “tendência fundamental: a aspiração de afastar-se da realidade limitada” FRIEDRICH (1978, p.56).

A desconstrução da razão em Manoel, no entanto, não ocorre de maneira frontal. Há todo um aparato para isto, o que também não é incomum na filosofia pós-moderna. Não se trata aqui de rotular Manoel como ‘pós-moderno’; o que se nota é que ele está justamente e ao mesmo tempo próximo de modernos como Rimbaud ou Baudelaire, que são explicitamente seus mestres. Nossa preocupação aqui, no entanto, poderia ser de mostrar como Manoel está fortemente imerso em uma atitude pós-moderna, do ponto de vista filosófico. Não é isto, também. O ponto, aqui, é discutir a relação que sua poética tem com esses temas, que é uma relação não de negação e de enfrentamento, não frontal, como já dissemos, mas de afirmação de outras possibilidades. Essa atitude de afirmar o outro é também deixar abrir espaço para o novo, é abertura. Abertura que é como estar nu. Nu como Derrida frente ao gato. Manoel está nu como Derrida, quando diz que quer ser criança, e que as coisas perdem o sentido poético no vocabulário dos adultos. Esse é um dos principais pontos desta dissertação, dada sua relação com a animalidade, com os problemas do humanismo e com o que mais se discute aqui, e é chegado o momento de explicar os pressupostos que tomaremos em relação à leitura que faremos de Manoel no próximo item. A desrazão é o ponto em que não há ‘a literatura’, ‘a filosofia’, ‘isto’ e ‘aquilo’. É ponto no qual as operações lógicas falham e deixam de constituir lugar válido justamente porque não se pode questionar a validade ou não validade de qualquer coisa. A desrazão parece ter relação com o criancimento de um modo todo particular. Tornar-se criança é olhar o mundo sem os construtos, sem as relações de utilidade constituídas na prática cotidiana da língua.

A criança vê o mundo de um jeito tão desligado dos conceitos que aquilo que o constitui são propriamente as palavras. Seria essa a metafísica de Manoel? Talvez fosse possível. Não queremos transformar Manoel nisto ou naquilo, então é preciso assumir que é bem possível que haja, por trás do conceito de criança, uma metafísica. No próximo item, no entanto, quando discutirmos Manoel ao lado de Heidegger, ficarão mais claros nossos motivos para crer que Manoel não recaia em metafísica, em última instância. É uma maneira própria de Manoel esta de desviar da metafísica com metafísica?—provavelmente não. Não é porque um norte-americano tem inglês como língua nativa que perde o direito a criticar a

língua inglesa até que aprenda outra língua para se comunicar³³. Nem mesmo parece que Manoel faça efetivamente uma crítica à metafísica, mas que ele a faça sem querer, porque não tem intuito filosófico, mas apenas de fazer sua poesia nos contornos das formas de linguagem. Nesse sentido, falando do ponto de vista dos conhecimentos estruturados até hoje na filosofia e na teoria literária e considerando o que já afirmamos sobre Manoel, importa apresentar o sentido mais aceito para a desconstrução, para não precisar enquadrar o poeta nem apenas dentre os modernos (e tem boa proximidade com estes na literatura), nem apenas dentre a novidade do pensamento filosófico pós-moderno (com o qual se aproxima também sobremaneira), visto que essas palavras têm sentidos diferentes no que diz respeito à história da literatura e à história da filosofia. Para fazer essa apresentação e tentar melhor situar Manoel, podemos tomar o seguinte fragmento de Culler (1999, p.122):

A desconstrução é mais simplesmente definida como uma crítica das oposições hierárquicas que estruturam o pensamento ocidental: dentro/fora; corpo/mente; literal/metafórico; fala/escrita; presença/ausência; natureza/cultura; forma/sentido. Desconstruir uma oposição é mostrar que ela não é natural nem inevitável mas uma construção, produzida por discursos que se apoiam nela, e mostrar que ela é uma construção num trabalho de desconstrução que busca desmantelá-la e reinscrevê-la – isto é, não destruí-la, mas dar-lhe uma estrutura e funcionamento diferentes.

Assim, a desconstrução ocorre em seu próprio movimento e não por força de um autor, de um detentor do poder e do saber, de alguém que oponha uma ideia à outra. A desconstrução não é a teoria crítica ou um embate metafísico, mas ocorre no deixar o texto falar. Para Derrida (1987, p.391 apud Fontes Filho, 2007, p.52), ela ocorre em um “isto se desconstrói”, deixando com que os elementos mesmos se desconstruam por meio de um processo intrínseco aos conceitos, i.e., quando se tem um texto e este texto tem uma lógica, ele mesmo já carrega as mais diversas possibilidades que se sobrepõem à lógica usada, e é o próprio texto que permite a desconstrução, e não algum autor que discorde do que está escrito; não é, pois, um processo de discordância, violência ou contraposição, senão um momento do texto, de todo texto³⁴. Enquanto a metafísica opera na lógica da exclusão (como vimos, precisa haver o momento da disjunção e a exclusão do falso em nome do verdadeiro, que se sustenta justamente na negação do falso) do suplemento, a desconstrução é a tentativa de desler o texto, de abandonar a exclusão do suplementar. Para Rousseau, a linguagem é justamente uma estrutura de oposições, uma polarização:

³³ Nesse sentido é que há o idioleto manelês arcaico, que é “o idioma que os idiotas usam para falar com as paredes e as moscas” (BARROS, 2010, p.105).

³⁴ Para Peeters (2013, p.15), biógrafo de Derrida, a desconstrução apontaria para a de-sedimentação dos construtos, hierarquias e, poder-se-ia bem notar com isto, das posições que permitem a perpetuação ‘do sujeito’.

“A linguagem é uma estrutura – um sistema de oposições de lugares e de valores – e uma estrutura orientada. Digamos então arriscando, que sua orientação é uma desorientação. Poder-se-á dizer uma polarização. A orientação dá uma direção do movimento ligando-o a sua origem tal qual pensa o ocidente, o fim e a queda, a cadência ou a maturidade, a morte ou a noite” (ROUSSEAU, 1976, p.526)³⁵.

Disso decorre, sem prejuízos à lógica usada, que Rousseau considere a voz como superior à escrita, determinados povos como superiores a outros etc. Já para Derrida, que escreve boa parte de *De la Grammatologie* justamente comentando Rousseau, a exclusão do suplemento enquanto consideração do mesmo como desnecessário ao resto é o ato mesmo da metafísica. Sendo assim, na estrutura da complementaridade, na lógica da oposição e no trabalho de exclusão daquilo que não é ‘parte do todo’ é que se desenvolve o discurso metafísico. Esse discurso, vale comentar, coloca a pergunta do ‘quê’ antes de todas as outras. Considerar o ínfimo, considerar aquilo para que não se olha, é justamente perceber o movimento de desconstrução do texto, e é o que Manoel faz.

“A metafísica consiste desde então em excluir a não presença ao determinar o suplemento como *exterioridade simples*, como pura adição ou pura ausência. É no interior da estrutura da complementaridade que se opera o trabalho de exclusão. O paradoxo é anular-se a adição ao considerá-la como uma pura adição. *O que se acrescenta não é nada, pois se acrescenta a uma presença plena a que é exterior.* A fala vem acrescentar-se à presença intuitiva (do ente, da essência, do *eidos*, da *ousia* etc.); a escritura vem acrescentar-se à fala viva e presente a si; a masturbação vem acrescentar-se à experiência sexual dita normal; a cultura vem acrescentar-se à natureza, o mal à inocência, a história à origem etc.” (DERRIDA, 2017, pp.203-204).

Na poesia de Manoel, percebe-se essa inclusão de termos escarrados, de muito daquilo que não se pode dizer verdadeiro ou falso. Essa poética faz o mundo se alargar, e nesse alargamento se pode ver um estar à frente que os poemas por vezes apresentam. As ciências não costumam tocar suficientemente em temas que são abertos em seu íntimo pelos poemas de Barros. Enquanto os filósofos ‘de carteirinha’ repetem que os ‘*homens [sic]* são superiores aos *animais [sic]* por isto e aquilo’, como Cury (1986, p.56) dizendo que “o homem é criatura e criador” e que “dominar o mundo implica conhecê-lo através das ciências”, tomando “como fundamento a natureza humana ou os limites e os interesses do homem” (ABBAGNANO, 2012, p.602), a poética manoelina não quer saber de poder, dominação, ou do quão “superior” é “o homem”³⁶ [sic]. Nela cabem as lesmas, os pássaros, todas as espécies que ficam à

³⁵ « *Le langage est une structure – un système d’oppositions de lieux et de valeurs – et une structure orientée. Disons plutôt en jouant à peine, que son orientation est une désorientation. On pourra dire une polarisation. L’orientation donne la direction du mouvement en le rapportant à son origine comme à son orient. Et c’est depuis la lumière de l’origine qu’on pense l’occident, la fin et la chute, la cadence ou l’échéance, la mort ou la nuit* » (tradução nossa).

³⁶ Segundo Cury (1986, p.17), ainda, devemos “[...] considerar no homem seu caráter distintivo e superior, ainda que partilhe com os outros seres de uma mesma natureza”.

margem do discurso humanista e todas as pedras e os suplementos desnecessários à ‘sublime’ existência humana que o humanismo propõe.

O sublime, segundo Vázquez (1999, pp.231-232), “se encontra sempre em certa relação com o homem. [...] Tem, pois, uma dimensão humana. Só existe pelo homem e para o homem e, por isso, [...] adquire a condição de um fenômeno humano ou humanizado”. Nunca é demais lembrar que a etologia tem um progresso muito recente e muito atual desde Konrad Lorenz (1903 – 1989), considerado seu criador, e que com isto também tivemos Frans de Waal, Marc Bekoff, Dominique Lestel, Gary Kowalski, Patrice Rouget e diversos outros nomes que mostraram que as formas de sentir, formar culturas e de construir mundo das outras espécies em muito diferem das nossas, e que é de grande preconceito o ato de supor qualquer superioridade nos atos humanos. Sendo assim, temos que inúmeras teses humanistas totais fundadas em lógica clássica encontram exceções nas obras destes e de outros importantes pesquisadores, e que uma exceção a uma proposição total em lógica clássica invalida o raciocínio, porque o oposto é sempre falso³⁷ e não há distinção entre inconsistência e trivialidade (COSTA et al., 1999, p.15). Por conta disso, podemos considerar diversas proposições humanistas com descrença, o que nos dá fortes motivos para suspeitar dessa forma de pensamento. Podemos apontar o que diz Lepeltier (2019, p.37): “Se o humanismo é a ideologia que apoia que os humanos têm uma supremacia ‘natural’ sobre os outros animais e que eles podem explorá-los a seu gosto, então sim, o anti-especismo é um anti-humanismo”³⁸, sendo que a aversão ao humanismo, nesse caso se apresenta na aversão ao pensamento clássico, a essa razão lógica que suporta supremacia humana no mundo, porque nasce justamente dessa ideia e com essa ideia.

A poética de Manoel tem um bom distanciamento tanto do pensamento lógico clássico quanto do humanismo. A vida plural que se vê em suas heranças é nosso primeiro indício. Há

³⁷ Se $p = \text{verdadeiro}$, então $\neg p = \text{falso}$, e se $\neg p = \text{verdadeiro}$, então $p = \text{falso}$, logo, ou p é verdadeiro ou $\neg p$ é verdadeiro, não havendo espaço para a contradição, nem para possibilidade além destas (princípios da não contradição e do terceiro excluído). Uma das tentativas de sair dessa dicotomia foi empreendida por Norberto Bobbio, que defende, em *Direita e Esquerda*, a ideia de um terceiro incluído ou inclusivo na lógica, para mostrar que entre dois extremos há os meios: “O Terceiro Incluído busca um espaço entre dois opostos, e enfiando-se entre um e outro não os elimina, mas os distancia, impede que se toquem e entrem em choque [...] O Terceiro Inclusivo tende a ir além dos dois opostos e a englobá-los numa síntese superior” (BOBBIO, 1995, p.38). Esse Terceiro herda diretamente da lógica bipolar: “Qualquer figura de Terceiro sempre pressupõe as outras duas: mas o Terceiro Incluído descobre sua própria essência expelindo-as, ao passo que o Terceiro Inclusivo faz isso nutrindo-se delas” (BOBBIO, 1995, p.39). Note que essa tentativa de salvar a lógica clássica apenas apela para uma leve expansão de suas possibilidades, em vez de efetuar uma notável abertura do campo epistemológico por meio da descaracterização das extremidades enquanto tais, então a negação continua a servir para afirmar uma das escassas possibilidades opostas.”

³⁸ « *Si l’humanisme est l’idéologie qui estime que les êtres humains ont une suprématie « naturelle » sur les autres animaux et qu’ils peuvent les exploiter à leur guise, alors oui l’antisépécisme est un antihumanisme* » (tradução nossa).

outros fatores que levam a isso, como a quebra com a sintaxe pelo uso de palavras não acostumadas a determinados contextos. Não parece que poderia ser diferente, já que mostramos aqui o potencial desconstrutivo de sua poética e como ela está relacionada aos estudos da desconstrução. O literal e o metafórico, para retomar o supracitado Culler, parecem desfazer-se em Barros. Essa desfeita não se limita a tudo o que já discutimos sobre as possibilidades dos limites entre os termos, entre os campos de conhecimento. Além disso, envolve uma abertura a múltiplas formas de linguagem. Enquanto Souza (2010, pp.111-112) repara em Manoel uma relação com a lógica do sentido de Deleuze à parte da lógica totalizante da metafísica tradicional, propomos aqui que também haja em sua poética uma relação com visões de mundo que se constroem de formas muito alheias às humanas. Como funciona a lógica de uma lesma? Como funciona a lógica de um besouro? Não é que possamos saber exatamente como pensa cada um destes, mas que estejamos abertos às diferentes formas de vida e de lidar com seus ambientes: a poética manoelina tem forte marca dessa abertura.

