

Postprint of chapter published in BARRENTO, João (org.), Europa em Sobreimpressão - Llansol e as dobras da História, Assírio & Alvim, Lisboa, 2011, pp.147-175.

**Espinosa e Llansol:
a troca de pensamento e de afecto**

Cristiana Vasconcelos Rodrigues

No primeiro volume da segunda trilogia de Maria Gabriela Llansol («O Litoral do Mundo»), intitulado *Causa Amante* encontramos a seguinte frase: «Este é o jardim que o pensamento permite» (CA, 79). Esta belíssima frase, quase uma inscrição ou nome de coisa, não só indicia a presença tutelar do filósofo Bento de Espinosa na obra de Llansol, como permite, pelas dobras de sentido que contém, disciplinar o árduo ensaio de sistematização dessa mesma presença, que se constata na quase totalidade dos livros editados em vida da escritora. Na obra editada, é em *Causa Amante* (1984) que Espinosa surge pela primeira vez, não só como figura entre figuras, mas na sua letra e no seu pensamento, repetindo-se esta sua morada plural nos livros que se lhe seguem, até ao último título editado em vida da escritora, *Os Cantores de Leitura* (2007). Vamos tentar traçar a cartografia desta morada, apontando sobretudo para os aspectos que consideramos vitais para se entender como Espinosa molda o texto llansoliano, e também como Llansol pensa de forma singular o filósofo — porque estamos perante um duplo movimento de *reconhecimento* e *troca*, pela mão de Llansol:

Abro a paisagem da Ética no seu mais concreto. É um livro individualizado, o meu seu livro, que me reconhece sempre quando o abro sobre a cama ou sobre a mesa, e me aproximo dele.

Sigo, com desejo, os exercícios da sua geometria.

Que vai ele servir-me?

Em troca, o que vou oferecer-lhe? Só peço que, embora desigual, seja uma troca verdadeira. E então lembro-me

que não há

desigualdade

entre paisagens que se despem.

Uma paisagem trocada em que ele se cruza comigo, em que eu me cruzo com ele, deixando uma alegria (laetitia) que me espera. (CL, 126-127)

«este é o jardim que o pensamento permite» — porquê jardim e pensamento?

O sentido do diverso

O texto de Maria Gabriela Llansol dá-se a ler de um modo singular, não pela aparência cifrada das suas frases, mas pela sua abertura e convite ao cruzamento com outras do mesmo texto e de textos outros. Esta frase de *Causa Amante* merece ser cruzada com um excerto que a ilumina, seu contemporâneo, e que aparece no primeiro diário de Llansol, *Um Falcão no Punho* editado em 1985:

Herbais, 9 de Abril de 1981

O Augusto e eu sentámo-nos no banco-tábua do Jardim; [...] Falamos dos modos geométricos da inteligência que se produzem neste lugar cultivado por mim, e em que coopero com a natureza selvagem. Falamos do pendor conceptual de certas árvores pois cremos que há árvores que agem mentalmente. O pensamento não é o raciocínio, é um feixe de reflexões, de sentimentos, de visões que se encadeiam e abrem caminho aqui.

— Haverá quem não goste deste jardim?

— Quem não tiver este pensamento.

O jardim de Herbais custa-me dores nas costas. Depois de poucas horas de trabalho, mal posso mover-me. Mas são-me igualmente necessárias as plantas, e os espaços vazios. Os espaços vazios, também são plantas. A parte do entendimento que desconheço? (FP, 39)

Com a leitura deste passo compreendemos que entre *jardim* e *pensamento* há um reflexo que resulta, antes de mais, em texto; uma relação produtiva, que nos mostra, a partir da própria geometria do jardim (sua *natureza selvagem*, suas *plantas*, *árvores* e *vazios*), a geometria do pensamento (suas *reflexões*, *sentimentos* e *visões*). E no texto este «encontro inesperado do diverso» (CA, 18) cumpre-se¹.

¹ Sobre a relação destes três elementos na frase – jardim, pensamento e texto – leia-se João Barrento, «O lugar do sexo de ler», in *Na Dobra do Mundo. Escritos Llansolianos*, Lisboa, Mariposa Azul, 2008, pp. 58-61.

Mas na ambiguidade sintáctica que esta frase pratica exprime-se também a possibilidade de pensamento que o jardim contém, ou, no movimento contrário, a possibilidade de jardim que o pensamento contém. No passo citado do diário, este duplo sentido reforça-se pela relação entre o jardim e quem dele cuida (pensa), através dos «modos geométricos da inteligência» que a ambos pertencem: a disposição das plantas no espaço, os vazios, o agir mental das árvores (a geometria do jardim, portanto), contracenam com a indagação de quem cuida do jardim e com ele pensa (a geometria do pensamento, portanto). Não se trata aqui de um reflexo metafórico, em que jardim é espelho de pensamento, e vice-versa. Na aparente dissonância entre jardim e pensamento reside a sua complementaridade, como se fossem o verso e o reverso de uma medalha: a reversibilidade opera-se no momento em que um deles dá ao outro a matéria de que necessita para existir — uma troca, portanto. O exercício difícil, mas necessário, do encontro e ajuste dos elementos diversos é a via para se operar sentido e para trazer, à letra do texto, um real verdadeiro.

Pelo modo reflexivo como pensamento e jardim se possibilitam mutuamente, a filiação do Texto de Llansol no pensamento de Espinosa não pode ser mais clara: nomeadamente, se convocarmos a ideia espinosana de que é na relação de todas as coisas na natureza, no seu «comércio», que estas se tornam entendíveis para a mente humana, e sobretudo passíveis de serem veículo de apuramento do conhecimento verdadeiro — Espinosa diz ser esta relação o «comportamento objectivo» da ideia e do seu ideato. Pelo contrário, a hipótese de haver uma coisa absolutamente isolada, cuja verdade é ajustada à sua própria forma, não leva a qualquer entendimento possível, «isto é, dela nada poderíamos concluir» (TRE 41, 44²). Compreende-se agora melhor o que *jardim e pensamento* emanam na relação que estabelecem entre si.

Se quisermos saber de que jardim se fala aqui, trata-se de uma pequena parcela de terra, de forma triangular, que foi alugada por Maria Gabriela Llansol com a casa onde viveu em Herbais, na Bélgica, nos anos 80. Esta informação biográfica não serve qualquer intuito de leitura explicativa do texto llansoliano, serve tão simplesmente para

² As citações do *Tratado da Reforma do Entendimento* vêm referenciadas com a sigla TRE, seguida do parágrafo e da página da edição em português por nós utilizada, traduzida por Abílio Queirós (Lisboa: Edições 70, 1987). Quanto à *Ética* (sigla Et), as citações seguem a tradução portuguesa (Lisboa: Relógio d'Água, 1992); contudo, na necessidade de rever alguma terminologia, também convocamos para este estudo o trabalho crítico e a tradução por Robert Misrahi (Paris/Tel-Aviv: Éditions de l'éclat, 2005).

situar a presença de um jardim no quotidiano da escritora, como de resto acontece com todo um mundo figural que se gera no mesmo quotidiano, e que convive estreitamente com o pensamento e o afecto, perfazendo todos a ontologia do texto llansoliano, digamos. Nos livros de Llansol é recorrente este convívio entre a aparente banalidade dos objectos e dos gestos diários com a (também aparente) densidade do pensamento e do afecto, gerando-se, de parte a parte, uma reciprocidade inesperada. A convocação continuada deste convívio advém de *um corp'a'screver* (LC, 10), ou seja, da estupenda capacidade de relação — *afecção*, na terminologia ética espinosana — de que surge o texto, e que encontra raízes tanto na leitura da escrita *amante* dos místicos, como na ética da responsabilidade lévinasiana, como ainda na ética do encontro e da alegria espinosana, para nomear algumas das suas fontes.

A congregação de múltiplos reais advém, ainda, da experiência do exílio por Llansol, descrita em *Lisboaleipzig 1* num conjunto de textos escritos entre 1985 e 1991, que reflectem sobre o seu texto («_____ Dedico-vos estes textos», LL1, 83-147). Este exílio – da língua, de território – é uma experiência-limite que torna inevitável a confrontação de uma discordância radical: «Entre vós, na minha língua confrontada às vossas paisagens» (LL1, 124) é uma frase que esclarece bem a encruzilhada complexa, mas vibrante e grávida de expressão. O termo *sobreimpressão* (LL1, 124-134) sobressai nestes textos como chave explicativa de uma técnica de escrita que permite e coexistência de reais díspares³, na medida em que depura a sua emergência e a sua emanção de sentido no preciso gesto que os faz «deslizar uns sobre os outros» (LL1, 129).

O texto de Maria Gabriela Llansol exprime uma determinada ética relacional, que preside à forma como as figuras são dispostas a agir na cena, assim como à forma como dispõe a própria voz enunciativa do seu texto e como recebe e figura outras vozes. Dizemos 'ética relacional', porque o modo como as figuras e as vozes agem no texto e o constituem diz não só da sua marca formal inovadora como também da sua postura

³ E em *Causa Amante* assistimos ao primeiro ensaio de *sobreimpressão* geográfica, antes do exemplo mais evidente que constitui *Lisboaleipzig*: trata-se da geografia sobreimpressa da Flandres e do Brabante com a costa marítima portuguesa, em particular o Cabo Espichel, com o encontro cultivado de Luís M. (Comuns, o outro nome de Camões), de Jorge Anés (o outro nome de Sena) e de dom arbusto (o outro nome de D. Sebastião) com Ana de Peñalosa e as beguinhas, tornadas «beguinhas migratórias» (CA, 136). Há muitas outras sobreimpressões, como o bordado e a escrita, o texto e a folha/árvore/folhagem, o homem e a árvore, a língua e a paisagem...

ética, ou do seu projecto de fazer nascer um *Vivo*, orgânico, vibrante, da ordem do carbónico, na malha poética do texto — em inúmeros passos dos livros de Llansol se fala desta apetência para o vivo e para a sua gestação, mas bastará citar, a título de exemplo, a forma como termina o fragmento iniciado pela a frase lapidar que norteia a nossa síntese: «e eu disse que aqui poria um ser, / alguém a ser» (CA, 79). O fragmento em causa não progride formalmente da primeira para a última frase, e necessitaríamos de um outro espaço de reflexão para descrever os elos de sentido que se podem perceber, ou melhor, o que deste fragmento se ramifica em várias direcções e ao mesmo tempo. Contudo, este desfecho merece a nossa maior atenção, pois de facto o texto de Maria Gabriela Llansol parte desta decisão fulcral de *pôr um ser*, ou *pôr alguém a ser*, e a ela retorna em todas as suas realizações, isto é, mostra-nos ou dá a ver um corpo de sentidos em contínua gestação e metamorfose.

A fenomenologia dos corpos

Na sua *Ética* (Et II, Prop. 13) Espinosa dá-nos a ver uma espécie de fenomenologia dos corpos, que por si só constitui uma chave de leitura do texto de Maria Gabriela Llansol. Demoremo-nos um pouco nesta questão.

A univocidade da Substância é vital à compreensão do pensamento espinosano, pois a partir dela entramos numa ordem de entendimento do mundo e do homem totalmente afastadas da tradição cartesiana que nos molda hoje ainda⁴ — falamos aqui do monismo da natureza, e num outro patamar, do panteísmo espinosano⁵. Para o que

⁴ Este aspecto, sobejamente apontado por muitos dos seus estudiosos, liga-se sobretudo à forma singular como Espinosa herda o conceito e o põe a operar de outro modo, libertando-o da sua tradicional carga de sentido; por exemplo, a definição de Substância em Et I, Def. 3 relaciona-se directamente com a herança aristotélica e cartesiana, mas depois vem a ser metodologicamente desmontada, servindo um outro pensamento. Para nomear só alguns, veja-se a nota de Joaquim de Carvalho sobre a definição de substância na *Ética* de Espinosa, in *op.cit.*, pp.179-183; mas também os estudos de Robert Misrahi, tanto na introdução e nas notas à sua tradução da *Ética*, *op.cit.*, pp.26-55, como mais especificamente no seu livro intitulado *Le corps et l'esprit dans la philosophie de Spinoza*, Le-Plessis-Robinson: Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, 1998; ou os contributos de Gilles Deleuze, dos quais destacamos talvez os 'clássicos', como *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968 (sobretudo a parte sobre «Le parallélisme et l'immanence», pp.85-169) e *Spinoza. Philosophie Pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1981; e, entre nós, as leituras de Maria Luísa Ribeiro Ferreira, reunidas em *Uma Suprema Alegria. Escritos sobre Espinosa*, Coimbra: Quarteto Editora, 2003 (sobre a Substância e Deus, leiam-se as pp.119-165).

⁵ Segundo Robert Misrahi (*op. cit.*, pp.340-341), a ontologia espinosiana é totalmente inovadora, se bem que recolha ecos do materialismo da Antiguidade (atomismo e estoicismo), das tendências 'materialistas' medievais (Hasdai Crescas) ou do Renascimento (G. Bruno). Para Espinosa, a própria substância (una e

importa à compreensão do texto llansoliano, esta questão pode ser descrita mais em detalhe a partir de uma das suas muitas ramificações, nomeadamente as noções de corpo e de espírito em Espinosa, atributos da Substância. A *mens*, ou espírito – ou «coisa pensante» (Et II, Def. 3) – tem uma relação recíproca com o corpo – ou «coisa extensa» (Et II, Def. 1), sendo que corpo e espírito não se concebem como uma dualidade conflituosa e dilacerante do ser, mas antes como partes de um só ser, em contínua troca de informação, digamos, em mútua partilha reactiva face aos corpos exteriores ⁽⁶⁾. Esta concepção vem sendo trabalhada ao longo da *Ética* de Espinosa, sendo que a sua estrita definição (Et II, Def. 1 e 3) pouco diz da reciprocidade, da mutualidade em causa e efeito, da reversibilidade, da equivalência e do reflexo, fundamentais para se entender como Espinosa se distancia definitivamente da concepção finalista e dualista do ser humano (em Et I, Apêndice, este afastamento é bem claro), que opera a cisão de mente e corpo ao hierarquizar extensão e pensamento, e que deste modo alimenta o enquadramento maniqueísta de referências, valores e preconceitos que são muitas vezes a causa para o equívoco e o sofrimento humanos. O que vemos definido na Parte I da sua *Ética* vem crescendo depois em sentido, à medida que progredimos na leitura deste maravilhoso «itinerário»⁷ da conduta existencial rumo à verdadeira salvação, concretizada na Glória (Et V, Prop. 36, esc.), pelo exercício do que Espinosa vem a chamar de *ciência intuitiva* (Et II, Prop. 40, esc. 2), e que acaba por realizar em pleno a *liberdade humana* (Et V), pelo facto de praticar, no exercício de intuição, a reciprocidade entre corpo e espírito que acabamos de descrever. De facto, a ética da alegria de Espinosa deixa clara a opção pelo sentimento vivo e dinâmico de uma existência afirmativa e positiva, por contraste à

infinita) tem como consequência a sua materialidade, em forma de um dos seus atributos: Deus, sendo tudo, é também a matéria (e o modo geométrico do texto da *Ética* conduz quase que naturalmente à famosa fórmula *Deus sive natura*, que resume esta imediaticidade entre Substância, que é Deus, e Natureza, que é matéria). Esta teoria, conduzida a um grau inaudito de elaboração, refuta todas as teorias vigentes sobre Deus e o mundo: o "Deus" de Espinosa não se assemelha ao Deus antropomórfico das religiões e da consciência popular; o "Deus" de Espinosa não se distingue da matéria, não criou o mundo (cf. Maria Luísa Ribeiro Ferreira, *op.cit.*, pp.147-165); o 'mundo' de Espinosa não é emanção de um Deus espiritual e transcendental, ou criação do nada.