Seria possível acusar-nos, agora, de antropomorfismo ou dizer que estamos descaracterizando a poética de Manoel de forma a supor ações e características humanas em sujeitos de outras espécies etc. Podemos, então, focar ao menos três das evidências que sustentam nossas afirmações: 1) presença constante de sujeitos e animais de outras espécies em situação de abertura em seus poemas; 2) tentativa clara, em determinados poemas, de fuga do humanismo, da métrica e das relações de ‘razão’; 3) afastamento dos enquadramentos lógicos e dificuldade em caracterizar uma lógica em Manoel. Além do mais, do ponto de vista da interpretação que aplicamos aqui, é possível justificar qualquer acusação de antropomorfismo revertendo a acusação. Os sujeitos de outras espécies, sabe-se, sentem amor, raiva, ciúmes, têm lógicas, culturas, etc., e dizer isto não configura antropomorfismo justamente porque, embora frequentemente pensem isso, os humanos não existem sozinhos neste mundo e não são a única espécie que passa pelo processo de genética/evolução biológica. Isto, sim, seria um preconceito humanista, e seria uma afirmação problemática: de que apenas os humanos possuem tais e tais sentimentos ou que apenas os humanos possuem interesses³⁹. É preciso reconhecer a partilha de características que há entre as diferentes espécies e a obscuridade do conceito de ‘pessoa’ ou de ‘sujeito’ ao modo como a tradição

³⁹ Todos esses preconceitos já foram amplamente desmentidos por Tom Regan, Marc Bekoff, Gary L. Francione, Mark Rowlands, Dominique Lestel, Frans de Waal, Patrice Rouget, Peter Singer (com suas controvérsias), Carol Adams, Derrida, Vattimo, Baudrillard, Laura Hobgood-Oster, Rev. Gary Kowalski e incontáveis outros pesquisadores com obras de grande profundidade teórica, como é o caso, inclusive, do livro *Pensar/escrever o animal: ensaios de zoopoética e biopolítica*, organizado pela professora Maria E. Maciel.

ensina, amparando apenas os humanos. Quem é sujeito? Quem é pessoa? Terá o ego humano, com suas fronteiras, apagado todas as outras formas de vida e reduzido a objetos, coisas, alteridades apagadas? Todas essas questões nos ajudam a ver a poética de Manoel de Barros com o olhar da desconstrução e perceber como seus poemas podem apontar para a saída de diversos edifícios metafísicos, o que culminará na desrazão, discutida no próximo item.

Das características que se pode perceber na poética de Manoel, ainda, não é difícil notar que ele de alguma forma está em contato com os poemas modernistas, cujos autores já vimos que ele inclusive declaradamente herda aspectos (e.g.: Rimbaud e Baudelaire). Sua poesia, porém, se aproxima destes a uma maneira muito própria. Berman (1986, pp.13-14) caracteriza o moderno como alguém a “viver uma vida de paradoxo e contradição. [...] É ser ao mesmo tempo revolucionário e conservador: aberto a novas possibilidades”, do que podemos dizer que Manoel partilha. Dentre as três fases⁴⁰ que Berman percebe na modernidade, interessa notar que na terceira fase, no século XX, o processo de modernização se expande e com ele a ideia de modernidade perde a capacidade de “dar sentido” à vida humana (BERMAN, 1986, p.16). É nesse momento que vive Barros. E essa perda da capacidade de ‘dar sentido à vida’ é também assinada por sua poesia, com a perda dos significados e referenciais fixos das palavras. Isso não carece de juízo axiológico; o que é o ‘sentido da vida’, senão algo definido de modo diferente para cada teórico? O que ocorre com Manoel, portanto, é mais do que uma ‘perda de capacidade’; é a percepção de que as coisas se desconstroem. Manoel não parece ter medo disso, pois abre ao leitor justamente o menino do mato que tem suas memórias inventadas. Memórias de poeta que nada valem e que não querem valer.

Do exposto, nota-se que Manoel se distancia claramente de perspectivas como realismo, romantismo, etc. e, embora tome por base frequentemente um ambiente em seus poemas, o Pantanal da Nhecolândia, não faz de sua poética uma lente para ver ‘o humano e sua grandeza’ ou a natureza e suas ‘riquezas’; pelo contrário, faz dela uma lente para aumentar o ínfimo, o fragmento, o que há de mais insignificante nos humanos e o que há de pequeno na natureza. Isso é feito sem métrica, sem preocupação com rimas, com perfeccionismos e metafísicas, e o torna mais próximo à modernidade, mas sempre de um jeito próprio, usando do caramujo, do sapo, da lata e da formiga como instâncias de um problema linguístico que o corrói como uma doença. Sentado com seus dicionários, Manoel

⁴⁰ A título de explicação: a primeira fase (início do século XVI até fim do século XVIII) tem a busca por um vocabulário mais adequado à poesia, e a segunda fase, a partir da Revolução Francesa (1789) e do sentimento generalizado de revolução (1790), traz a dicotomia entre querer viver uma vida fixa e sentir-se em meio ao turbilhão da revolução (BERMAN, 1986, p.16). A terceira fase é discutida no corpo do texto.

procurava não se livrar, mas aprofundar ainda mais nessa doença, virar criança e olhar as palavras com o olhar infantil. Assim, mesmo não conseguindo sair completamente de algum resquício metafísico e algum preconceito humanista, o poeta nos deixou um exemplo de como se pode superar a linguagem metafísica.

A superação praticada por Manoel à metafísica, ainda, é comparável à *Verwindung* de Vattimo, embora com a particularidade da liberdade que o poeta dá ao eu-lírico para desconstruir a própria linguagem. A forma mais conhecida de superação é a da lógica clássica⁴¹, que apaga um termo pela validade de outro, excluindo os terceiros; na modernidade filosófica, Hegel propõe um modelo de superação dialética⁴². Já na contemporaneidade, com a pós-modernidade filosófica, Vattimo relendo Heidegger aponta para a *Verwindung*, que não é a mera supressão ou apagamento do termo anterior, como se este tivesse sido apenas “um passado que já não tem mais qualquer coisa a nos dizer” (VATTIMO, 1987, p.7)⁴³, mas concebe seu passado como herança e pode se desvencilhar dele sem que ele tenha desaparecido. Assim, não há um fundamento para o qual a *Verwindung* retorna após seu agir. Ela não tem um *Grund* para se embasar e dizer ‘eis a verdade’, mas é sempre a possibilidade de encarar uma nova situação e superar a anterior sem suprimi-la, tratando o passado como herança, aprendizado, não como ‘falso’ ou como mero momento suprimido por algum tipo de consciência. Para discutir a forma como os poemas de Manoel apontam para um desfazer da linguagem em um movimento próprio e não supressor, ao mesmo tempo que situando-se não tão dentro mas também não tão fora da modernidade literária, tomando já por base o que se discutiu aqui, é preciso adentrar o próximo item.

⁴¹ O termo B é verdadeiro e um termo A é falso, logo B supera A, é mais válido e deve ser considerado, enquanto A deve ser desconsiderado.

⁴² O termo A (Em-si, vazio existencial, negação, inválido) é superado no encontro por B (consciência, existente, positividade, presença), mas B mantém em si as características de A, não havendo apagamento mas uma incorporação supressora; o termo B suprime, suprassume (*Aufhebung*) A, ou seja, predomina, faz de A seu escravo e torna-se senhor, depois retornando para si com a soma A + B + o retorno, ou seja, A, surgindo um termo ABA. “Esse *Em-si* deve exteriorizar e vir-a-ser *para* si mesmo, o que não significa outra coisa que: deve pôr a consciência-de-si como um só consigo” (HEGEL, 2002, p.40). Sendo assim, a consciência confere o caráter de verdade e de legitimidade a tudo no mundo, é ela que cria e é ela que dota tudo de validade (HEGEL, 2002, p.35).

⁴³ “*a past that no longer has anything to say to us*” (tradução nossa).

3 POESIA, SURPRESA E DESCONSTRUÇÃO

Quando alguém faz uma referência à ‘coisa’ ou às ‘coisas’, de que é que se fala? As coisas podem ser os objetos do mundo físico, que estão em evidência a uma comunidade e que partilham dos significados de uma cultura, supostamente empíricos. Sendo assim, é difícil dizer ‘esta coisa’ e fazer uma referência tal que o predicativo ‘é isto ou aquilo’ seja compreendido da mesma maneira universalmente. Essa relação de atribuição não é só um momento de uma metafísica que se expressa no sujeito ou no grupo que supõe comum o significado do predicativo. Ela também abre uma série de resvalamentos que esses significados têm em outros significados, estando todas as palavras imersas em redes/teias de significados. De uma certa forma, as palavras acabam por se formar, portanto, no uso e na relação. Remover uma palavra de seu jogo, removê-la da utilidade, do utilitarismo, dos construtos que a permeiam é uma atividade complicada, que bem pode caber na intenção do(a) filósofo(a) como na do(a) poeta(isa), mas que costuma ser muito mais evidente na atividade do(a) último(a). Este item mostra, nesse sentido, como é que o aspecto de inutilidade da poética de Manoel de Barros age de forma muito similar à ideia de surpresa em Heidegger, levando ambos os caminhos à fuga da ideia fixa de razão construída pelo Ocidente, visto que, inclusive, ambos os escritores voltam seus olhares ao inútil.

1.

As coisas tinham para nós uma desutilidade poética.
 Nos fundos do quintal era muito riquíssimo o nosso dessaber.
 A gente inventou um truque para fabricar brinquedos com palavras
 O truque era só virar bocó
 Como dizer: Eu pendurei um bem-te-vi no sol...
 O que disse Bugrinha: Por dentro de nossa casa
 passava um rio inventado.
 O que nosso avô falou: O olho do gafanhoto é sem
 princípios.
 Mano Preto perguntava: Será que fizeram o beija-flor
 diminuído só para ele voar parado?
 As distâncias somavam a gente para menos.
 O pai campeava campeava.
 A mãe fazia velas.
 Meu irmão cangava sapos.
 Bugrinha batia com uma vara no corpo do sapo e ele
 virava uma pedra.
 Fazia de conta?
 Ela era acrescentada de garças concluídas. (BARROS, 2016a, p.17)

A desutilidade das coisas é poética. Poética é a forma pela qual se dá a desutilidade das coisas, é o *locus* da desutilidade: a desutilidade reside na própria forma como se usa a linguagem—na poética. A utilidade das coisas está ligada à técnica. Para Heidegger, a técnica

domina tudo e é preciso sair dela. É por conta dessa necessidade de desligar a relação entre a suposta coisa e a técnica que se pode notar, no quarto verso, a invenção do truque de fabricar brinquedos com palavras. Desligar as palavras da técnica é também desligá-las do útil, dos sentidos a que elas estão ‘acostumadas’, como frequentemente diz Manoel. Tentar sair da palavra acostuada seria, transpondo o conceito em Heidegger, meditar ou tentar despertar o sentido para o inútil, o que é um risco:

Em que é que existe aqui um risco? Na medida em que meditar significa despertar o sentido para o inútil. Num mundo para o qual não vale senão o imediatamente útil e que não procura mais que o crescimento das necessidades e do consumo, uma referência ao inútil fala sem dúvida, num primeiro momento, no vazio. (HEIDEGGER, 1995, p.9).

É por isso que a poesia de Manoel é vazia, é sem sentido. Ela é inútil, desperta o sentido para o inútil, e não tem pretensão de se apegar a costume de palavra. Assim, fala no vazio, fala para ninguém. Poderíamos dizer que, enquanto fala para ninguém, também fala para qualquer um que queira escutar o inútil em uma ou outra palavra. Sendo assim, o primeiro verso da poesia supracitada tem muito menos do que uma intenção qualquer: ele desabre o poema. Essa desabertura é filosófica porque deixa a ideia de uma poética que considere as coisas em sua inutilidade, à parte do mundo que busca o crescimento do consumo, como diz Heidegger; essa desabertura, além disso, é claramente literária: pode trazer a experiência do ultrapassamento para quem a leia, porque dá ao leitor um dizer sem dizer, traz ao mesmo tempo um desinteresse em ser claro e a apresentação de todo um novo mundo, o mundo da desutilidade das coisas. Esse jogo duplo mostra radicalmente o toque que se pode dar tanto no que se conhece por filosofia quanto no que se conhece por literatura e, neste caso, poesia.

Assim como já pudemos ver aqui um trecho da filosofia poética que Derrida traz, aqui é possível notar a poesia filosófica de Manoel. A ordem das palavras não é dada senão por convenção e sutis diferenças de modo de escrita, porque esses dois tipos de escrita não aparentam enormes diferenças. Inclusive, com tantas partilhas, não parece possível chamar ‘dois tipos de escrita’. Esse é justamente o ponto de nossa discussão do primeiro item. O que há na poesia, aparentemente, é o explícito de uma tentativa de dizer as coisas fora das relações utilitárias, como também já foi possível ver no primeiro e no segundo itens. Nesse sentido, para atuar em nossa proposta de trabalho, cabe aqui a primeira aproximação importante entre o LSN e O LDI: o poema citado anteriormente carrega sentidos filosóficos semelhantes ao do poema II do LDI:

Desinventar objetos. O pente, por exemplo. Dar ao pente funções de não pentear. Até que ele fique à disposição de ser uma begônia. Ou uma gravanha.

Usar algumas palavras que ainda não tenham idioma.
(BARROS, 2016b, p.15)

Embora um e outro não sejam a mesma coisa ou uma tentativa de cópia nem mesmo do ponto de vista filosófico, o que importa é analisar a possibilidade dessas aproximações entre poemas das duas obras. Nessas aproximações reside a possibilidade de interpretar Manoel reiteradamente em um campo de ideias, no sentido de que é possível tanto ver em um quanto em outro livro essas mesmas noções filosóficas e semelhanças poéticas. Não é uma comparação, mas uma aproximação entre poemas de dois livros distintos de um mesmo autor, com uma mesma visão de mundo, que pode ser a mesma e, ao mesmo tempo, ser diferente. Sendo assim, neste poema é possível ver mais uma possibilidade de encontrar Heidegger em Manoel: a ideia de deixar a linguagem falar.

Para pensar a linguagem é preciso penetrar na fala da linguagem a fim de conseguirmos morar na linguagem, isto é, na *sua* fala e não na nossa. Somente assim é possível alcançar o âmbito no qual pode ou não acontecer que, a partir desse âmbito, a linguagem nos confie o seu modo de ser, a sua essência. Entregamos a fala à linguagem. Não queremos fundamentar a linguagem com base em outra coisa do que ela mesma nem esclarecer outras coisas através da linguagem. (HEIDEGGER, 2003, p.9).

É esse ‘deixar a linguagem falar’ que atua na surpresa e vice-versa; é daí que se obtém a possibilidade de desobstrução dos significados. Frequentemente falamos da linguagem ou falamos com a linguagem, mas o apelo aqui é justamente que é preciso não falar, é preciso deixar que a linguagem fale. Ouvir nela os apelos da tradição, a (auto)destruição dos ‘signos’, ouvir nela a possibilidade de esvaziamento de todas as palavras e de todos os significados e, portanto, de todas as construções de mundo. Deixar a linguagem falar parece estar ligado diretamente à noção de surpresa e é ato que ocorre *par excellence* nisso que Manoel chama por ‘desutilidade’. É negando a utilidade e as ligações lógicas e as necessidades que Manoel já não mais percorre um caminho comum na filosofia ou na linguagem. Fica aí fortemente notável a ideia de fugir dos construtos, e fugir dos construtos é também fugir de ‘a filosofia’ e de ‘a literatura’, e é por isso que Manoel parece ver arte em tudo e não propor comprometimento de sua parte com filosofia ou com rigidez. É por isso que Manoel soa livre das amarras dos campos epistemológicos limitadores, voando livremente, voando fora dos limites, fora não só dos limites, mas também fora da asa: “XIV / Poesia é voar fora da asa” (BARROS, 2016b, p.19). Os instrumentos epistemológicos, os aparatos filosóficos já são insuficientes e até mesmo não desejáveis: Manoel os dispensa; voa fora da asa.

Outra coisa que se pode notar acerca do voar fora da asa é a ligação com a problemática do fundamento, discutida no primeiro item desta dissertação. A asa é o sentido da noção de segurança: é preciso sempre estar relacionado a um fundamento, sempre ter um referencial onto-teo-lógico. Para voar na linguagem, é preciso voar em relação a um solo, e voar na segurança de uma asa. Manoel, por sua vez, vê a poesia como voo fora da asa. Fora de qualquer normalidade, já no âmbito da patologia, da doença, do errado e do irracional, simplesmente não há fundamento, não há aquilo que sustente as coisas ou o termo que sustente as relações entre os entes, logo há uma dificuldade de dizer sobre os entes, sobre as coisas. É nessa dificuldade também que reside a surpresa. Dizer disto ou daquilo é sempre difícil, é custoso, porque exige compreensão mútua em relação ao ouvinte. Exige igual construção de ambas as partes. É justamente disto, das construções comuns, que o totalitarismo se aproveita para criar suas justificativas; é justamente disto que Manoel abre mão totalmente, voando fora da asa.

A esse ponto já conseguimos demonstrar distância entre a onto-teo-logia (metafísica), que tem um fundamento, e a ontologia, que bem pode bem ser a mera “condição comum de nossa vida no presente” (VATTIMO, 2011, p.23)⁴⁴, i.e., transformação da filosofia em ética da interpretação (VALGENTI, 2011, p.viii). É nessa distinção que o falar da linguagem mostra a radicalidade de querer dizer das coisas. Nesse sentido, Manoel, atento à desutilidade das palavras, mostra que o uso que ele faz destas carrega uma mágica que pode ser atravessada por outras. As palavras são livres, mas o atravessamento que o outro causa nelas pode dar uma sensação vertical de imposição de sentido ou qualquer coisa do tipo. O outro, nesse sentido, vem impor um vocabulário que pode não conter absolutamente qualquer mágica, mas apenas submissão a uma tradição de moldar a gramática de um ou outro jeito, supondo mesmo as ‘coisas’ enquanto exemplos de objetividade fora das palavras. Manoel é agramático também porque retira o fetiche dessa submissão. É o que se pode ver no LDI:

XIX

O rio que fazia uma volta atrás de nossa casa era a
Imagem de um vidro mole que fazia uma volta atrás
de casa.

Passou um homem depois e disse: Essa volta que o
rio faz por trás de sua casa se chama enseada.

Não era mais a imagem de uma cobra de vidro que
fazia uma volta atrás de casa.

Era uma enseada.

Acho que o nome empobreceu a imagem.

(BARRROS, 2016b, p.20).

⁴⁴ “*common condition of our life at present*” (tradução nossa).

Aqui notemos dois pontos: 1) a ligação entre as imagens do rio, do vidro mole e da cobra de vidro, reunidas pelo contexto semântico do eu-lírico (sua ‘bagagem’); 2) o fato de que quando o interlocutor do eu lírico impõe o nome ‘enseada’ e empobrece a imagem do rio está a sobrepor seus conhecimentos de gramática, trazendo palavra acostumada a alguém que não vive o contexto de uma ‘enseada’, mas de uma cobra de vidro. A palavra acostumada é a palavra que já vem com toda uma carga de sentidos, construtos e utilidades atrelada. Sendo assim, o que a linguagem faz é justamente nortear as coisas. É nesse sentido, de a poética de Barros sair do referencial comum, que aponta Rodrigues (2016, p.37): “a imagem poética resistiu à imagem do mundo codificado, referencial e absoluto. O homem, então, perdeu seu alicerce e viu-se diante da capacidade de recriar-se a si próprio”, e assim a imagem em Manoel vem como resistência à conceituação, como recriação e expressão de sua liberdade poética, e não como reprodução decorrente de algum realismo. Alcançamos, então, justamente o núcleo do conceito de surpresa. Em Manoel, ele é explicado assim.

Poesia é também um pouco ser pego de surpresa pelas palavras. Amigo meu, certa vez, Nelson Nassif, poeta oral dito e ouvido, saiu-se com esta: “Hoje minha boca não está idônea para beijo”. Tomei uma surpresa poética. Aquele adjetivo idônea saiu de seu habitual contexto de responsabilidade (cargo idôneo, firma idônea etc.) e veio se encostar em uma boca! Entrou em contexto de volúpia. Molecou o idioma. Na verdade me preparei a vida inteira para fazer frases dementadas. (BARROS, 2010, pp.46-47).

Não é difícil notar que em Manoel a surpresa está ligada à ideia de criança, inclusive pelo trecho “molecou o idioma”, acima citado. Remover as palavras de suas relações construídas é deixá-las voltar à infância. Isso pode ser visto, inclusive, na *Primeira Infância de Memórias Inventadas*, no texto *Escova*, no qual o eu lírico declara: “Logo pensei de escovar palavras. [...] Eu queria então escovar palavras para escutar o primeiro esgar de cada uma. Para escutar os primeiros sons, mesmo que ainda bígrafos” (BARROS, 2008, p.21). A surpresa poética de Manoel, encontrada revirando a linguagem, tem sentido comparável ao da surpresa em Heidegger, que assume caráter ontológico. A surpresa para Heidegger consiste no fato de que, quando deixam de ocupar um espaço predefinido pela carga das palavras, as coisas ficam sem sentido, sem porquê, sem suas ligações pragmáticas já estruturadas, aparecendo nuas, poderíamos dizer. Essa surpresa que desnuda as coisas mostra uma abertura, e não as coisas por que eram tomadas as possibilidades do ente por si só, quando com as relações inseridas.

Na surpresa, importunidade e impertinência, o manual perde, de certo modo, a sua manualidade. No modo de lidar com o que está à mão, porém, sempre se compreende a manualidade, se bem que de maneira não temática. Ela não desaparece, mas se despede, por assim dizer, na surpresa do que não pode

ser empregado. A manualidade se mostra mais uma vez, mostrando também a determinação mundana do manual. (HEIDEGGER, 2015, p.123).

Nesse sentido, apesar da proximidade, cabe aqui uma importante distinção entre o funcionamento da surpresa em Manoel e em Heidegger: no primeiro, há um desnudamento da palavra que por si só leva ao desnudamento de todo discurso⁴⁵, de todo sujeito; já no segundo, há uma pressuposição da ocorrência de uma mundanidade na qual se insere o ente à mão, da qual se depreende a possibilidade de vê-lo fora de toda determinação mundana, caso se consiga despedir a manualidade “na surpresa do que não pode ser empregado” (HEIDEGGER, 2015, p.123). Sendo assim, a pressuposição ontológica explícita em Heidegger toma um outro caminho em Manoel, mas funciona à mesma maneira, removendo seu referente do jogo de técnica e utilidade em que se encontra. Esse outro caminho toca o de Wittgenstein: só se pode dizer das ‘coisas’ porque as palavras possibilitam tal ato e porque as coisas resultam de uma pragmática (WITTGENSTEIN, 2014, p.25) e partilham de um jogo, um *uso*, que lhes dá sentido. Tanto é, que a ideia de palavra acostuada na poesia de Manoel é evidentemente o contorno dessa pragmática: desfaz-se esse uso que impregna nas palavras significados comuns, acostumados, por meio do criancamento.

Embora a pressuposição de Heidegger seja já uma forma de tomar os construtos de mundo como tais e de tentar mostrar que as tais coisas são, muitas vezes, sentidos impressos em palavras, a noção de surpresa em Manoel vai além. Por meio de sua poesia, o que cria esse ir além manoelino é justamente o fato de que não tenta desconstruir um mundo metafísico para reconstruir outro. Manoel não tem pressa e trabalha na desconstrução com o objetivo único de desaprender. É daí que saem todos os seus insights e sua capacidade de desfazer os construtos sem precisar se explicar. Essa não necessidade de se explicar do poeta abre para Manoel um campo no qual ele pode simplesmente não dizer ‘as coisas’, nem dizer qualquer coisa, inclusive escrever um *Livro Sobre Nada*.

I

Para apalpar as intimidades do mundo é preciso
saber:

- a) Que o esplendor da manhã não se abre com faca
- b) O modo como as violetas preparam o dia para morrer
- c) Por que é que as borboletas de tarjas vermelhas têm devoção por túmulos
- d) Se o homem que toca de tarde sua existência num fagote, tem salvação.
- e) Que um rio que flui entre dois jacintos carrega mais ternura que um rio que flui entre dois

⁴⁵ É a palavra que aparece nua, dando um forte tom de apagamento à distinção ‘palavras’/‘coisas’: “Uma palavra abriu o roupão pra mim. Ela deseja que eu a seja” (BARROS, 2016a, p.51)

lagartos
 f) Como pegar na voz de um peixe
 g) Qual o lado da noite que umedece primeiro.
 etc
 etc
 etc
 Desaprender oito horas por dia ensina os princípios.
 (BARRROS, 2016b, p.15).

O que se percebe aqui não é o intento de substituir um mundo concreto por um construído, mas de questionar todo e qualquer fundamento, construto, concretude, infinitude. É claro que nesse sentido Manoel tem relação com a destruição da metafísica empreendida por Heidegger na dissolução do fundamento onto-teo-lógico, mas deve ficar clara a diferença quando se lê este poema em comparação, e.g., às últimas citações de Heidegger ou à tentativa heideggeriana de reconstruir o Ser em seus modos de dar-se (Ser em, Ser com, Ser para a morte). Essas teses do filósofo são consideráveis e de grande importância para a história do pensamento, mas não seguem fluxo desconstrutivo tão radical quanto o de Manoel. No último verso do poema supracitado de LDI é possível notar que o desaprender é fim em si mesmo para Manoel.

Na letra f, surge novamente a ideia de alcançar esse mistério indecifrável que é o animal de outra espécie: não há como apalpar as intimidades do mundo sem pegar na voz de um peixe. Como é que se pega na voz de um peixe? Como é que se faz para ouvir alguém de outra espécie? Peixe tem voz? Só com o conceito acostumado de ‘peixe’ é que se pode vê-lo como alguém sem interesse. Sujeitos de outras espécies têm, evidentemente, interesses. Pegar na voz de um peixe, então, é sair do comum e tocar a profundidade de um mundo totalmente outro: tocar alguém que vive envolto por água, a qual é capaz até mesmo de findar a vida dos humanos. Um sujeito que vive e respira em um mundo no qual nós morreríamos afogados: alguém radicalmente outro. Importa é tocar na voz dele, e não nele.