⁶ Gilles Deleuze usa o conceito filosófico de Paralelismo para descrever minuciosamente esta relação «Le parallélisme et l'immanence», in *Spinoza et le Problème de l'Expression*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1968, pp.85-169.

⁷ A palavra é de Misrahi, no estudo que introduz a sua tradução da *Ética* (Paris/Tel-Aviv: Éditions de l'éclat, 2005, pp.26ss.)

negação e à privação, consideradas imperfeitas. Trata-se de um optimismo radical, digamos, que torna leves noções equivocadamente condenadas.

Alguns dos alicerces do eudemonismo espinosano, que na escrita llansoliana têm um eco surpreendente, são a teoria da causalidade e a ideia de realidade. O determinismo de Espinosa (Et I), a sua teoria da causalidade (nada existe sem causa; Et I, Ax.3/4), é um princípio de intelegibilidade que mina e denuncia a vacuidade de toda a contingência ou acaso. Por seu turno, realidade e perfeição são a mesma coisa para Espinosa, não sendo o segundo termo um atributo do primeiro, mas um seu equivalente (Et II, Def. 6⁸). O que advém deste quadro referencial é a leitura de toda a determinação da Substância no pensamento e na extensão enquanto contínua e infinita *afecção* (Et II, Prop. 9), em antecipação da sua fenomenologia dos corpos (Et II, Prop. 13).

Consideremos o que «decorre» na viagem de comboio descrita em *O Jogo da Liberdade da Alma* (2003), nomeadamente a banal queda de uma garrafa de água, causada pela trepidação comum da carruagem:

Do ponto de vista dos meus olhos, esta é uma história não humana, entre coisas, uma menos valia que decidi contar, porque pô-la a nu equivale a libertá-la da sua morte inglória e banal.

Não verteu água, mas mudou a posição dentro da garrafa. Oscilou, estendeu-se à superfície tendo por horizonte apenas os meus olhos. Esse fenómeno simples foi visto por um outro que o escreveu.

O universo multiplica-se com a descrição minuciosa e atenta da viagem. (JLA, 13)

Este fragmento fala-nos da fenomenologia dos corpos de Espinosa — poderá haver outros nomes para esse *outro que o escreveu*, mas nós vemos Espinosa. Desde logo, a teoria da causalidade infinita na natureza (Et I) revê-se aqui na ideia de expansão e de infinito, expressa a partir do objecto mais elementar e banal. Depois, reencontramos Espinosa na sua noção de «coisa singular» (Et II, Def. 7) e na afirmação da sua potência infinita de ser a partir da sua «existência determinada», delimitada (mas não determinista e reduzida à sua finitude), num real que é visto como perfeito. Esta potência do Ser – exemplificada na citação acima, a partir i) da atenção dada a um singelo objecto que cai por força da trepidação, evitando a sua «morte inglória», e ii) nos múltiplos sentidos emanados por essa mesma coisa para o olhar atento, afirmando a sua

⁸ Esta noção vai sendo reiterada, tornando-se operativa de sentido a propósito de outras proposições, com por exemplo em Et II, Prop. 1, esc.

vida – tem em Espinosa a sua clarificação na definição das noções de existência e duração singulares, absolutamente dependentes da relação de afecção (ou causalidade) infinita de que são capazes, antes ainda do texto da *Ética* partir para a explanação da física espinosana (Et II, Prop. 13) e dos infinitos movimentos da sua afecção mútua (que consideramos ser o corolário da apologia contínua da infinitude que vemos na *Ética*). Em Et II, Prop. 9, Espinosa diz-nos que a existência de uma coisa não o é senão na afecção mútua com uma outra, que também o é na afecção directa de uma terceira... isto significa que nada pode ser pensado em si mesmo senão na sua relação de afecção e de afecto com outra coisa. Robert Misrahi diz que Espinosa acaba por tornar possível a compreensão do mundo emprírico na sua contingência e multiplicidade, compreensão esta que constitui a integração das «coisas singulares» (Et II, Prop. 9) na natureza inteira e o reconhecimento da sua singularidade existencial. Ou seja, o modo finito já existente ou ainda por existir, compreende-se tanto na sua relação com o atributo infinito e imutável como na sua singularidade afirmativa e contingente⁹ — assim estão, também, a garrafa, a água nela contida, o olhar que as contempla, e o texto que dessa matéria e do seu observador se gera. Neste passo está presente uma chave de leitura do texto llansoliano, que entende não só *a multiplicidade do universo* a partir de objectos banais, como os convoca a serem figuras que trazem consigo essa *potência do pensamento* (pedindo emprestada a expressão a um título de Agamben¹⁰), realizado no olhar que as contempla e a mão que as *descreve minuciosa e atentamente* (à figura e ao pensamento). É na abertura ao que *decorre* e na *atenção* do olhar que o texto acontece em Maria Gabriela Llansol.

Por isso, também, os livros de Llansol ficam em aberto, são textos com «fins provisórios» (LC, 76, citação adaptada) ou sem finalidade, distraídos que são do par-
onde do seu caminho, caminhando apenas, ou melhor, votando-se à indeterminação do seu caminhar: «Evidentemente que eu estou no decorrer de uma viagem de comboio. A palavra forte não é viagem de comboio, mas *no decorrer de*» (JLA, 13). Ao fazer esta inflexão na atenção ao fenómeno e na hospitalidade do mesmo no texto, concentrando-se no acto, e não tanto nos seus fins ou objectivos, o texto não só dá atenção e acolhe o plano geralmente esquecido ou negligenciado do agir em si, do acontecer, do devir (o

⁹ *Op. Cit.*, pp.375-376.

¹⁰ *La potenza del pensiero. Saggi e conferenze*, Vicenza, Neri Pozza Editore, 2005.

plano onde fundamentalmente tudo acontece), como também torna esse mesmo plano leve de finalidade, e portanto sem condenação apriorística. O devir ganha uma outra luz, a luz da possibilidade, da expectativa de potência (tudo pode, ou não, acontecer), tornando-se muito mais vivo e desejante. Esta inflexão, contudo, não apela para a concretude do presente, pois nessa exclusividade só se olha a contingência; antes passa a localizar nessa concretude, que é o plano do visível, o invisível (o vazio lévinasiano¹¹) que ela contém — o que não se vê não se encontra num qualquer plano obscuro de transcendência, mas na própria imanência: desperta-se e dispõe-se o corpo na sua potência de afectar e de ser afectado, partindo do desejo¹² e não da carência.

A fenomenologia do texto

Uma das figurações mais conseguidas da ética relacional llansoliana é o *ambo*. O *ambo* é, talvez, o perfil mais apurado da figuração do encontro das figuras no texto llansoliano, que sofre em *Lisboaleipzig 2* um trabalho particular, no contexto da problemática *bi-humanidade* de Aossê. O *ambo* designa, antes de mais, a ambivalência em que constantemente a figura vive e age no texto, projectando-se numa alteridade, esvaziando a sua identidade, distraíndo-se de si, mas nunca operando a total transposição para essa alteridade, pois tal implicaria o seu desaparecimento como figura. É neste gesto de ambivalência relacional que radica o sentido da expressão *ambo*: na capacidade de renúncia reside o sentido do *desejo* que move a figura no texto llansoliano, e que é, para Espinosa, juntamente com a *alegria* e a *tristeza*, a matéria prima da acção humana (Et III, Prop.11, esc.). O desejo constitui a força motriz do encontro, o núcleo actancial mais recorrente no texto de Llansol: no encontro com o outro, a figura revela-se, cresce, ramifica, transforma-se, esforça-se por perseverar no seu ser, prolongando esta caracterização com as ideias de Espinosa (Et III, Prop. 6) . Em Llansol, o desejo é também a interrogação, a curiosidade que move as figuras, e não a

¹¹ Em *Totalidade e Infinito*, Emmanuel Lévinas fala-nos do vazio e do *há* que este contém, uma forma de infinitude e de plenitude: «Se o vazio [...] não equivale ao nada, mesmo na ausência de todo e qualquer objecto particular, há lá esse mesmo vazio. Ele não existe por força de um jogo de palavras. A negação de toda a coisa qualificável deixa ressurgir o impessoal há, que por detrás de toda a negação, regressa intacto e indiferente ao grau da negação.» (in *Totalidade e Infinito*, Lisboa, Ed. 70, 2000, p.170).