Dado o que se discutiu aqui, podemos concordar parcialmente com a seguinte afirmação de Suttana (2009, p.15): “De modo geral, pode-se dizer que a poesia de Manoel de Barros suscita a questão das relações entre a palavra e as coisas, típica da poesia moderna, e responde a ela com uma semântica peculiar”. Por um lado, a questão das relações entre os usos da língua e as coisas de fato toca Manoel, e isto é confirmado por outros pesquisadores; por outro, a poética de Manoel não está restrita à relação ‘palavras e coisas’, mas abarca um sentido de desconstrução propriamente linguístico e que ocorre dentro da linguagem e para a linguagem, que transborda para descrever visões de mundo. Os questionamentos que são suscitados em sua poética não podem ser resumidos de maneira geral na relação entre ‘a palavra e as coisas’. O próprio Manoel não apoia o tipo de interpretação que suponha que ele

‘quis dizer’ isto ou aquilo; sua poesia é livre e não tem a clausura do intuito do autor, embora, como toda arte, seja sempre (re)construída no espaço da interpretação. É excelente exemplo da obra aberta de Eco, pois embora seja possível e recorrente uma obra aberta que orbita em uma intenção do autor na obra, também há uma atitude mais contemporânea de obra que se permite uma abertura e reconstrução desde a concepção.

Outro ponto a considerar na citação agora discutida é que, de fato, a aproximação que Manoel faz com a temática da remoção dos significados das palavras é notória na poesia moderna, tanto que as influências que o poeta teve de modernos como Rimbaud e outros que aqui já apresentamos, são evidentes em determinados aspectos. Levamos aqui em consideração sobretudo a noção de surpresa: é olhando para ela que podemos ver esses contornos entre um filósofo herdeiro da metafísica, mas que tenta superá-la, e um poeta que se distancia das ‘coisas’ ora com o uso sutil de neologismos e de uma linguagem inventada, ora simplesmente abandonando a lógica (coisa da qual, embora possa se aproximar, isso Heidegger jamais pôde fazer). Temos, então, que na surpresa há: a) o olhar ontológico heideggeriano que supõe a distinção entre a palavra e as coisas; b) o desver da criança Manoel, que meramente questiona as palavras, o uso das linguagens em sua forma plural de manifestar-se, escapando à dualidade ‘coisas’/‘palavras’ no momento mesmo em que deixa de prestar contas e se deixa falar sobre nada, criar suas próprias palavras, criar seu próprio universo e acolher o leitor no mero desaprender.

Para entender melhor o motivo de nossa parcial discordância em relação à citação acima, importa apresentar breve argumentação: para Foucault (1999, p.68) tanto o poeta quanto o louco estariam em uma situação de limite com os signos. A loucura e a poesia são postas em análise aqui não apenas por não estarem dispostas às normas da ‘reta razão’ ou coisa semelhante, mas justamente porque compartilham dessa situação de estar no limite com os signos. O problema, aqui, é que essa situação de ‘limite’ do signo há apenas no âmbito de qualquer jogo metafísico. O próprio Foucault (1999, pp.68-69) nota: “Todo limite não é mais talvez que um corte arbitrário num conjunto indefinidamente móvel”. A discussão aqui já realizada entre os limites de ‘filosofia’ e da ‘literatura’ deve ser suficiente para ilustrar a afirmação de Foucault no contexto desta dissertação.

Sendo assim, deve estar mais claro nosso entendimento da frase acima: de fato Manoel toca na relação entre palavras e coisas, mas não se pode dizer que é isso que ocorre de modo geral em sua poesia ou que essa relação tenha apenas o sentido claro de uma divisão entre a empiria e o intelecto, o que inseriria nos poemas de Manoel um elevado ar de metafísica. O que ocorre, então, supomos, é que Barros se põe à escuta de uma outra linguagem a uma

pedras (etc. etc. em deslocamento no poema, dando novamente a impressão de uma lista infundável) rasgando explicitamente as gramáticas, as normas e as metafísicas cotidianas. Disso tudo decorre também a radicalização da abertura às possibilidades na poética.

Dado o exposto neste item até então, Manoel apresenta: a) sua maneira de desconstruir a linguagem e b) seu agir próximo à surpresa em Heidegger, mas não apenas discutindo a metafísica das palavras e das coisas. A surpresa de Heidegger com as palavras é próxima à escova que Manoel usa nas palavras em *Memórias Inventadas*. Isto posto, não seria problemático dizer que o poeta esteja próximo ao panorama de estéticas contemporâneas apresentado por Eco (1997, p.22) em *Obra Aberta*:

Se devêssemos sintetizar o objeto das presentes pesquisas, valer-nos-íamos de uma noção já adotada por muitas estéticas contemporâneas: a obra de arte é uma mensagem fundamentalmente ambígua, uma pluralidade de significados que convivem num só significante. [...] tal ambiguidade se torna – nas poéticas contemporâneas – uma das finalidades explícitas da obra, um valor a realizar de preferência a outros.

Essa obra explicitamente ambígua não é exclusivamente e por si só ambígua, pois toda obra é recriada na perspectiva do receptor, que não é alguém passivo. Uma teoria na qual a arte é definida pelo artista e entregue a um receptor passivo que deve compreendê-la ao invés de interpretá-la desconsideraria inúmeras nuances do que ocorre na própria criação artística e no fato de que a arte ocorre numa relação entre o autor, o receptor, o meio, as possibilidades de criação da obra, seu contexto, enfim, uma pluralidade de elementos que envolvem a criação da obra. Sendo assim, Eco (1997, p.22) comenta ainda: “visando à ambiguidade como valor, os artistas contemporâneos voltam-se conseqüentemente e amiúde para os ideais de informalidade desordem, casualidade, indeterminação dos resultados”. É justamente o que ocorre na poética de Manoel de Barros e é o que ocorre no último poema citado: o eu lírico não tem habilidades para clarezas e precisa obter um tipo de sabedoria que recebe com naturalidade (sem estranhamento, sem pensar dentro do conjunto de possibilidades do ‘real’): uma rã no talo.

3.1 Desrazão e o medo do relativismo: razão frente à surpresa

Sobrescrita, sobrecarga (*override*): o termo é comum em linguagens de programação contemporâneas. A sobrescrita é a aplicação especializada de uma herança. De uma certa forma, o modo de atuar do texto é sobrescrevendo. Sempre que alguém se põe a pensar, a escrever (nas diversas formas de escrita), a falar, a atuar, está sobrescrevendo um outro texto ou uma outra imagem, ou qualquer coisa preexistente. Sobrescrever é escrever carregando a

herança, o gene do anterior, de um anterior sempre porvir, que jamais chega⁴⁶. Seria, então, a surpresa⁴⁷ um ato de apagamento do sujeito mesmo no mundo? Isto é, quando se abre um livro e a palavra está completamente fora de seus contextos culturais e de suas relações pragmáticas estabelecidas e então se percebe a palavra pela palavra, como no já citado poema XIX do LDI, não é isso simultâneo a um apagamento do sujeito—desse sujeito mesmo cotidiano, do sujeito cheio de heranças e pré-suposições, que abria o livro e que agora já não existe mais, que deixa de existir ao menos frente ao poema lido? Porque o momento de ruptura com as ligações utilitárias das palavras é também o momento em que a continuação ou ruptura da existência de um construto está nas mãos do leitor. Momento em que se mostra: o ínfimo pode ser uma invenção, e aquilo de que se diz ‘ínfimo’ pode simplesmente ser algo que está lá, não inserido em qualquer relação hierárquica.

A ideia singular de razão constitui o sujeito. Constitui uma identidade, um aprisionamento do termo, redução de possibilidades à palavra ‘sujeito’. Esse constrangimento, enclausuramento do termo está presente no racionalismo, empirismo, existencialismo, na fenomenologia, em correntes a perder de vista. O perpetuar dessa ideia frágil de sujeito acontece quando se deixa de realizar certas perguntas. As categorias decorrentes desse não perguntar prendem mesmo aqueles que supostamente apontam o eclipse da razão. O anti-humanismo de Althusser mantém todas as bases do humanismo, a teoria crítica de Adorno e Horkheimer é uma tentativa de reler uma razão que começa a ser ruim para os próprios humanos, mas não é suficiente para sair do ego humanista. Na história do pensamento ocidental, o sujeito é não mais do que instanciado, sobrescrito, e raras vezes se vê questões de fato importantes desse tema sendo levadas a sério. Passa-se rápido demais pela pergunta ‘o que é próprio dos humanos?’⁴⁸, com a resposta na ponta da língua: a razão ou a louvável capacidade disto ou daquilo. Talvez o ‘próprio dos humanos’ tenha sido, o tempo todo, a

⁴⁶ Marcondes Filho (2004, p.227), em comentários sobre Derrida, fala da impossibilidade de tocar algo como um ponto originário: “A origem, o ponto de partida inicial do ser, é algo inacessível. [...] seu surgimento é algo fugaz, de recuperação impossível. É o que Derrida chama de *passado absoluto*: a impossibilidade de restituir totalmente a evidência de uma presença originária”.

⁴⁷ Se pensarmos a surpresa como a inutilidade completa da palavra, a palavra desacostumada, a quebra com toda a cadeia de significações e de utilidade/pragmática que é inserida na palavra. Isto é melhor discutido neste item, entre Heidegger e Manoel.

⁴⁸ Preferimos escrever assim no corpo do texto, mas a pergunta que se encontra mais frequentemente é ‘o que é próprio do *homem*?/‘o que distingue o *homem* dos *animais*?’. Será preciso reformular não só o pensamento que antes de mais nada faz esse tipo de pergunta como se fosse possível fazer um recorte entre ‘humanos’ e ‘animais’—como se houvesse diferença clara—como também reformular toda a pergunta, pois o ‘homem’ não existe, assim como não existem simplesmente ‘os animais’ ou ‘o animal’, em contraposição aos humanos. Tomar o gênero pela espécie e falar na história ‘do homem’, nos feitos ‘do homem’, na existência ‘do homem’ é um ato contrário a um senso de coexistência razoável que nos impede de qualquer prosseguimento na questão das outras espécies, porque demonstra não pensarmos nem os termos que usamos para nos referirmos à nossa própria. O que há, portanto, é a espécie humana, os humanos, as humanas. Esse problema é visível, e.g., em Souza (2010, p.77), que chega a usar “espécie homem”.

capacidade de fazer guerras por motivos banais e destruir um mundo que não é deles; talvez o ‘próprio dos humanos’ seja a arrogância em não perceber que existem outras *peças* [independentemente da espécie] vivendo neste mesmo mundo. Ou será que o próprio dos humanos é reservar para si as palavras boas e para os outros as palavras depreciativas?⁴⁹ São perguntas para as quais não temos as respostas, mas deixamos as contra-hipóteses.

Para adentrar nossa discussão, olharemos para um texto já muito replicado, com todo tipo de sobrescrita: o da razão. A razão (ou ao menos uma de suas mais notáveis expressões) encontra voz em Descartes, nos gregos antigos, nas escolas já citadas etc. Inclusive Heidegger que, junto com Nietzsche, revolucionou a história do pensamento e mudou a forma como se enxerga o sujeito, a metafísica, a interpretação e diversos outros temas no século XX, continua a trazer um sentido de razão insuficiente frente às evidências do mundo. Não nos levaria a nada discutir exemplos óbvios daquilo a que estamos fazendo a crítica aqui. Heidegger já demonstrou os problemas da metafísica ocidental (que já discutimos em boa parte no item 1, com a questão do fundamento, da onto-teo-logia, da lógica...) e é um pensador-chave na história desse campo a que se chama por ciências humanas, então daremos preferência a discutí-lo aqui, no que diz respeito a este tema.

Heidegger, embora tenha todos os seus méritos, corrobora com a ideia de que os humanos são criadores de mundo, mas não expande essa ideia a qualquer outra espécie. Com um pensamento confuso, afirma a ‘pobreza de mundo’ dos animais de outras espécies, como se a humana tivesse algo de mais rico, e isso já foi tema de diversos estudos sobre o antropocentrismo (TYLER, 2011, pp.65-69; BRAVO, 2011, pp.223-239; DERRIDA, 2002, p.54). De onde é que Heidegger parte para afirmar essa pobreza de mundo?—necessariamente de um mundo suficientemente rico, capaz de julgar os outros e apontar os motivos da hierarquia. É preciso que se estabeleça uma visão vertical, na qual o de cima tem a capacidade de olhar para baixo e dizer: ‘isto é pobre, pois tenho consciência de que o meu é mais rico’. A pergunta, portanto, não é se os outros mundos são tão ‘ricos’ quanto o mundo de Heidegger e dos alemães do século XX [o que também fica por baixo desse discurso], mas se uma determinada ontologia é suficiente ou não para abarcar as diversas nuances e as mudanças dos signos sem confiná-los. Além disso, interessa repensar a lógica que usamos por trás disso tudo: é uma lógica de criação de categorias, de constrangimento dos conceitos, ou é uma

⁴⁹ Um ato de caridade é um ato ‘humano’: “[...] Orgulhamo-nos de sermos humanos. Que maneira brilhante de estabelecer a moralidade como o marco da natureza humana—adotando o nome de nossa espécie para tendências caridosas!” (DE WAAL, 2003, p.1), retirado de: “[...] *we pride ourselves on being humane. What a brilliant way of establishing morality as the hallmark of human nature—by adopting our species name for charitable tendencies!*” (tradução nossa); por outro lado, alguém que não possui determinado conhecimento é um ‘burro’, alguém que tem medo é um ‘rato’, alguém que tem hábitos pouco higiênicos é um ‘porco’ etc. etc.

lógica que permite a contradição, que reconhece a possibilidade da alteridade, que pode conviver com o equívoco? Essas perguntas podem nos guiar na tentativa de enxergar os construtos e o vigor dos jogos linguísticos.