¹² O desejo aqui tem o sentido espinosano tal como está explicitado em Et III, Prop. 9, esc., ou seja, ele reproduz o apetite de que se tem consciência, e que constitui o elemento vital ao ser-em-acção, no seu natural esforço de perseverança.

carência nem a necessidade, que só levariam ao desenho de «um ser indigente e incompleto ou decaído da sua antiga grandeza. [...] desse modo nem sequer suspeitaria o que é o verdadeiramente outro», como explica Lévinas¹³. Uma das marcas discursivas do texto llansoliano é precisamente o diálogo, a forma maior de concretização de um pensamento reflexivo e buscador do sentido, que se encena no texto com gestos simples: perguntar, responder ou perguntar de volta, decidir (escolha e renúncia), esquecer...

À superfície sensual e fenomenológica da escrita llansoliana, o poder de *afecção* da figura ganha uma volumetria que contagia a própria cena em que age, ganhando o texto poder de emanção sensível, disposta por imagens extremamente fortes, que ganham velocidade, parecem atropelar-se no texto, explodem e ramificam em muitas outras. O texto estrutura-se a partir da profusão imagética que ele próprio gera, ou que as figuras geram nele. Em *Lisboaleipzig 2* quase que somos levados pelo «tropol de imagens» (LL2, 128) que resulta desta vertigem de corpo e mente a lidar no mundo, à maneira de Espinosa:

É nesta vereda de passagem — de um corpo cru de homem a outro cerzido e modelado — que é sempre lançada a primeira lava que solidifica no rosto a expressão feminina. A mulher que surge dá jubilosos passos de dança e Bach, à beira de aceitar o convite, que lhe fazem os olhos para que deseje, recua diante do rosto que o chama, onde vê desenharem-se os traços de Elisabeth. Ao olhar para o lado — para lá de todo o som conhecido, e num relance —, repara que a sobreposição da paisagem em Lisboaleipzig é um fenómeno adquirido _____ o mar

abeira-se dos seus pés, a maré arrastou consigo as cores. Observa o arco de energia erótica nas pupilas da água e tem a certeza de que, se aquela figura cantar, ouvirá o timbre de Anna Magdalena. Não pode suportar

tanta força e, num acto de pura sobrevivência, lança-se a correr para a praia _____ para fugir a todos os sinais do meio-dia, ou talvez — quem sabe? — para não perder nenhuma daquelas imagens

— Viver é rápido como correr — gritou, mal caiu em si, no último limite em que podia abarcar o zénith solar. (LL2, 95)

Em *Amigo e Amiga, Curso de Silêncio de 2004* vemos de novo esta vertigem a operar quase em contínuo, sempre que o medo sobrevém, ou que o corpo se dispõe a combatê-lo:

Depois de entrar na gruta, sem sequer a posse da chave imaginada, senti, então, vontade de dar banho ao piano, tratá-lo como um urso que se mergulha num glaciar. E, ao elefante adormecido, de sacudi-lo com uma giesta. De facto, sinto que a ironia tenta o meu próprio pensamento antigo, e das condutas que ele me impunha,

¹³ In *Totalidade e Infinito*, trad. de José Pinto Ribeiro, Lisboa: Ed. 70, 2000, p.21.

a liberdade deve estar em qualquer parte, e o primeiro acto livre que encontrei foi o da escrita. Só depois procurei a música. Toda ela é um amor interior que ainda não fala. Quem a recebe à porta, é quem o diz. Ela sai e entra, penetra no corpo, transforma-o em pregas de muda dimensão. Muda, por agora. Porque presumo que há-de ensinar-me o dobro das palavras que eu sei. (AA, 73)

Num e noutro livro, o travão para o turbilhão da imagem gerado no texto — que, no léxico llansoliano, se poderia descrever como a emergência de um destrutivo *ponto voraz* no crescendo das *cenas fulgor* — tem nome de figura: em *Lisboaleipzig* há o *Xale da Mente*, por exemplo, que desacelera o texto/corpo com o texto/mente, e em *Amigo e Amiga* surge *Textualino*, pequeno fragmento textual, cujo pensamento, disposto como se fora um recado, distrai o texto da sua própria vertigem; e outras figuras existem em outros livros com essa função: *Témia* (contra o temor causado pela impostura), ou o *Falcão* (no punho que escreve...). De resto, em *Os Cantores de Leitura* fala-se do efeito directo da leitura de Espinosa, ou Bento, como aí surge nomeado:

_____ *sempre que leio Spinoza,*

introduzem-se pelo meio das suas asserções, em paralelo e contraparelo, imagens mirabolantes. (CL, 234)

O corpo pluridimensional e vivo da figura; a gestação contínua de um imenso mundo figural, que se faz de objectos, actos, ou pensamentos, ou afectos dispostos por palavras ou frases, figuras inventadas ou 'salvas' da história, antropomórficas ou híbridas, quimeras, plantas, animais, paisagem (falamos aqui de 'gestação' porque a figura llansoliana nasce e cresce no texto e no exercício compulsivo da escrita); a dinâmica de encontro das figuras, a sua abertura à metamorfose pela sua vocação afectiva (no sentido espinosano do termo); a inexistência de hierarquia, ou de exclusão, ou de anulação entre figuras; a reciprocidade e mutualidade entre elas; a multiplicação, diversidade, e improbabilidade da cena — todos estes traços permitem viabilizar um texto que oferece a todo o ser, humano ou não humano, a possibilidade de ser, na singularidade que constitui¹⁴. É inegável a raiz espinosana deste «princípio activo» (FP, 131) da figura, que merece ser respeitado e que a torna livre e leve de memória e de

¹⁴ Giorgio Agamben, em *A comunidade que vem* (Lisboa, Ed. Presença, 1993), descreve o ser singular como aquele que, sendo um *qualquer* e em *potência*, se predispõe a ser na sua emergência, aproximando-se esta concepção da do encontro entre as figuras llansolianas, que trazem consigo unicamente a marca da sua singularidade como *dom* permutável.

traço, mesmo em relação ao seu escritor, que *não sabe onde o leva a escrita* (adaptando as palavras de Nietzsche; RV, 31). Bastarão três frases de Espinosa, retiradas da sua *Ética*, para ilustrar reflexivamente este breve retrato da Figura llansoliana — de resto, palavras que ecoam no texto de Llansol¹⁵, como se vê alinhado de seguida:

Todos os corpos convêm em certas coisas. (Et II, Prop. 13, Lema 2)

Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode um Corpo [...]. (Et III, Prop. 2, esc.)

Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser. (Et III, Prop. 6)

Os seres têm um sentimento final de que há um lugar onde chegarão à sua coincidência. / Para cada um, a sua. (FP, 129-130)

Seremos incólumes se não separarmos o corpo e a alma. (FP, 132)

Tudo, no seu conteúdo, se equivale. Nenhum ponto vale mais do que outro. (FP, 132)

O pensamento é impelido pela geometria dos corpos. (FP, 133)

«este é o jardim que o pensamento permite» — que pensamento é este?