Se fosse preciso dizer por que é que ‘a razão’ deve ser posta de lado, começaríamos com o motivo da riqueza de vivências. Orientamo-nos por uma forma de raciocinar que categoriza, define e prende em conceitos, mas o mundo está muito além disto. O mundo está além da ciência, e nós começamos a tocá-lo quando olhamos mais para as vivências e para os sentimentos que estão aí. Enquanto a filosofia diz que ‘o homem’ é diferente dos ‘animais’ porque ‘tem a razão’ e a moral, a etologia diz que estamos finalmente percebendo coisas que estavam frente a nós o tempo todo, que estamos finalmente retomando contato com o mundo, quando olhamos para nossos companheiros com o olhar do etólogo (BEKOFF, 2010, p.57). Não é a psicologia comparada que vai dizer se os sujeitos de outras espécies ‘são inteligentes’⁵⁰ ou não, e não é uma filosofia metafísica, humanista, antropocêntrica, que vai dizer o que é próprio dos humanos. Sabe-se que a espécie humana não tem necessidades ou desejos básicos que não existam em outras espécies (DE WAAL, 2013, p.16; BEKOFF, 2010, p.57) e sabe-se que não há uma única forma de razão ou cognição (DE WAAL, 2016, p.12). Sabe-se ainda que a forma como a espécie humana se desenvolveu e desenvolveu sua forma de pensar tem dívidas com diversas outras espécies, chegando Hobgood-Oster (2014, pp.63-64) a afirmar que, se não houvesse a mútua influência entre humanos e cães, talvez hoje nenhuma das duas espécies existisse.

A razão, então, foi sendo construída lado a lado com heranças completamente diferentes dela. Foi construída na alteridade, mas se isola e nega o outro a cada vez que se apoia em determinadas lógicas e epistemologias. É preciso rever a ideia de razão e proporcionar a ela uma abertura maior. Quando se fala em *ratio*, está-se evocando diversos significados. Esses significados, quando chamados, vêm ao jogo e participam do texto no qual estão. Em uma poesia, e.g., o termo ‘razão’, vindo de *ratio*, poderia ser interpretado de diversas formas. Em um texto filosófico, pode-se ainda atribuir outras formas à palavra. De acordo com o dicionário latim-português da Porto, há ao menos dez sentidos para *ratio*:

“1 conta, cálculo [...] 2 [fig.] cálculo, consideração, interesse, empenho, causa [...] 3 livro de contas, registo [...] 4 relação, comércio, trato; [...] 5 situação, estado, maneira, disposição, modo, género, espécie, natureza; [...] 6 faculdade de calcular, razão, inteligência, juízo, bom senso; [...] 7 raciocínio, razão, explicação, prova, motivo, causa [...] 8 opinião, pensamento [...] 9 doutrina, conhecimentos técnicos [...] 10 plano racional, plano, método, regra, ordem [...]” (ALMEIDA, 2012, pp.555-556),

⁵⁰ Inteligentes? Com base nos padrões humanos de inteligência?

Essa razão, portanto, que calcula, que ordena, que impõe regras, é a mesma razão que divide o mundo. Ela tem o poder de dividir porque quando se evoca a ‘razão’, convoca-se toda uma quantidade de significados. A divisão, aqui, é entre os que detêm e os que não detêm a razão. Mas quem é que detém algo tão amplo? Poder-se-ia argumentar que a razão não é a *ratio*, mas os usos de razão estão altamente relacionados aos usos da *ratio*, sendo possível encontrá-los ora lá, ora aqui. Parece-nos, então, haver diversas formas de ordenar, de opinar, de ter inteligência, de ter relações, de interesse etc., pois as outras espécies têm tudo isso a seu modo. A razão vira uma carta esvaziada nas mãos do humanismo quando olhamos para ela sem seus significados, sem seus construtos, quando aplicamos nela a ideia de surpresa. A razão, na surpresa, o que é? A razão, na surpresa, apaga os pressupostos, coloca-nos longe da necessidade de explicação, prova, motivo, causa: joga-nos no absurdo⁵¹ e é aí que podemos notar que não há ‘a razão’, mas uma multiplicidade de formas de ver e viver no mundo, sem qualquer hierarquia, sem qualquer ordem. Isso porque já não há mais jogo compartilhado para que se perpetue essa razão, mas um nada disponível para o inventar de criança. O que é bom para um lobo e as características que o fizeram sobreviver até hoje em termos evolutivos não têm qualquer relação de superioridade/inferioridade para com as nossas características. Simplesmente ocorre que cada um tem aquilo de que precisa para lidar com o ambiente no qual está inserido, cada um tem sua forma de cognição e cada um tem sua forma de ‘razão’, i.e., de ordenar e perceber o mundo em suas relações. Há aí o mérito de Heidegger em perceber que nossa razão é atravessada pela onto-teo-logia, e que a ideia de razão e fixidez de conceitos pode ser questionada com a de construção de mundo e ser-no-mundo, mas isso não isenta o filósofo de diversos problemas.

A liberação da palavra ‘razão’ com o conceito de surpresa heideggeriano nos faz olhar para o fato de que sujeitos de outras espécies têm cultura e linguagem simbólica (LESTEL, 2001, p.92; pp.113-114). Como é que essa liberação pode ocorrer, afinal?—pode ocorrer, e.g., nos poemas de Manoel de Barros. É essa a desrazão: um senso livre de comunidade com o ambiente e com o outro, que os avanços da cidade têm demonstrado inexistente ou nos retirado a cada dia mais. Um espaço no qual as palavras não têm costume: voo fora da asa. Na desrazão cabe tudo, cabem todas as formas de pensar e de agir, de dizer e de desdizer. É por isso, agora deve ficar mais claro, que usamos uma lógica de crença e descrença, de possibilidades, porque não se apagam as outras possibilidades na negação, nem se impõe um

⁵¹ O absurdo é fora do ser, fora das possibilidades, fora da lógica—dessa lógica que aprisiona e que criou o castelo do ser e do nada, do bem e do mal, pelas mãos do ‘homem’ [*sic.*]. O absurdo é “contrário à razão, disparatado” (DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS, 2000, p.20).

modelo com a afirmação. Também porque é preciso, antes de mais nada, partir de um pensamento não binário para adentrar os poemas de Manoel. O que há é sempre um crer ou descrer em determinado termo, com base nas evidências que se tem à mão e na epistemologia que se segue, mas jamais uma afirmação do tipo ‘isto é verdadeiro!’. Se as ciências humanas já sabem que a magia, o ritual, o mito e outros temas são questões que vão muito além do preconceito binário que os julga como ‘falsos’ ou ‘irracionais’ ou ‘inválidos’ frente ao ‘real’ e ao ‘científico’, também devem compreender que há diversas outras formas de cognição neste planeta que devem ser consideradas, e é esse o momento da desrazão. Notemos a desrazão aqui:

9

A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um
sabiá
mas não pode medir seus encantos.
A ciência não pode calcular quantos cavalos de força
existem
nos encantos de um sabiá.

Quem acumula muita informação perde o condão de
adivinhar: divinare.

Os sabiás divinam.
(BARRROS, 2016a, p.40).

Poderíamos operar aqui uma de nossas aproximações entre o LSN e o LDI. Reparando a proximidade de estratégias e de escrita entre este poema, o já citado poema 8 também da segunda parte do LSN e o poema VII da primeira parte do LDI que diz que “Em poesia que é voz de poeta, que é notar, do ponto de vista conceitual, uma mesma abertura em ambos: a abertura da razão por meio da dessolidificação da metafísica. Manoel leva o jogo para um tabuleiro de normas oscilantes, o que mostra a insuficiência de certas perspectivas estéticas para interpretá-lo. Nesse sentido, a estética colocar-se-ia apenas como limite. No 9 (LSN), desfaz a razão pela abertura aos outros animais, às outras formas de divinar, de criar mundo, essas formas que rejeitam o acúmulo de informação, que rejeitam as palavras acostumadas e que são nossa alteridade mais radical, incalculáveis e imensuráveis pela ciência. Já em 8 (LSN), declara que precisa adquirir sabedoria vegetal, i.e., precisa expandir seu mundo, olhar para outros tipos de sabedoria, sabedoria não mais a egoica, cartesiana, a sabedoria da consciência hegeliana que tudo cria e que subjuga a natureza, mas a sabedoria vegetal, essa sabedoria que admite as figuras mais gramaticalmente incoerentes como uma rã no talo. Ainda em 8, o eu-lírico diz ter nascido para “administrar o à toa / o em vão / o inútil”, e a forma como estes substantivos são colocados cria uma lista. Essa lista é uma lista sobre nada. A razão, aqui, é administradora, opera, faz, mas faz o quê?—o nada. Administra o nada,

funciona desfuncionando, é além e aquém da razão, é qualquer coisa menos a razão do sonho humanista.

É no apagamento das fronteiras da razão que podemos notar que: 1) não se pode enquadrar Manoel em um campo, seja na literatura ou na filosofia; 2) há notória conexão entre seus poemas e os estudos da desconstrução; 3) essa forma de pensar, de complicada relação com a lógica, ora funcionando dentro de algum padrão, ora escapando e usando da surpresa para desacostumar as palavras e ultrapassar os conceitos lógicos leva sua poética a um âmbito de razão sem razão, de pensamento sem pensamento, de um querer-dizer que jamais se concretiza, mas que está sempre por vir (*it is always coming*). É nesse sentido que essa poética invoca as outras formas de pensamento, de razão, as outras visões de mundo. É nesse sentido que há uma ruptura com a ideia de razão no singular, que é negação de qualquer alteridade.

Porém, embora haja tal abertura e tal acolhimento de outras formas de lidar com o mundo, Manoel continua de alguma forma preso à metafísica que tenta superar. O título e a epígrafe da segunda parte do LSN já demonstram isso sem a necessidade de mais explicações: “2ª parte / DESEJAR SER / *O maior apetite do homem é desejar ser. Se os olhos veem com amor o que não é, tem ser.* – Padre Antônio Vieira em *Paixões humanas*”. Aqui, o poeta é cúmplice de um sistema que supõe: a) o homem; b) a possibilidade de encontrar característica especial dos humanos (ou qualquer espécie); c) a metafísica da presença e a dialética, com a suposição de que os olhos humanos que veem o não ser conferem a ele a possibilidade de ser⁵². Embora usando de citação de Antônio Vieira, Manoel deixa claro o que o eu-lírico de LSN pensa, sendo a epígrafe parte de seu trabalho.

Sendo assim, devemos enxergar a desrazão como uma dessuposição dos pressupostos da razão, mas sem supor também que, para o LSN ou o LDI, haja um total desandar da metafísica (embora haja um intento de desfazer todas as relações lógicas⁵³). O que há, isto sim, é alguém que anda lado a lado com a lógica, usando dela para mover-se no campo das palavras acostumadas rumo aos neologismos, ao criancamento, à surpresa para, aí sim, orbitar a lógica e permitir que parte dessa marginalidade das outras espécies penetre sua poética. Manoel não permite ou não considera a nível suficiente o problema das outras formas de razão, mas, assim como Nietzsche, afasta-se das categorias e dos pressupostos centralizadores que o jogo de linguagem assumidamente metafísico deixa a herdar. A isto podemos chamar, apropriadamente, desrazão.

⁵² Cf. explicação da lógica dialética hegeliana no item 2.1.

⁵³ Cf.: BARROS, 2010, p.105.

O prefixo ‘des’ tem forte presença nos escritos de Manoel, sendo possível encontrar diversos exemplos⁵⁴. De acordo com Alves (2007, p.16), esse prefixo une-se a “bases de natureza substantival [...], adjetival e verbal [...] e manifesta, sobretudo, o valor de “separação” da base a que se associa”. Mas como se dá essa separação em Barros? Como é que a poética manoelina usa do ‘des’ para separar um sentido da base a que se associa?—para Souza (2010, p.71), ocorre o seguinte: “No poeta, portanto, “des” é uma ideia: a ideia de uma ação. Não se trata de uma ação de simplesmente negar, contrariar, privar ou afastar, mas de “transfazer”. “Des” é uma ação de transfazer as coisas, retirando delas as suas utilidades”. Sendo assim, a desrazão seria algo além de uma negação da razão; poderíamos chamar por desrazão a maneira como Manoel retira a utilidade da razão. A razão fica, então, sozinha, nua frente aos anseios de uma sociedade que a pressiona a tender para um determinado rumo.

Os anseios da urbe, construída no entorno da razão e de suas categorias, com prédios, espaços, ruas (caminhos) racionalmente dispostos na melhor organização para servir ao sistema, para agradar à mão invisível, todos esses anseios de lucro sob o guarda-chuva de uma noção centralizada de desenvolvimento modelaram a razão até aqui. A cidade, sempre calculada, planejada ou não planejada, disposta de acordo com interesses de alguém ou de algum sistema, modelou a razão até aqui. A cidade, precisamente ela, é a razão, porque é a comunidade de partilha de um modelo de razão que é regida por um Direito por sua vez regido pelo mesmo modelo de razão. E chega o momento em que a razão se vê sem todo esse aparato, solitária, já não mais como *ratio*, cálculo, e fica nua, e novamente temos a figura de Derrida nu frente ao gato, com um sentimento de pudor reprimindo-o, e novamente temos os quadros de Hopper, com a solidão da cidade, da razão que está em toda parte. Não se trata nem mesmo de colocar uma oposição à razão, mas de deixar florescer a desrazão dessa forma. Embora Manoel escreva usando de imagens do Pantanal, de vegetação, de animais de outras espécies, de seu mundo circundante enfim, parece partilhar sempre de um entendimento de razão próximo ao que se nota em Hopper, um modelo que tem certas formas de desenvolvimento da urbe como base, mas que se vê desconectado desta. De acordo com Mumford (2004, pp.520-521), e.g., “a planta de Radburn [...], primeira inovação importante, no urbanismo, desde Veneza, foi instigada por uma sugestão de um leigo, que concebeu seu novo traçado como uma “cidade para a *Era do Automóvel*””. E ainda, uma certa aglutinação entre a metrópole e os processos tem sido causa de uma padronização e uniformização típicas de um modelo (o modelo metafísico) de razão:

⁵⁴ De acordo com Souza (2010, p.72), são exemplos: “desformar, desnome, desútil, des-ser, desinventar, descozer, desabrir, desutensílio, desobjeto, desler, despáavra, enfim, deslimite.”

Embora a remoção dos limites seja um dos principais feitos da economia metropolitana, não implica qualquer abdicação de poder por parte dos chefes em geral: pois existe uma condição que se contrapõe a essa remoção, e é o processamento de todas as operações por meio da metrópole e de seus mecanismos cada vez mais complicados. A metrópole é, de fato, um centro de processamento, no qual uma ampla variedade de bens, materiais e espirituais, é mecanicamente classificada e reduzida a um número limitado de artigos padronizados, uniformemente embalados, e distribuídos, através de canais controlados, para o seu destino, levando o rótulo de aprovação metropolitana. “Processar” tornou-se agora a principal forma de controle metropolitano [...]” (MUMFORD, 2004, p.584).

Talvez por isso Manoel adote o Pantanal como cenário de seus poemas. Enquanto Hopper expõe a metrópole e mostra-a em sua raiz de solidão tanto por seus prédios, pontes e postos de gasolina quanto por meio de outras personagens presentes em suas obras, Manoel nos abre o plano do pantanal, da outra possibilidade, das outras formas de viver o ambiente, não só o ambiente da invenção, mas também o das formas de linguagem, de desfazer a razão e brincar com sapo, lata, caramujo⁵⁵. Nessa desfeita da razão, que é o poema voltado ao aumento do mundo por meio da invenção e do acolhimento do ínfimo, Manoel acaba por recriar um ambiente de convívio com outras formas de pensar que não são humanas. O poeta, o abridor de amanhecer e a formiga-carregadeira; a cobra de vidro que faz a volta atrás de casa: imagens que transportam a leitora a um espaço sem espaço, que é constituído por muitos espaços ao mesmo tempo—ponto de partida que não é ponto de partida. Se a poesia de Manoel habita os trapos e as formas de vida subestimadas pelo humanismo e pela sociedade vigente, ao mesmo tempo não tem como ‘habitar’ um local preciso, porque sua infinita possibilidade de recriação confere-lhe um caráter nômade, o alheamento de quem inventa e aumenta o mundo. Esse nomadismo está à espreita por um momento inútil, para que possa se revelar. Nesse sentido, as inutilidades levam Barros a beirar o *nonsense*⁵⁶. Isso porque “[...] o *nonsense* brinca com o sentido / não sentido no âmbito da própria linguagem, chamando a atenção unicamente sobre ela, sem recurso a um referente externo” (BLUME, 2004, p.13), e é exatamente nesse sentido que supomos aqui que Manoel não possa ser visto como o poeta que de modo geral observa as relações entre as palavras e as coisas, até porque isso já é feito desde há muito em diversas áreas do pensamento, e já vimos que resumir o poeta nesses termos acaba por limitá-lo; o que há, sim, são diálogos entre ele e a linguagem, os outros poetas, as linhas teóricas, as palavras, a vida, o espaço em que se vive, o “cu de uma formiga” (BARROS, 2016a, p.42) etc.

⁵⁵ Sobre isso, dirá: “A razão nos descompleta. Acho que o ritmo das cidades, sendo mais veloz, pode causar no poeta algum tipo de pressa. Aqui, no ritmo do carro e boi, parece que a maturação se obriga” (BARROS, 2010, p.132).

⁵⁶ Sobre o *nonsense*, cf.: Blume (2004, pp.10-11).

A desrazão, nesse sentido, já nos parece palavra que pede adoção por parte do vocabulário infantil de Manoel. Os costumes do ‘des’, unidos às relações múltiplas de Manoel com seus versos assimétricos, e destes com a linguagem de uma forma radicalmente desconstrutiva, podem ser vistos como motivos suficientes para perceber uma desrazão em seus poemas. É o criançamento da razão. Esse criançamento aceita as heranças sem escala hierárquica. Assim, diferente da razão ocidental, que com Aristóteles mostra já grande parte de seu potencial ordenador, hierárquico, objetivista, metafísico na *scala naturae*⁵⁷, Barros (2016b, p.15) escreve: “[...] O esplendor da manhã não se abre com faca [...]” e que “[...] Desaprender oito horas por dia ensina os princípios”. Com isso, podemos repensar o mundo contemporâneo sob essa ideia de desrazão. A princípio, note-se em Baudrillard que: “Os animais não passaram, de resto, ao estatuto de inumanidade senão no decurso dos progressos da razão e do humanismo. Lógica paralela à do racismo. Não existe “reino” animal objetivo senão desde que existe o homem. (BAUDRILLARD, 1991, p. 164). Note-se ainda Rouget (2014, p.15):

Chacun sait que l’animal n’existe pas. Qui a déjà croisé un animal? Une belette, oui. Un chat, une, mésange, un oiseau même, oui, mais un animal? On aura beau chercher, soulever les feuilles, guetter avec patience derrière un arbre ou un muret, on ne trouvera jamais, ni au sein de la nature, ni dans l’artefact biogénétique qui compose désormais notre environnement vivant, le moindre objet réel pour correspondre au mot animal.

Se tomamos as afirmações de Baudrillard, Rouget, Derrida⁵⁸ e tantos pensadores contemporâneos que questionam a metafísica e as unimos aos dados de Mohr (2009), que já apontavam para um mercado de 80 bilhões de mortes por ano de sujeitos de outras espécies, notamos um dos grandes pontos nos quais se faz necessário parar e repensar a razão. O que é que fazemos hoje com os outros sujeitos que vivem neste mundo? Aparentemente, o ego humanista os destrói sem grandes problemas, mas nada parece tão sério assim se supomos que somos superiores e que temos o direito de assassinar sujeitos de outras espécies tomando como critério a diferença de espécies (especismo). Somos enganados todos os dias, quando compramos manteiga, presunto, queijo, salsicha direto das prateleiras dos supermercados e estes produtos vêm destacados de suas histórias (TORRES, 2007, p.35). E, aparentemente, gostamos de ser enganados porque estamos confortáveis demais com a situação de ‘superioridade’ que o humanismo nos propicia e não precisamos nos importar com a vida dos

⁵⁷ Escala aristotélica de hierarquia entre os seres: os ‘animais’ estariam abaixo dos humanos, que estariam abaixo de Deus. Isso já foi visto pela etologia contemporânea como desastroso, dado que as espécies devem ser flexíveis à forma como os problemas do ambiente em que vivem aparecem a elas, e não sob uma única forma de razão/de cognição, então a hierarquia entre espécies é absurda mesmo para a razão ocidental contemporânea (DE WAAL, 2016, p.12).

⁵⁸ Cf.: Derrida, 2002.

outros sujeitos. Será tudo isso consequência da razão?—provavelmente não, nem tudo, mas ela cumpre papel protagonista nisso, sem o qual seria muito difícil, senão impossível, supor qualquer justificação a tais atos ao mesmo tempo que não se comete o mesmo com os humanos. A desrazão manoelina nos permite ver um mundo tão plural, e é por isso que é uma das grandes heranças que nosso tempo recebe. Com ela, podemos ver tais incoerências e ampliar nosso campo de empatia, o que nos mostra também uma possível implicação ética.

Quando Manoel desvê o mundo, então, está jogando sobre ele um outro olhar. O olhar já foi ponto de discussão em estudos feministas e bem pode ser questionado aqui também. Olhar os animais de outras espécies em shows/programas de vida selvagem, aquários e zoológicos nos dá a sensação de ver em segurança aquilo que, em situação comum, representar-nos-ia perigo. Vemos, assim, o proibido, e queremos ver o mundo inteiro, queremos sentir que dominamos tudo com nosso olhar, com nossa capacidade de tudo poder ver sem nada sofrer. Queremos—e com o uso da técnica nos aproximamos disso—ter onisciência, onipotência e onipresença. O desver de Barros é o contrário disso, é um acostumar-se com a imperfeição e notar a alteridade sem a violência da hierarquia humanista. Esse desver ocorre, então, em uma desrazão, que desaprende, que desfaz os nós epistemológicos que a tradição deixou e vai de encontro ao mundo e não à metafísica (RODRIGUES, 2016, p.99). É como começa o já citado poema 9, de *Desejar Ser*, do LSN: “A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá / mas não pode medir seus encantos” (BARROS, 2016a, p.40). Esse olhar que não se pretende totalizante e universal é o mesmo olhar que se volta a tudo aquilo que é tido como ínfimo. Entre o LSN e o LDI, temos que no primeiro:

10.

Mosca dependurada na beira de um ralo –
Acho mais importante do que uma joia pendente.

Os pequenos invólucros para múmias de passarinhos
que os antigos egípcios faziam
Acho mais importante do que o sarcófago de Tutancâmon.

O homem que deixou a vida por se sentir um esgoto –
Acho mais importante do que uma Usina Nuclear.
Aliás, o cu de uma formiga é também muito mais
Importante do que uma Usina Nuclear.

As coisas que não têm dimensões são muito importantes.
Assim, o pássaro *tu-you-you* é mais importante por seus
pronomes do que por seu tamanho de crescer.

É no ínfimo que eu vejo a exuberância.
(BARROS, 2016a, p.42).

Aqui é notável a valorização do marginal, do suplemento, daquilo que é tido como o não principal das coisas. Da lógica do suplemento, Manoel valoriza o marginal, e não o centro, tocando aqui na mesma discussão de Derrida. Já no poema XIII de *Mundo Pequeno*, do LDI, temos uma travessia do poeta enquanto árvore que apresenta a relação entre seu olhar e o chão. O olhar, portanto, é moldado não pela razão, pelos silogismos, pelas sofisticções da cidade e pela meta(além)-física, mas pelo chão, tão importante ao poeta-árvore, quebrando com a trama metafísica dos conceitos:

XIII

Estou atravessando um período de árvore.
 O chão tem gula de meu olho por motivo que meu
 olho tem escórias de árvore.
 O chão deseja meu olho vazado pra fazer parte do
 Cisco que se acumula debaixo das árvores.
 O chão tem gula de meu olho por motivo que meu
 olho possui um coisário de nadeiras.
 O chão tem gula de meu olho pelo mesmo motivo
 que ele tem gula por pregos por latas por folhas.
 A gula do chão vai comer o meu olho.
 No meu morrer tem uma dor de árvore.
 (BARRROS, 2016b, p.75).

Neste poema do LDI há todo um jogo entre o observador e o observado, que remove o protagonismo do primeiro. É o chão que chama o olho, e não o olho que invade o chão. Não há a atitude do olhar invasor, de olhar para o chão, de mirá-lo, mas justamente uma gula que o próprio chão tem pelo olhar do eu-lírico, isso porque este possui um “coisário de nadeiras”. Esse coisário é a total indefinição. O chão, pisado, ínfimo, fora das vistas de quem vive a olhar para o céu e para o ideal, deseja o olhar, e mais ainda: tem gula pelo olhar. Quer devorá-lo. Quer ser olhado, porque quer tudo aquilo que não serve para nada: os pregos, latas e folhas, assim como o olhar do eu-lírico. No fim, é relevante que ele declare: “A gula do chão vai comer o meu olho” (BARROS, 2016b, p.75) e, em seguida, apresente a dor de árvore em seu morrer. O eu-lírico, aqui, demonstra não apenas ter uma conexão com a natureza, mas a capacidade de criar e adentrar jogos de linguagem próprios: como fala uma árvore? Como sente uma árvore? Há uma empatia que trabalha sobre uma ideia de ultrapassamento entre os viventes assim como sua poesia demonstra a ideia de ultrapassamento entre os campos da filosofia e da literatura, e passa então a soar prepotente o desejo de limitar. Já no poema de LSN a Usina Nuclear é ofuscada pelo homem que deixou a vida por se sentir um esgoto e todos os valores construídos pelo Ocidente parecem estar invertidos no olhar do eu-lírico, mostrando esse olhar como um tanto quanto alheio a um querer próprio da máquina, do mecanismo, do sistema.