Em busca do pensamento verdadeiro

Um dos filões temáticos e figurais mais extensos e continuados do texto llansoliano é a demanda da *língua sem impostura* e a noção de verdade que lhe subjaz, estando neste contexto o «poder intelectual» (TRE 38, 42) de Espinosa profusamente convocado nos livros de Llansol, desde logo em *Causa Amante*, em formulações como

[...] a minha ocupação principal é ligar-me a uma ideia, e examiná-la cuidadosamente; quando um pensamento é verdadeiro podem deduzir-se, sem interrupção, outros pensamentos verdadeiros. Não sou obrigada a estar parada. Imagino, observo, entendo. (CA, 17),

Meu espírito quando não se satisfaz só com o entendimento, inventa [...]

Não devo temer forjar uma ficção desde que clara e distintamente tome posse da coisa imaginada [...]

Uma ficção não pode ser simples, é o encontro inesperado do diverso. (CA, 18),

¹⁵ As citações de Llansol vêm de um ensaio de sistematização teórica do seu texto, que aparece no seu diário *Um Falcão no Punho* (Lisboa 3 de Junho de 1983, p.129s).

Se fosse uma impostura [...] não seria clara e distinta. — E, assim, verdadeira. (CA, 19),

ou em exercícios de intelecção como a descrição da costa (CA, 33), a figuração da alma (CA, 69, 107, 153), a imaginação e a verdade (CA, 108-109), e sobretudo na indagação sobre «o primeiro pensamento verdadeiro» (CA, 17, 19, 21, 25, 61, 83), que atravessa o livro e que está intimamente relacionada com a denúncia da *impostura da língua* (portuguesa, CA, 17ss.).

O *pensamento que o jardim permite* é esta demanda intelectual em acção no texto de Maria Gabriela Llansol, que se pratica numa ponderação continuada sobre a língua e a verdade (do texto, da ficção, do real, da figura...) e também sobre o corpo e o afecto enquanto alimento vital do pensamento.

O exercício da língua é, também, o da intelecção da verdade. Neste contexto, a língua dita *verdadeira* praticada nesta obra é a que, aceitando a falibilidade do seu sistema e as brechas da sua organização discursiva, assume o fragmentário, o inacabado, o intermitente e repetitivo como ensaios de aproximação da verdade — é uma língua que, ciente de si mesma, apreende o outro. As consequências desta percepção reflexiva chegam a atingir o próprio texto e a sua integridade discursiva, dada a quase desapareição da voz enquanto instância enunciativa unívoca (ou a sua distração por vozes-outras do texto), e sobretudo dada a figuração do texto em Texto, pelo próprio texto¹⁶; ou resultam em figuras importantes na reflexão endógena ao texto, como *o sexo de ler* (*Onde Vais, Drama-Poesia?*), a *quimera* (*Lisboaleipzig 2. O ensaio de Música*), ou a *cena fulgor* (recorrente por toda a obra, mas definida pela primeira vez em *Um Falcão no Punho*). Num plano mais sensível, ou sensual (mas nem por isso menos reflexivo!), do discurso poético de que este texto é capaz, podemos falar ainda da travessia da *metanoite* (trabalhada em especial em *Lisboaleipzig 2*), ou da tensão entre a *cena fulgor* – o núcleo cintilante e orgânico da cena poética llansoliana, profundamente reflexivo, mas também vivo e veloz, de uma plasticidade discursiva inaudita – e o *ponto-voraz* – o risco

¹⁶ Sobre a voz e a instância enunciativa no texto llansoliano, cf. o estudo de Pedro Eiras “Maria Gabriela Llansol: *Lisboaleipzig*”, in *Esquecer Fausto. A Fragmentação do sujeito em Raul Brandão, Fernando Pessoa, Herberto Helder e Maria Gabriela Llansol*, Porto: Campo das Letras, 2005, pp.533-677. Sobre a figuração do texto no texto llansoliano, vd. o nosso próprio estudo sobre *Lisboaleipzig*, in *O Atrito do Mundo. Espinosa e Hölderlin pela mão de Llansol*, dissertação de doutoramento, Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 2006, pp.209ss.

de anulação da cena fulgor por excesso de *vivo* que esta possa conter – (mais explícita, no seu sentido, a propósito de Hölderlin em *Onde Vais, Drama-Poesia?*, mas também já em LL1, 140).

Em *O Senhor de Herbais* (2002), no contexto da descrição crítica do mundo do Senhor de Herbais e suas gentes, lemos sobre o *poder de decisão* (OVDP) do texto llansoliano na demanda da língua sem impostura:

Se a linguagem era propriedade do Senhor, eu iria recomeçá-la noutra boca, uma boca muda e selvagem, dar-lhe outro rumo ou, para ser fiel à imagem que, nesse instante, bailava no meu olhar, outro rumor. (SH, 54).

A *reforma do entendimento* segundo a letra espinosana molda profundamente esta demanda, como vemos ensaiado em cenas do Texto como, por exemplo, a a *cisma* em que o Senhor de Herbais — ou seja, o mundo — se *embrenha* (SH, 284ss.), e que o leva a passar de «mundo» a «mundo humano» (SH, 321), atravessando três modalidades do pensamento que se inspiram nos «modos de percepção» (TRE 19) ou «géneros de conhecimento» (Et II, Prop. 40, esc.2) definidos por Espinosa: o «pensamento judicativo» (SH, 252), o pensamento «nomeante» (SH, 255-259), e finalmente o «pensamento interrogativo» (SH, 280).

A distinção, por Espinosa, entre verdadeiro e falso é, na sua raiz, a defesa de um modo espiritual de intelecção e não meramente da boa condução da racionalidade. O *Tatado da Reforma do Entendimento* é uma espécie de breviário do entendimento rumo ao seu livre exercício, sem que seja necessário erradicar a possibilidade de ficção no mundo em nome da verdade. Quando aí lemos que a noção de verdade não advém da existência de objectos verdadeiros, mas do pensamento intrínseco à coisa ou ideia, a «algo de real nas ideias» (TRE 69-70, 64-66) pelo qual elas se distinguem, como verdadeiras, das falsas, Espinosa aponta para uma intuição que opera independentemente do raciocínio lógico, ou seja, para algo de real e verdadeiro – intrínseco – que opera no entendimento humano e que escapa à matemática humana como ciência comumente considerada a mais perfeita e infalível – mas a ele extrínseca (cf. TRE 22-24). O *Tratado...* vocaciona o seu pensamento para falar não somente do entendimento humano e das formas de percepção de que é capaz, mas também (e sobretudo!) da sua capacidade de entender o método e apurá-lo na ordem da intelecção e da intuição, recorrendo sobre a utilidade ou inutilidade das coisas que percebe,

segundo a norma da ideia verdadeira: «o método mais perfeito será aquele que mostra o modo de dirigir a mente de acordo com a norma da ideia do Ser absolutamente perfeito.» (TRE 38: 44). Nas palavras de Espinosa vemos operar uma consciência muito apurada da língua e do conhecimento sobre si mesmo.

Mas o debate sobre a ideia verdadeira em Espinosa não se faz sem uma clara ponderação do uso da língua, que nos ajuda a perceber o que está na raiz da sua impostura: entre os parágrafos 87 e 90, que falam da necessidade de se distinguir a imaginação da intelecção, Espinosa, apontando para os equívocos que as palavras, tal como a imaginação, podem gerar (TRE 88), deixa bem definida a fronteira entre palavra e coisa¹⁷:

Afirmamos ou negamos muitas coisas porque a natureza das palavras se conforma com a afirmação ou a negação, mas não a natureza das coisas; tanto assim é que, se ignoramos esta última, facilmente tomaremos por verdadeiro algo de falso. (TRE 89, 80)

Defende-se aqui um entendimento livre da memória (as palavras), que faz de todo o acto de conhecer um acto passivo e abstraído do real vivo e dinâmico (as coisas), de onde todo o entendimento deve, afinal, partir — esta forma de entendimento vai ao encontro de Llansol, que o aplica quase literalmente enquanto método não impostor de lidar com o mundo, rumo à constituição de uma verdade inteligível, não exclusivamente racional. Contudo, o aparente descrédito de Espinosa ante a palavra não se prende com um desprezo pela linguagem; antes pelo contrário, trata-se de devolver à língua o seu bom uso (pautado pela distinção entre o *útil* e o *inútil*, um critério caro a Espinosa; vd. TRE 37), e de esvaziar o mundo do pessimismo e da condenação que o homem lhe votou, esvaziando a *natureza da coisa* da carga de sentido que a abstrai de uma real percepção pelo ser humano, e, assim, de um entendimento universal na natureza:

[...] há-de notar-se que só relativamente se fala de bem e de mal; de tal modo que a mesmíssima coisa pode, segundo pontos de vista diferentes, dizer-se boa e má, o mesmo se passando com a designação de perfeito e imperfeito.