É interessante notar que essa mudança do olhar descentraliza a razão, o olhar invasor e categorizador da metafísica e descentraliza sobretudo o sujeito. É sempre o sujeito que olha o objeto, o observador e o observado, a dupla cisão que permite a invasão de um olhar que não está perdido, que sabe que quer adentrar um espaço alheio. Quando se olha um indivíduo de outra espécie sendo usado no circo ou no zoológico, joga-se ali também com uma visão de mundo. A visão que se tem não é só da cena, mas também de diversos outros pressupostos e experiência, e é uma visão que joga com a afirmação e negação disto e daquilo. Manoel, porém, está em paralelo com a não crítica, não cisão de Derrida: “A crítica [...] se baseia no critério de decidibilidade, na possível decisão entre um dos opostos” (NASCIMENTO, 2015, p.105). Esse olhar que foge à crítica foge às estruturas de raciocínio metafísicas. Enquanto não compactua com as suposições metafísicas, também não quer abraçar seus pressupostos, e acaba por estar para além da de-cisão, da escolha, assim como uma lógica do meio, da própria diferença, que “tem simplesmente maior alcance do que a atividade crítica” (NASCIMENTO, 2015, p.105), já que vige numa composição de textos diferentes. Diz Nascimento (2015, p.105) sobre Derrida:

Situando-se *além* das oposições metafísicas, mais exatamente no espaço *entre* elas, signos como *hymen*, *phármakon*, tímpano, branco, enxerto etc. sinalizam a diferença ou o afastamento entre a simples inversão das oposições, sua marca no texto de partida, e seu deslocamento, sua re-marca.

Sendo assim, o olhar da desrazão não estaria pela crítica daquilo que já se supôs, nem por qualquer nova tese que se queira levantar, mas simplesmente pelo ato da poesia de estar entre tudo e não tocar as teses, necessariamente. Aqui retornamos a ideia de uma poesia filosófica, ou de uma filosofia poética; para Nascimento (2015, p.106), Derrida teria dito jamais enunciar qualquer tese, qualquer proposição positiva que pudesse ser suspeita, isso justamente por conta de a desconstrução não trabalhar no âmbito da crítica, da negação, mas com o entremeio, com a possibilidade. É notável que isso traga alguns problemas até mesmo éticos, como a abstenção do repúdio, e de um repúdio fixo e decidido, a uma situação incoerente como é, e.g., o fato de os humanos se alimentarem de sujeitos de outras espécies. Será isso um comodismo generalizado? Traria isso alguns problemas sérios, do ponto de vista ético? Talvez, mas é justamente o que há em Manoel, embora sua abertura às possibilidades nos permita e até incite, ao mesmo tempo, a repensar nossa ética. Podemos dizer, então, que, enquanto a desrazão que vemos em Barros tem todo esse abarcamento das possibilidades e esse potencial de desconstrução, trazendo à tona uma radical multiplicidade de entremeios, diferenças, ela também age claramente paralela a essa lógica do *hymen* derridiana, de maneira eticamente discutível.

Talvez se diga que trabalhamos em um plano metafísico o tempo todo. Talvez se diga que fundamos nosso pensamento o tempo todo, seja na ética, na estética, na epistemologia etc., embora isso não queira dizer que somos metafísicos de escola ou que ignoremos a destruição heideggeriana da história metafísica. Porém, estamos apenas a considerar e reconsiderar determinadas questões, a dizer que certamente há algo mais improvável e algo mais provável, o que está de acordo com os conceitos de nossa lógica declarada (paraconsistente), mas talvez não esteja perfeitamente de acordo com a lógica do *hymen* derridiana nem com a lógica clássica. É preciso, também, perceber que a metafísica (essa metafísica do Eu, do objetivo, do uno, da conceituação) não sobrevive em um contexto de multiplicidade, sobretudo frente a uma lógica que traz instâncias como as de que nos apropriamos aqui.

Para confirmar que há algo como uma desrazão em Manoel, e que esta pode ser explicada com as características da lógica do *hymen* derridiana (portanto já à parte de um contexto metafísico), basta rememorar três pontos principais: 1) Manoel não quer ser teórico, não quer ‘dizer algo’, assume um descompromisso político e um não engajamento [aqui a lógica do *hymen* seria não crítica, não negativa em relação aos polos]; 2) o olhar de Manoel é para o ínfimo, para o chão [aqui a multiplicidade de Derrida desfoca o centro e se abre para a margem, então também está de acordo]; 3) a desrazão evoca e invoca sujeitos de outras espécies, chama suas heranças por vezes explicitamente [nisso a lógica derridiana exposta também está de acordo, ainda mais com a desconstrução sendo sempre uma desconstrução do sujeito (DERRIDA, 2004, pp.211-213)]. Assim, Manoel parece ser algo como o poeta da desconstrução, cujos textos podem ser compreendidos num ambiente chamado desrazão, embora queira fugir de qualquer rótulo, qualquer categorização. É justo que queira, mas acaba por adentrar sempre já alguma forma de pensamento. Ainda que pensamento não signifique metafísica e ainda que a simplicidade de seus versos por vezes disfarce isto. Aqui, chamamos mais um poema do LDI:

AUTO-RETRATO FALADO

Venho de um Cuiabá garimpo e de ruelas entortadas.
 Meu pai teve uma venda de bananas no Beco da
 Marinha, onde nasci.
 Me criei no Pantanal de Corumbá, entre bichos do
 chão, pessoas humildes, aves, árvores e rios.
 Aprecio viver em lugares decadentes por gosto de
 estar entre pedras e lagartos.
 Fazer o desprezível ser prezado é coisa que me apraz.
 Já publiquei 10 livros de poesia; ao publicá-los me
 sinto como que desonrado e fujo para o
 Pantanal onde sou abençoado a garças.

Me procurei a vida inteira e não me achei – pelo
 que fui salvo.
 Descobri que todos os caminhos levam à ignorância.
 Não fui para a sarjeta porque herdei uma fazenda de
 gado. Os bois me recriam.
 Agora eu sou tão ocaso!
 Estou na categoria de sofrer do moral, porque só
 faço coisas inúteis.
 No meu morrer tem uma dor de árvore.
 (BARRROS, 2016b, p.79).

Novamente a dor de árvore no morrer, assim como no poema XIII. Nessa autobiografia que expõe as dores e as raízes à leitora, Manoel já está em outro espaço. Seu mundo é do poema e da linguagem/das linguagens. A evocação das outras espécies, com aves, árvores, bois, é acompanhada pelo ínfimo com “faço coisas inúteis”, além de incorporar todo o ambiente não só de imagens como também linguístico ao eu-lírico: a árvore é ele mesmo, os bois o recriam, o Pantanal é que o abençoa, sua criação se deu entre os bichos do chão, pessoas humildes, que o compuseram, e, quando tenta ser alguma coisa, quando poderia dar um golpe de razão, de saber, confessa: “Descobri que todos os caminhos levam à ignorância” (Barros, 2016b, p.79). O que há, portanto, é um viver em meio às heranças e em contato com o mundo, moldando suas raízes de árvore ao solo em que se cresce. Rizoma. Em seus poemas, ele é qualquer coisa de insignificante, como o revela em sua descrição do LSN, que originalmente deveria se chamar *Contemplação dos detritos*:

Depois de ter achado um título, *Contemplação dos detritos*, li uma frase de Roland Barthes que era mais ou menos assim: “Contemplar nossos próprios detritos é narcisismo.” A frase me denunciava demais. Então mudei o título do livro. Mas não mudei os poemas. Portanto, o livro continuou narcisista. Depois vi que tudo era nada mesmo, nada de coisa nenhuma. Frases. [...] Não havia nada para revelar. Nem detritos nem nada. Eu só queria me ser. [...] Nada para contar. Eu só queria fazer frases com ilogismos e ressonâncias verbais. Acho que isso nem é um roteiro de simplicidade. Só se fosse de retravés (BARROS, 2010, p.130).

Esse poeta dos detritos, por fim, faz com que as palavras deem voltas na razão. As mesmas palavras que saem de conjuntos metafísicos, blocos de razão, e voam pegando delírio. Esse fazer, cremos tê-lo bem discutido, ocorre por meio de desconexões lógicas, de um olhar de criança para as palavras. Quando isso ocorre, um mundo muito maior do que qualquer metafísica se mostra à nossa frente—é o mundo em que o poeta não tem nada a contar, nenhuma coisa, nenhuma frase, só quer desdizer, desaprender, desarrumar palavras e aumentar o mundo. É certo que a enseada não faz mais sentido com esse nome, e que a cobra de vidro que faz a volta atrás da casa é muito mais viva, porque muito mais parte do falante, muito mais integrante do contexto do poeta, e são coisas assim que perpassam toda a poesia de Barros. Estas nos deixam a cada vez um pouco mais perto da desrazão.

Resta ainda e sempre, mas foge ao escopo deste trabalho, pensar melhor as consequências da desrazão no mundo contemporâneo, não só do ponto de vista do poeta, mas também do leitor, do trabalhador, de todos que compõem essa rede de uso das palavras do cotidiano, moldando-as a cada frase. É certo também que a desrazão nos impõe questões sérias, como as que discutimos de nossa própria animalidade e de nossa relação para com os animais de outras espécies. Tais questões, se negligenciadas em nome de nosso prazer estético ou da preservação de nossas afirmações morais especistas sempre tão óbvias, afastam-nos cada vez mais de talvez um dia termos o que tanto a espécie humana sonha: entender-se no mundo.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Não havendo aqui a intenção de finalizar a discussão, esta dissertação vem como uma contribuição para a pesquisa sobre a poesia de Manoel de Barros. A pouca discussão sobre o conceito de surpresa em Heidegger unida à possibilidade que supomos de falar em uma desrazão manoelina foram o principal norte da pesquisa. Sem dúvidas que os pressupostos como a busca por uma lógica não clássica, uma ontologia antiespecista e uma epistemologia desconstrucionista ou ao menos, se assim podemos dizer, a par das discussões pós-modernas, foram de grande importância para realizarmos esta discussão. Assim, o espaço no qual construímos este texto é também o espaço de outras formas de vida, de outras formas de linguagem, e talvez jamais poderíamos deixar de partilhar certas suposições com os autores mais metafísicos da filosofia, bem como não poderíamos querer reinventar todos os campos que compõem nossas visões de mundo. Esse trabalho de reinvenção pode, sim, ser empreendido pelos teóricos, mas comumente gera mais resultados nas mãos dos artistas, dos bêbados, dos poetas. De quem sabe fazer a palavra pegar delírio.

Animais de outras espécies aparecem frequentemente nas poesias de Manoel de Barros, junto a tudo aquilo que a razão vê como inferior, inútil, ínfimo. Fazer a leitura da desrazão em seus poemas, portanto, é entender que o mundo é composto por outros, pela natureza, pelas outras formas de vida, entender que se está sempre em contato com essas alteridades e que o ínfimo só é ínfimo na lógica do suplemento. Se estivermos abertos, podemos ver em Manoel um mundo totalmente novo, expandindo assim o nosso próprio.

Tantos outros mistérios guarda a poesia de Manoel de Barros, que o poeta é sempre atual e sempre aberto a novas interpretações. Um exemplo mesmo são os títulos de seus

livros: *Livro Sobre Nada* parece carregar ainda mais do que já se discutiu; ou então *O Livro das Ignoranças*, que vem a ser um título com detalhes provocantes. Por que começa, por exemplo, com artigo? Ou então, por que é que Manoel opta por grafar “ignoranças”?—E aqui é curioso notar, nesse “ã”, a função de dígrafo vocálico de um ‘n’ que deveria proceder, como em ‘ignoranças’, ou ‘ignorâncias’. Esse dígrafo, quanto grafado, nada mais é do que a nasalização do ‘ã’. O que Manoel faz, então, é alterar a escrita sem alterar a fala, como na tão famosa *différance*, de Derrida, e ele faz isso passando o dígrafo vocálico para a marca nasal til, ou seja, removendo o ‘n’ de ignorâncias e inserindo um ‘ã’ no lugar. Muda-se a escrita, permanece a fala: questionamento à lógica da complementariedade, do *logos*, da voz. Questionamento às certezas da primazia da oralidade por meio das ignoranças na escrita. O ouvido de Manoel é (des)construído de significados, portanto complexo demais para que se almeje a qualquer explicação totalizante de seus poemas. Cremos, porém, ter suficientemente embasado nossas considerações no tocante aos assuntos que discutimos, principalmente no que diz respeito a duas das temáticas mais pertinentes a este trabalho, a saber: a dificuldade em separar literatura e filosofia e as aproximações do conceito heideggeriano de surpresa com a maneira de desrazão com que operam os poemas de Barros. Assim, esperamos também ter discutido o quanto uma nova visão de mundo, para onde a desrazão às vezes parece apontar, poderia nos fazer perceber as violências que cometemos por meio do humanismo, do antropocentrismo e de todo pensamento ou prática especista.

Por fim, outra questão debatida aqui foi a das distinções entre as áreas a que comumente se chamam por ‘filosofia’ e ‘literatura’. Estas, que por vezes são vistas como mundos à parte, foram expostas aqui como partilhando tantos elementos que fica impossível delimitar com precisão clara e estável uma fronteira. Talvez, como dissemos, haja aí uma intenção de quem escreve de fundo; talvez não. Como não compramos o discurso essencialista nem uma lógica apropriadora, mas, pelo contrário, caminhamos pelas beiradas, com uma leitura pluralista, uma lógica baseada em fatores de crença e que não anula suas margens, trabalhamos com valores não constantes, o que nos permitiu uma análise dessas áreas talvez nem mais como áreas, mas como parte de apenas uma vontade de expressar alguma coisa no mundo. O que é que nos separa, afinal, de uma abertura em relação a um tema e de uma provável decorrência sentimental, quando lemos um texto de filosofia, que não nos separa dessa mesma situação quando lemos um texto ‘literário’? Há muito mais coisas aí, certamente, há escolas, discussões, teorias etc., mas acreditamos que as evidências ora aqui, ao corroborarem com este caminho, inserem-se em uma visão de mundo que espera algo além

de teoria, algo como um mundo lá fora para o qual é preciso olhar, mundo este que a filosofia e a literatura já nos mostraram de incontáveis maneiras.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE MANOEL DE BARROS

BARROS, Manoel de. Eu sou o rascunho de um sonho. In: MÜLLER, Adalberto (Org.); GISMONTI, Egberto (apresentação). **Encontros**. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2010. (Encontros).

_____. **Livro sobre nada**. 1ed. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016a. 98p.

_____. **Memórias inventadas**: as infâncias de Manoel de Barros. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2008. 157p.

_____. **O livro das ignoranças**. 1ed. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016b. 118p.

_____. **Retrato do artista quando coisa**. Rio de Janeiro: Record, 1998. 81p.

_____. Os deslimes da poesia. In: ROSA, Maria da Glória Sá; NOGUEIRA, Albana Xavier. **A literatura sul-mato-grossense na ótica de seus construtores**. Campo Grande: Fundação de Cultura de Mato Grosso do Sul, 2011. 348p.

BIBLIOGRAFIA GERAL

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 6ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 1210p.

ACHUGAR, Hugo. **Planetas sem boca**: escritos efêmeros sobre arte, cultura e literatura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006. 378p. (Humanitas).

ALMEIDA, António Rodrigues de. (Org.). **Dicionário de latim-português**. 4ed. Porto: Porto Editora, 2012. 700p.

ALVES, Ieda Maria. **Neologismo**: criação lexical. 3ed. São Paulo: Ática, 2007. 93p. (Princípios; 191).

ATTRIDGE, Derek. *The singularity of literature*. London: Routledge, 2004. 178p.

BALEEIRO, Cleber Araújo Souto. *Verwindung*: a ideia de “superção” no pensamento de Vattimo. **Revista Eletrônica Correlatio**, n.18. pp.39-49. 2010. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/view/2400>. Acesso em: 21 ago. 2018.

BAUDRILLARD, Jean. **Simulacros e simulação**. Lisboa: Relógio d’Água, 1991. 201p.

- BEKOFF, Marc. *The animal manifesto: six reasons for expanding our compassion footprint*. California: New World Library, 2010. 261p.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar** – a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986. 347p.
- BERNARDES, Ângela Cavalcanti. Razão poética e laço social. **Estudos Lacanianos**, v.1, n.1, pp.153-157. 2008. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/rel/v1n1/v1n1a13.pdf>. Acesso em: 14 jan. 2018.
- BLUME, Rosvith Friesen. A narrativa de Kafka nas bordas do *nonsense*. **Fragmentos**, n.26, pp.9-20. 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/fragmentos/article/view/File/7750/7125>. Acesso em: 08 abr. 2019.
- BLYTH, Mark. *Austerity: the history of a dangerous idea*. New York: Oxford University Press, 2013. 322p.
- BOBBIO, Norberto. **Direita e esquerda**: razões e significados de uma distinção política. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.
- BRAVO, Álvaro F. Desenjaular o animal humano. In: MACIEL, Maria E. (Org.). **Pensar/escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. 422p.
- CIORAN, Émile M. **Breviário de decomposição**. Rio de Janeiro: Rocco, 1989. 176p.
- COSTA, Newton A. C. da. et al. **Lógica paraconsistente aplicada**. São Paulo: Atlas, 1999. 214p.
- CULLER, Jonathan. **Teoria literária**: uma introdução. São Paulo: Beca Produções Culturais Ltda., 1999. 140p.
- CURY, Silvia de Melo L. **A filosofia da fidelidade ao ser**: noções de humanismo. São Paulo: Edições Loyola, 1986. 87p.
- DELEUZE, Gilles. *Difference and repetition*. New York: Columbia University Press, 1994. 350p.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Kafka: toward a minor literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1986. 104p.
- _____. **De que amanhã**: diálogo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. 239p.
- _____. **Essa estranha instituição chamada literatura**: uma entrevista com Jacques Derrida. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014. 118p. (Babel).
- _____. **Gramatologia**. São Paulo: Perspectiva, 2017. 385p. (Estudos; 16).
- _____. *Lettre à un ami japonais*, 1987. In: FONTES FILHO, Osvaldo. **Escrever o desaparecimento de si em torno de *Le Coupable*, de Georges Bataille**. Fragmentos de Cultura, Goiânia, v.17, n.1/2, pp.41-60, jan/fev. 2007.
- _____. **Mal de arquivo**: uma impressão freudiana. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001. 130p. (Conexões; 11).
- _____. **O animal que logo sou (a seguir)**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. 92p.

DE WAAL, Frans. *Are we smart enough to know how smart animals are?*. New York: W.W. Norton & Company, Inc., 2016. 340p.

_____. *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*. Massachusetts: Harvard University Press, 2003. 255p.

_____. *The bonobo and the atheist: in search of humanism among the primates*. 1ed. New York: W.W. Norton & Company, Inc. 2013. 289p.

DICIONÁRIO DE LATIM-PORTUGUÊS. 2ed. Porto: Porto Editora, 2000. 565p.

DUBOIS, Christian. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. 244p.

EAGLETON, Terry. *Marxism and literary criticism*. London: Taylor & Francis e-Library, 2006. 43p.

ECO, Umberto. **Obra aberta**: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. 8ed. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1997. 284p.

EFKEN, Karl Heinz; SILVA, Márcio José da. A essência da linguagem em Heidegger. **Ágora Filosófica**, v.1, n.2, pp.235-258. 2014. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/541>. Acesso em: 03 de ago. de 2018.

FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção Tópicos).

_____. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. 5ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FRANCIONE, Gary L. *Animals as persons: essays on the abolition of animal exploitation*. New York: Columbia University Press, 2008. 235p.

FRIEDRICH, Hugo. **Estrutura da lírica moderna**: da metade do século XIX a meados do século XX. São Paulo: Duas Cidades, 1978. 349p. (Problemas atuais e suas fontes; 3).

GARCIA, Gabriel Cid de. **A eloquência do mundo**: Fernando pessoa, entre a literatura e a filosofia. 1ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2014. 212p.

HARARI, Yuval Noah. **Homo deus**: uma breve história do amanhã. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 443p.

HEIDEGGER, Martin. **A caminho da linguagem**. Traduzido por: SCHUBACK, Marcia Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2003. 229p.

_____. *Identität und Differenz*. In: _____. **Gesamtausgabe I. Abteilung: veröffentlichte Schriften 1910-1976**. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006. Parte 1, pp.3-110.

_____. **Língua de tradição e língua técnica**. 1ed. Lisboa: Vega, 1995. 72p. (Passagens).

_____. **Ser e tempo**. 10ed. Petrópolis: Vozes, 2015. 600p. (Coleção Pensamento Humano).

HEGEL, Georg W. F. **Cursos de Estética I**. 2ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001. 302p. (Clássicos; 14).

_____. **Fenomenologia do espírito**. 7ed. Petrópolis: Vozes, 2002. 549p.

HERMAN, David. *Literature beyond the human*. In: _____. (Org). **Creatural fictions: human-animal relationships in twentieth and twenty-first century literature**. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2016. 290p. (*Palgrave studies in animals and literature*).

- HOBGOOD-OSTER, Laura. *A dog's history of the world*. Texas: Baylor University Press, 2014. 155p.
- KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura que queira apresentar-se como ciência**. Lisboa: Edições 70, Lda. 1988. 191p.
- LESTEL, Dominique. **As origens animais da cultura**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 204p. (Coleção Epistemologia e Sociedade).
- LYOTARD, Jean-François. **O pós-moderno**. 3ed. Rio de Janeiro: José Olympio Editora S.A., 1988. 123p.
- MAIA, Antonio Glaudenir Brasil. A problemática da ética na filosofia pós-moderna de Gianni Vattimo. **Kairós – Revista Acadêmica da Prainha**. Ano 1, v.1. 2008. jan/jun. Disponível em: <http://www.catolicadefortaleza.edu.br/wpcontent/uploads/2013/12/12.Antonio-Glaudenir-A-PROBLEM%C3%81TICA-DA%C3%89TICA-NA-FILOSOFIA-formatado-e-corrigido-ok.pdf>. Acesso em 21 ago. 2018.
- MARCONDES FILHO, Ciro. **O escavador de silêncios: formas de construir e de desconstruir sentidos na comunicação: nova teoria da comunicação II**. São Paulo: Paulus, 2004. (Comunicação)
- MARITAIN, Jacques. **Elementos de filosofia II: a ordem dos conceitos, lógica menor (lógica formal)**. 8ed. Rio de Janeiro: Agir, 1977. 318p.
- MOHR, Noam. *Average and total numbers of animals who died to feed americans in 2008, 2009*. Disponível em: <http://www.upc-online.org/slaughter/2008americans.html>. Acesso em: 20 abril 2017.
- MUMFORD, Lewis. **A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas**. 4ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998. 741p. (Ensino Superior).
- NASCIMENTO, Evando. **Derrida e a literatura: “notas” de literatura e filosofia nos textos da desconstrução**. 3ed. São Paulo: É Realizações, 2015. 424p. (Crítica, história e teoria da literatura).
- PAZ, Octavio. **O arco e a lira**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. 368p.
- PEETERS, Benoît. **Derrida**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013. 741p.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. **Mutações da literatura no século XXI**. 1ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. 295p.
- REALE, Giovanni. **História da filosofia: do romantismo até nossos dias**. 2ed. São Paulo: Paulus, 1991. 1113p. V.3. (Coleção Filosofia).
- REGAN, Tom. *Animal rights, human wrongs: an introduction to moral philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2003. 141p.
- _____. *The case for animal rights*. Los Angeles: University of California Press, 2004. 425p.
- RODRIGUES, Aline. **A poética de desver de Manoel de Barros**. 1ed. Curitiba: Appris, 2016. 126p.
- ROSA, João Guimarães. As margens da alegria. In: _____. **Primeiras estórias**. 4ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1968. 176p.
- ROTTERDAM, Erasmo de. **Elogio da loucura**. 1ed. São Paulo: Rideel, 2003. 175p. (Biblioteca Clássica).

ROUGET, Patrice. *La violence de l'humanisme – pourquoi nous faut-il persécuter les animaux?*. Paris: Calmann-Lévy, 2014. 155p.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Essai sur l'origine des langues*. Paris: Bibliothèque du Graphe, 1976.

SANTOS, Suzel Domini dos. A metalinguagem em Manoel de Barros. **Estação Literária**. v.8. pp.120-130. dez. 2011. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL8BArt16.pdf>. Acesso em: 19 ago. 2018.

SANTOS JÚNIOR, José Rosa dos. TELLES, Lígia Guimarães. Escritas de si e modulações autorais em Manoel de Barros e Roberval Pereyr. **XIV Encontro da Abralic**. pp.641-652. set. 2014. Disponível em: http://www.abralic.org.br/anais/arquivos/2014_1434476212.pdf. Acesso em: 20 jan. 2019.

SUTTANA, Renato. **Uma poética do deslimate**: poema e imagem na obra de Manoel de Barros. Dourados: UFGD, 2009. 128p.

SHAKESPEARE, William. *Hamlet, prince of denmark*. In: _____. *The complete works of William Shakespeare*. Hertfordshire: Wordsworth Editions Limited, 2007. 1264p. (Wordsworth Library Collection).

SOUZA, Elton Luiz Leite de. **Manoel de Barros**: a poética do deslimate. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010. 138p.

TALEB, Nassim Nicholas. *The black swan: the impact of the highly improbable*. New York: The Random House Publishing Group, 2007. 366p.

TORRES, Bob. *Making a killing: the political economy of animal rights*. Oakland: AK Press, 2007. 171p.

TYLER, Tom. Como a água na água. In: MACIEL, Maria E. (Org.). **Pensar/escrever o animal**: ensaios de zoopoética e biopolítica. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. 422p.

VALGENTI, Robert T. *Foreword*. In: VATTIMO, Gianni. *A farewell to truth*. New York: Columbia University Press, 2011. 147p.

VATTIMO, Gianni. *A farewell to truth*. New York: Columbia University Press, 2011. 147p.

_____. **O fim da modernidade**: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. 1ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996. 208p.

_____. *Verwindung: nihilism and the postmodern in philosophy*. **SubStance**, v.16, n.53, pp.7-17, 1987. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3685157>. Acesso em: 27 de jun. de 2019.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. 9ed. Petrópolis: Vozes, 2014. 350p. (Coleção Pensamento Humano).

_____. **Tractatus logico-philosophicus**. 2ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994. 294p.