¹⁷ Além da citação que se apresenta abaixo, veja-se o final do parágrafo 96, que também mostra um apurado sentido da língua e da sua limitação para afirmar a verdade (TRE 84), fazendo-se a distinção entre “afirmação intelectual” e “verbal”, ou seja, entre a ideia em si e a sua expressão, ou seja, o modo como é afirmada.

Nada, com efeito, considerado na sua natureza, se dirá perfeito ou imperfeito; mormente depois de reconhecermos que tudo quanto se faz é de acordo com a ordem eterna e com determinadas leis da natureza que se leva a cabo. (TRE 12, 28)

A intuição da alegria

No que toca ao texto llansoliano, no uso da língua radica, também, a própria dinâmica do encontro com o outro; a experiência do encontro é uma experiência de linguagem, que dispõe os modos da *afecção* mútua entre figuras e entre as figuras e o que lhes é exterior, ou seja, molda todo o seu agir no mundo. Aqui, importa convocar a «ciência intuitiva» de Espinosa (Et II, Prop. 40, esc.2) enquanto exercício de integração harmoniosa dos afectos no todo da natureza, em prol de uma existência votada à sua alegria e sobretudo à sua pujança e liberdade, no contexto mais alargado da acção e da existência humana no mundo, descrita (à maneira do geómetra) como necessariamente singular e necessariamente integrada no todo da natureza.

A *ciência intuitiva* que se descreve enquanto método (Et V), convoca de forma activa a singularidade da *afecção/afecto*, e portanto a face física e elementar da vida no mundo, para, pelo exercício de entendimento intuitivo e igualmente activo, a integrar ou confrontar num quadro de entendimento mais vasto e universal, neutralizando-a e, assim, libertando o ser da sua servidão¹⁸:

Et V, Prop. 2

Se nós separarmos pelo pensamento uma comoção da alma, ou seja, um afecto da sua causa externa, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa externa, assim como também as flutuações da alma, que nascem destas afecções, serão destruídas.

Et V, Prop. 3

Um afecto, que é paixão, deixa de ser paixão no momento em que dele formamos uma ideia clara e distinta.

Et V, Prop. 6

Na medida em que o Espírito conhece as coisas como necessárias, tem maior poder sobre os afectos, por outras palavras, sofre menos por parte deles.

Et V, Prop. 7, dem.

¹⁸ O texto da *Ética* que citamos de seguida adopta a versão francesa por Misrahi na sua terminologia.

Ora, um afecto que nasce da Razão, refere-se necessariamente às propriedades comuns das coisas, que nós contemplamos sempre como presentes [...], e que imaginamos sempre do mesmo modo. Por isso, um tal afecto permanece sempre o mesmo; e, conseqüentemente, os afectos que lhe são contrários e que não são alimentados pelas suas causas externas deverão acomodar-se cada vez mais a ele, até não serem mais contrários; e, nesta medida, o afecto que nasce da Razão é mais poderoso.

Do reflexo e simultaneidade entre o espírito e o corpo (Et V, Prop. I) ao poder da Razão que despe a causa externa do afecto singular, integrando-o no todo, Espinosa dispõe em cerca de sete proposições a sua ciência intuitiva em acto, rumo à sensação de uma espécie de eternidade que o conduz à (famosa) afirmação de que «sentimos e experimentamos que somos eternos» (Et V, Prop. 23, esc.), guardando esta afirmação em si a experiência interior plena que é a beatitude na duração, propósito último da sua ética eudemonista.

O que é extraordinário no pensamento ético de Espinosa é a possibilidade que nos é dada para aceder à «fruição eterna da suprema e contínua alegria» (TRE 1, 22) a partir deste traço contínuo feito da imanência mais elementar à sua superior consciencialização, radicando a sua *ciência intuitiva* nas «noções comuns», ou «universais», das coisas (Et II, 40, esc.1), noções que se geram no modo como o corpo é afectado por uma qualidade comum a uma coisa, que leva o espírito a designá-la por essa mesma qualidade. As noções comuns são «as bases do nosso raciocínio» (Et II, 40, esc.1), e, como tal, estão ligadas simultaneamente à percepção mais elementar mediada pelo exercício da razão, assim como estão, pela razão que as encara como «coisas necessárias» porque adequadas (e não «contingentes» ou imaginárias, Et II 44), ligadas a um «certo aspecto de eternidade» (Et II, 44, cor.2). Para o que nos traz aqui a esta reflexão, a *ciência intuitiva* tem, antes de mais, que ver com a forma como o conhecimento se processa enquanto afirmação de uma ideia no espírito, uma *noção comum* vinda do exercício racional provocado pela mútua afecção dos corpos; depois, está ligada a um tipo de conhecimento que, além do esforço racional de percepção dos corpos, concebe a sua essência, ligando a *noção comum* a um conteúdo expressivo (não representativo), ou seja, conduz a ideia adequada das coisas à sua própria natureza essencial, integrando-a no plano atemporal, que lhe pertence — este é já o exercício da intuição e não da razão, o de devolver à substância única, infinita, e eterna a essência de

uma ideia gerada na duração e na teia de relações entre os corpos, o mundo visível e palpável das singularidades. Não admira, portanto, que no seu *Tratado...* Espinosa diga que «a ideia não é, em si, senão uma certa sensação» (TRE 87, 72). Este desenho estupendo que vai do corpo ao espírito, para depois retornar ao corpo diz-nos, em grande medida, *o que pode um corpo* (Et III, Prop. 2, esc.).

As figurações do exercício livre do entendimento e da pujança do ser no texto llansoliano são diversas. Uma delas é o exercício da *decepção* (*Parasceve. Puzzles e Ironias*), outra é a prática da *desmemória* ou da *liberdade da alma* (*O Jogo da Liberdade da Alma*), outra ainda é o *espírito bravio nascente* (*Parasceve. Puzzles e Ironias*) — sendo que todos estes termos designam, antes de mais, o exercício da recondução da força dos afectos e do peso da memória para a potenciação do ser, em vez do seu tolhimento ou inibição.

«este é o jardim que o pensamento permite» — que jardim é este?

Agir no mundo

Tudo o que temos vindo a apontar em relação ao que caracteriza o texto de Maria Gabriela Llansol, sob o signo do pensamento de Espinosa, leva-nos a construir gradualmente a noção de que este Texto recupera o sentido grego, entretanto perdido, da *poiesis*¹⁹. Ou seja, ao lermos este texto estamos muito próximos de uma produção humana que ainda estabelece um elo muito estreito entre a condição humana e o fazer, o criar, o levar à luz / a nascer o que está oculto / ainda não é visível. Mais do que isso, algo que, ganhando corpo e permanência na presença que é, não só designa a liberdade de acção humana como edifica um mundo para o homem habitar na terra — em *Lisboaleipzig 1* encontramos o apelo: «concede um mundo humano que aqui viva, nestas paragens onde não há raízes" (LL1, 124).

¹⁹ Leia-se o ensaio esclarecedor de Giorgio Agamben, «Poiesis et Praxis», in *L'Homme sans Contenu*, trad. do italiano de Carole Walter, Clamecy, Circé, 2003 (1996), pp.91-123 (título original: *L'Uomo senza contenuto*, 1970).

Esta *poiesis* llansoliana, contudo, não serve o homem nem pretende construir uma nova humanidade, mas responsabiliza-o na vocação que tem de estabelecer esse elo fundamental entre todos os seres, sem passar pela hierarquização dessa relação, mas também sem escamotear o facto de ser o único dos seres no mundo capaz, pela linguagem, de cumprir essa vocação. Muito embora se inscreva na noção lévinasiana de um responder por solicitação alheia²⁰, o texto llansoliano não se firma numa ética em relação com a culpa humana, nem se circunscreve ao plano interhumano, antes se alarga a todos os seres no mundo, incluindo o humano, numa concepção que pensamos também como sendo de raiz espinosana, no panteísmo e imanentismo que preconiza:

Não é verdade que todos os seres vivos procuram permanecer fixando-se em certezas quanto à face do real, e sabendo que o seu reverso, além de existente, lhe é particularmente inacessível? [...]

*Tudo o que sinto, em minha volta, se torna sinónimo de ser vivo. Em toda a forma, há vida e movimento, compreensão e projecto, percepção e sensibilidade. Esta pedra que coloquei no centro da nossa mesa do Natal, e que trouxe de Portugal batida pelos ventos **sabe** que o real tem um reverso e uma face. Mas eu **não sei** como ela sabe que o reverso não é integralmente inacessível. (F, 150-151)*

o texto, todavia, não é ecologista, não vê a natureza como um todo, como um fundo harmónico da espécie humana, o há do texto é problemático; [...]

eu, Maria Gabriela Llansol, sou responsável pelo texto que dou a ler, ser-se humano é evolutivamente um progresso de leitura mas não é um privilégio, nem uma superioridade, nem um dado adquirido,

é um lado

mais legível do que outros para dar continuidade

e orientação à emergência do vivo no seio do universo,

desconhecendo, em cada acto, se este tem sentido ____ se não acabará destruído, e se tudo não foi praticamente em vão _____ o texto é sem promessa e sem garantia; (OVDP, 187-188)

e eu creio que devemos estender nossas linhas deslocadas em direcção aos brutos animais, também de carne,

²⁰ *Op.cit.*, pp.181-182, pp.190ss.

osso e olhos,

que eu vejo como bem-aventurados de espírito. [...]

No entanto traçados geométricos de vibrações contribuem para que não nos despistemos. Nossos brutos amigos, nossos amigos são pedintes longínquos. Esperam a percepção humana das figuras. (CL, 18)

Falamos agora do eudemonismo llansoliano, a sua busca da alegria e da pujança do ser em todas as coisas. Se nos centrarmos somente no primeiro excerto citado, de *Finita*, confirma-se, pela descrição que aí se faz do mundo como habitado pelo «ser vivo» – e não há outro mundo concebível em Llansol –, a maior abertura do texto llansoliano à matéria que se propõe tratar, indistintamente sensível a todo o vivo e à sua potência: opera-se aqui um alargamento significativo do que se considera possível, independentemente da sua ‘verdade real’, e para designar o âmbito desse alargamento usa-se a mais visivelmente inanimada das *formas*, a pedra,. Além disso, o texto regista em toda a forma viva, indistintamente, a sua vontade de permanência, no sentido da perseverança espinosana, como se essa fosse a sua condição efectiva de ser vivo. Finalmente, e alargando agora a nossa reflexão aos três trechos citados acima, Maria Gabriela Llansol fala do saber-mais e da expectativa que os seres vivos têm em relação à vocação do humano, fixando precisamente o seu texto no trilho desta vocação — *este é o jardim que o pensamento permite*.

Em *Causa Amante*, a 'entrada em cena' de Spinoza oferece-nos um belíssimo retrato da figura associada à árvore, escrevendo (CA, 63 e 134). Este retrato traça um desenho híbrido de homem-árvore ou de árvore-homem (CA, 63), que designa desde logo um interessante pacto mental entre ambos (Spinoza e Prunus Triloba). Neste retrato, Spinoza surge sem outra causa aparente que não seja a da «morte de Prunus Triloba» (CA, 63), e portanto ligado a este arbusto de Jodoigne; na *sobreimpressão* de homem e árvore, a narração desloca-se da morte do arbusto para o nascimento da «ciência de intuições vivas e claras» (CA, 63) do filósofo. Diríamos que a «penetração de um gume», a «angústia» e a «manifestação dolorosa» que se dizem do homem e da

árvore (CA, 63) são tanto consequência do abate do arbusto como causa da *ciência intuitiva* do filósofo (*Ética* II, 40, esc.2)²¹.

Desde logo, o traço que sobressai neste primeiro retrato de Espinosa no texto de Llansol é o forte elo mental de árvore e homem, que aponta para o projecto do *Vivo* em Llansol, radicado no monismo da natureza advogado por Espinosa, e traduzido num eudemonismo que ambos cultivam como causa primeira e última da sua escrita. Acresce que a relação especial, exclusiva, de Baruch com o Cão Jade em *Lisboaleipzig 2*, e o *princípio de bondade* (EE, 143-144) que a caracteriza situa a recepção de Espinosa no curso desta questão do *Vivo*, tão cara a Llansol.

Troca de dons no *Vivo*

A questão do *Vivo* é encenada em *Lisboaleipzig 2* de forma magistral, no contexto do encontro explosivo de dois representantes do chamado *dom poético* – Aossê e Bach –, e na sua complexa união com a *liberdade de consciência*, que Baruch 'domina' a partir do seu pensamento geométrico (LL1, 88-93). Descrita assim, parece tratar-se de uma narrativa disposta de forma linear e sequencial. Não é o caso; pelo contrário, assistimos – mercê da *sobreimpressão* – a um turbilhão de imagens, geradas sobretudo pelo *excesso de vivo* que Baruch diagnostica em Aossê (LL2, 41), e que leva este último a gerar e a atravessar, juntamente com os Bach, *quimeras*, travessia esta que conduz Bach a uma cegueira que lhe permite ver para além da (divina) arquitectura da sua música, e que em última consequência leva o próprio Baruch a compreender o que até então só sabia diagnosticar a partir da sua geometria conceptual. Numa quase retribuição ao que recebe de Espinosa, Llansol leva Baruch, acompanhado e ajudado pelo seu Cão Jade, a descobrir na *quimera* o seu fundo de verdade e a sua proximidade formal com a forma geométrica do seu pensamento (LL2, 133-137), e no *vivo* o *atributo escondido* do seu sistema (LL2, 153-154). Diga-se, de resto, que uma das questões sobejamente trabalhadas nos estudos espinosanos é precisamente a relação estreita entre o modo

²¹ Em *Os Cantores de Leitura*, a figuração híbrida de Spinoza/Prunus Triloba parece ecoar numa cena em que alguém lê trechos da «ética de bolso», «apoiado na secção do tronco de uma arbúscula que o eleva do chão [...] e eu pergunto [...] — Quem autorizou esses ramos frementes de inspiração a serem mortos? » (CL, 247). Já em *Finita* se confirma a afinidade entre Spinoza e Prunus Triloba, em termos que se ligam ao uso da língua e ao entendimento 'falante', ou 'pensante', entre humano e não-humano (F, 83).

geométrico como o pensamento espinosano se deixa disciplinar, digamos, e a expressividade poética que surpreendentemente lhe subjaz²².

Em *O Espaço Edénico*, Llansol diz-nos que a *facies* geométrica do pensamento de Espinosa (que, na verdade, é somente o modo como expõe o pensamento, não o pensamento, ele próprio²³) constitui um obstáculo ao vivo:

Em O Ensaio de Música, o que o texto faz é forçar Baruch a olhar para os afectos que ele define como dinâmicas de movimento e de repouso, e pensá-los como intensidades da vibração estética, que é o que eles na realidade são. / O que me inquietava nele era, de facto, a ausência do vivo. [...] (EE, 165)

Na verdade, Llansol está a dar primazia à Poesia como arte vocacionada, como «espaço vocativo» (EE, 151) para designar o vivo, arte que a Geometria por princípio não tem. Contudo, vemos Deleuze defender que a forma poética não está assim tão longe da linguagem geométrica espinosista; Espinosa é o filósofo que foge ao sistema, o filósofo que, pela sua imanência dos corpos, suas velocidades e afecção mútua, não é tão bem recebido pelos filósofos profissionais: «Les spinozistes, ce sont plutôt Holderlin, Kleist, Nietzsche, parce qu'ils pensent en termes de vitesses et de lenteurs, cataconies figées et mouvements accélérés, éléments non formés, affects non subjectivés.»²⁴. Diríamos que Maria Gabriela Llansol é tocada pelos mesmos motivos, e tanto assim é, que na mesma entrevista fala de duas outras figuras maiores do seu texto, Jade e Témia, a propósito de de Espinosa:

Spinoza ensinou-me a pensar. Já o vi de muitas maneiras e com diferentes nomes e o meu cão Jade acabou por ir viver com ele. Durante muito tempo me inquietou. Témia torna-se a rapariga que temia a impostura da língua, quando ele insiste que tudo, mas mesmo tudo, depende de se partir ou não de um primeiro pensamento verdadeiro. (EE, 164)

Mas o diálogo com Spinoza não se fica por *Lisboaleipzig* e as lições de Baruch. No texto llansoliano também se fala de um afecto cujo nome Spinoza desconhece, e que

²² Cf., a este propósito, o livro de Henri Meschonnic, *Spinoza. Poème de la pensée*, Paris: Maisonneuve et Larose, 2002, e o pequeno ensaio de Deleuze, «Spinoza et nous», in *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 2003 (1981), além do seu outro livro sobre o *problema da expressão* em Espinosa (*op. cit.*).

²³ Sobre o modo como Espinosa considera a matemática e encara o método geométrico de exposição do seu pensamento ético, cf. os comentários de Misrahi, *op. cit.*, nota 2, pp.323-324.

²⁴ «Spinoza et nous», in *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris: Minuit, 2003 (1981), p.173.

portanto não nomeia, apesar de admitir a sua existência. Em *O Senhor de Herbais* (SH, 238, 243-245) e n' *O Jogo da Liberdade da Alma* (JLA, 93), Llansol, sob o signo da alegria de João (da Cruz; SH 245) e ensaiando uma definição ao modo dos geómetras (JLA, 93), oferece a Espinosa o afecto da bondade, ou *sanctitas*, «a alegria que nasce em nós da alegria que o outro sente» (JLA, 93). A recepção llansoliana de Espinosa também se dispõe neste movimento dialogante dinâmico, com as vozes da história que acolhe no seu texto; se Nietzsche perde o bigode, se Müntzer surge sem cabeça (ou sem corpo), se D. Sebastião passa a dom arbusto, Spinoza teria esta *alegria* por nomear, talvez a mais *afectuante* (léxico llansoliano) das alegrias.

No traço contínuo que podemos desenhar em relação à presença de Espinosa na obra de Maria Gabriela Llansol, partimos da indagação sobre *um primeiro pensamento verdadeiro* (*Causa Amante*), e terminamos na comunidade de leitores em volta do *livro dos afectos* (*Os Cantores de Leitura*), revisitando-se neste último todas as modalidades e figurações do amor llansoliano desde *O Livro das Comunidades*, a partir do afecto primário espinosano da alegria. No caminho, Espinosa é figura com as figuras, chamando-se Baruch, quando admite o *vivo* e o *dom poético* na sua construção geométrica (LL2); chamando-se Spinoza, ao legar o seu pensamento disposto por papéis, «companheiros filosóficos», distribuídos pelos princípios activos da «eternidade», da «firmeza», da «generosidade», da «santidade», e da bondade ainda sem-nome, e ao apelar para a urgência de se *inventar uma estética literária para a geometria* (SH); chamando-se Spinoza, no encontro cúmplice e afectuoso que tem com Témia (JLA); e chamando-se Bento, na *schola* dos afectos, centrada no seu livro-matriz, a *Ética*.

Espinosa é ainda presença de pensamento nas várias figurações llansolianas em busca da pujança, das quais descrevemos sumariamente algumas:

- na *decepção* da memória, pela mulher de Parasceve: «à medida que crescia na deslembração, crescia a certeza de uma dor tremenda sobre a qual construía a vida», (PPI, 25);
- no *jogo da liberdade da alma* entre a rapariga desmemoriada e o eu, num inaudito redimensionamento das palavras: «Abriu uma coisa, e eu disse "livro", [...] — Chávena — disse ela [...] — Livro — repeti. Mas ela insistiu: — Chávena.», (JLA, 39);
- numa espécie de *legência do ser escrevente*, para utilizar o léxico llansoliano em prol da designação do corpo que escreve na justa medida em que lê, na relação afectiva,

libidinal, que o corpo tem com o que lhe é exterior: «o Corpo, escrevia então, / (a Leitura, escrevo agora) / é composto de um grande número de indivíduos de natureza diversa.», (JLA, 88);

- na *nudificação* dos sentidos, ou erradicação do abstracto que nos impede uma relação franca com a imanência, e que tem duas belas figurações em *O Jogo da Liberdade da Alma*, tanto na imagem do homem nu que toca o piano, como no *estado de nudez* (JLA, 35) da rapariga desmemoriada;

- na troca reflexiva entre tristeza e alegria, com a perda do *ambo*, deambulando entre a casa e o tronco da árvore: «Ela, encosta-se ao tronco da árvore que, dali para diante, será o seu principal apoio, olha o interior da divisão única. Pegou num instrumento próprio para alcançar longe porque o perto não tem medula. De tal ângulo, distingue um sólido geométrico, e depois um ângulo sólido — vários ângulos com um ponto comum.» (AA, 127);

- na escrita sobre o encontro de Llansol com Espinosa, eivado da geometria do seu pensamento: «Abro a paisagem da *Ética* no seu mais concreto. É um livro individualizado, o meu seu livro, que me reconhece sempre quando abro sobre a cama ou sobre a mesa, e me aproximo dele.» (CL, 126);

- na troca de dons com Espinosa: «Transcrevo frases dele, que se enrolam no meu texto coberto. Sim, ensinar talvez seja servirmo-nos mutuamente, e deleitarmo-nos com a diversidade de paisagens.» (CL, 127);

- na matura gestação do pensamento espinosano no texto, que faz brotar uma outra indagação, bem diferente da que vemos em *Causa Amante*, e relacionada com a potência imagética do texto llansoliano e não já a sua verdade: «E faço a pergunta que me traz cativa. / "Que estado provoca a vertigem do intuitivo?"» (CL, 192).

E, finalmente, na simples troca de pensamento e de afecto:

seu duplo:

apesar da sua dificuldade,

têm-me sido muito úteis as conversações com Bento. Ele, a ponderar, distribui-nos rosas e, pouco a pouco, aproximamo-nos mais do seu cheiro.

Age com uma maneira rectilínea de expor que me seduz. E o que é poema próprio oscila entre as margens do pensamento próprio. Possui um modo insigne de criar.

Eu, sua modesta legente resoluta, e ele

temos ambos uma acção peculiar sobre a realidade. Imodéstia minha, que é franqueza. A amplidão de estruturas predomina nele, pequeníssimas imagens predominam em mim,

mas este encontro seduz de tal modo a minha consciência que, ontem à noite, julgava que era apenas meia-noite, e já cantava o galo da manhã. (CL, 187)